



FILO:UBA
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Buenos Aires

P

Ideología de lo preventivo

El neoliberalismo entre expulsión, sacrificios y repliegue

Autor:

Zugarramurdi, Mariana

Tutor:

Collazo, Carolina

2019

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales
para la obtención del título

Posgrado



FILO:UBA
Facultad de Filosofía y Letras

FILODIGITAL
Repositorio Institucional de la Facultad
de Filosofía y Letras, UBA

Mariana Zugarramurdi

**Ideología de lo preventivo: el neoliberalismo entre
expulsión, sacrificios y repliegues**

Tesis para optar por el título de Magíster en Estudios
Interdisciplinarios de la Subjetividad

Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Buenos Aires

Directora: Carolina Collazo
Codirectora: Natalia Romé

Buenos Aires
2019

Índice

Introducción

Capítulo I

Ideología: aversión, espectros, potencia

- 1) Ideología, historia y debates
- 2) Aproximaciones a la teoría de la ideología althusseriana, rechazos y legados

Capítulo II

Inmunidad en su fondo antinómico: la prevención negativa

- 1) La analítica foucaultiana: soberanía y poder positivo de la vida
- 2) Inmunidad entre las “grietas” semánticas y temporales de la biopolítica
- 3) Inmunidad o protección negativa de la vida
- 4) Inmunidad-comunidad

Capítulo III

La ideología como instancia de la vida social y dispositivo de subjetividad

- 1) Un componente constitutivo de lo social: autonomía relativa y la eficacia específica
- 2) Ideología, ¿una cuestión de (falsas) conciencias?
- 3) La ideología y el problema de la duración
- 4) Hacia una teoría de la ideología en general: sus diferencias con las ideologías particulares y los efectos de dominancia
- 5) Ideología como dispositivo de subjetividad, primera parte: imaginario y existencia material
- 6) Ideología como dispositivo de subjetividad, segunda parte: el mecanismo de la interpelación

Capítulo IV

Ideología de lo preventivo en el capitalismo neoliberal: expulsiones persistentes y sacrificios perdurables

- 1) El riesgo y lo ajeno, o la imagen de una Europa “tolerante” y amenazada por el otro musulmán
- 2) El neoliberalismo en etapas: combates al socialismo y al Estado de Bienestar, auge normativo y la era de la crueldad
- 3) Ideología de lo preventivo: castigo, exclusión, repliegues

Palabras finales

Resumen

En una coyuntura en la que prevalecen decisiones de crear muros en las fronteras de Estados Unidos y Europa, así como de endurecer leyes contra inmigrantes o de deportar refugiados, la propuesta de este trabajo es indagar sobre cierta necesidad de lo preventivo que consideramos emergente desde al menos 2015 en esas zonas del planeta, y que estimamos que se ha expandido en los últimos años en medio de una combinación de atentados, políticas de ajuste y un brote de partidos xenófobos. Para abordar eso que llamamos necesidad de prevención realizaremos una articulación entre los conceptos de inmunidad, propuesto por Roberto Esposito, y de ideología, en la lectura peculiar que efectúa Louis Althusser.

Como precisaremos en la Introducción, una primera caracterización del problema puede elaborarse desde la categoría de inmunidad, en la medida en que la retórica lo preventivo llama a defender una identidad que habilita la exclusión de otros considerados amenazantes. Sobre la inmunidad, se puede afirmar de modo inicial que implica una respuesta de protección ante un “peligro” y presupone la existencia de un mal que se debe enfrentar, aunque ese mal no se lo contrarresta sino incluyéndolo dentro de los propios confines. Sin embargo, si bien el paradigma inmunitario es un punto de partida, consideramos crucial articularlo con la noción de ideología, en la medida en que no sólo permite inteligir formas de identidad, sino también procesos históricos concretos.

No exenta de discusiones en torno a si sigue siendo una categoría estratégica para analizar acontecimientos sociales, especialmente por haber estado usualmente asociada a una distorsión que habría que detectar para llegar a la “verdad”, la ideología, en la producción teórica de Althusser, tiene que ver con sistemas de representaciones que forman parte constitutiva del todo complejo de una formación social y que se imponen a los sujetos como estructuras. Mediante esas representaciones, los sujetos “viven” de modo imaginario su relación

con las condiciones de existencia. Así, al pensar lo ideológico, Althusser identifica la pertinencia del registro imaginario –operación en la que confluyen los aportes de Jacques Lacan– y produce una ruptura con lecturas humanistas en la tradición marxista, pues se desplaza del eje verdad/falsedad para ir hacia la pregunta por la eficacia histórica de lo ideológico y su papel en la reproducción de las relaciones sociales de producción. Pues en una relación imaginaria, en la que las ideas son asumidas como propias, se produce un olvido de cómo esas representaciones están determinadas por condiciones históricas. Así, con el concepto de ideología, podemos preguntarnos a qué se debe el acento puesto en lo preventivo en un momento en el que el neoliberalismo, con sus recesiones permanentes, ya no parece buscar consensos ni prometer futuro, como sí sucedía en los años 90 del siglo XX.

Atentos, no obstante, a las controversias que genera el término ideología, en el primer capítulo nos dedicaremos a dar cuenta de los debates al respecto y también de una genealogía de una problemática que se remonta a las postrimerías de la Revolución Francesa y cobra relevancia en el marxismo. Luego, como iniciaremos una analítica de lo preventivo desde la perspectiva inmunitaria, nos ocuparemos en el segundo capítulo de tal paradigma de inmunización. En un primer recorrido semántico, la inmunidad señala la exención de una obligación con los otros, característica de la lógica comunitaria, y supone una defensa de ese compromiso obligatorio con efectos expropiadores que expone a los sujetos al contagio de su identidad individual. Pero dicha categoría también tiene otro sentido, vinculado con las prácticas de vacunación y la noción de inmunidad adquirida entre los siglos XVIII y XIX, el cual implica que una forma atenuada o inducida de infección puede prevenir una enfermedad. Ahí Esposito detecta la aporía de la lógica inmunitaria, de protección mediante procedimientos negativos. Con ella estimamos que puede leerse cómo esa obsesión por lo preventivo habilita ciertas construcciones de identidad que toman una

forma excluyente ante cualquier alteridad de la cual habría que proteger incluso hasta la muerte una suerte de sustancia otrora “sana”.

Esa lógica de prevención recorre también otras posiciones, por ejemplo, en aquellas que señalan como amenaza cualquier factor que se presente como un riesgo para las políticas de austeridad en Europa, lo cual permite, asimismo, que sigan persistiendo ajustes con demandas de sacrificios. Por eso también tomaremos la teoría de la ideología de Althusser –que trabajaremos en el tercer capítulo–, pues permite dar cuenta de la eficacia de las creencias que, en una relación imaginaria, los sujetos viven como propias. Porque para el filósofo, la función primordial de la ideología es transformar a los individuos en sujetos mediante el dispositivo de la interpelación, un mecanismo inmutable que se repite en las formas ideológicas particulares y a través del cual se internalizan prácticas y significaciones que permiten experimentar el mundo y que se imponen como evidencias que no se pueden dejar de reconocer.

En el cuarto capítulo, pondremos en juego las categorías de inmunidad e ideología para indagar si esos imperativos de protección que llaman a defender y asegurar cierta identidad europea y estadounidense no son sino un desprendimiento de una forma ideológica particular de lo preventivo que no sólo es representativa de un discurso que demanda muros a una inmigración, sino también, al aparecer en maneras menos explícitas como en imperativos de austeridad que piden sacrificios, habilita repliegues identitarios en nombre de los cuales se incrementan derivas violentas y autoritarias.

Introducción

En una nota publicada en noviembre de 2015 por el diario *El País* de España, un ministro francés¹ decía que las razones por las que París era entonces escenario de una masacre iban más allá de los bombardeos de Francia contra posiciones del Estado Islámico en Siria. Para ese político, los atentados en París excedían las intervenciones militares y significaban un ataque a los valores no sólo de Francia sino también de todos los países que compartían la fe en el laicismo, la democracia, la tolerancia y el valor del ser humano. Leía ese artículo en la agencia internacional de noticias en la que trabajo desde hace 16 años, después de que un editor me pasara varias notas relacionadas con el pánico desencadenado en Francia y en Europa tras los atentados de París que causaron 130 muertos. Desde entonces, mis tareas en la redacción cambiaron. Pasé de temas como las guerras civiles en Libia o en Siria a escribir sobre una Europa que devendría con el tiempo escenario de otros atentados y también, de un despliegue de arrestos, redadas, endurecimientos de leyes contra inmigrantes y deportación de refugiados que huían de las ruinas de Medio Oriente.

Uno de los primeros despachos informativos que me tocó escribir en ese sentido fue el de la decisión del gobierno francés de redoblar los bombardeos en la ciudad siria de Raqqa, bastión del grupo islámico que había sido responsable de los ataques en París. Como Estados Unidos para justificar sus incursiones bélicas en Afganistán, Irak y Pakistán, Francia se servía también del argumento de "batallar contra el terror" para explicar intervenciones que generarían que los muertos siguieran contándose por decenas. Pero en la medida en que traducía y escribía noticias, me encontraba con que al asunto de combatir el terror se le añadía el cariz de la imagen de sí misma construida por Francia, que habilitaba a diferenciarse de un otro amenazante del que había que

¹ Se trata del ex ministro de Cultura y Educación Jack Lang. Vicente, A. (15 de julio de 2016). "Por qué el Estado Islámico odia a Francia". *El País*. Recuperado en https://elpais.com/internacional/2015/11/16/actualidad/1447667622_460439.html

defenderse. Veía cómo, en el decir de políticos, y en crónicas y artículos de agencias y de diarios de Europa, subyacía cierta habilitación para configurar una otredad –en ese caso, islámica/musulmana– a la que se acusaba de portar rasgos de peligrosidad, además de estimarla ajena a lo que se suponía como lo propio de la identidad francesa/europea: los valores del laicismo y la tolerancia, que pueden inscribirse en la tradición liberal de principios del siglo XIX.

Me llamaba la atención cómo sobre cierta forma de identidad que tenía como correlato una alteridad musulmana o inmigrante despuntaba una suerte de necesidad de protección que seguiría con la proliferación de ataques en otras ciudades de una Europa también asediada por la “crisis de la deuda”, la cual ha exacerbado nuevas formas de explotación, marginalidad y pobreza mientras un conjunto de bancos de inversión, compañías de seguros y fondos especulativos –los llamados “mercados”– han logrado cuantiosas transferencias de ingresos a su favor. Entre la crisis de la eurozona, las cadenas de atentados y las olas migratorias que han convertido en los últimos años a Europa en un suelo fértil de violencias y desconfianza, empecé a analizar, en cursos de estudios sobre la subjetividad², cómo esa retórica preventiva procuraba cierto llamado a defender una identidad que habilitaba no sólo a que los otros resultaran excluidos, sino también que pudiesen ser objeto de derivas autoritarias. En ese sentido, consideré que un punto de partida para indagar esa idea de prevención que se instalaba en Europa podía ser mediante la categoría de inmunidad que ha desarrollado Roberto Esposito³.

En la medida en que esas demandas de protección coincidían en señalar como amenaza a los inmigrantes o musulmanes, a quienes se les atribuía ser ajenos a los valores occidentales y se les endilgaba un fanatismo religioso capaz de cometer actos de barbarie en la cuna de la “civilización ilustrada”, me parecía pertinente pensar esa cuestión en

² Me refiero a los trabajos realizados en la Maestría Estudios Interdisciplinarios de la Subjetividad, dictada entre 2016 y 2017 en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires (UBA).

³ Esposito, R., *Immunitas. Protección y negación de la vida*, trad. Padilla López, L. Buenos Aires-Madrid. Amorrortu editores, 2009.

términos inmunitarios, pues, en una primera aproximación a lo que plantea al respecto Esposito, puede afirmarse que el mecanismo de la inmunidad presupone la existencia de un “mal” que se debe enfrentar, implica una respuesta de protección ante un “peligro” y se ubica en el lugar de frontera que separa lo propio de lo extraño. Pero donde reside el carácter estratégico del dispositivo inmunitario, sobre el que me ocuparé en el Capítulo II de esta tesis, es en su tensión con una idea de comunidad ligada a la exposición y a lo impropio, y en su fondo aporético de protección de la vida a través de procedimientos que suponen su negación⁴.

La llegada de Donald Trump a la presidencia de Estados Unidos no hizo sino agudizar un discurso que demanda seguridad y hace de la inmigración un chivo expiatorio. El triunfo del magnate en 2016 mostró el modo en que su discurso tuvo pregnancia en un electorado identificado con la rabia hacia los extranjeros, “culpables” de los “males” del país, como la desocupación, los salarios estancados y el riesgo terrorista. Tres años después, mientras se han expandido en Europa partidos políticos xenófobos que sostienen su popularidad mediante el cierre de puertos a barcos de rescatistas con cientos de inmigrantes provenientes de África, Trump ha ratificado su posición de construir un muro con México, así como de contratar más agentes fronterizos y de autorizar incluso el uso de la fuerza letal en pos de la protección.

Un prisma preventivo parece intensificarse, incluso expandirse, en un momento histórico en el que se superponen atentados y guerras, colapsos financieros de naciones, niveles inéditos de desigualdad y también, como ha planteado recientemente William Davies, nuevas formas de castigo contra los más traumatizados por la deuda y el hundimiento de los sistemas de protección social⁵. Al calor, entonces,

⁴ Cfr. Esposito, R., *Bios. Biopolítica y filosofía*, trad. Molinari Marotto, C. Buenos Aires – Madrid, Amorrortu editores, 2011; Esposito, R., *Communitas. Origen y destino de la comunidad*, trad. Molinari Marotto, C. Buenos Aires – Madrid, Amorrortu editores, 2003.

⁵ Davies, W., “Neoliberalismo 3.0. El nuevo neoliberalismo”, en *New Left Review* 101, 2016. p. 124.

de una coyuntura, cuyos crujidos también se advierten en el avance formaciones políticas marcadas por el racismo, se abren varios interrogantes. En efecto, ¿por qué mientras se agudizan los efectos de la “acumulación por desposesión”⁶ aparece una retórica de protección sobre la que se apoya un discurso sobre el peligro que pueden significar los otros y lo otro?, ¿existe acaso una emergencia de una matriz preventiva que no hace sino incrementar repliegues identitarios en un capitalismo de inflexión neoliberal que combina el auge de la financiarización con recesiones persistentes?

Los interrogantes son amplios y empezar a problematizarlos inicialmente desde la noción de inmunidad me permite leer cómo esa obsesión por seguridad que se ha potenciado en los últimos años habilita ciertas configuraciones identitarias que toman una forma exclusiva y excluyente ante cualquier tipo de alteridad. No obstante, si bien la lógica inmunitaria es el punto de arranque, considero, sin embargo, que el concepto de ideología⁷ elaborado por Louis Althusser cuenta con un potencial analítico para pensar no sólo en formas de identidad, sino también para explicar procesos históricos concretos. Además, la noción althusseriana de ideología supone una pregunta por la causalidad histórica⁸. Pero, ¿en qué medida establecer una relación

⁶ Se trata de una expresión que David Harvey toma de Karl Marx, quien había denominado de ese modo a la proliferación de prácticas de acumulación durante el ascenso del capitalismo. En el caso del proyecto neoliberal, Harvey sostiene que la acumulación por desposesión tiene cuatro aspectos principales: privatización y mercantilización, financiarización, manipulación de las crisis con la “trampa de la deuda” y el Estado como agente activo en la transferencia de ingresos desde las clases más bajas a las más altas. Véase Harvey, D., “El neoliberalismo a juicio”, en Harvey, D., *Breve historia del neoliberalismo*, trad. Varela Mateos, A. Madrid, Akal, 2007. pp. 165, 167, 168, 169, 171.

⁷ Cfr. Althusser, L., “Marxismo y humanismo”, en Althusser, L., *La revolución teórica de Marx*, trad. Harnecker, M. Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 2011; Althusser, L., *Ideología y aparatos ideológicos de Estado. Freud y Lacan*, trad. Szabón J. y Pla A. J. Buenos Aires, Nueva Visión, 2003.

⁸ Cfr. Althusser, L., “Sobre la dialéctica materialista (De la desigualdad de los orígenes)”, en Althusser, L., *La revolución teórica de Marx*, trad. Harnecker, M. Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 2011; Althusser, L. y Balibar, E. *Para leer El capital*. trad. Harnecker, M., México, Siglo XXI Editores, 2010; Morfino, V., “Individuación y transindividual. De Simondon a Althusser. En *El materialismo de Althusser*, trad. D’Meza, M. T. Palinodia, Santiago de Chile, 2014; Althusser, L. (1985). “La única tradición materialista”, trad. García del Campo, J. P. *Youkali. Revista crítica de las artes y el pensamiento*, 4. 132-154. Recuperado de <http://www.youkali.net/youkali4d%20Althusser%20launicatradicionmaterialista.pdf>

entre ideología e inmunidad habilita una perspectiva para un estudio crítico sobre formas preventivas en la actual coyuntura? Una articulación entre la categoría espositiana de inmunidad con la noción de ideología althusseriana puede permitir indagar si esos imperativos de protección que llaman a defender y asegurar cierta identidad europea y estadounidense no son sino un desprendimiento de una ideología particular de lo preventivo que no sólo es representativa de un discurso que demanda muros a una inmigración que le atribuye caos y violencia, sino también que habilita un repliegue en una forma de subjetividad en nombre de la cual se incrementan derivas violentas y autoritarias.

No exenta de discusiones en torno a si, a la luz de las transformaciones coyunturales y del cambio de tendencias intelectuales, la ideología sigue siendo una categoría vigente para reflexionar sobre acontecimientos históricos y sociales, debates de los cuales me ocuparé en el primer capítulo de este trabajo, quisiera afirmar aquí que, antes que un concepto caduco por estar asociado a representaciones falsas, erróneas o distorsionadas de las condiciones reales de existencia –tal como efectivamente fue planteado en lecturas humanistas del marxismo–, lo ideológico, en la peculiar y original elaboración de Althusser, tiene que ver con sistemas de representaciones que forman parte constitutiva del todo complejo de una formación social y que se imponen a los sujetos como estructuras. Tal estructura de lo ideológico es un mecanismo de interpelación⁹, por lo cual, la ideología funciona también como un dispositivo de modelación y sustento de la subjetividad.

Aunque desplegaré la teoría de la ideología althusseriana en el Capítulo III, es preciso adelantar aquí cómo ese proceso de interpelación, por el cual los individuos se constituyen en sujetos, al mismo tiempo implica que se vivan a sí mismos, de modo imaginario,

⁹ Cfr. Althusser, L., *Sobre la reproducción*, trad. Brotons Muñoz, A. Madrid, Ediciones Akal, 2015; Pêcheux, M., *Las verdades evidentes. Lingüística, semántica, filosofía*. trad. Glozman, M., Karczmarczyk, P., Marando, G., Martínez, M. Buenos Aires: Ediciones del CCC - Centro Cultural de la Cooperación Floreal Gorini, 2016.

como el origen y la causa de sus ideas y de sus acciones. De ahí que la ideología, para Louis Althusser, no se trate de falsedad o error que habría detectar para llegar a una “verdad”, sino que es un dispositivo mediante el que se internalizan representaciones y prácticas que se presentan como evidentes y que organizan la vida social y subjetiva. Porque mediante el complejo proceso de interpelación, las representaciones ideológicas se les imponen a los sujetos como evidencias que no pueden dejar de reconocer y hacen que se vivan como libres, autónomos, dueños de sus pensamientos existentes en prácticas, al mismo tiempo que desconocen tal dispositivo, lo que asegura la sujeción a un orden social basado en la explotación.

Efectivamente, la ideología es un dispositivo a través del cual los sujetos toman como propias categorías, representaciones y prácticas que reconocen como evidentes, aunque el reconocimiento se produce desconociendo ese mecanismo, lo cual hace que tenga un papel específico en la reproducción de una totalidad social. Esa estructura de la interpelación inmutable se repite en formas ideológicas particulares, que son efecto de procesos históricos. De ese modo, la eficacia epistemológica del concepto de ideología reside en sus dos sentidos, en el carácter estructural de la ideología en general y en las ideologías particulares. Con esa noción, articulada como se dijo con lo inmunitario, el objetivo será investigar si existe una ideología de lo preventivo que no sólo agudiza ciertos efectos de repulsión y extrañeza ante lo que no ingrese en las configuraciones identitarias, sino también recrudece algunos aspectos de la violencia estructural del capitalismo con llamados a la expiación y al sacrificio.

Capítulo I

Ideología: aversión, espectros, potencia

Si los teóricos del “fin de las ideologías” estiman que lo ideológico es algo cerrado, dogmático, inflexible, el pensamiento posmoderno tiende a ver “toda ideología” como un producto teleológico, “totalitario” o metafísico. De esa manera Terry Eagleton introduce las razones por las cuales se produce la “tan de moda” aversión a la crítica ideológica en pleno auge del capitalismo neoliberal. Eagleton recuerda también en *Ideología. Una introducción*, escrito a mediados de los años 90 del siglo XX, que la “escuela del fin de las ideologías” fue una creación de la derecha política, aunque señala cómo el abandono del concepto va de la mano con un “titubeo político” más profundo, que involucra a sectores amplios de la antigua izquierda revolucionaria, retirados, ante la victoria aplastante del capitalismo, de cuestiones consideradas “metafísicas” como la lucha de clases¹⁰.

Así, la noción de ideología se evapora en sintonía con tres doctrinas del pensamiento posmoderno que, para Eagleton, han convergido para desacreditar el término: la primera en rechazo a un modelo empirista de la representación, la segunda que consiste en que identificar una “forma de conciencia” como ideológica entrañaría una noción de verdad absoluta, y la tercera concerniente a un replanteo de las relaciones entre racionalidad y poder, en una vertiente neonietzscheana, sobre la base de la cual lo ideológico no es sino redundante¹¹.

A continuación, además de ingresar en planteos que refutan esas definiciones negativas o peyorativas de la ideología, así como en algunas de las controversias más significativas que se han producido alrededor del término –para lo cual también tomaremos como referencia el libro

¹⁰ Eagleton, T., “Introducción”, en Eagleton, T., *Ideología. Una introducción*, trad. Vigil Rubio, J. Buenos Aires. Editorial Paidós, 1997, p.14

¹¹ *Ibid.*, p. 13, 14.

Ideología. Un mapa de la cuestión, compilado por Slavoj Žižek–, haremos un esbozo sobre el modo en que Eagleton ha desplegado una genealogía de la categoría y recuperado, a su vez, desarrollos al respecto en el seno de la tradición marxista, para revelar cuán estratégica resulta la noción de lo ideológico en los ámbitos de la política y de las ciencias sociales. Porque, desde su aparición, la ideología figura como un “arma teórica de la lucha de clases”¹².

1) Ideología, historia y debates

Con el objetivo de desplegar la “enmarañada historia conceptual” alrededor del término y de reivindicar su vigencia, Eagleton recupera el derrotero de la ideología desde mediados del siglo XIX hasta la actualidad. La mirada se dirige a esos comienzos en los que la significación de lo ideológico se vinculaba con el estudio científico, con una indagación de la legalidad que regía en la formación de las ideas. Ser un ideólogo era ser un crítico de esos “sistemas de creencias” dogmáticos e irracionales de la sociedad. Tal posición era tributaria de la pretensión de los ideólogos de la Ilustración de arrojar luz al oscurantismo del *ancien régime*¹³. Y en esa línea se inscribe uno de los portavoces más combativos de la burguesía francesa revolucionaria e inventor del término ideología, Antoine-Louis-Claude Destutt de Tracy, a quien Karl Marx criticará en su obra de 1845, *La ideología alemana*.

Porque en manos de Marx y de Friedrich Engels la noción de ideología “pronto pasará a designar la ilusión de que las ideas son de algún modo autónomas respecto al mundo material”¹⁴. Y si se conciben las ideas como entidades autónomas, eso mismo colabora con la naturalización y la deshistorización¹⁵. Sobre la base de plantear las determinaciones históricas de la conciencia, Marx y Engels entienden

¹² Eagleton, T., “De la ilustración a la segunda internacional”, en Eagleton, T., *Ideología. Una introducción*, trad. cit., p. 100.

¹³ *Ibid.*, p. 94.

¹⁴ *Ibid.*, p. 96.

¹⁵ *Ibid.*, p. 102.

entonces que las que “ilusiones” sociales están ancladas en contradicciones reales que sólo podrán ser transformadas en la actividad práctica¹⁶. Al respecto, Žižek resalta cómo en *La ideología alemana* lo ideológico se concibe como la quimera que complementa la producción y la reproducción sociales; “la oposición conceptual que funciona como su antecedente es la que distingue el ‘proceso vital real’ y su reflejo distorsionado en las cabezas de los ideólogos”. De hecho, Žižek retoma lo planteado por Étienne Balibar para señalar que, sin embargo, todo se complica cuando Marx encuentra en la forma del “fetichismo de la mercancía” ya no una “ilusión” que “refleja” la realidad, “sino una extraña quimera que opera en el centro mismo del proceso real de producción social”¹⁷.

Eagleton da cuenta de una serie de sentidos divergentes que asoman en los planteamientos de Marx sobre lo ideológico. El primero de ellos, más epistemológico, está vinculado con que las ideologías se asocian a creencias ilusorias destinadas a distraer a mujeres y hombres de sus condiciones sociales reales y, por lo tanto, con el objetivo de sustentar un poder opresivo. En ese caso, habría que generar un “conocimiento exacto” y no desvinculado de las condiciones sociales¹⁸. Marx y Engels entienden que esas ilusiones, o esa “falsedad” de ideas, son de algún modo necesarias y estructurales “respecto a un orden social específico”¹⁹. En ese punto, partiendo de la base que una formación ideológica está determinada por relaciones sociales de producción y atada a un proceso histórico, tal como lo plantean los propios Marx y Engels en *La ideología alemana* al afirmar que “no es la conciencia la que determina la vida, sino la vida la que determina la conciencia”²⁰, la crítica de la ideología debería esclarecer esas “falsedades” ideológicas. Pero esa posición, añade Eagleton, descende

¹⁶ *Ibid.*, p. 103.

¹⁷ Žižek, S. “El espectro de la ideología”, trad. Podetti, M., en Žižek, S. (Comp). *Ideología. Un mapa de la cuestión*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica. 2008, p. 17.

¹⁸ Eagleton, T., trad cit., p. 117.

¹⁹ *Ibid.*, p. 103.

²⁰ Marx, K., *La ideología alemana*, trad. Roces, W. Montevideo, Edición Pueblos Unidos. Barcelona, Ediciones Grijalbo. 1974, p. 26.

en parte de la tradición ilustrada, en la medida en que la verdad de la teoría arrojaría luz sobre concepciones falsas²¹.

Se trata de abordar las contradicciones sociales que generan la “falsa conciencia”, y de desmarcarse de cualquier pretensión de atribuirle a la conciencia un “papel social fundacional”²² o de considerar las ideas “en el origen de la historia”, en la medida en eso implica “negar” sus determinaciones sociales y desvincularlas de los procesos históricos²³. En esa vertiente epistemológica, por lo tanto, las “ideas son ideológicas porque niegan las raíces en la vida social con efectos políticamente opresivos”²⁴. Pero, a juicio de Eagleton, Marx y Engels también ofrecen una definición más política, al asegurar que las ideas son ideológicas por el motivo opuesto, es decir, porque “son expresión directa” de intereses materiales. En ese sentido, recuerda el renombrado pasaje de *La ideología alemana*, según el cual:

Las ideas de la clase dominante son las ideas dominantes en cada época; o dicho en otros términos, la clase que ejerce el poder material dominante en la sociedad es, al mismo tiempo, su poder espiritual dominante (...) Las ideas dominantes no son otra cosa que la expresión ideal de las relaciones materiales dominantes, las mismas relaciones materiales dominantes concebidas como ideas; por tanto, las relaciones que hacen de una determinada clase la clase dominante son también las que confieren el papel dominante a sus ideas²⁵.

En la perspectiva de Eagleton, ese “modelo político” no encaja “totalmente” con la definición más epistemológica que considera la ideología como “pensamiento que olvida su origen social”. De ese modo:

La ideología puede significar aquellas ideas que expresan los intereses materiales de la clase social dominante, y que son útiles para promover su dominio. Lo contrario de eso puede ser o bien el verdadero conocimiento científico o la conciencia de las clases no dominantes²⁶.

²¹ Eagleton, T., “De la ilustración a la segunda internacional”, en Eagleton, T., *Ideología. Una introducción*, trad cit., pp. 103, 104.

²² *Ibid.*, p. 111.

²³ *Ibid.*, p. 110.

²⁴ *Ibid.*, p. 112.

²⁵ Marx, K., *La ideología alemana*, trad cit., pp. 50-51.

²⁶ Eagleton, T., “De la ilustración a la segunda internacional”, en Eagleton, T.,

En ese sentido, indica que las “confusiones” en las posteriores recepciones marxistas sobre la ideología –la cual parece indicar a la vez falsa conciencia (expresión usada por Engels y nunca por Marx), pensamiento condicionado socialmente (Gueorgui Plejanov), la cruzada política del socialismo (Eduard Bernstein) y la teoría científica del socialismo (Lenin)– derivan del “equivoco” en la obra de Marx entre ideología “como ilusión e ideología como el bagaje intelectual de una clase social”. Los enredos que estima Eagleton se relacionan con el conflicto “entre los sentidos epistemológico y político del término”²⁷.

En el segundo sentido del término, lo que importa no es el carácter de las creencias en cuestión, sino su función y quizá su origen, y así, no hay razón por la que estas creencias tengan que ser necesariamente falsas entre sí. Concepciones verdaderas pueden ser puestas al servicio de un poder dominante. Así pues, la falsedad de la ideología en este contexto es la “falsedad” del propio dominio de clase; pero aquí el término “falso” ha cambiado de manera decisiva de su sentido epistemológico a su sentido ético²⁸.

Además de designar las variaciones del significado de la ideología en el propio Marx, Eagleton no prescinde de indicar lo que se considera como “opuesto” al término, cuestión que en *La ideología alemana* estaría del lado de “ver la realidad como realmente es”, mientras en *El capital* (1867-1873)²⁹, esa realidad es “intrínsecamente engañosa y por lo tanto es necesario un discurso especial conocido como ciencia para adentrarse en sus formas fenoménicas y mostrar su esencia”. De hecho, el teórico asevera que en virtud del fetichismo de la mercancía, las relaciones humanas aparecen de manera mistificada como “relaciones

Ideología. Una introducción, trad cit, p. 117.

²⁷ *Ibid.*, p. 125.

²⁸ *Ídem.*

²⁹ *El capital. Crítica de la Economía Política* apareció por primera vez en Hamburgo en septiembre de 1867 con una tirada de 1.000 ejemplares. Luego Marx revisó su texto para una segunda edición alemana, publicada en 1873, con un Posfacio para una traducción francesa editada en forma de “fascículos coleccionables” entre ese mismo año y 1875. Cfr. Tarcus, H., “Introducción. Leer a Marx en el siglo XXI”, en Tarcus, H., *Antología Karl Marx*, trad. Scaron, P y otros, Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 2016. p. 38.

entre cosas”³⁰. Y con respecto a ese punto, vale destacar lo que dice el propio Marx en el apartado “El carácter fetichista de la mercancía y su secreto” de *El capital*:

Lo misterioso de la forma mercantil consiste sencillamente, pues, en que la misma refleja ante los hombres el carácter social de su propio trabajo como caracteres objetivos inherentes a los productos del trabajo, como propiedades sociales naturales de dichas cosas, y, por ende, en que también refleja la relación social que media entre los productores y el trabajo global, como una relación social entre los objetos, existente al margen de los productores. Es por medio de este *quid pro quo* [tomar una cosa por otra] como los productos del trabajo se convierten en mercancías, en cosas sensorialmente suprasensibles o sociales (...) Lo que aquí adopta, para los hombres, la forma fantasmagórica de una relación entre cosas, es sólo la relación social determinada existente entre aquellos. De ahí que para hallar una analogía pertinente debamos buscar amparo en las neblinosas comarcas del mundo religioso. En estos productos de la mente humana parecen figuras autónomas, dotadas de vida propia, en relación unas con otras y con los hombres. Otro tanto ocurre en el mundo de las mercancías con los productos de la mano humana. A esto llamo fetichismo que se adhiere a los productos del trabajo no bien se los produce como mercancías, y que es inseparable de la producción mercantil. Este carácter fetichista del mundo de las mercancías se origina (...) en la peculiar índole social del trabajo que produce mercancías³¹.

En relación con ese párrafo, Étienne Balibar, en *La filosofía de Marx*, argumenta que el fetichismo no estaría del lado de una “percepción falsa de la realidad”, como podrían ser una creencia supersticiosa o una ilusión óptica. Pues el fetichismo, afirma, constituye el modo en que cierta forma de estructura social –la “realidad”– no puede dejar de aparecer:

Y esta “apariencia” activa (...) representa una mediación o función necesaria sin la cual, en condiciones históricas dadas, la vida de la sociedad sería sencillamente imposible. Suprimir la apariencia es abolir la relación social³².

³⁰ Eagleton, T., “De la ilustración a la segunda internacional”, en Eagleton, T., *Ideología. Una introducción*, trad cit., p. 118.

³¹ Marx, K., “La mercancía”, en Marx, K., *El capital. Epílogo a la segunda edición*, 1873, en Tarcus, H., *Antología Karl Marx*, trad. Scaron, P y otros, Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 2016, pp. 317-318.

³² Balibar, E., *La filosofía de Marx*, trad Pons, H. Buenos Aires, Nueva Visión, 2000, p. 69.

De acuerdo con lo que subraya Eagleton, la forma del fetichismo de la mercancía tiene consecuencias de naturaleza ideológica en tanto lo que se oculta es el carácter social del trabajo en la dinámica de circulación de mercancías, las cuales justamente no se registran como productos sociales. También la sociedad “se fragmenta por esa lógica de la mercancía” y si en la vida social predominan “entidades inanimadas”, justamente ese hecho “le da un espurio aire de naturalidad”, lo que hace que la sociedad se perciba como inevitable y por tanto sin capacidad de ser modificada por los hombres³³.

Y además de deslizar en ese último punto cómo la cuestión de lo ideológico está directamente relacionada con lo que presenta como natural e inevitable, Eagleton también recuerda que en Marx una ideología obtiene legitimidad cuando formula el modo en que cada clase, para ocupar una posición dominante, debe generalizar su interés particular y postularlo como un interés común. Efectivamente, en *La ideología alemana*, el propio Marx afirma:

Y se desprende, asimismo, que toda clase que aspire a implantar su dominación, aunque ésta, como ocurre en el caso del proletariado, condicione en absoluto la abolición de toda forma de la sociedad anterior y de toda dominación en general, tiene que empezar conquistando el poder político, para poder presentar su interés como el interés general (...) Precisamente porque los individuos sólo buscan su interés particular, que para ellos no coincide con su interés común, y porque lo general es siempre la forma ilusoria de la comunidad, se hace valer esto ante su representación como “ajeno” a ellos e “independiente” de ellos, como un interés “general” a su vez especial y peculiar³⁴.

Es tomando como referencia ese párrafo que Eagleton subraya cómo una ideología se legitima usando el recurso de representarse como la única universalmente válida: es decir, los intereses y valores peculiares de una época y lugar se universalizan, se proyectan como

³³ Eagleton, T., “De la ilustración a la segunda internacional”, en Eagleton, T., *Ideología. Una introducción*, trad cit., p. 118.

³⁴ Marx, K., *La ideología alemana*, trad cit., p. 35.

“valores e intereses de toda la humanidad”³⁵. Así, da cuenta de cómo los planteamientos de Marx sobre lo ideológico, incluso con esas confusiones entre los sentidos epistemológico y sociológico, permite pensar el modo en las ideologías dominantes se presentan como lo natural, como la encarnación de lo inevitable y también como las únicas disponibles posibles, válidas, borrando determinaciones particulares. Y siempre en su apuesta por delinear una genealogía del término en las fibras del marxismo, donde ha encontrado su mayor desarrollo, puntualiza que, de Marx a Georg Lukács, así como algunos pensadores marxistas posteriores, hay una tradición que se interesa más por el concepto de ideología como “ilusión, distorsión y mitificación”. Otra corriente intelectual, del orden sociológico, ha centrado la atención en qué tipo de función tienen las ideas en el seno de la vida social.

Lukács publicó en 1923 *Historia y conciencia de clase*, una obra en la que, como indica Balibar, la idea hegeliana de síntesis dialéctica entre la subjetividad y la objetividad está “íntegramente transpuesta” en el elemento de la “conciencia de clase” y la práctica revolucionaria del proletariado³⁶. Por su lado, Eagleton no deja de subrayar lo inapropiado en hacer una equiparación entre ideología y falsa conciencia en la obra del marxista húngaro. Porque si en sus comienzos Marx y Engels estimaron que la ideología era falsa respecto de su situación real, en Lukács es cierta respecto de un escenario falso: las ideas de la burguesía “reflejan” el estado de la sociedad burguesa, pero se trata de un estado que “ha tergiversado” la realidad. De esa forma, la ideología burguesa es falsa no porque niegue o invierta la realidad material, sino porque carece de capacidad para atravesar los “límites estructurales” de la propia burguesía³⁷. Hay que tener en cuenta que en el escrito del Lukács tampoco es correcto hablar de falsa conciencia porque, por un lado, aparece una idea de conciencia activa, práctica³⁸ y, por el otro, recupera el término ideología en un sentido positivo y no peyorativo, en

³⁵ Eagleton, T., “Estrategias ideológicas”, en Eagleton, T., *Ideología. Una introducción*, trad cit., p. 84.

³⁶ Balibar, E., *La filosofía de Marx*, trad cit., p. 77.

³⁷ Eagleton, T., “De Lukács a Gramsci”, en *Ideología. Una introducción*, trad cit., p.140.

³⁸ *Ibid.*, p. 128.

la medida en que estima al marxismo como la expresión ideológica del proletariado³⁹, esa “clase universal” con potencial de emancipación de la humanidad⁴⁰, amén de considerar al sujeto proletario como portador de conocimiento del todo social y, por ende, “antítesis directa de la clase burguesa”⁴¹.

En las elaboraciones de *Historia y conciencia de clase*, coexisten dos teorías, una derivada del fetichismo de la mercancía y la otra con una visión historicista de la ideología en tanto “visión de mundo” de un sujeto-clase. De hecho, en su renombrada obra, Lukács asegura que la mercancía se filtra en todos los aspectos de la vida en sociedades capitalistas, en forma de cuantificación y deshumanización de la experiencia humana⁴². En ese punto, sostiene que la mercancía es la esencia secreta de toda conciencia ideológica de las sociedades burguesas⁴³ y ahí es donde Eagleton apunta que tiene a un economismo esencialista en la medida en que el modelo de Lukács “tiende a reducir la sociedad burguesa a una serie de ‘manifestaciones’ de reificación perfectamente ordenadas”⁴⁴. Asimismo, en *Historia y conciencia de clase* emerge un marxismo historicista que supone un vínculo demasiado orgánico entre el “sujeto clase” y su “visión de mundo”⁴⁵. Entonces, podemos coincidir con Eagleton cuando asevera que:

Para Lukács, al igual que para el marxismo ‘historicista’ en general, parece como si cada clase social tuviera su propia visión del mundo peculiar y corporativa, aquella que expresa las condiciones materiales de su existencia; y la dominación ideológica tendrá lugar cuando uno de esos puntos de vista imprima su sello en el conjunto de la formación social (...) Como dice Nicos Poulantzas, la ideología, como clase social por sí misma, es un fenómeno intrínsecamente relacional: no expresa tanto el modo en que una clase vive sus condiciones existenciales,

³⁹ *Ibid.*, p. 129.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 130.

⁴¹ *Ibid.*, p. 132.

⁴² *Ídem.*

⁴³ *Ibid.*, p. 134.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 135.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 136.

sino el modo en que las vive *en relación con las experiencias vividas con otras clases*⁴⁶.

Convertir la teoría marxista es una ideología proletaria, o la ideología en expresión de un sujeto-clase devenido esencia de la formación social es una de las críticas más fuertes que, de hecho, recibió Lukács. Otro marxista occidental que se ocupó de la ideología en las primeras décadas del siglo XX fue Antonio Gramsci (1891-1937), aunque la categoría clave de su obra es la de hegemonía, concepto con el que define cómo el poder gobernante gana el consentimiento de aquellos que domina. Eagleton sostiene que la hegemonía incluye la ideología pero no se reduce a ella, porque lo hegemónico se manifiesta asimismo en formas políticas y económicas⁴⁷. Además, en Gramsci se produce una transición crucial de esas concepciones que entendían lo ideológico como “sistema de ideas” a entenderlo como una “práctica social auténtica y habitual”, que debe abarcar dimensiones inconscientes amén del funcionamiento de las instituciones sociales⁴⁸.

Louis Althusser, para quien la ideología es básicamente inconsciente y siempre institucional, retomará ambos aspectos; y la hegemonía como un proceso “vivido” de dominación política se parece en alguno de sus aspectos a lo que Raymond Williams denominó ‘estructura de sentimiento’. En su propio análisis de Gramsci, Williams reconoce el carácter *dinámico* de la hegemonía, en oposición a las connotaciones potencialmente estáticas de la “ideología”: la hegemonía no es nunca un logro de una vez y para siempre, sino algo que tiene que ser “continuamente renovado” y defendido (...) En sentido muy general, podríamos definir la hegemonía como la variedad de estrategias políticas por medio de las cuales el poder dominante obtiene el consentimiento a su dominio de aquellos a los que domina. Según Gramsci, ganar hegemonía significa establecer pautas morales, sociales e intelectuales en la vida social para difundir su propia “concepción del mundo” en todo el entramado de la sociedad (...) Esta norma consensual no es, por supuesto, característica del capitalismo; lo que es más, podríamos decir que cualquier forma de poder político, para ser sólida y duradera, debe tener un cierto grado de consentimiento de sus subordinados⁴⁹.

⁴⁶ *Ídem*

⁴⁷ *Ibid.*, p. 149.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 153.

⁴⁹ *Ídem*

En ese sentido, las instituciones que Gramsci denomina como “sociedad civil” –a las que relaciona con la hegemonía y que son, entre otras, las escuelas, la familia, la Iglesia, los medios de comunicación–, tienen un rol crucial para el control social, en la medida en que logran la sujeción al poder por consentimiento antes que por coacción. A los individuos se los puede someter al poder dominante vía coactiva, cuando el Estado burgués recurre a formas represivas mediante instituciones coercitivas como el ejército o los tribunales. Pero el concepto de hegemonía que despliega Gramsci es un gran aporte para entender que el poder no debe pensarse sólo desde el aspecto coercitivo, porque al diseminarse, de modo invisible, por las todas las fibras de la vida social, logra aparecer “naturalizado” como hábito, costumbre o práctica espontánea⁵⁰.

Cabe destacar que Gramsci no se plegó a una visión negativa de la ideología, entendida como pura apariencia, y refutó cualquier noción economicista con pretensiones de reducir la instancia de lo ideológico a un mero reflejo de la base o estructura económica. Como indica Michéle Barret, aunque Gramsci le ha quitado carga explicativa a la ideología al adoptar el concepto de hegemonía –entendida como la organización del consentimiento o el proceso que constituye “formas subordinadas de conciencia sin recurrir a la violencia o a la coerción”⁵¹–, está claro que su posición respecto de lo ideológico es más positiva que crítica. De hecho, puntualiza un pasaje de los *Cuadernos de la prisión* de Gramsci, quien destaca que las “ideologías históricamente orgánicas” –las que emergen como “necesarias”– son psicológicamente “válidas” y que moldean el terreno sobre el que los individuos “se mueven, adquieren conciencia de su posición, luchan, etc.”⁵². Sin embargo, como su correligionario Lukács, Gramsci es historicista en tanto que, si en sus comienzos Marx y Engels identificaron lo ideológico como ilusión especulativa, para el filósofo italiano eso consiste en una etapa histórica

⁵⁰ *Ibid.*, p. 154.

⁵¹ Barret lo hace en el texto “Ideología, política, hegemonía: de Gramsci a Laclau y Mouffe”, trad. Preve, P., en Žižek, S., *Ideología. Un mapa de la cuestión*, p. 266.

⁵² Barret, M., trad. cit., p. 264.

por la que pasan todas las ideologías. Pues, cada “concepción del mundo” puede en algún momento tomar una forma especulativa que representa, al mismo tiempo, “su punto culminante y el principio de su disolución”⁵³. Así,

Una ideología “orgánica” no es tan sólo falsa conciencia, sino aquella adecuada a una etapa concreta del desarrollo histórico y a un momento político particular (...) El marxismo es tan sólo la forma de conciencia histórica adecuada al momento presente, y se debilitará por completo cuando su momento, a su vez, se haya superado⁵⁴.

Efectivamente, Gramsci es un historicista que cree que la verdad es “históricamente variable”, enlazada con la conciencia de la clase social más progresista de un período determinado⁵⁵. Por eso, un marxista estructuralista como Nicos Poulantzas critica el “error historicista” de volver a la ideología reductible a la “expresión” de una clase social, la cual sería la “esencia” de una formación social⁵⁶.

En opinión de Poulantzas, el marxismo historicista es culpable del falso idealismo de creer que una ideología o visión del mundo dominante es lo que asegura la unidad de la sociedad⁵⁷.

Otro pensador marxista con aportes relevantes a la teoría de la ideología es Theodor Adorno, para quien el mecanismo de intercambio abstracto que Marx despliega en *El capital* es el “secreto” de lo ideológico. Porque en el intercambio se suprimen peculiaridades y diferencias entre objetos –cuyo valor de uso pasa a subordinarse a una equivalencia abstracta–; porque cuando se intercambian mercancías se produce una igualación entre cosas que son inconmensurables: así, la operación ideológica para el filósofo perteneciente a la Escuela de Frankfurt tiene que ver con una forma de pensamiento en la que la diferencia se reduce a la identidad. La ideología, ese “hechizo” que

⁵³ Eagleton, T., “De Lukács a Gramsci”, en Eagleton, T., *Ideología. Una introducción*, trad cit., p.155.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 156.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 160.

⁵⁶ *Ídem*

⁵⁷ *Ibid.*, p. 161.

suprime la diferencia, hace que el individuo, oprimido en lo universal total, sea el “garante de su opresión” bajo la norma de la autoconservación⁵⁸. De ese modo, la ideología es una forma de pensamiento de identidad, un estilo de racionalidad “veladamente paranoide que de manera inexorable transmuta la singularidad y la pluralidad de las cosas en un mero simulacro de sí mismo”. Entonces, el autor de *Dialéctica negativa* (1966) entiende que lo que se opone a la ideología no sería la teoría o la verdad, sino la diferencia o lo heterogéneo, porque lo ideología es lo que homogeneiza al igualar “de manera espuria” fenómenos distintos⁵⁹. Y, a diferencia de Lukács, Adorno no se dedica a la idea de conciencia reificada, sobre la que sospecha cierto idealismo, pues para él, así como para el último Marx, la ideología no es una cuestión de conciencia sino “de las estructuras materiales del intercambio de mercancías”⁶⁰.

Un filósofo también perteneciente a la Escuela de Frankfurt como Jürgen Habermas considera la ideología es una “forma de comunicación sistemáticamente distorsionada por el poder”, o una red de comunicación “deformada”⁶¹. Sobre Habermas, Žižek plantea en *Ideología. Un mapa de la cuestión* que su postura es tributaria de un modo de entender la ideología como un complejo de ideas con el fin de convencernos de la “verdad” al servicio de poderes inconfesos. En ese libro, vale destacar, Žižek habla de la “implacable pertinencia” del concepto de la ideología en una coyuntura, también la de mediados de los años noventa del siglo pasado, trazada por el triunfo del capitalismo a escala universal, la desaparición del socialismo real en su núcleo esencial, la Unión Soviética, y el derrumbe de las economías de Europa del Este. Entonces subraya la necesidad de sustraerse de una concepción predominante acerca de lo ideológico, que ha dado lugar no

⁵⁸ Lo afirma el filósofo Facundo Martín en el texto “Sujeto e Ideología en Althusser y Adorno”, en Caletti, S., Romé, N., y Sosa M. (Comps). *Lecturas de Althusser. Proyecciones de un campo problemático*, Buenos Aires, Imago Mundi, 2011, p. 162.

⁵⁹ Eagleton, T., “De Adorno a Bourdieu”, en Foucault, M., *Ideología. Una introducción*, trad. cit., p. 164.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 176.

⁶¹ *Ibid.*, p. 167.

sólo a connotaciones peyorativas, sino también a su progresiva marginación en analíticas sobre acontecimientos históricos y sociales. Dicho pensamiento tiene que ver con la distorsión, con el hecho de que la ideología se asocia con “representaciones que distorsionan” la verdadera “esencia” de la relación con lo real. La noción de ideología debe ser desvinculada de la problemática “representacionalista”, pues no tiene ninguna relación con la “ilusión”, con una representación errónea o distorsionada de su contenido social⁶², asegura Žižek en una obra en la que también presenta una compilación de los escritos contemporáneos más importantes sobre el tema, que involucran a autores como los mencionados Lukács, Adorno y Gramsci, así como, entre otros, a Althusser, a Michel Pêcheux, a Ernesto Laclau y a Pierre Bourdieu.

Y para destacar el “valor cognitivo inherente” del término, organiza tres ejes conceptuales que han caracterizado la manera de vislumbrar lo ideológico, relacionados con la doctrina, la creencia y el ritual. Alrededor de esos tres ejes, según Žižek, lo que aparece es:

La ideología como complejo de ideas (teorías, convicciones, creencias, procedimientos argumentativos); la ideología en su apariencia externa, es decir, la materialidad de la ideología, los Aparatos Ideológicos de Estado (AIE); y, finalmente, el terreno más elusivo, la ideología “espontánea” que opera en el centro de la “realidad” social en sí (...) Recordemos el caso del liberalismo: el liberalismo es una doctrina (desarrollada desde Locke hasta Hayek) materializada en rituales y aparatos (la prensa libre, las elecciones, el mercado, etc.) y activa en la experiencia espontánea (de sí mismos) que los sujetos tienen como “individuos libres”⁶³.

Con respecto al primer eje, para Žižek, la ideología es entendida como una doctrina o un conjunto de ideas, creencias o conceptos destinado a persuadirnos de “su verdad” y, sin embargo, al servicio de “algún interés de poder inconfeso”. Este tipo de operación denominada crítica de la ideología intenta descubrir la tendencia inconfesable del texto oficial y Habermas es acaso el último gran representante de esa

⁶² Žižek, S. “El espectro de la ideología”, en Žižek, S. (Comp). *Ideología. Un mapa de la cuestión.*, trad. cit., p. 13.

⁶³ *Ibid.*, pp. 16-17.

tradición, que mide la distorsión y/o falsedad de una estructura ideológica “con una suerte de ideal regulador que, de acuerdo con él, es inherente al orden simbólico como tal”. No obstante, en la crítica de la ideología, Žižek subraya una tendencia con más prestigio que el Iluminismo tradicional o el abordaje habermasiano, que es la del análisis del discurso. En esa línea quedan involucrados Roland Barthes –quien en la década del 50 del siglo XX propone una concepción de lo ideológico como “naturalización” del orden simbólico–; Michel Pêcheux –que al centrarse en los mecanismos discursivos que producen la evidencia de sentido le imprime un “giro lingüístico” a la teoría de la interpelación ideológica de Althusser–; y Ernesto Laclau –con su planteo de que el significado no es inherente a los elementos de una ideología como tal, “sino que dichos elementos funcionan como ‘significantes flotantes’ cuyo significado se fija por el modo de su articulación hegemónica”⁶⁴.

Luego Žižek pasa a otra clave que marca el paso del *en sí* al *para sí*, a la ideología en su exteriorización: se trata, en efecto, del momento sintetizado por el concepto de Althusser de Aparatos Ideológicos de Estado (AIE), que denomina la existencia material de la ideología en “prácticas ideológicas, rituales e instituciones”. Así, por ejemplo, la creencia religiosa no es una mera convicción interna; “pero la Iglesia, como institución con sus rituales –oración, bautismo o confesión–, no implican la exteriorización de una creencia interior sino “corresponden a los mecanismos mismos que las generan”⁶⁵. En ese sentido, Žižek precisa que:

Cuando Althusser repite, citado a Pascal, “actúa como si creyeras, ora, arrodíllate, y creerás, la fe vendrá por sí sola” (...) la lógica implícita de su argumento es la siguiente: arrodíllate y creerás que te arrodillaste a causa de su creencia; o sea, respetar el ritual es un expresión/efecto de su creencia interna; en resumen, el ritual “externo” genera performativamente su propio fundamento ideológico (...) Aquí reside la interrelación entre el ritual que corresponde a los AIE y el acto de interpelación: cuando creo que

⁶⁴ *Ibid.*, fragmentos extraídos de las páginas 17, 18, 19 y 20.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 20.

me he arrodillado a causa de mi creencia, simultáneamente “me reconozco” en el llamado del Dios-Otro que me ordenó arrodillarme⁶⁶.

Aunque los núcleos centrales de la teoría de Althusser, es decir, los relacionados con la interpelación y los AIE entendidos como complejos de prácticas organizadas en rituales⁶⁷, están especificados en el Capítulo III de esta investigación, cabe mencionar aquí también algunas cuestiones que tienen que ver con la estructura de lo ideológico, a la que el propio Žižek le realizará una serie de críticas en el libro *El sublime objeto de la ideología* (1989). Efectivamente, la estructura de la ideología es un mecanismo de interpelación⁶⁸ por el cual –como anticipamos en la Introducción–, los individuos se constituyen en sujetos. Asimismo, el proceso de interpelación asegura que los sujetos vivan sus representaciones y sus prácticas –inscriptas en un modo de producción basado en la explotación– como si fueran propias y elegidas con libertad.

Porque el individuo interpelado se reconoce a sí mismo como sujeto, se asume como dotado de una identidad, aunque en ese mismo acto el sujeto desconoce la operación ideológica que lo constituye, es decir, la operación de la interpelación a la que Žižek le realiza una serie de objeciones tomando con insumo teórico el grafo del deseo desarrollado por Jacques Lacan. Aunque esa crítica será precisada en el próximo apartado de este capítulo, podemos afirmar que si bien Žižek considera que la teoría althusseriana de la ideología tiene amplias ventajas en relación con los planteos de Michel Foucault acerca de los procedimientos disciplinarios que operan en el nivel del micropoder, toma distancia de cómo en Althusser el sujeto se constituye a partir de la interpelación que por definición siempre parte de otro, porque con su

⁶⁶ *Ibid.*, pp. 20-21.

⁶⁷ Cfr. Althusser, L., *Ideología y aparatos ideológicos de Estado. Freud y Lacan*, trad. Sazbón J. y Pla A. J. Buenos Aires, Nueva Visión, 2003.

⁶⁸ Cfr. Althusser, L., *Sobre la reproducción*, trad. Brotons Muñoz, A. Madrid, Ediciones Akal, 2015; Pêcheux, M., *Las verdades evidentes. Lingüística, semántica, filosofía*. trad. Gložman, M., Karczmarczyk, P., Marando, G., Martínez, M. Buenos Aires: Ediciones del CCC - Centro Cultural de la Cooperación Floreal Gorini, 2016.

noción de fantasía ideológica da cuenta de que hay un “plus de significación” que excede a dicha interpelación.

Volviendo a los tres ejes reconstruidos por Žižek en relación con lo ideológico, el tercero que conjetura se vincula con cómo esa exteriorización parece “reflejarse sobre sí misma”, lo cual produce la desintegración y la autodispersión de la categoría de la ideología. En esa línea se encuentran los críticos de la denominada Tesis de la Ideología Dominante (TID) –Nicholas Abercrombie, Stephen Hill y Bryan S. Turner–, que tratan de demostrar que una ideología “o bien ejerce una influencia crucial pero restringida de algún estrato social limitado, o bien su papel en la reproducción social es marginal”⁶⁹. Al respecto, Göran Therborn afirma que esos autores se proponen llamar al silencio a la ideología, en la medida en que plantean que el orden y la dominación en la actualidad ya no se basa en la “creencia de los dominados en el derecho a dominar de los dominadores”⁷⁰. En efecto, Therborn mantiene un debate con los autores de la TID al abordar la cuestión de la ideología desde los planteamientos de Althusser, que desplegaremos también en el próximo apartado.

Otros autores contemporáneos que rechazan el concepto de ideología son Pierre Bourdieu y Michel Foucault. En una entrevista en 1977, que aparece en el libro *Microfísica del poder*, Foucault dice que noción de ideología le parece difícil porque “está siempre en oposición virtual a algo que sería una verdad”, cuando el problema, a su juicio, está en ver históricamente cómo se producen los “efectos de verdad en el interior de los discursos que no son en sí mismos ni verdaderos ni falsos”. También la ideología se refiere a “algo como a un sujeto” y estaría “en posición secundaria respecto a algo que debe funcionar para ella como infraestructura o determinante económico”⁷¹. Por su parte, Bourdieu prefiere sustituir la ideología, entre otras cosas, a causa del pensamiento “aristocrático” de Althusser, quien lo usó, a su juicio,

⁶⁹ *Ibid.*, p. 23.

⁷⁰ Therborn, G., “Las nuevas cuestiones de la subjetividad”, trad. Beltrame, C., en Žižek, S. (Comp). *Ideología. Un mapa de la cuestión*, p. 187.

⁷¹ Foucault, M., “Verdad y poder”, en Foucault, M., *Microfísica del poder*, trad. Varela, J. y Alvarez Uría, F. Madrid, La Piqueta, 1992, pp. 181-182.

como un modo de exponer “una suerte de separación invisible entre el verdadero conocimiento del poseedor de la ciencia y la falsa conciencia”⁷². Por eso, para Pierre Bourdieu la noción de *doxa* es más útil que la de ideología, porque da cuenta de la “clase de orden social, estable y tradicional donde el poder es totalmente naturalizado e incuestionable”⁷³.

Hasta aquí, entonces, hemos llegado a esbozar una genealogía del concepto de ideología y a deslizar un mapa sobre las controversias alrededor del término. Aunque tal trabajo amerita elaboraciones posteriores, que por una cuestión de espacio no es posible reconstruirlas aquí, sin embargo, con lo trazado sí se delimitan una serie de asuntos que nos transportan a acuerdos, rechazos o matices sobre el asunto de lo ideológico. En el siguiente apartado, en tanto, nos ocuparemos sobre lo específico de quienes han manifestado filiaciones teóricas con Althusser para luego tomar distancia, como es el caso de Laclau; o de otros que le han efectuado críticas pero reconociendo peculiaridades de su teoría de la ideología, como Eagleton y Žižek. También precisaremos las refutaciones por parte de Bourdieu y de Foucault, y de otros pensadores como Abercrombie, Hill y Turner. Creemos que esas cuestiones cobran relevancia a la hora de sostener nuestra posición de por qué la teoría althusseriana de la ideología cuenta con una vigencia fundamental para pensar formas de subjetivación y procesos históricos, y también porque son justamente sus elaboraciones las que permiten desmarcarse de lo que Žižek entiende como concepción dominante de lo ideológico, asociada con una representación distorsionada de su contenido social.

2) Aproximaciones a la teoría de la ideología althusseriana, rechazos y legados

⁷² Bourdieu, P. y Eagleton, T., “Doxa y vida cotidiana: una entrevista”, trad. Preve, P., en Žižek, S. (Comp). *Ideología. Un mapa de la cuestión*, p. 297.

⁷³ Eagleton, T., “La ideología y sus vicisitudes en el marxismo occidental”, trad. Preve, P., en Žižek, S. (Comp). *Ideología. Un mapa de la cuestión*, p. 250.

La influencia que ha tenido la obra de Althusser en el derrotero de Ernesto Laclau fue sustantiva en los años setenta del siglo XX, especialmente cuando publicó *Política e ideología en la teoría marxista* (1977). En esa obra, Laclau retoma las nociones althusserianas de “sobredeterminación” e “interpelación” –las cuales se encuentran de modo detallado en el Capítulo III– y destaca cómo ellas implican concebir de modo complejo una formación social, amén de que permiten darle relevancia al papel de la contingencia. Además, como explica Martina Sosa, con esos conceptos, Laclau busca acentuar el hecho de que:

Lo ideológico es un campo discursivo conformado por un conjunto de estructuras interrelativas que cumplen un papel central en la constitución de las vivencias subjetivas. Así, lo ideológico se presenta como un espacio de articulación y condensación de elementos significantes que lejos de tener un significado aislado adquieren sentido por la propia operación de fusión. Las huellas de la matriz althusseriana son tan claras en estas formulaciones como el hecho de que en ellas se vislumbra la concepción discursiva de lo social que Laclau despliega más claramente a partir de *Hegemonía y estrategia socialista*⁷⁴.

En ese libro, escrito junto a Chantal Mouffe y publicado por primera vez en 1985, se producen una serie de desplazamientos, entre ellos, como puntualiza Sosa, que la lógica de la sobredeterminación conlleva que el discurso no es un concepto que define la especificidad de lo ideológico sino el estatuto mismo de lo social. Lo social, efectivamente, aparece como una totalidad discursiva no suturada⁷⁵, por lo que se vuelve central en Laclau la categoría de discurso anclada en desarrollos posestructuralistas de Foucault y de Jacques Derrida con su teoría de la deconstrucción.

⁷⁴ Cfr. Sosa, M. “Discurso, política y sujeto: las huellas de la problemática althusseriana en la propuesta teórica de Ernesto Laclau”, en Caletti, S., y Romé, N., (Comps). *La intervención de Althusser. Revisiones y debates*, Buenos Aires, Prometeo, 2011, p. 170.

⁷⁵ *Ibid*, p. 171.

Luego, en *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*, ya se puede ver la postura diferencial de Laclau respecto del núcleo problemático de la ideología:

Para Althusser la ideología, pese a todo el reconocimiento de su materialidad, es una superestructura, una categoría regional del todo social, un concepto esencialmente topográfico, por lo tanto. Para nosotros, “discurso” no es un concepto topográfico, sino que es el horizonte de constitución de todo objeto (...) El carácter primario y constitutivo de lo discursivo es, por consiguiente, la condición de toda práctica⁷⁶.

Es preciso subrayar que en *Hegemonía y estrategia socialista*, cuando aparece la caracterización de lo social como discursivo, Laclau toma distancia del marxismo y de los resortes a su juicio “esencialistas” que habitan en esa tradición. Asimismo, como recuerda Michèle Barret, Laclau efectúa una operación de lectura peculiar de Gramsci:

Su explicación de la teoría gramsciana de la ideología y la hegemonía destaca (al menos en un principio) la ruptura de la concepción crítica de la ideología en favor de una perspectiva positiva (que ellos llaman “material”) y el rechazo del modelo determinista de ideología base/superestructura. También insisten en que, para Gramsci, “los elementos ideológicos articulados por una clase hegemónica no tienen necesariamente una pertenencia de clase”⁷⁷.

En cuanto a la perspectiva sobre lo discursivo que surge en *Hegemonía y estrategia socialista*, Laclau y Mouffe ofrecen ahí una definición de discurso como un sistema de identidades diferenciales, es decir, de “momentos” resultantes de una práctica articuladora, y regresan a la noción de la ideología aunque llevándola a una reformulación. En ese sentido, Barret cita un párrafo de Laclau según el cual:

Lo ideológico no consistiría en la falsa representación de una esencia positiva [una ilusión en cuanto a los intereses de clase,

⁷⁶ Laclau, E., *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1993, pp. 195.

⁷⁷ Cfr. Barret, M., “Ideología, política, hegemonía: de Gramsci a Laclau y Mouffe”, trad. cit, p. 276.

por ejemplo] sino exactamente lo opuesto: consistiría en el no reconocimiento del carácter precario de toda positividad, en la imposibilidad de la sutura final. La tesis esencial propuesta aquí es que la ideología es un intento vano de imponer un cierre a un mundo social cuya característica esencial es el juego infinito de las diferencias y la imposibilidad de cualquier fijación última del significado⁷⁸.

Es pertinente recordar que Laclau se inscribe en una tendencia de crítica de la ideología que es, como indicábamos más arriba, la de análisis del discurso, cuyo primer referente fue Valentin Voloshinov, quien en *El marxismo y la filosofía del lenguaje* (1929) entiende que lo ideológico se encuentra en el específico material “signico y social” creado por el hombre. Eagleton resalta que Voloshinov formula la primera teoría semiótica de la ideología y también es el “padre” de lo que se llama “análisis del discurso”.

El signo se convierte en “el escenario de la lucha de clases”. Un signo social particular se “estira” de este o aquel modo por intereses sociales enfrentados, y está marcado desde dentro por una multiplicidad de “acentos ideológicos”, y así mantiene su dinamismo y vitalidad. La obra de Voloshinov nos ofrece de este modo una nueva definición de la ideología, como la lucha de intereses sociales antagónicos en el nivel de los signos⁷⁹.

Michel Pêcheux continúa las premisas de Voloshinov y va más allá de la distinción efectuada por el Ferdinand de Saussure entre *langue* –sistema de lenguaje abstracto– y *parole* –expresiones particulares– mediante las categorías de formación discursiva y proceso discursivo. En el libro *Las verdades evidentes. Lingüística, semántica, filosofía*, sostiene que una formación discursiva es aquello que, en una formación ideológica dada, es decir, desde una “posición dada en una coyuntura dada determinada por la lucha de clases”, determina “lo que puede y debe ser dicho”. Entonces, para Pêcheux:

Si una misma palabra, una misma expresión y una misma proposición pueden recibir sentidos diferentes –todos igualmente

⁷⁸ *Ibid.*, pp. 291-292.

⁷⁹ Eagleton, T., “Discurso e ideología”, en Eagleton, T., *Ideología. Una introducción*, trad. cit., p. 245.

“evidentes”– según estén referidas a tal o cual formación discursiva es porque, repitámoslo, una palabra, una expresión o una proposición no tienen un sentido “propio” en tanto ligado a su literalidad, sino que su sentido se constituye en cada formación discursiva, en las relaciones entre tales palabras, expresiones o proposiciones mantienen con otras palabras, expresiones o proposiciones de la misma formación discursiva (...) Designaremos de aquí en más con el término proceso discursivo el sistema de relaciones de sustitución, paráfrasis, sinonimia, etc., que funcionan entre los elementos lingüísticos –los “significantes”– en una formación discursiva dada⁸⁰.

Así, una formación discursiva conforma –comenta Eagleton– una “matriz” de significado o sistema de relaciones lingüísticas en el que se incuban procesos discursivos:

Cualquier formación discursiva particular formará parte de una totalidad estructurada de estos fenómenos, que Pêcheux denomina “interdiscurso”, y cada formación discursiva está inserta a su vez en una formación ideológica, que contiene tanto prácticas discursivas como no discursivas (...) Pero la posición de una formación discursiva en un todo complejo, que incluye su contexto ideológico, está normalmente oculta al hablante individual, en un acto que Pêcheux denomina de “olvido”; y en razón de este olvido o represión los significados del hablante le parecen obvios y naturales. El hablante “olvida” que es sólo una función de una formación discursiva e ideológica, y con ello se reconoce erróneamente como autor de su propio discurso⁸¹.

Así, Voloshinov y Pêcheux pertenecen a una escuela que explora las marcas del poder social en estructuras gramaticales, léxicas y sintácticas, mientras en otra rama de la semiótica como la de Roland Barthes con sus *Mitologías* (1957), la ideología no supone sino una naturalización. Porque para Barthes, el mito o ideología es lo que transforma la historia en naturaleza, al darle a “signos arbitrarios un conjunto de connotaciones aparente obvio e inalterable”⁸². Tras destacar esa serie de cuestiones, Eagleton llega a Laclau, al que ubica en la corriente del “posmarxismo” y con quien la categoría de discurso

⁸⁰ Pêcheux, M., “Discurso e ideología(s)”, en Pêcheux, M., *Las verdades evidentes. Lingüística, semántica, filosofía*, trad. Glözman, M., Karczmarczyk, P., Marando, G., Martínez, M. Buenos Aires: Ediciones del CCC - Centro Cultural de la Cooperación Floreal Gorini, 2016, p. 143.

⁸¹ Eagleton, T., “Discurso e ideología”, en Eagleton, T., *Ideología. Una introducción*, trad. cit., p. 246.

⁸² *Ibid.*, p. 250.

se infla al punto en que “imperializa” el mundo entero, lo que borra así la diferencia entre pensamiento y realidad material.

Esto tiene por efecto socavar la crítica de la ideología –pues si las ideas y la realidad material están dadas indisolublemente juntas, no puede haber cuestión para preguntar de dónde vienen realmente las ideas sociales–. El nuevo héroe “trascendental” es el propio discurso, aparentemente anterior a todo lo demás. Sin duda es una falta de modestia de los profesores, tan profesionalmente preocupados por el discurso como están, proyectar sus propias preocupaciones a todo el mundo, en esta ideología conocida como (post) estructuralismo⁸³.

Como ya lo indicamos, Laclau y Mouffe definen en *Hegemonía y estrategia socialista* que el discurso es un sistema de identidades diferenciales, es decir, de momentos resultantes de una práctica articuladora. Y toda práctica de articulación consiste en la construcción de “puntos nodales” que fijan parcialmente el sentido. Los denominados puntos nodales son un simil de lo que Jacques Lacan llama “point de capiton” y Žižek, “designante rígido”. A diferencia de lo que sostiene Eagleton, para Žižek *Hegemonía y estrategia socialista* esboza acaso la respuesta definitiva a la pregunta por la configuración de identidades de un terreno ideológico más allá de las variaciones de su contenido. En esa línea, argumenta en el capítulo “Che vuoi?”, del libro *El sublime objeto de la ideología*, que la intervención del punto nodal se realiza mediante una operación de “acolchonamiento” que detiene un conglomerado de significantes “flotantes” y produce una fijación de sentido:

El cúmulo de “significantes flotantes”, de elementos protoideológicos, se estructura en un campo unificado mediante la intervención de un determinado “punto nodal” (el *point de capiton* lacaniano) que los “acolcha”, detiene su deslizamiento y fija su significado. El espacio ideológico está hecho de elementos sin ligar, sin amarrar, “significantes flotantes” cuya identidad está “abierta”, sobredeterminada por la articulación de los mismos en una cadena con otros elementos –es decir su significación “literal” depende de su plus de significación metafórico (...) El “acolchonamiento” realiza la totalización mediante la cual esta libre flotación de elementos

⁸³ *Ibid.*, p. 273.

ideológicos se detiene, se fija, es decir, mediante la cual estos elementos se convierten en partes de una red estructurada de significado (...) Lo que está en juego en la “lucha ideológica” es cuál de los “puntos nodales”, *points de capiton*, “totalizará”, incluirá en una “serie de equivalencia” a esos “elementos flotantes”⁸⁴.

Dicho esto, Žižek da cuenta de la paradoja que anida alrededor de tal punto nodal o “designante rígido”⁸⁵, el cual totaliza una ideología determinada al detener el “deslizamiento metonímico de sus significados”. El designante rígido, efectivamente, no implica un punto de “densidad suprema” de sentido, sino es el elemento que “representa la instancia del significante dentro del campo del significado”; en otras palabras, es el elemento mediante el cual el no sentido del significante irrumpe en significado pleno; se percibe como un punto de “suma saturación” de significado, como el punto que “da significado a todos los demás y totaliza así el campo del significado (ideológico)”⁸⁶.

Desde esa perspectiva, Ingrid Sarchman, quien se ocupa de las críticas que Žižek le hizo a la teoría de la interpelación de Althusser, especifica que el espacio ideológico estaría formado por puntos nodales –puntos de acolchado o *point de capiton*– en los que el sentido “se ancla” en una significación precisa. Žižek denomina ese momento de presunto “pleno de sentido” como “anamorfosis ideológica”, en la medida que se crea una ilusión de totalidad que habilita que la sociedad funcione como sí, aunque ese como sí siempre cuenta con un exceso, con un resto. De ese modo, la ideología, antes de “obligar” al sujeto a reconocerse en una llamada que parte del “Otro”, no es sino la evidencia de una falta que “se percibe erróneamente como plena”⁸⁷. Y ese remanente es expuesto por Žižek con el grafo del deseo que desarrolla Lacan, el cual cuenta con cuatro tiempos. Los dos primeros

⁸⁴ Žižek, S., “Che vuoi?”, en Žižek, S., *El sublime objeto de la ideología*, trad. Varicat Núñez, I. Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 2003, fragmentos extraídos de las páginas 125 y 126.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 139.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 140.

⁸⁷ Sarchman, I., “La relación entre psicoanálisis y fenómenos sociales. Una lectura desde Slavoj Žižek”, en Caletti, S., *Sujeto, política, psicoanálisis. Discusiones althusserianas con Lacan, Foucault, Laclau, Butler y Žižek*, Buenos Aires, Prometeo, 2011, p. 248.

corresponden a la interpelación de Althusser y se encuentran en el plano del significado. Ese nivel, en efecto, se desdobra, en un primer momento, cuando el individuo se constituye como sujeto “atado” a una interpelación que lo antecede, mientras el segundo tiene que ver con el sujeto, ya interpelado, se reconoce fallidamente primero en la mirada y luego en la “voz del otro”. Se trata de la parte interior del grafo, que revela el pasaje del yo ideal al ideal del yo, o sea, el paso de lo imaginario a lo simbólico⁸⁸. En ese tramo de la constitución subjetiva, además, hay un sujeto mítico –el individuo althusseriano–.

En otro escrito⁸⁹, en el que se explaya sobre la misma problemática, Sarchman indica que el primer momento del grafo corresponde a cómo el sujeto queda barrado, atravesado por el significante amo “que lo acolchona a una significación”. Ese atravesamiento o llamado interpela a los individuos como sujetos, por lo que supone la existencia de un momento mítico o anterior. Luego, llega el segundo momento, el del efecto retroactivo, en el que “las significaciones adquieren sentido sólo a la luz de un punto de acolchado, un punto contingente que ha ligado los puntos a una cadena particular”. Y tal efecto de retroversión es lo que muestra para Žižek la “evidencia de que la llamada siempre ocurre y siempre tiene efectos sobre el ya sujeto”⁹⁰.

Vale subrayar que, para Althusser, la interpelación indica el modo en que el individuo es llamado a ser sujeto y cómo ese mecanismo implica la existencia de otro Sujeto, postulado como único y central, un “Otro” que necesita tener un plus para que sea percibido como el “Sujeto por excelencia”. De ahí que ejemplifique con la ideología religiosa cristiana a ese sujeto pleno, lleno, encarnado en la figura de Dios. Como se explicita en el Capítulo III, el sujeto es fundado a partir de tal mecanismo de interpelación que supone la existencia de Otro

⁸⁸ *Ibid.*, p. 249.

⁸⁹ Cfr. Sarchman, I., “Los límites en el concepto de interpelación. Críticas y aportes del psicoanálisis para abordar el concepto de Althusser”, en Caletti, S., y Romé, N., (Comps). *La intervención de Althusser. Revisiones y debates*, Buenos Aires, Prometeo libros, 2011.

⁹⁰ *Ibid.*, 231.

sujeto o instancia universal que circunscribe rasgos ideales y que ordena los mandatos. Sin embargo, en la propuesta de Žižek, si bien reconoce cómo Althusser despliega el modo en que la ideología interpela o llama a los individuos a ser sujetos –una interpelación que siempre parte de Otro– no otorga los motivos por los cuales los sujetos responden a ciertos llamados. Como indica Sarchman:

Dice el autor esloveno que Althusser nos brinda una interpelación sin identificación/subjetivación. No ofrece una Causa con la que el “pequeño sujeto” se identifique, reconozca su “voz especular” en la llamada del “Gran Sujeto” (...) En otras palabras, no basta que exista un llamado, es necesario que esa voz además tenga “algo más”, un plus “extrasimbólico”. Žižek introduce el grafo del deseo lacaniano como una eficaz herramienta explicativa de la interpelación (...) Lacan desarrolla el grafo basado en una pregunta estructurante: *Che vuoi?*, “qué quiere el otro de mí (que no me lo dice del todo)”. Pregunta originada en la condición de constitución subjetiva, y en la mirada especular, que estructura esa misma constitución⁹¹.

En definitiva, no alcanza con que el sujeto resulte interpelado sino en dar cuenta del motivo por el cual responde a esa interpelación. De acuerdo con lo que delimita Žižek en el texto “¿Cómo inventó Marx el síntoma?”, Althusser nunca logró precisar el vínculo entre el Aparato Ideológico de Estado y la interpelación ideológica, es decir, cómo se asimila el AIE, cómo se produce “el efecto de la creencia ideológica en una Causa y el efecto interconexo de subjetivación”.

Althusser habla únicamente del proceso de la interpelación ideológica a través de cómo la máquina simbólica de la ideología se “internaliza” en la experiencia ideológica del Sentido y la Verdad; pero (...) esta “internalización”, por necesidad estructural, nunca se logra plenamente, siempre hay un residuo, un resto, una mancha de irracionalidad traumática y sin sentido adherida a ella, y que *este resto, lejos de obstaculizar la plena sumisión del sujeto al mandato ideológico, es la condición misma de ello*; es precisamente este plus no integrado de traumatismo sin sentido el que confiere a la Ley su autoridad incondicional: en otras palabras, lo que (...) sostiene lo que podríamos llamar el *jouis-sense*, goce-en-sentido (goza-significa), propio de la ideología⁹².

⁹¹ *Ibid.*, fragmentos extraídos de las páginas 230-231.

⁹² Žižek, S. “¿Cómo inventó Marx el síntoma?”, trad. Vericat Núñez, I., en Žižek, S. (Comp). *Ideología. Un mapa de la cuestión*, p. 361.

Lo que Žižek le cuestiona es que ponga todo en peso de lo simbólico en la instancia de reconocimiento, omitiendo una dimensión “extrasimbólica”.

Antes de ser cautivo de la identificación, del reconocimiento/falso reconocimiento simbólico, el sujeto (\$) es atrapado por el Otro mediante un paradójico objeto-cause del deseo en pleno Otro (a), mediante ese secreto que se supone que está oculto en el Otro (...) – la fórmula lacaniana de la fantasía⁹³.

A ese “secreto” Sarchman lo ubica como eso que esconde el vínculo entre la interpelación y la respuesta:

Si (...) es la demanda (del Otro, de los otros) la que es condición de estructuración subjetiva, lo que “produce” sujetos originales, individuales, únicos, esta no puede ser otra cosa que esa distancia que se produce entre el llamado y las posibles respuestas. Ese “secreto”, entonces, no es más que el vacío, la distancia entre el yo pleno, imaginario, y la entrada en la cultura, lo simbólico. El sujeto entonces (...) no se define por su respuesta “positiva”, su aserción, sino más bien por la fascinación que queda en la llamada y el reconocimiento. Žižek retoma el grafo del deseo lacaniano para señalar que a partir de los dos primeros momentos la sujeción del sujeto a la cadena significante y la identificación por efecto de retroversión se conforman las dos instancias claves para la constitución subjetiva, pero no “alcanzan” para explicar los modos particulares de sujeción (...) Así, el acoplamiento efectivo que se produce entre lo imaginario y lo simbólico, lo que él denomina “la cuadratura del círculo” nunca se realiza sin un resto (...) El sujeto enfrentado a la llamada del Otro, en el proceso de identificación-interpelación asume que el Otro se dirige a él conociendo de antemano la respuesta, conociendo las razones por las que ocupa cierto lugar en la cadena significante (hijo, padre, maestro, policía, etc.) No es casual que este tercer momento esté representado icónicamente como un signo de pregunta abierto a la demanda del Otro. Es por que el cuarto y último momento queda resuelto para Lacan por medio de la fantasía. Al respecto, señala Žižek que la fantasía es un intento (fallido pero válido) de salvar la incomensurabilidad de la pregunta-demanda con una respuesta particular. Una escena “amable” (o por lo menos significante) que permita cerrar, de manera contingente, la brecha que se produce entre el enunciado y la enunciación (...) el sujeto al quedar fijado a una cadena significante y encauzar su deseo en una fantasía coherente y significante (...) evacua al goce de sí, entendiendo a este último como aquello que no se puede simbolizar (...) como ese resto (...) La parte superior del grafo, en palabras de Žižek, designa la

⁹³ *Ídem.*

dimensión “más allá de la interpelación: la imposible ‘cuadratura del círculo’ de la identificación simbólica y/o imaginaria nunca tiene por resultado la ausencia de remanente; hay siempre un resto que abre el espacio para el deseo y hace al Otro incongruente, con la fantasía como intento por superar, de cubrir esta incongruencia, esta falla en el Otro⁹⁴.

Para especificar un poco más esas cuestiones, podemos retomar los cuatro tiempos del grafo del deseo lacaniano y recordar cómo los dos primeros dan cuenta del primer momento “mítico” en el que el sujeto es llamado a responder, a ingresar en la “ley del Otro”, mientras el segundo tiene que ver con la constitución de un “sujeto barrado” que ha respondido a esa llamada, la cual, sin embargo, no se produce sin un resto de sentido que excede precisamente el punto en el que el sujeto es amarrado al orden simbólico. Se trata de un exceso caracterizado por Lacan como la “voz” –el sonido sin significado– que permite abrir la segunda dimensión del grafo, en el nivel del “goce”. Sarchman explica al respecto que:

Todo sucede como si la pregunta enunciada sugiriera, por su misma enunciación, algo más allá de ella: me preguntas esto pero qué es lo que realmente preguntas, ¿qué hay detrás? Esta sospecha se instala justamente entre lo dicho (el enunciado) simbolizado y la enunciación (el resto que queda por el sonido de la enunciación). La parte superior del grafo evidencia esta pregunta que no puede ser contestada, aquella que abre una brecha entre la demanda (necesidad concreta) y un objeto. La distancia es el deseo (aquello que sólo puede definirse a costa de un movimiento constante) pero que por su exceso de sentido pone en evidencia la imposibilidad del cierre (...) Sólo cuando se advierte que esa pregunta por el supuesto deseo del otro no es otra cosa que una pregunta propia, el Otro puede dejar de producir angustia. El goce aparece como esa situación que no puede simbolizarse porque escapa a la cadena simbólica, pero que al mismo tiempo, es condición de nuevas significaciones, y que permite la producción social de sentido asentada en la fantasía social⁹⁵.

Precisamente la fantasía hace que esa pregunta imposible, incontestable pueda “superarse” mediante una ilusión que permite fijar

⁹⁴ Sarchman, I., “Los límites en el concepto de interpelación. Críticas y aportes del psicoanálisis para abordar el concepto de Althusser”, op. cit., fragmentos extraídos de las páginas 232-233-234.

⁹⁵ Sarchman, I., “La relación entre psicoanálisis y fenómenos sociales. Una lectura desde Slavoj Žižek”, op. cit. fragmentos extraídos de las páginas 250-251-252.

un sentido y que se postula como una “completitud”⁹⁶: en otras palabras, la fantasía ideológica, según Žižek, es la que “estructura la realidad social” basada en una ilusión que posibilita el hacer⁹⁷. En ese sentido, retomando la crítica que el pensador esloveno le realiza a la teoría de la interpelación de Althusser, no alcanza con el llamado sino en señalar que la voz tiene un plus “extrasimbólico”. De ahí que la crítica a la ideología, en la posición de Žižek, tenga dos modos de proceder complementarios, tal como lo manifiesta en “Che vuoi?”:

Uno es *discursivo*: la “lectura sintomática” del texto ideológico trae consigo la “deconstrucción” de la experiencia espontánea de su significado (...) el otro apunta a extraer el núcleo de *goce*, a articular el modo en que –más allá del campo del significado pero a la vez interno a él– una ideología implica, manipula, produce un goce preideológico estructurado en la fantasía⁹⁸.

En suma, lo que agrega Žižek es el planteamiento de que “lo simbólico contiene por su misma naturaleza un componente imaginario, una instancia previa, que queda aprehendida no del todo en el lugar significante”. Sin embargo, Sarchman pone en duda la pertinencia de ese cuestionamiento –una sospecha a la que adherimos– en la medida en que Althusser sí tiene en cuenta esa dimensión, cuando afirma, – como se detalla en el Capítulo III– que la ideología es una “representación” de la relación imaginaria de los individuos con sus condiciones de existencia.

Que esto suponga para Althusser exactamente lo mismo que para Žižek, lector de Lacan, es discutible pero lo que queda claro es que es Althusser el que reconoce la representación imaginaria como elemento fundamental para la eficacia de la ideología⁹⁹.

Otros autores que lanzan críticas contra las tesis althusserianas son Abercrombie, Hill y Turner, en una respuesta a Göran Therborn y su tentativa de producir una teoría de la ideología siguiendo

⁹⁶ *Ibid.*, p. 252

⁹⁷ *Ibid.*, p. 247.

⁹⁸ Žižek, S., “Che vuoi?”, en *El sublime objeto de la ideología*, trad. cit., p. 171.

⁹⁹ Sarchman, I., “Los límites en el concepto de interpelación. Críticas y aportes del psicoanálisis para abordar el concepto de Althusser”, op. cit., p. 232.

precisamente al filósofo marxista. Efectivamente, Abercrombie, Hill y Turner formulan la manera en la que para Therborn la función de la ideología es la de construir subjetividades, con lo cual se aleja del problema de la falsedad de las creencias. Therborn también pone de manifiesto un concepto abierto de ideología, al enfatizar la lucha ideológica y las contradicciones que habitan en las ideologías particulares, e introduce el papel de la contingencia, lo cual indica que el modo en que las ideologías no tienen efectos uniformes ni producen subjetividades homogéneas. No obstante, desde la perspectiva de Abercrombie, Hill y Turner, “no es evidente” que las sociedades necesiten el grado de apoyo ideológico supuesto por Therborn y, para justificar su argumento, recuerdan cómo para Foucault la disciplina de los individuos puede asegurarse mediante “prácticas regulatorias” e instituciones (el panóptico) que no requieren de la “conciencia subjetiva” de las “personas individuales”.

El sentido de nuestro argumento es que Therborn exagera la importancia de la ideología, y de manera especialmente notable en su visión de la ideología como constructora de subjetividades. Proponemos, en cambio, un abordaje mucho más indeterminado: la ideología tiene efectos casualmente importantes sólo sobre algunos fenómenos sociales en determinadas ocasiones. Por ejemplo, como intentamos demostrar en *La tesis de la ideología dominante*, la ideología no suele operar para incorporar a las clases subordinadas. De manera análoga, la ideología puede o no tener un papel en la formación y el mantenimiento de cualquier práctica económica (...) Creemos que Therborn no es lo suficientemente indeterminado y, es más, parece haber reunido formas muy diferentes de determinismo, tanto marxistas como sociológicas¹⁰⁰.

Sobre esa cuestión también se pronuncia Eagleton, al aseverar que en la obra *La tesis de la ideología dominante* (1980), los sociólogos no es que nieguen a las ideologías dominantes, pero sí sospechan que sean el medio para dar cohesión a una sociedad, pues son capaces de unificar a la clase dominante, aunque en general no tienen tanto éxito

¹⁰⁰ Abercrombie, N., Hill, S. y Turner, B., “Determinación e indeterminación en la teoría de la ideología”, trad. Podetti, M., en Žižek, S., *Ideología. Un mapa de la cuestión*, pp. 183-184.

con los subordinados¹⁰¹. Asimismo, Abercrombie, Hill y Turner, a juicio de Eagleton, si bien tienen razón en apuntar a las culturas resistentes de los sectores dominados, que no pueden ser incorporados sin conflictos a los sistemas de valores gobernantes, hacen una afirmación de que el capitalismo opera “sin ideología” demasiado fuerte, mientras sus refutaciones a los efectos mistificadores de una ideología dominante resultan “poco” plausibles¹⁰².

También Eagleton repasa el planteamiento de Peter Sloterdijk en el marco de ciertas concepciones que consideran que la ideología es “redundante” en las sociedades capitalistas posindustriales. En el medio cínico del posmodernismo “todos somos demasiados despabilados” y astutos como para ser engañados y ésa es la condición sobre la base de la cual Sloterdijk habla de la “falsa conciencia ilustrada”. Así, el nuevo sujeto ideológico no es producto de una “falsa conciencia” sino, más bien, sabe lo que está haciendo y, no obstante eso, lo sigue haciendo. Pero para Eagleton, esa tesis sobre el fin de las ideologías queda expuesta a refutaciones, entre otras cosas, porque, siguiendo la línea de Žižek, antes que la fórmula de Sloterdijk, “ellos saben muy bien lo que están haciendo, pero aún así siguen haciéndolo”, se trata de pensar que “ellos saben que, en su actividad, están siguiendo una ilusión, pero con todo prosiguen en ella”. Porque la ideología no es sólo “cuestión de lo que yo pienso, está inscrito de algún modo en esa situación”. De ese modo, Eagleton toma partido por distanciarse de esas concepciones que entienden que la ideología carece de vigencia, las cuales tienen que ver, por un lado, con plantear que la gente en la actualidad es demasiado conciente de sus valores y acciones de un modo más cínico y astuto, y por el otro, con esa idea de que el capitalismo avanzado opera por sí mismo, asegura su reproducción sin pasar por la “conciencia” para ser validado. Podemos coincidir con esa formulación del teórico británico y sostener también con él que el capitalismo tardío sigue con la necesidad de un sujeto “autodisciplinado” que responda a la retórica ideológica, pues, ninguna vida singular “puede vivir totalmente despojada de significado”¹⁰³.

¹⁰¹ Eagleton, T., “Estrategias ideológicas”, en Eagleton, T., *Ideología. Una introducción*, trad. cit., p.59.

¹⁰² *Ibid.*, p. 61.

¹⁰³ *Ibid.*, fragmentos extraídos de las páginas 64-65.

Retomando lo peculiar de “la tesis de la ideología dominante”, Therborn responde y polemiza con Abercrombie, Hill y Turner, quienes critican tanto a escritores marxistas como Althusser, Gramsci y Habermas, como a otros pertenecientes a la teoría sociológica de la cultura común, como el sociólogo estadounidense Talcott Parsons. Abercrombie, Hill y Turner entienden que el capitalismo tardío opera en buena medida sin ideología y que el orden/dominación no están sustentados en la “creencia de los dominados” en el derecho a dominar de los dominadores. Después Therborn señala cómo mientras su trabajo *La ideología del poder y el poder de la ideología* trata de crear nuevas herramientas para entender el vínculo complejo entre ideología y poder, la tesis de la ideología dominante procura un trabajo de destrucción al respecto. En ese sentido, señala que Abercrombie, Hill y Turner quieren llamar a silencio a la ideología, pues la “verdadera tarea” no es sino comprender las fuerzas políticas y económicas que “modelan la vida de la gente”. Así, para los autores “en las últimas décadas se ha hablado demasiado de la ideología”¹⁰⁴. Y también destacan el carácter contradictorio de las ideologías dominantes; el aspecto “no normativo” de la integración al sistema y la autonomía ideológica de las clases subordinadas¹⁰⁵. Sin embargo, para Therborn:

En las referencias declamatorias a “la coerción sorda de las relaciones económicas” y en la afirmación final de que “en las últimas décadas se ha hablado demasiado de la ideología”, los autores rinden un homenaje oscurantista a lo que podría llamarse una concepción de “caja negra” de la subjetividad (...) En lugar de parapetarse contra la noción de subjetividad, tal como lo proponen ATH, el materialismo histórico tiene que enfrentarla y dar cuenta de sus vicisitudes. A menos que trascendamos lo que sabían Marx y Weber sobre la “coerción sorda” del mercado, no podremos comprender los nuevos movimientos sociales (los movimientos estudiantiles, feministas, ecológicos y pacifistas), así como tampoco la historia actual y el futuro posible del movimiento obrero¹⁰⁶.

¹⁰⁴ Therborn, G., “Las nuevas cuestiones de la subjetividad”, trad. cit., p. 187.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 196.

¹⁰⁶ *Ibid.*, fragmentos extraídos de las páginas 196 y 197.

Abercrombie, Hill y Turner plantean, como expusimos en el apartado anterior, cómo la ideología o bien tiene una influencia restringida a algún sector social limitado, o cuenta con un papel marginal en el ámbito de la reproducción social. También anteriormente dijimos que Bourdieu y Foucault rechazan el concepto de ideología. En el caso del sociólogo, antes que hablar de ideología, despliega el concepto de *habitus* en su *Esbozo de una teoría de la práctica* (1977), con el cual, según subraya Eagleton, designa cómo se inculca a los individuos un conjunto de “disposiciones duraderas” que generan prácticas particulares; se trata de sistemas interiorizados con los que los individuos actúan en sociedad. Así, sobre la base del *habitus* se explica cómo las acciones de los individuos pueden estar reguladas de forma objetiva “sin ser en modo alguno resultado de la obediencia consciente a las reglas”¹⁰⁷; pues el *habitus* es el mecanismo de retransmisión por el que “las estructuras mentales y sociales se encarnan en la actividad social diaria”. Es menester resaltar que, además del *habitus*, que implica una “historia convertida en naturaleza” que hace que los sujetos hagan “espontáneamente” lo que exigen las condiciones sociales mientras el poder se afianza, Bourdieu propone otra noción como la de *doxa* para indicar un tipo de “orden estable y ligado a la tradición en el que se naturaliza totalmente el poder, considerado incuestionable”¹⁰⁸.

No obstante, Althusser, con su planteo de que la ideología es una práctica que tiene existencia material –lo cual permite inteligir mecanismos de obediencia en conductas individuales en la medida en que el sujeto participa de un conjunto de prácticas ritualizadas que son las del Aparato ideológico, las cuales se viven como si fueran producto su voluntad¹⁰⁹–, lleva a la dimensión de lo ideológico hacia un lugar menos consciente y más práctico. Por lo tanto, como ha recalcado Eagleton, la postura de Althusser es cercana a la posición de Bourdieu, aunque el sociólogo insista en descartar el concepto, entre otras cosas, por “pensamiento aristocrático” que le ha atribuido al filósofo marxista.

¹⁰⁷ Eagleton, T., “De Adorno a Bourdieu”, en Eagleton, T., *Ideología. Una introducción*, trad. cit., p. 200.

¹⁰⁸ *Ibid.*, 201.

¹⁰⁹ Althusser, L., “De la ideología”, en Althusser, L., *Sobre la reproducción*, trad. cit., p. 224.

De hecho, en un diálogo que mantuvo con Eagleton en mayo de 1991 en el Institute of Contemporary Arts de Londres, Bourdieu declaró que uno de los usos principales de la noción de ideología fue la de delimitar diferencias entre “los científicos y los demás”. Así, a su juicio, se hizo un uso simbólico “muy violento” del concepto, además de “religioso”, pues con la noción de ideología “se debe ascender por grados hacia la verdad, sin estar nunca seguro de haber alcanzado la verdadera teoría marxista”. En la misma conversación, Bourdieu añadió que con la teoría althusseriana de la ideología se podía poner de manifiesto una especie de “separación invisible entre el verdadero conocimiento del poseedor de la ciencia y la falsa conciencia”. Por eso, considera que el concepto de *doxa* es más adecuado que el de ideología, porque, en sus palabras:

Muchas cosas que han sido llamadas ideología en la tradición marxista, operan en realidad de un modo muy oscuro. Por ejemplo, podría decir que todos los sistemas académicos, todos los sistemas de educación, son una especie de mecanismo ideológico. Son el mecanismo que produce una distribución desigual del capital personal, y legitiman esta producción. Estos mecanismos son inconscientes. Son aceptados y esto es algo muy poderoso, que no está contenido, en mi opinión, en la definición tradicional de ideología como representación, como falsa conciencia. Creo que el marxismo, de hecho, pertenece como una especie de filosofía cartesiana, en la cual hay un agente consciente que es el académico, el ilustrado, y los otros que no tienen acceso a la conciencia. Hemos hablado demasiado acerca de la conciencia, demasiado en términos de representación. El mundo social no funciona en términos de conciencia, funciona en términos de prácticas, mecanismos, etc.¹¹⁰.

Podemos acordar con las críticas que el renombrado sociólogo lanza contra la concepción predominante de lo ideológico, es decir, vinculada con lo “representacionista” y la falsedad de la conciencia, precisamente desde la teoría de Louis Althusser, porque, como se detallará en el Capítulo III, propone una singular noción de ideología sobre la base de las estructuras inconscientes y las relaciones vividas o imaginarias: los sujetos viven en y mediante estructuras ideológicas que

¹¹⁰ Cfr. Bourdieu, P. y Eagleton, T., “Doxa y vida cotidiana: una entrevista”, en Žižek, S., *Ideología. Un mapa de la cuestión*. trad. cit., p. 297-298.

se les imponen sin pasar por su “conciencia”¹¹¹, y así, como no pueden acceder a los dispositivos ideológicos que los determinan, practican la ideología en el desconocimiento. Además, tal como lo expusimos anteriormente, Althusser propone la tesis de la materialidad de la ideología, la cual, dice Warren Montag (1995), fue “ignorada por completo” y, justamente, lo que remarca es que “la ideología es inmanente a sus aparatos y sus prácticas, no existe separada de estos aparatos y coincide enteramente con ellos”¹¹².

También Foucault ha recusado la noción de ideología, especialmente durante el período en el cual adopta el enfoque genealógico, en la medida en que entiende que se trata de una categoría que estaría en contrapunto a algo considerado como una “verdad”. Como él mismo lo afirma en una entrevista de 1977:

La noción de ideología me parece difícilmente utilizable por tres razones. La primera es que, se quiera o no, está siempre en oposición virtual a algo que sería una verdad. Ahora bien, yo creo que el problema no está en hacer la partición entre lo que, en un discurso, evidencia la cientificidad y la verdad y lo que evidencia otra cosa, sino ver históricamente cómo se producen efectos de verdad en el interior de los discursos, que no son en sí mismos ni verdaderos ni falsos. Segundo inconveniente, es que se refiere, pienso, necesariamente a algo como a un sujeto. Y tercero, la ideología está en posición secundaria respecto a algo que debe funcionar para ella como infraestructura o determinante económico, material, etc. Por estas tres razones, creo que es una noción que no puede ser utilizada sin precaución¹¹³.

En otra entrevista, en 1975, el filósofo es consultado sobre si su posición respecto del cuerpo se separa de las “interpretaciones actuales” y asegura:

Me separo, me parece, a la vez de la perspectiva marxista y paramarxista. Respecto a la primera, no soy de los que intentan estudiar los efectos del poder a nivel de la ideología. Me pregunto,

¹¹¹ Cfr. Althusser, L., “Marxismo y humanismo”, en Althusser, L., *La revolución teórica de Marx*, trad. Harnecker, M. Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 2011.

¹¹² Montag, W., “El alma es la prisión del cuerpo: Althusser y Foucault, 1970-1975”, trad. Sainz Pezonaga, A, *Youkali, Revista crítica de las artes y el pensamiento*, 8. Recuperado en www.youkali.net/Youkali8-ClasicoMontag.pdf

¹¹³ Foucault, M., “Verdad y poder”, en Foucault, M., *Microfísica del poder*, trad. cit., pp. 181-182.

en efecto, si antes de plantear la cuestión de la ideología, no se sería más materialista estudiando la cuestión del cuerpo y los efectos del poder sobre él. Porque lo que me fastidia en estos análisis que privilegian la ideología, es que se supone siempre un sujeto humano cuyo modelo ha sido proporcionado por la filosofía clásica y que estaría dotado de una conciencia en la que el poder vendría a ampararse¹¹⁴.

En ese punto, podemos afirmar que los cuestionamientos de Foucault a la noción de ideología son poco pertinentes si se los mira desde una perspectiva althusseriana. De hecho, “Marxismo y Humanismo”, Althusser asegura que ninguna ciencia puede sustituir la dimensión ideológico-significante de las sociedades, la cual es una “estructura esencial” de la vida histórica. Ahí mismo, enfatiza que sólo una concepción ideológica del mundo pudo “admitir la idea utópica” de un mundo en el cual la ideología desaparecerá para ser “reemplazada por la ciencia”. Y asevera que Marx “nunca pensó” que una ideología podía diluirse mediante el conocimiento, porque conocer una forma ideológica es conocer sus condiciones de necesidad¹¹⁵.

En ese sentido, en los desarrollos althusserianos sobre la ideología, ésta no está en contrapunto con la verdad científica sino que lo que la diferencia de la ciencia es su función práctico-social, indispensable para formar, transformar y poner a mujeres y hombres “en estado de responder a las exigencias de sus condiciones de existencia”¹¹⁶. Y ese énfasis en el papel práctico de la ideología genera un desajuste con las concepciones que ponen en relación a la ideología con la falsedad de una conciencia o, es más, con el error o engaño de lo que las cosas “realmente” son. Esa separación de lecturas humanistas que equiparan la ideología con conciencia también supone en Althusser una disputa con una noción de sujeto centrado y conciente, pues, sobre la base de los aportes psicoanalíticos, justamente es un sujeto

¹¹⁴ Foucault, M., “Poder-cuerpo”, en Foucault, M., *Microfísica del poder*, trad. cit., p.106.

¹¹⁵ Althusser, L., “Marxismo y humanismo”, en Althusser, L., *La revolución teórica de Marx*, trad. cit., pp. 191-192.

¹¹⁶ *Ibid.*

descentrado y constituido por una estructura ideológica inconsciente¹¹⁷ que, por lo tanto, desconoce. Es decir que en la perspectiva althusseriana, como se profundizará en el Capítulo III, hay un sujeto que se constituye socialmente a partir de un desconocimiento y un descentramiento del yo.

También desde Althusser se le puede responder a Foucault cómo la ideología no está en un lugar secundario respecto de la base económica, pues mediante la teoría de la sobredeterminación ubica a lo ideológico con un papel histórico determinado, con autonomía relativa y eficacia específica, y así puede problematizar el modo en que lo ideológico ha sido entendido como un mero reflejo distorsionado de la base material o infraestructura. Por último, podríamos deslizar, a propósito de la consideración de Foucault respecto de que se puede ser más materialista estudiando los efectos de poder sobre el cuerpo, que Althusser también repara en ese asunto al plantear que la ideología tiene una existencia material y, por ende, se materializa en el cuerpo en el que se inscriben esos rituales.

Eagleton, por su parte, reconoce que la teoría de la ideología de Althusser “asesta un golpe mortal” a cualquier concepción puramente racionalista de lo ideológico, es decir, a esas nociones que entienden la ideología como una “colección de representaciones deformadas de la realidad”, así como de “proposiciones empíricamente falsas”¹¹⁸. Con Althusser, la ideología ya no se puede pensar como un asunto de verdad o falsedad sino que se trata de una organización particular de “prácticas significantes” que constituye a los seres humanos en sujetos sociales, y que produce las relaciones “vivas” por las que tales sujetos

¹¹⁷ Como ya se dijo, la estructura de la ideología, para Althusser, es el dispositivo de la interpelación. Al respecto, Vittorio Morfino subraya, leyendo de Althusser “Tres notas sobre la teoría de los discursos”, que la interpelación como sujetos de los individuos humanos produce en ellos “un efecto específico, el efecto inconsciente que les permite a los individuos asumir la función de los sujetos ideológicos”. Véase Morfino, V., “Individuación y transindividual. De Simondon a Althusser. En *El materialismo de Althusser*, trad. D’Meza, M. T. Palinodia, Santiago de Chile, 2014; Althusser, L. “Tres notas sobre la teoría de los discursos”, en Althusser, L. *Escritos sobre psicoanálisis. Freud y Lacan*, trad. Cazenave-Tapie, E., México: Siglo XXI Editores, 1996.

¹¹⁸ Eagleton, T., “¿Qué es la ideología?”, en Eagleton, T., *Ideología. Una introducción*, trad. cit., p. 40.

están conectados a las relaciones de producción dominantes en una sociedad. Como –explica Eagleton– la ideología representa la manera en la que “yo vivo mis relaciones” con el conjunto de la sociedad, hay un desplazamiento de una teoría cognitiva a otra afectiva¹¹⁹, en la que se cruzan lo subjetivo y lo universal. Porque:

Por un lado, la ideología no es un mero conjunto de doctrinas abstractas sino la materia que nos hace ser específicamente lo que somos, constitutiva de nuestra misma identidad; por otro lado, se presenta a sí misma como “todo el mundo sabe eso”, una suerte de verdad anónima universal¹²⁰.

Eagleton rescata, asimismo, que la teoría althusseriana nunca afirma que la ideología es “inferior” al conocimiento teórico¹²¹, porque justamente designa el plano de las “relaciones vividas” en vez del de la ciencia. De ahí que, desde este aspecto, la ideología tampoco implique que un grupo de intelectuales tengan el monopolio de la verdad absoluta mientras “las masas se debaten en una ciénaga ideológica”. Porque la distinción que hace Althusser entre ciencia e ideología está, en efecto, en el plano de la epistemología, no es sociológica¹²².

Luego Eagleton recuerda el paralelo entre ideología e inconsciente freudiano, en tanto Althusser la entiende como estructura eterna e inmutable durante el transcurso de la historia, así como la relevancia que cobra la dimensión de lo imaginario. Con respecto al primer punto, así como para Freud la noción de inconsciente significa que las fuerzas que determinan al sujeto no pueden habitar en su conciencia, para Althusser la ideología brinda una coherencia ilusoria para que el sujeto se convierta en un agente social práctico. De ese modo, el sujeto carece de autonomía porque es el producto “sobredeterminado” de una estructura que debe necesariamente reprimirse en el momento mismo de la subjetivación. En cuanto a lo imaginario, resalta cómo esa

¹¹⁹ *Ibid.*, fragmentos extraídos de las páginas 40 y 41.

¹²⁰ *Ibid.*, pp. 41-42.

¹²¹ *Ibid.*, Eagleton, T., “De Adorno a Bourdieu”, en Eagleton, T., *Ideología. Una introducción*, trad. cit., p. 179.

¹²² *Ibid.*, p. 180.

dimensión para Althusser, que sigue los pasos de Lacan, no remite a lo irreal sino a una imagen¹²³.

De hecho, Lacan da cuenta de cómo el niño pequeño, al enfrentarse con su propia imagen en un espejo¹²⁴, tiene un momento de “jubiloso reconocimiento erróneo de su propio estado real, físicamente descoordinado, imaginando que su cuerpo está más unificado que lo que realmente está”¹²⁵.

De forma similar, en el ámbito ideológico el sujeto humano va más allá de su verdadero estado de difusión o descentramiento y encuentra una imagen consoladoramente coherente de sí mismo reflejada en el “espejo” de un discurso ideológico dominante. Dotado de este yo imaginario, que para Lacan supone una “alienación” del sujeto, es capaz entonces de obrar de manera socialmente adecuada. Así la ideología puede resumirse como una “representación de las relaciones imaginarias de los individuos con sus condiciones de existencia” (...) Lo imaginario es así, en un sentido, obviamente falso: oculta de nuestra vista la manera en que operan realmente los sujetos y las sociedades. Pero no es falso en el sentido de ser un mero engaño arbitrario, pues es una dimensión totalmente indispensable de la existencia social, tan esencial como la política o la economía. Igualmente no es falso en tanto que las formas reales en que vivimos nuestras relaciones con nuestras condiciones sociales están investidas en él¹²⁶.

Si bien Eagleton estima en los desarrollos althusserianos una “fuerza y originalidad impresionantes”, al combinar el psicoanálisis lacaniano con los rasgos menos historicistas de Gramsci, no obstante, le dirige dos críticas, una de ellas destinada a la materialidad de la ideología y la otra acerca de cómo piensa Althusser a la subjetividad, “atada” a la reproducción social en manos de la dominación, sin posibilidades así de formas de resistencia política o de emancipación. En lo que respecta a la cuestión de la materialidad, en Althusser la

¹²³ *Ibid.*, p. 183.

¹²⁴ Acerca de cómo opera la cuestión de lo imaginario en Lacan, nos referimos, en particular, a cómo lo trabaja en el “El estadio del espejo como formador de la función del yo (je) tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica”, en Lacan, J., *Escritos I*, trad. Segovia, T, Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 2003.

¹²⁵ Eagleton, T., “De Adorno a Bourdieu”, en Eagleton, T., *Ideología. Una introducción*, pp. 183-184.

¹²⁶ *Ibid.*, fragmentos extraídos de las páginas 184 y 185.

ideología no es cuestión de “ideas” sino una estructura impuesta que no pasa por la conciencia. De ese modo,

En términos psicológicos, es menos un sistema de doctrinas articuladas que un conjunto de imágenes, símbolos y en ocasiones conceptos que “vivimos” en un nivel inconsciente. En términos sociológicos, consiste en una gama de prácticas o rituales materiales (votar, saludar, arrodillarse, etc.) que siempre están incorporadas a instituciones materiales. Althusser hereda esta noción de ideología como comportamiento habitual en vez de un pensamiento consciente de Gramsci; pero la lleva hasta un extremo casi conductista al afirmar que las ideas de un sujeto “son acciones materiales insertadas en las prácticas materiales regidas por rituales materiales que están definidos ellos mismos por el aparato ideológico material...” (...) Si todo es “material”, incluso el propio pensamiento, el término pierde toda fuerza discriminatoria. La insistencia de Althusser en la materialidad de la ideología –el hecho de que siempre consiste en prácticas e instituciones concretas– es una valiosa corrección a la “conciencia de clase” de Georg Lukács, sustancialmente descorporeizada; pero también deriva de una hostilidad estructuralista a la conciencia en cuanto tal. Olvida que la ideología es una cuestión de significado, y que el significado no es material en el sentido de que lo son una hemorragia o un embarazo. Es cierto que la ideología es menos cuestión de ideas que de sentimientos, imágenes y reacciones emocionales; pero a menudo las ideas forman una parte importante de ésta, como resulta obvio en las “ideologías teóricas” de Santo Tomás y de Adam Smith¹²⁷.

Ante las objeciones hechas por Eagleton, podemos indicar que la cuestión de la materialidad en Althusser no implica olvidar que la ideología es cuestión de significado, o que las ideas no existan. Sin embargo, esas ideas, lejos de tener una existencia ideal o espiritual, se inscriben en prácticas concretas propias del aparato ideológico. Además, se habla de ideas según sus determinaciones sociales. Por lo demás, en cuanto a las críticas referidas a la subjetividad atrapada al funcionalismo sociológico, Eagleton, en realidad, considera que Althusser hizo una lectura equivocada de las propuestas del sujeto en Freud y en Lacan. En ese sentido, afirma:

El carácter políticamente sombrío de la teoría de Althusser se aprecia en su misma concepción de la formación del sujeto (...) Ser “subjetivado” es ser “sometido”: nos volvemos sujetos humanos “libres”, “autónomos” sometiéndonos precisamente de manera

¹²⁷ *Ibid.*, pp. 191-192.

obediente al Sujeto o la ley. Una vez que hemos “interiorizado” esta ley, nos hemos apropiado de ella, empezamos a obrar de manera espontánea e incuestionable conforme a sus dictados. Empezamos a obrar, como comenta Althusser, “por nosotros mismos”, sin necesidad de una constante supervisión coercitiva; y esta lamentable condición es la que confundimos con nuestra libertad. En palabras del filósofo que acompaña a toda la obra de Althusser – Baruch Spinoza– los hombres y mujeres “combaten por su esclavitud como si combatiesen por su liberación” (...) El modelo subyacente en este argumento es la sujeción del yo freudiano al superyó, fuente de toda conciencia y autoridad. Así pues, la libertad y la autonomía no serían más que meras ilusiones: significan simplemente que la ley está tan profundamente inscrita en nosotros, tan íntimamente ligada a nuestro deseo, que la confundimos con nuestra propia iniciativa libre (...) Para Freud (...) el yo se rebelará contra su amo imperativo si sus demandas resultan excesivamente insostenibles; y el equivalente político de este momento sería la insurrección o la revolución¹²⁸.

Según esos cuestionamientos, Althusser no puede advertir la veta emancipadora que subyace en el propio Freud al proponer una rebelión ante los categóricos imperativos del superyó –esa autoridad interna, conciencia moral, instancia alojada en el interior que vigila y exige renunciaciones, según explica el padre del psicoanálisis en *El malestar en la cultura* (1930)–. Y tampoco para Eagleton hace una exégesis acertada del sujeto lacaniano.

El sujeto imaginario de Althusser corresponde al *ego* lacaniano (...) El ego, para Lacan, es el que se constituye en el imaginario como entidad unificada; el sujeto “como un todo” es el efecto escindido, carente y deseante del inconsciente, que para Lacan pertenece tanto al orden “simbólico” como imaginario. Esta lectura errónea tiene como efecto volver al sujeto de Althusser mucho más estable y coherente que el de Lacan (...) Para Lacan la dimensión imaginaria de nuestro ser está marcada y determinada por un deseo insaciable, que sugiere un sujeto mucho más volátil y turbulento que las entidades serenamente centradas de Althusser. Las implicaciones políticas de esta lectura errónea son claras: expulsar el deseo del sujeto es enmudecer su grito potencialmente rebelde (...) En efecto, Althusser ha creado una ideología del yo, en vez de una ideología del sujeto humano; y en esta representación equivocada hay un pesimismo endémico. Esa percepción ideológica errónea por parte del sujeto “pequeño” o individuo se corresponde con una interpretación tendenciosa del “gran” Sujeto, los significantes ideológicos rectores con los que se identifica el individuo. En la lectura de Althusser, este Sujeto parece más o menos equivalente al

¹²⁸ *Ibid.*, pp. 188-189.

superyó freudiano, la fuerza censora que nos mantiene obedientemente en el mismo lugar; sin embargo, en la obra de Lacan, esta función la desempeña el “otro”, que significa algo así como el ámbito global del lenguaje y del inconsciente. Como éste, en opinión de Lacan, es un ámbito notablemente elusivo y traicionero en el que nada está fijo en un lugar, las relaciones entre él y el sujeto individual son mucho más quebradas y frágiles que en el modelo de Althusser. Una vez más, las implicaciones políticas de este equívoco son pesimistas: si el poder que nos somete es singular y autoritario, más parecido al superyó freudiano que al otro lacaniano, cambiante y autodividido, las posibilidades de oponerse a él parecen remotas. Si el sujeto de Althusser fuese tan escindido, deseante e inestable como el de Lacan, el proceso de interpelación podría resultar un asunto más aleatorio y contradictorio de lo que realmente es (...) El modelo de Althusser es demasiado monista, dejando al margen las maneras discrepantes y contradictorias en que se puede apelar ideológicamente a los sujetos –de manera parcial, total o apenas en modo alguno– mediante discursos que en sí mismos carecen de unidad coherente obvia¹²⁹.

Althusser es acusado, por lo tanto, de haber planteado una subjetividad atada a un funcionalismo sociológico y de un “pesimismo endémico” que descartaría intersticios de rebelión, estimación que consideramos discutible si se tiene en cuenta que en los desarrollos del filósofo marxista, aunque efectivamente en la historia prevalezca la reproducción de las condiciones de producción con sus roles sociales específicos, sin embargo, no existe para él dominación que resuelva o borre contradicciones que revelan efectos de la lucha de clases, tal como lo deja en claro en el ensayo *Ideología y aparatos ideológicos de Estado*. Aunque Egleton reconoce esta cuestión, al aseverar que ahí Althusser entiende que esos aparatos –la familia, la escuela, los medios de comunicación–, son ámbitos de conflictos y de confrontación entre clases, esa versión está “tensada” a su juicio con otra “explicación funcionalista” de la ideología, en tanto dispositivo que “contribuye a ‘pegar’ la formación social y adaptar las personas a sus necesidades”¹³⁰. Efectivamente, lo que dice es que en *Ideología y aparatos ideológicos de Estado*, Althusser pasa por alto el carácter contradictorio de la ideología, y que recién en el epílogo de ese ensayo se reformula esta

¹²⁹ *Ibid.*, pp. 186-187.

¹³⁰ *Ibid.*, p. 189.

perspectiva al sostener que los aparatos ideológicos son campos de luchas de clases¹³¹.

Hay, entonces, una suerte de ambigüedad teórica para Eagleton, a quien, sin embargo, podríamos responderle que lo que existe en Althusser es, efectivamente, una tensión, pero no entre dos posiciones distintas sobre la ideología, sino entre la propia reproducción vía la sujeción –que predomina– y los resquicios de resistencias, los espacios de luchas contradictorias, las hendidias de eventuales transformaciones; una superposición de temporalidades que, como se explicará en el Capítulo III, también tiene que ver con su teoría de la sobredeterminación y el papel otorgado a lo aleatorio y a entender la coyuntura no como un presente sino como una complejidad de tiempos. Así, efectivamente, la teoría de la ideología althusseriana brinda un aporte fundamental para pensar los mecanismos de perpetuación de las condiciones sociales de producción dominantes, pero también da cuenta, al mismo, de cómo el terreno de lo ideológico no es sino una instancia contradictoria y resistente a determinaciones unilaterales.

En suma, la reproducción cohabita con tendencias conflictivas que existen, por ejemplo, en formas ideológicas atravesadas por contradicciones, como efectivamente podemos advertir en la ideología particular de lo preventivo, cuya analítica tiene un pilar fundamental en la arquitectura teórica de Althusser, pero también, como indicamos en la Introducción, parte del concepto de inmunidad de Esposito. Con esa categoría, precisamente, queremos dar cuenta del modo en que entendemos una lógica de protección que ha tenido cierta predominancia en los últimos años. Por ese motivo, antes de desplegar los principales lineamientos de Althusser sobre la ideología, en el próximo capítulo pretendemos exponer las consideraciones de Esposito en torno a la inmunidad, y cómo para ello han influido en él las formulaciones de Foucault en torno a la biopolítica y también, los debates en torno a la comunidad junto con otros autores que se han

¹³¹ *Ibid.*, p. 190.

interrogado filosóficamente una coyuntura de violencias identitarias y repliegues inmunitarios en los últimos 30 años.

Capítulo II

Inmunidad en su fondo antinómico: la prevención negativa

Los interrogantes de Esposito por la inmunidad en los inicios del presente siglo, sus desarrollos en una coyuntura en la que comenzaba a exacerbarse una demanda de seguridad tras las transformaciones de un capitalismo que había triunfado a escala mundial, tienen un nexo con dos conceptos atravesados por un debate abierto y controversial: los de comunidad y biopolítica. Se trata de dos nociones que no pueden soslayarse si se pretende desplegar –como lo haremos en este capítulo– de qué manera el filósofo entiende la inmunidad, cómo mediante ese concepto profundamente aporético, que supone protección de la vida por vía negativa y que funciona negando lo común, realiza una interpretación de la biopolítica de Michel Foucault así como del desarrollo de la Modernidad, además de ponerlo en tensión con una categoría de comunidad que, entendida como un don expropiante y obligatorio, se constituye en pura exposición a la alteridad.

Pero antes de dirigirnos a esas cuestiones, comenzaremos con las tesis delineadas por el autor en *Immunitas* (2002), las cuales apuntan a resaltar dos recorridos semánticos que atraviesan la noción de inmunidad. Uno de ellos está ligado a una vertiente jurídica, sobre la base del cual entiende que inmune es quien está dispensado de una obligación o de un deber común a todos: la inmunidad marca la “excepción a una regla” que siguen todos los demás. Eso puede advertirse en la inmunidad parlamentaria o diplomática, exenta de una ley común que rige para los demás sujetos. A esa primera variante de la significación de inmunidad arriba tras efectuar un análisis etimológico-conceptual complementario al realizado en una obra anterior, *Communitas* (1998), cuando se desmarca de un pensamiento dominante

de comunidad vinculado con la figura de lo propio para ir hacia una semántica de lo impropio y de lo otro.

Esas obras indican cómo *communitas* e *immunitas* derivan del término *munus*, que en latín puede significar don, oficio, obligación¹³². Pero mientras en la relación del *munus* con la *communitas* hay un sentido afirmativo –y así los miembros de una comunidad están unidos por un don obligatorio que se debe dar, es decir, por un empeño donativo del uno al otro–, la *immunitas* se relaciona negativamente con el *munus*, pues implica una exención, una dispensa de deberes y obligaciones hacia los otros y que son comunes a todos. La inmunización libra de tal empeño común y se dirige a una particularidad privilegiada, que siempre es propia, pertenece a alguien y puede así sustraerse de una condición común. A esa conclusión llega Esposito después de partir de la etimología del término latino *communitas*, compuesta por el *cum* y también por el *munus*, palabra subrayada en su forma particular de *donum* obligatorio, pues apunta al don se debe dar y no al que se recibe, y así adquiere un carácter expropiante. En cambio, el sustantivo *immunitas* es un vocablo privativo, o negativo, “que deriva su sentido de aquello que niega, o de lo que carece, es decir, el *munus*”¹³³.

Así, la lógica inmunitaria supone la exención de prestaciones hacia los otros y la interrupción del circuito de donación recíproca al que remite el “significado más originario” de la *communitas*. Esa dinámica predomina en la Modernidad, cuando emerge un individualismo que rompe con las formas comunitarias anteriores. Aunque volveremos sobre tal asunto, y también sobre la tensa relación entre comunidad e inmunidad en el cuarto apartado de este capítulo,

¹³² Lo precisa Edgardo Castro en *Lecturas foucaulteanas. Una historia conceptual de la biopolítica*. Gonnert, UNIPE: Editorial Universitaria, 2016, p. 148. Según Castro, *munus* puede significar *onus* (obligación), *officium* (oficio, función) y *donum* (don). Las dos primeras acepciones –dice– son formas de deber, pero Esposito destaca que también lo es el don. Efectivamente, el *munus* es una forma particular de don obligatorio. *Ibid.*

¹³³ Esposito, R., “Introducción”, en Esposito, R., *Immunitas. Protección y negación de la vida*, trad. Padilla López, L. Buenos Aires-Madrid. Amorrortu editores, 2009, p. 14.

por el momento resaltamos que Esposito remonta a la época moderna el proceso de inmunización, en la medida en que es impulsado para prevenir el contagio y los riesgos de lo que puede denominarse comunidad originaria.

Cuanto más el peligro que acosa a la vida circula indistintamente en todas sus prácticas, tanto más la respuesta converge en los engranajes de un dispositivo único: al peligro cada vez más difundido que amenaza lo a lo común responde la defensa cada vez más compacta de lo inmune¹³⁴.

Tal afirmación aparece en el prólogo de *Immunitas*, en el que, además, da cuenta de cómo el mecanismo inmunitario, aunque con una específica caracterización moderna, también se encuentra exacerbado en un mundo en el que las transformaciones producidas en los años 90 del siglo XX hicieron que el capitalismo se desplegara en un ámbito espacial cada vez más amplio y se volviera concretamente global. En efecto, *Immunitas* empieza con la enumeración de una serie de hechos que llenan las páginas de los diarios en la actual coyuntura, como los refuerzos de barreras a la llamada inmigración clandestina, los combates contra brotes epidémicos o las estrategias para neutralizar virus informáticos, e indica que todos ellos, aunque provengan de ámbitos separados, pueden referirse a la categoría interpretativa de inmunidad, porque, en un nivel fenomenológico, pueden entenderse como “respuesta de protección ante un peligro”¹³⁵.

Precisamente en esa respuesta ante la posibilidad de una amenaza despunta un primer perfil de la lógica de la inmunidad, que emerge con fuerza ante casos como el incremento de movimientos migratorios o expansiones de enfermedades infecciosas, los cuales encuentran una correspondencia con rasgos de intrusión y con un quiebre de un supuesto equilibrio anterior, en nombre del cual se exige una restitución. Además, el lugar de la amenaza –así se refiera al asedio de un cuerpo individual por una eventual enfermedad o a un cuerpo

¹³⁴ *Ibid.*, p. 13.

¹³⁵ *Ibid.*, p. 9.

político por una “intromisión violenta”–, permanece siempre en una frontera entre el interior y el exterior, lo propio y lo extraño, lo individual y lo común”¹³⁶.

Alguien o algo penetra en un cuerpo –individual o colectivo– y lo altera, lo transforma, lo corrompe. El término que mejor se presta a representar esta mecánica disolutiva (...) es “contagio”. Lo que antes era sano, seguro, idéntico a sí mismo, ahora está expuesto a ser devastado¹³⁷.

En ese sentido, el filósofo sostiene que los imperativos de inmunización en el momento actual de globalización tienen que ver con la intensificación que asumió una deriva contagiosa, o la “ramificación descontrolada e incontenible” de la contaminación¹³⁸. De hecho, en una conferencia llamada “Comunidad y violencia”¹³⁹ entiende que la potenciación de la lógica inmunitaria “derivada” de la globalización tiene una afinidad estructural con los rasgos que el discurso filosófico de la modernidad le atribuyó a la comunidad originaria. Pues el mundo global surge “ilimitado” como esa comunidad originaria “caótica” contra la que se erigió el orden político moderno, con migraciones continuas que atraviesan fronteras. De ese modo, para Esposito el efecto predominante de la globalización no es sino una “contaminación infinita entre hombres, pueblos y lenguajes”. Y contra ese contagio incesante opera, con –a su juicio– la “mayor potencia que haya tenido nunca, el dispositivo inmunitario”¹⁴⁰.

Un dispositivo que, como hemos señalado, en su definición jurídica señala la exención de un *munus* en forma de don obligatorio que expropia a los sujetos y los expone al riesgo del contagio comunitario. Pero, como indicamos en las primeras líneas de este capítulo, la *immunitas* también es reconocible para Esposito en otra acepción, que es la médica y biológica. En ese otro recorrido semántico,

¹³⁶ *Ibid.*, p. 10.

¹³⁷ *Ídem.*

¹³⁸ *Ibid.*, p. 11.

¹³⁹ Cfr. Esposito, R. (2009). “Comunidad y violencia”. Trad. Rocío Orsi Portalo. *Minerva*. Revista del Círculo de Bellas Artes. 12. Madrid. Recuperado de <http://www.circulobellasartes.com/revistaminerva/articulo.php?id=357>

¹⁴⁰ *Ídem.*

es decir, en una vertiente bio-médica que no coincide del todo con la jurídica sino que la cruza, la inmunidad manifiesta la “refratariedad del organismo ante el peligro de contraer una enfermedad contagiosa”¹⁴¹. Aunque ese sentido es antiguo, sin embargo, tiene una inflexión entre los siglos XVIII y XIX, en relación con las prácticas de vacunación y la noción de inmunidad adquirida: pues una forma atenuada e inducida de infección puede prevenir una más virulenta del mismo tipo; con la vacunación se comprueba que “inocular cantidades no letales de un virus estimula la formación de anticuerpos”¹⁴².

En ese sentido biológico, por lo tanto, termina de configurarse el mecanismo inmunitario, que implica una respuesta de protección para evitar los peligros de la contaminación y también, presupone la existencia “de un mal que se debe enfrentar”¹⁴³, aunque ese mal debe contrarrestarse incluyéndolo dentro de los propios confines. Se trata de una exclusión mediante una inclusión y, de esa manera, el veneno logra ser vencido del organismo no cuando es expulsado sino cuando llega a formar parte de él. Justamente en ese punto Esposito detecta la aporía de la lógica inmunitaria, pues se trata de proteger la vida haciéndole probar de modo continuo la muerte, es decir, la vida –objeto de inmunización– puede conservarse al precio de incorporar en su interior algo que “sutilmente la contradice”, por lo cual su mantenimiento depende de una “forma de restricción que la separa de sí misma”, o de una fuerza extraña, acaso hostil, que “inhibe su desarrollo”. Por lo tanto, el procedimiento inmunitario es estructuralmente aporético y remite, más que a una afirmación, a la negación de una negación¹⁴⁴.

Tal antinomia inmunitaria atraviesa, de esa forma, todos los lenguajes, todas las problemáticas de la Modernidad. De ahí que en *Immunitas* exponga no sólo los dos sentidos que se cruzan en lo inmune, sino también realice una genealogía a través de una serie de figuras, como apropiación, *katéchon*, *compensatio*, biopolítica e

¹⁴¹ Esposito, R., “Introducción”, en Esposito, R., *Immunitas. Protección y negación de la vida*. trad. cit., p. 16.

¹⁴² *Ibid.*, p. 17.

¹⁴³ *Ídem.*

¹⁴⁴ *Ibid.*, fragmentos extraídos de las páginas 18 y 19.

implante. Aunque referidas a distintos órdenes disciplinarios –como el derecho, la teología, la antropología, la política y la biología–, con esas figuras se ven los diferentes sentidos de la inmunidad y, además, le permiten focalizarse en la relación entre lo inmune y su opuesto, la comunidad¹⁴⁵.

A ese vínculo se refiere Esposito, pocos años después de la publicación de *Immunitas*, en una entrevista con Edgardo Castro, en la que dice que a la “oscura” categoría de inmunidad en tanto “protección de la vida mediante un instrumento negativo” la conecta negativamente con la idea de comunidad, su opuesto lógico y semántico¹⁴⁶. De hecho, superponiendo las dos semánticas de lo inmune, la jurídica y la biomédica, si la comunidad determina la fractura de las barreras de protección de la identidad individual, con su don expropiante y obligatorio, la inmunidad constituye el intento de reconstruirla en una forma “defensiva y ofensiva” contra todo elemento capaz de amenazarla¹⁴⁷.

Esas cuestiones serán profundizadas en las partes tercera y cuarta de este capítulo, en las que expondremos la manera en la que Esposito llega a plantear que la negación no supone una sujeción violenta que el poder le impone a la vida, sino el modo antinómico en que la vida se conserva a través del poder. Ese carácter negativo de la inmunidad, además, atraviesa las categorías de soberanía, propiedad y libertad. Tres nociones que, en una primera etapa del proceso de inmunización, en la época moderna, involucran la problemática del orden frente al conflicto y los riesgos de disolución de la comunidad en su estado “originario”.

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 19.

¹⁴⁶ Cfr. Castro, E. (2005). “Toda filosofía es en sí política”. Entrevista a Roberto Esposito. *Revista Ñ*, Recuperado de <http://www.clarin.com/suplementos/cultura/2005/03/12/u-936812.htm>

¹⁴⁷ Cfr. Esposito, R. (2012). “Inmunidad, comunidad, biopolítica”. Conferencia impartida en la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid. Trad. Daniel Lesmes. *Las Torres de Lucca. Revista internacional de filosofía política*. 1. Recuperado de <http://www.ehu.eus/ojs/index.php/papelesCEIC/article/view/18112/17020>

Dicho proceso de inmunización, vale destacar, experimenta para Esposito un salto a finales del siglo XVIII, cuando la vida misma se encuentra en el centro de los litigios políticos: el mecanismo inmunitario cobra un crecimiento significativo cuando se produce ese giro definido por Foucault como biopoder, es decir, cuando la política asume como objeto la vida biológica. En este punto, se puede entender también cómo con el paradigma inmunitario el autor italiano encuentra una peculiar lectura de la biopolítica planteada a mediados de la década de 1970. La paradoja trazada entonces por Foucault acerca de por qué un poder que toma a su cargo la vida se encuentra siempre tentado de volverse producción y expansión de muerte, como sucedió de forma paroxística durante el régimen nazi, lleva a Esposito a proponer la categoría de inmunidad, porque con ella, como veremos, articula dos sentidos extremos de la biopolítica –afirmativo y conservativo, negativo y mortífero– sobre los cuales Foucault, a juicio del pensador italiano, nunca hizo una elección definitiva.

Para dar cuenta de ello, sin embargo, se vuelve necesario ocuparnos, en las partes primera y segunda de capítulo, de algunas cuestiones relevantes acerca del gobierno de la vida en escritos de Foucault como *La voluntad del saber* (1976) y *Defender la sociedad* (1976), en los cuales no sólo va ajustando el concepto de biopolítica –y de biopoder–, sino también va tomando forma la contradicción de la potencia mortífera que anida en una racionalidad enfocada en la administración y conservación de lo viviente. Luego, ya en el segundo apartado, resulta importante resaltar cómo Esposito plantea críticas a los modos exegéticos contrapuestos –negativo o eufórico– en la biopolítica foucaulteana, una tensión que obedece, en su criterio, a la estructura del concepto y a la modalidad en el lazo entre tal paradigma y la soberanía. Justamente con la inmunidad el italiano intenta articular esas tesis opuestas.

1) La analítica foucaulteana: soberanía y poder positivo de la vida

Sin que sea posible exponer de modo detallado todos los presupuestos y matices que desarrolló Foucault alrededor de la biopolítica entre 1974 y 1979, lo cual excede los propósitos de este trabajo, sin embargo, para entender la lectura espositoana, consideramos importante presentar algunas líneas en torno a lo planteado por Foucault, especialmente en la obra *La voluntad del saber* y en el curso *Defender la sociedad*, sobre la categoría de biopolítica, la cual, según ha explicado Edgardo Castro, remite al modo en que la vida biológica de la población se convierte en objeto de administración mediante mecanismos de normalización que funcionan de modo diferente a como lo hacen los dispositivos de la ley. Castro expone esa definición en un breve libro, *Lecturas foucaulteanas. Una historia conceptual de la biopolítica* (2016), en el que intenta dar cuenta de una matriz conceptual a propósito de los múltiples sentidos que involucran al concepto de biopolítica, el cual ha circulado por diferentes usos y contextos, amén de las ramificaciones al respecto en el debate filosófico italiano contemporáneo, que incluye a Esposito, a Giorgio Agamben y a Toni Negri.

Esposito, en particular, no sólo realiza una elaboración sistemática del paradigma inmunitario con los aportes de la biopolítica foucaultea, sino también efectúa una historia conceptual del término en *Bíos*¹⁴⁸. Ahí, de hecho, señala que la noción de biopolítica es introducida por primera vez a principios del siglo XX por el sueco Rudolph Kjellen, quien elabora una teoría organicista del Estado al considerarlo no un conglomerado compuesto de individuos sino “una forma viviente, un organismo: nace, crece y muere”¹⁴⁹. Al realizar una genealogía del concepto desde una primera fase ubicada en dichas teorías organicistas¹⁵⁰, Esposito precisa otras dos etapas previas a la perspectiva de Foucault: una situada en la década del sesenta, en la

¹⁴⁸ Esposito, R., *Bíos. Biopolítica y filosofía*, trad. Molinari Marotto, C. Buenos Aires -Madrid, Amorrortu editores, 2011.

¹⁴⁹ Así lo explica Castro en “Raíces conceptuales y surgimiento de la categoría de biopolítica”, en Castro, E., *Lecturas foucaulteanas. Una historia conceptual de la biopolítica*. op. cit., p. 29.

¹⁵⁰ *Ibid.*, p. 35.

que se encuentran Aaron Starobinski y Edgar Morin, y en la que se busca explicar la historia de la humanidad “partiendo de la vida”, y la otra en la década del setenta, con James Davies y Albert Somit, fase en la que se entiende por biopolítica la “utilización de los conceptos y de los métodos de la biología en el campo de la ciencia política”¹⁵¹.

La operación que Foucault realiza a mediados de la década del setenta del siglo XX toma distancia de los planteos previos; pues hay una complejidad que diferencia la perspectiva del pensador francés respecto de las teorizaciones anteriores, las cuales, además, pueden ubicarse en una etapa en la que biopolítica remite a una concepción de la sociedad, de la política y del Estado en términos biológicos. A partir de las elaboraciones de Foucault, la noción más bien hará referencia a cómo el Estado y el Gobierno “se hacen cargo, en sus cálculos y mecanismos, de la vida biológica del hombre”¹⁵². En ese sentido, Castro toma algunos tramos de una conferencia sobre el nacimiento de la medicina social, dictada en 1974 en Río de Janeiro, Brasil, en la que Foucault afirmaba que el capitalismo entre finales del siglo XVIII y comienzos del siglo XIX socializó el cuerpo en tanto “primer objeto en función de la fuerza productiva”. El cuerpo es para Foucault una realidad biopolítica, así como la medicina es una “estrategia biopolítica”¹⁵³.

En ese texto, en el que por primera vez emerge la noción de biopolítica, ésta se aborda desde la medicina social en sus distintas etapas, la medicina del Estado alemana, la medicina urbana francesa y la medicina de la fuerza laboral inglesa. Luego, Foucault pasará, en *La voluntad del saber* (1976), al dispositivo de la sexualidad, que combina tecnologías disciplinarias y controles reguladores, los dos ejes de lo que denomina biopoder. Vale precisar que *La voluntad del saber* tiene como antecedentes el curso *Los anormales* (1974-1975) y *Vigilar y Castigar. Nacimiento de la prisión* (1975). Ubicados en el llamado período

¹⁵¹ *Ibid.*, p. 36.

¹⁵² *Ibid.*, p. 33.

¹⁵³ Castro, E., “El gobierno de la vida”, en Castro, E., *Lecturas foucaulteanas. Una historia conceptual de la biopolítica*. op. cit., p. 49.

genealógico del pensamiento de Foucault¹⁵⁴, en esos escritos ya da cuenta de cómo la biopolítica es el nombre de una de las formas que toma el poder en la Modernidad.

En *Vigilar y Castigar* aparece la crisis del poder soberano –que funcionaba con formas de castigo y aplicando leyes en un territorio determinado– y el surgimiento de un nuevo poder disciplinario¹⁵⁵ que se ejerce sobre los cuerpos. Pero, en la lectura de Esposito, el proceso de “deconstrucción” del paradigma soberano –en sus vertientes de poder estatal e identidad jurídica de los sujetos– alcanza su punto culminante en *Los anormales*. El ingreso y luego la colonización del saber médico en las zonas que antes eran “competencia” del derecho indica el pasaje “a un régimen ya no basado en la abstracción de las relaciones jurídicas, sino en tomar a cargo la vida en el cuerpo mismo de quienes son sus portadores”¹⁵⁶. Efectivamente, entre los siglos XVII y XVIII emerge una mecánica de poder, referida al control sobre los cuerpos, que “se opone” a la forma de poder que describía la “teoría de la soberanía”¹⁵⁷.

Pero ¿qué hace –se pregunta Esposito– que el poder biopolítico sea “absolutamente inasimilable” al poder soberano? Tal pregunta puede responderse con la afirmación que aparece en el renombrado capítulo final de *La voluntad de saber*: “Podría decirse que el viejo derecho de hacer morir o de dejar vivir fue reemplazado por el poder de hacer vivir

¹⁵⁴ Si bien no es posible reconstruir aquí de modo amplio las fases del pensamiento foucaultiano, podemos afirmar, brevemente, que en la “etapa” genealógica, que va aproximadamente entre 1971 y 1979, Foucault se ocupa del sujeto y de las relaciones de poder, mientras en el primer período de los años sesenta, denominado arqueológico, se dedica a los sistemas de saber y al individuo que ocupa una posición de sujeto en el discurso, el cual es definido como práctica. De hecho, toda práctica discursiva se define como por el “saber que forma”, y ese saber es el espacio en el que el sujeto toma posición para hablar “de los objetos que trata el discurso”. Cfr. Foucault, M., *La arqueología del saber*, trad. Garzón del Camino, A. Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 2011, pp. 306, 307. Asimismo, en la última fase del pensamiento foucaultiano habla de la constitución de modos de subjetividad como respuesta a esas exigencias de un poder que administra la vida y la invade enteramente. Se trata de “artes de existencia” como “prácticas sensatas y voluntarias por las que los hombres no sólo se fijan reglas de conducta sino que buscan transformarse a sí mismos”. Véase en Foucault, M., *Historia de la sexualidad: el uso de los placeres*, trad. Soler, M. Buenos Aires, Siglo XXI Editores Argentina, 2011, p. 9.

¹⁵⁵ Esposito, R., “El enigma de la biopolítica”, en Esposito, R., *Bíos. Biopolítica y filosofía*, trad. cit., p. 46.

¹⁵⁶ *Ibid.*, p. 47.

¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 56.

o de rechazar hacia la muerte”. El poder soberano, tanto en su forma antigua como en la moderna limitada, se ejerce sobre la vida pero pasando por la muerte, es decir, el soberano –simbolizado por la espada– “no indica su poder sobre la vida sino en virtud de la muerte que puede exigir”. Pero, desde el siglo XVII, el derecho de muerte tiende a desplazarse a una forma de poder que se ejerce “positivamente” sobre la vida, que procura “administrarla, aumentarla, multiplicarla”¹⁵⁸. Los dos ejes de ese biopoder serán la anátomopolítica disciplinaria del cuerpo humano y los controles reguladores de la biopolítica de la población¹⁵⁹:

Las disciplinas del cuerpo y las regulaciones de la población constituyen dos polos alrededor de los cuales se desarrolló la organización del poder sobre la vida. El establecimiento durante la edad clásica de esa gran tecnología de doble faz –anatómica y biológica, individualizante y especificante, vuelta hacia las realizaciones del cuerpo y atenta a los procesos de la vida– caracteriza un poder cuya más alta función no es ya matar sino invadir la vida enteramente. La vieja potencia de la muerte, en la cual se simbolizaba el poder soberano, se halla ahora cuidadosamente recubierta por la administración de los cuerpos y la gestión calculadora de la vida. Desarrollo rápido durante la edad clásica de diversas disciplinas –escuelas, colegios, cuarteles, talleres; aparición también, en el campo de las prácticas políticas y observaciones económicas, de los problemas de natalidad, longevidad, salud pública, vivienda, migración; explosión; pues de técnicas diversas y numerosas para obtener la sujeción de los cuerpos y el control de las poblaciones. Se inicia así la era de un

¹⁵⁸ Foucault, M., “Derecho de muerte y poder sobre la vida”, en *Historia de la sexualidad: la voluntad del saber*, trad. Guiñazú, U., México, Siglo XXI Editores, 2007, fragmentos extraídos de las páginas 164, 165 y 167.

¹⁵⁹ La biopolítica aparece específicamente presentada como una forma de ejercicio de poder cuyo objeto es el cuerpo viviente (especie, población) y que se combina con el poder disciplinario, que se ocupa del cuerpo individual: se trata de educarlo, aumentar sus aptitudes, integrarlo a sistemas eficaces de control, de hacer que crezcan su utilidad y su docilidad. La biopolítica se formó a mediados del siglo XVIII y se centró “en el cuerpo especie, en el cuerpo transido por la mecánica de lo viviente y que sirve de soporte a los procesos biológicos: la proliferación, los nacimientos y la mortalidad, el nivel de salud, la duración de la vida y la longevidad”. Véase en Foucault, M., *Historia de la sexualidad: la voluntad del saber*, trad. cit, p. 168. Los dos componentes del biopoder, por lo tanto, son las disciplinas complementadas con la biopolítica, forma esta última de poder que no está regulada por la ley sino por la norma. Sobre la base de ese poder de regulación de la población, ya no se castigará mediante el suplicio y la muerte sino que se tratará de desarrollar y aumentar sus fuerzas, amén de evitar desviaciones respecto de una norma que integre cuerpos al aparato de producción.

“bio-poder”¹⁶⁰.

Con la formación de ese biopoder, crucial para el desarrollo del capitalismo, la importancia se va dirigiendo hacia a la norma, en detrimento de los dispositivos jurídicos. Porque, si la ley se refiere siempre a la espada, un poder que tiene como tarea tomar la vida a su cargo necesita mecanismos “continuos, reguladores y correctivos”. Por ese motivo, en la Modernidad, una sociedad normalizadora no fue sino el efecto de una “tecnología de poder centrada en la vida”. Por otro lado, vale destacar que tal biopoder se aborda en la sexualidad, en la medida en que el sexo funciona como un punto de articulación entre la anátomopolítica y la biopolítica. Como escribe Foucault, el sexo es “acceso a la vida del cuerpo y a la vida de la especie. Es utilizado como matriz de las disciplinas y principios de regulaciones”¹⁶¹.

Llegados a este punto, estamos en condiciones de retornar a la pregunta que se hace Esposito respecto de las diferencias entre soberanía y biopolítica. En efecto, por un lado, queda claro que la biopolítica es una forma diferente de ejercicio de poder en la medida en que no supone –como en el ámbito de la soberanía– apropiarse de la vida para suprimirla o “hacer jugar” la muerte, sino se trata de administrarla en términos regulatorios. Además, a partir de la formación de ese biopoder, las guerras no se hacen en representación del soberano que hay que defender sino en nombre de la vida biológica, por lo cual las masacres se han vuelto “vitales”.

Sin embargo, por otro lado, existe una superposición entre soberanía y biopoder cuando Foucault formula que el racismo en su vertiente moderna, biológica y estatal se forma en el punto en que la ley ha sido introducida en el dispositivo de la sexualidad. Pues desde la segunda mitad del siglo XIX, la temática de la sangre –propia de la soberanía– fue utilizada para “vivificar y sostener” el tipo de poder político –moderno– que se ejerce sobre la vida. De ahí que “toda una

¹⁶⁰ Foucault, M., *Historia de la sexualidad: la voluntad del saber*, trad. cit., pp. 168-169.

¹⁶¹ *Ibid.*, p. 176.

política de población, de la familia, del matrimonio, de la educación, de la jerarquización social y de la propiedad”, y una serie extensa de intervenciones persistentes “a nivel del cuerpo, las conductas, la salud y la vida cotidiana” recibiera su justificación en la preocupación mítica de “proteger la sangre y llevar la raza al triunfo”¹⁶². Así, con sus pretensiones de una eugenesia en nombre de una sangre superior –la cual implicaba el genocidio sistemático de los otros y el riesgo de exponerse a sí misma al sacrificio total–, la sociedad nazi fue la forma paroxística en cómo funcionó la combinación de la temática de la sangre con el moderno poder sobre la vida¹⁶³.

La cuestión del racismo de Estado es retomada por Foucault en *Defender la sociedad* (1976). En ese curso, en el que se dedica a abordar el concepto de guerra de razas, sostiene que el racismo asegura la función mortífera en la economía del biopoder según el principio de que la muerte de los otros es “el fortalecimiento biológico de uno mismo en tanto miembro de una raza o una población, en tanto elemento de una pluralidad unitaria y viviente”¹⁶⁴. De esa manera, la temática de la sangre que implica el derecho de dar muerte se desempeña en forma biológica y así se produce una superposición entre la biopolítica y la soberanía, tal como sucede en el régimen nazi: efectivamente esa sociedad ha expandido el biopoder, pero al mismo tiempo “generalizó el derecho soberano de matar”¹⁶⁵.

Es significativo para los propósitos de nuestro trabajo resaltar cómo Esposito afirma que fue justamente Foucault el primero que dio una exégesis biopolítica del nazismo, un régimen que, como se sabe, gobernó Alemania entre 1933 y 1945 y logró la aceptación de la mayoría de sus ciudadanos no obstante el predominio de un virulento antisemitismo que condujo al horror del Holocausto. Pues la experiencia nazi introduce esa antinomia que le interesa al filósofo italiano, según la cual la vida no puede defenderse sino mediante una creciente

¹⁶² *Ibid.*, p. 181.

¹⁶³ *Ídem.*

¹⁶⁴ Foucault, M., *Defender la sociedad*, trad. Pons, H., Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2014, p. 233.

¹⁶⁵ *Ibid.*, p. 234.

expansión de la muerte y con la cual, además, se ve cómo los mecanismos de la biopolítica y la soberanía aparecen en un proceso de indistinción.

2) Inmunidad entre las “grietas” semánticas y temporales de la biopolítica

El porqué un poder ejercido sobre la vida arroja su sombra ante la amenaza de volverse una tanatopolítica adquiere una relevancia fundamental para Esposito en tanto esa aporía lo lleva a la elaboración del paradigma interpretativo de la inmunidad. Se trata de una antinomia que emerge en los regímenes totalitarios del siglo XX, aunque también el filósofo subraya que se extiende hasta el mundo contemporáneo. De hecho, *Bíos* comienza con una serie de hechos de relevancia internacional que son leídos precisamente con la noción de biopolítica, pues entiende que se sitúan en una superposición entre, por un lado, el ámbito de la política y de la vida; y por el otro, el lazo con la muerte¹⁶⁶. Entre los ejemplos, se encuentra con la guerra en Afganistán en 2001 y cómo se desprende de ella el oxímoron del bombardeo humanitario, que permite en un mismo suelo y al mismo tiempo arrojar bombas y medicinas. Destinados a matar y a proteger, los misiles humanistas tienen una lógica en la que no se yuxtapone sino una “declarada defensa de la vida” y la “efectiva producción de muerte”¹⁶⁷.

Sobre la base de ése y otros casos, entonces, Esposito retoma la “trágica aporía” de una muerte necesaria para conservar la vida, ya expresada en las investigaciones de Foucault, y destaca cómo el filósofo francés, en realidad, osciló entre diferentes respuestas al porqué una política de la vida cuenta siempre con la posibilidad de volverse acción homicida. Eso se debe a que existen en Foucault dos opciones antagónicas de la biopolítica, una negativa y otra eufórica, dos modos

¹⁶⁶ Esposito, R., “Introducción”, en Esposito, R., *Bíos. Biopolítica y filosofía*, trad. cit., p. 15.

¹⁶⁷ *Ibid.*, p.10.

interpretativos sobre los cuales “nunca hizo una elección de fondo”¹⁶⁸. Por ese motivo, si bien Esposito destaca que la noción de biopolítica cuenta con una formidable fuerza analítica y marcó un punto de inflexión en el pensamiento contemporáneo, es, sin embargo, una categoría atravesada por una “incertidumbre”¹⁶⁹ epistemológica que él intentará zanjar con el paradigma inmunitario.

En efecto, cuando se pregunta por los efectos de la biopolítica, ahí apunta una divergencia interpretativa¹⁷⁰ en la medida en que produce subjetividad o supone muerte; o es una política de la vida o sobre la vida. Y ese contraste atañe a la “estructura profunda” del concepto, pues los dos elementos que lo componen –política y vida – sólo pueden articularse en una modalidad superpuesta de manera exterior que somete a uno al dominio del otro. En palabras de Esposito:

Más que componerse, o disponerse, a lo largo de una misma línea de significado, parecen ser oponentes en una lucha sorda por la apropiación y el dominio del otro. De ello deriva esa tensión nunca descargada, ese efecto de laceración del que la noción de biopolítica parece no lograr liberarse, porque ella misma lo produce como una alternativa sin escapatoria: o la política es frenada por una vida que la encadena a su insuperable límite natural, o, al contrario, es la vida la que queda atrapada, presa de una política que tiende a sojuzgar su potencia innovadora¹⁷¹.

Ante la “grieta de significación” entre ambas posibilidades, Esposito empieza a vislumbrar la elaboración de un paradigma que sea capaz de disolver esas perspectivas inconciliables. Tensión que también obedece a una indefinición de Foucault en la modalidad del vínculo entre soberanía y biopolítica. De hecho, hay un modelo interpretativo que va por el lado de una biopolítica como una articulación interna de la soberanía, mientras existe otro que consiste en pensar el mecanismo soberano como una “máscara formal” del biopoder:

¹⁶⁸ *Ibid.*, p. 16.

¹⁶⁹ *Ibid.*, p. 24.

¹⁷⁰ Esposito, R., “El enigma de la biopolítica”, en Esposito, R., *Bíos. Biopolítica y filosofía*, trad. cit., p. 53

¹⁷¹ *Ibid.*, p. 54.

Así como el poder soberano incorpora en sí mismo el antiguo poder pastoral –el primer incunabulo genealógico del biopoder–; el biopolítico lleva en su interior el acero afilado de un poder soberano que a un tiempo lo hiende y lo rebasa. Si se toma en consideración el Estado nazi, puede decirse indistintamente, como hace Foucault, que fue el viejo poder soberano el que utilizó en su favor el racismo biológico surgido inicialmente en su contra; o bien, por el contrario, que el nuevo poder biopolítico se valió del derecho soberano de muerte para dar vida al racismo de Estado¹⁷².

Según Esposito, Foucault no hace una elección entre esas dos tesis contrapuestas; hay una tensión entre dos hermenéuticas y eso tiene que ver con el hecho de que existe una indecisión acerca del significado de fondo de la secularización. La consecuencia de ello es que la respuesta acerca de la relación entre soberanía y biopolítica, totalitarismo y modernidad, se desdobra en dos líneas argumentativas en conflicto, pues totalitarismo y modernidad son, a la vez, “continuos y discontinuos, inasimilables e inescindibles”¹⁷³.

Si prevaleciera –prosigue Esposito– la tesis de la indistinción entre soberanía, biopolítica y totalitarismo –la hipótesis continuista –, él se vería obligado a hacer del genocidio el paradigma constitutivo de toda la parábola de la modernidad, o cuando menos su resultado inevitable (...). Si prevaleciera, en cambio, la tesis de la diferencia –la hipótesis discontinuista– su concepción del biopoder quedaría invalidada cada vez que el rayo de la muerte se proyecta dentro del círculo de la vida, no sólo en la primera mitad del siglo XX, sino también más tarde. Si el totalitarismo fuese el resultado de lo que precede, el poder habría encerrado desde siempre a la vida en un abrazo inexorable. Si fuese su deformación temporal y contingente, ello significaría que la vida es, a largo plazo, capaz de vencer a todo poder que quiera violentarla. En el primer caso, la biopolítica se resolvería en un poder absoluto sobre la vida; en el segundo, en un poder absoluto de la vida. Atenazado entre estas dos posibilidades contrapuestas, bloqueado en la aporía determinada cuando estas se intersecan, Foucault sigue transitando a la vez ambas direcciones. No corta el nudo, y como resultado de ello queda inacabado el desarrollo de sus geniales intuiciones respecto del nexo entre política y vida¹⁷⁴.

Hay una indecisión entre dos líneas argumentativas contrapuestas, en cuyo núcleo se encuentra el lazo conceptual e

¹⁷² *Ibid.*, p. 67.

¹⁷³ *Ibid.*, p. 70.

¹⁷⁴ *Ibid.*, p. 71.

histórico entre soberanía y biopolítica, lo que hace que, por un lado, Foucault conjeture una especie de regreso del dispositivo soberano dentro del horizonte biopolítico y, por el otro, considere, por el contrario, que fue la desaparición de la soberanía la que liberó una fuerza vital desbordante que se “volcó contra sí misma”¹⁷⁵. A entender de Esposito, la indefinición de Foucault tiene que ver no sólo con dificultades de periodización histórica o articulación genealógica entre lo biopolítico y lo soberano, sino también con la propia estructura y configuración del concepto de biopolítica¹⁷⁶. Al respecto, el “bloqueo hermenéutico” involucra el hecho de que política y vida son abordados como conceptos diferentes y conectados con posterioridad de modo extrínseco¹⁷⁷, superpuestos de una manera exterior que somete a uno al dominio del otro. Además, tampoco hay una especificidad respecto de lo que Foucault entiende tanto por política como por vida. Así como superpuso las expresiones biopoder y biopolítica, tampoco determinó un estatuto epistemológico a la noción de vida, si puede existir una “simple vida” o “pura vida”, o si siempre está formada por algo que la impulsa más allá de sí misma¹⁷⁸.

Con el objetivo de darle una articulación a esos asuntos, Esposito despliega el paradigma inmunitario, con el cual piensa, por una parte, en el plano temporal, la biopolítica moderna en su particularidad, a diferencia de la que existía en la antigüedad. Si, de hecho, se vincula a la biopolítica con la dinámica inmunitaria de protección negativa de la vida, ella revela una “génesis” específicamente moderna, no solamente “porque no haya una raíz de ella reconocible también en épocas anteriores, sino porque sólo la modernidad hace de la autoconservación del individuo el presupuesto de las restantes categorías políticas, desde la de soberanía hasta la de libertad”¹⁷⁹. Por otra parte, en la línea

¹⁷⁵ *Ibid.*, p. 68.

¹⁷⁶ *Ibid.*, 69.

¹⁷⁷ *Ibid.*, p. 71-72.

¹⁷⁸ *Ibid.*, p. 72.

¹⁷⁹ Esposito, R., “Introducción”, en Esposito, R., *Bíos. Biopolítica y filosofía*, trad. cit., pp. 17-18.

conceptual, la categoría de inmunidad, como precisaremos a continuación, le permite desplegar un entrecruzamiento entre política y vida mediante el cuerpo, individual o colectivo, en el cual la inmunización conserva la vida justamente mediante su negación. En definitiva, para Esposito la carencia de un paradigma interpretativo inmunitario le impidió a Foucault desplegar con claridad la manera en la que se enlazan una política afirmativa y otra negativa, motivo por el cual, también, resultan indefinidos los modos en los cuales piensa la relación entre biopolítica y soberanía, Modernidad y totalitarismo.

3) Inmunidad o protección negativa de la vida

Para Esposito, el concepto de inmunidad fija los cauces en los que reconoce una clave de lectura de la biopolítica y también, del proceso de la Modernidad. De ahí que vaya convirtiéndose en una categoría historiográfica o en un paradigma interpretativo, con el cual es posible hacer un nexo, o reunir en un mismo horizonte de sentido, la dimensión biológica y la jurídico-política, esos dos polos constitutivos de la noción de biopolítica que, según el filósofo italiano, no parecían articularse sino sólo mediante un modo que a la vez los yuxtaponía. Al respecto, resulta necesario resaltar que la categoría de inmunización justamente se inscribe en el cruce de esos polos –la vida y el derecho–, a la vez que combina la vida con la política de modo intrínseco, por lo cual, la inmunidad, como asegura en *Bíos*, es el poder de conservación de la vida.

Señalemos, para comenzar, que la categoría de “inmunidad”, inclusive en su significado más corriente, se inscribe precisamente en el cruce de ambos polos, en la línea de tangencia que conecta la esfera de la vida con la del derecho. En efecto: así como en el ámbito biomédico se refiere a la condición refractaria de un organismo vivo, ya sea natural o inducida, respecto de una enfermedad dada, en el lenguaje jurídico-político alude a la exención temporal o definitiva de un sujeto respecto de determinadas obligaciones o responsabilidades que rigen normalmente para los demás (...). Pero en la noción de

inmunización hay algo más, algo distinto, que determina su especificidad incluso en relación con la noción foucaultiana de biopolítica. Se trata del carácter intrínseco que conjuga los dos elementos que componen esta última. Antes que superpuestos –o yuxtapuestos– de una manera exterior que somete a uno al dominio del otro, en el paradigma inmunitario, *bíos* y *nómos*, vida y política resultan los dos constituyentes de una unidad inescindible que sólo adquiere sentido sobre la base de su relación. La inmunidad no es únicamente la relación que vincula la vida con el poder, sino el poder de conservación de la vida¹⁸⁰.

De ahí que, desde la perspectiva de Esposito, el paradigma inmunitario permita articular la fractura semántica entre las interpretaciones negativa y positiva de la biopolítica. Y al encontrar una conexión constitutiva entre esas posibilidades extremas mediante el dispositivo inmunitario –al mismo tiempo de protección y negación de la vida–, la biopolítica halla “una definición más congruente”¹⁸¹.

Pero la categoría de inmunización nos permite dar un paso hacia adelante o, acaso mejor, hacia el costado también en relación con la brecha entre las dos versiones prevalecientes del paradigma de biopolítica: la afirmativa, productiva, y la negativa, mortífera (...) Ahora bien: la ventaja hermenéutica del modelo inmunitario reside en que estas dos modalidades, estos dos efectos de sentido –positivo y negativo, conservativo y destructivo–, hallan finalmente una articulación interna, una juntura semántica, que los pone en relación causal, si bien de índole negativa. Esto significa que la negación no es la forma de sujeción violenta que el poder impone a la vida desde fuera, sino el modo esencialmente antinómico en que la vida se conserva a través del poder. Desde este punto de vista, bien puede aseverarse que la inmunización es una protección negativa de la vida. Ella salva, asegura, preserva al organismo, individual o colectivo, al cual es inherente; pero no lo hace de manera directa, inmediata, frontal, sino, por el contrario, sometiéndolo a una condición que a la vez niega, o reduce, su potencia expansiva. Tal como la práctica médica de la vacunación en relación con el cuerpo del individuo, la inmunización del cuerpo político funciona introduciendo dentro de él una mínima cantidad de la sustancia patógena de la cual quiere protegerlo, y así bloquea y contradice su desarrollo natural¹⁸².

¹⁸⁰ Esposito, R., “El paradigma de la inmunización”, en Esposito, R., *Bíos. Biopolítica y filosofía*, trad. cit., pp. 73-74.

¹⁸¹ Cfr. Esposito, R. (2012). “Inmunidad, comunidad, biopolítica”, trad. cit.

¹⁸² Esposito, R., “El paradigma de la inmunización”, Esposito, R., *Bíos. Biopolítica y filosofía*, trad. cit., pp. 74-75.

Un “prototipo” de esa lógica inmunitaria es la filosofía política de Thomas Hobbes. Porque cuando dirige su mirada a la problemática de conservación de la vida, condicionada a que someta al poder soberano – un poder constrictivo exterior a ella–, la inmunidad ya está “virtualmente fundada”, afirma Esposito, quien –como dijimos– remonta a la época moderna el inicio de un proceso de necesidad de autoprotección para prevenir el contagio en una comunidad riesgosa que Hobbes conectó con la violencia homicida, en la que los hombres estarían igualados por ser potencialmente verdugos y víctimas¹⁸³. Un colosal aparato de inmunización, en el cual están implicadas las categorías de soberanía, propiedad y libertad, se levanta, por lo tanto, ante la posibilidad de que la vida sea arrollada por su dimensión común, por una comunidad indiferenciada, irrepresentable, en la que el *munus* que circula libremente debe ser desactivado con barreras artificiales y protectoras.

De hecho, el dispositivo inmunitario de la soberanía se activa contra esa “naturaleza humana” atravesada por pasiones, impulsos, por el deseo de tenerlo todo que le interesa a Hobbes. Destinada al conflicto, al riesgo mortal, la vida, para poder salvarse necesita salir de sí y constituir “un punto de trascendencia”¹⁸⁴, un artificio que le dé orden y protección. Aún cuando, para esa conservación, la vida deba renunciar a su potencia expansiva¹⁸⁵. El lazo común que deja a la vida de cara al peligro mortal debe ser abolido por “una individualización artificial” armada por el dispositivo soberano¹⁸⁶.

De ahí el carácter negativo de la inmunización soberana, pues para que la vida se salve y dure debe quedar “privatizada y privada” del vínculo que la expone a su rasgo común. Pero esa seguridad que garantiza el dispositivo inmunitario de la soberanía, sin embargo, deja

¹⁸³ Cfr. Esposito, R. (2009). “Comunidad y violencia”, trad. cit.

¹⁸⁴ Esposito, R., “El paradigma de la inmunización”, en Esposito, R., *Bíos. Biopolítica y filosofía*, trad. cit., p. 94.

¹⁸⁵ Además, a la inmunización soberana Esposito la define como una trascendencia inmanente, pues “está fuera de control” de quienes la produjeron “como expresión de su propia voluntad”. *Ibid.*, p. 96.

¹⁸⁶ *Ibid.*, p. 98.

una violencia residual, pues si el estado político sirve para proporcionar “una garantía preventiva” ante la posibilidad de lucha intestina, neutralizar el conflicto, no obstante, no significa suprimirlo sino “incorporarlo al organismo inmunizado como un antígeno necesario para la formación constante de anticuerpos”¹⁸⁷.

Resultado de esto es el nexo necesario entre conservación de la vida y posibilidad de quitarla, siempre presente aunque raras veces puesta en acto, por parte de quien está obligado a asegurarla¹⁸⁸.

También las categorías jurídico-políticas y modernas de propiedad y libertad se encuentran atravesadas por esa dialéctica negativa que une –separándolos– a los sujetos con la soberanía. Más aún, el concepto de propiedad signa una intensificación de la lógica de autoconservación, porque si inmunización soberana es trascendente respecto de quienes “la hacen realidad”, la inmunidad propietaria –que tiene al filósofo John Locke su principal referente– permanece “ligada a ellos”, incluso “contenida en los límites de sus cuerpos”¹⁸⁹. Efectivamente, el cuerpo es el lugar de la propiedad primordial, la que cada uno tiene sobre sí mismo y que pertenece sólo al individuo, a diferencia de un mundo que “nos es dado en común por Dios”¹⁹⁰. De ese modo:

El riesgo potencial de un mundo dado en común, y por tanto expuesto a una ilimitada indiferenciación, es neutralizado por un elemento presupuesto en su propia manifestación originaria (...) el de cada uno consigo mismo en forma de identidad personal (...) Así, dado que la propiedad es protegida por el sujeto que la posee, ella lo extiende, lo potencia y refuerza su capacidad de autoconservación: conservación de sí mismo a través de su *proprium* (...) Ya apuntalada sólidamente por la pertenencia del cuerpo propio, la lógica propietaria puede expandirse en ondas cada vez más amplias hasta cubrir por entero la extensión del espacio común¹⁹¹.

¹⁸⁷ *Ibid.*, p. 99.

¹⁸⁸ *Ídem*

¹⁸⁹ *Ibid.*, p. 101

¹⁹⁰ *Ibid.*, p. 105.

¹⁹¹ *Ibid.*, p. 105-106.

Sin embargo, Esposito sostiene que aunque Locke plantee que la propiedad es la continuación de la identidad subjetiva, recuerda el proceso de reificación planteado por Karl Marx:

Cuando la propiedad privada se incorpora al hombre mismo y este es reconocido como su esencia (ello) es, en realidad, sólo la consecuente consumación de la renegación del hombre, dado que el hombre ya no está en tensión externa hacia la existencia exterior de la propiedad privada, sino que él mismo se ha vuelto este ser tenso de la propiedad privada¹⁹².

De ahí que llegue a la conclusión de que el dispositivo inmunitario de la propiedad logre conservar la vida aunque encerrándola a una órbita que absorbe su principio vital: “así como era destituido del poder soberano que él mismo instituía, ahora, el individuo propietario aparece expropiado de su propio poder apropiativo”¹⁹³.

Con respecto a la libertad, suponer dominio del sujeto sobre sí mismo es, precisamente, su no estar a disposición de otros. De ahí que la libertad pueda encontrar una conexión con el dispositivo inmunitario de la propiedad, en cuanto ella se entiende no como un modo de ser, sino como un derecho a tener algo propio; un pleno dominio de sí en relación con los otros y con lo cual “se perfila esa acepción privativa, o negativa, que la caracterizará de manera cada vez más excluyente”¹⁹⁴. También desde ese punto de vista la libertad puede relacionarse con la soberanía, en cuanto la libertad moderna consiste en:

El derecho de todo súbdito individual a ser defendido de los abusos que amenazan su autonomía y, más aún, su vida misma. En términos generales, ella asegura al individuo contra las injerencias de los demás, mediante su voluntaria subordinación a un orden más poderoso que le proporciona una garantía¹⁹⁵.

Es en ese punto cuando Esposito identifica la idea de libertad con su contrario: en la medida en que la libertad, aplastada en una función

¹⁹² *Ibid.*, p. 107.

¹⁹³ *Ibid.*, pp. 110-111.

¹⁹⁴ *Ibid.*, p. 114-115.

¹⁹⁵ *Ibid.*, p. 115.

autoaseguradora, queda atrapada en un efecto autodisolutivo. Por lo tanto, Hobbes y Locke son los primeros teóricos de un proceso de inmunización que, como se dijo, involucra las categorías de soberanía, propiedad y libertad y que, asimismo, cuenta con una fase inicial centrada en la problemática del orden frente al conflicto, o ante los riesgos de disolución de la llamada comunidad originaria, cuyos habitantes están expuestos al contagio, sin límites externos ni internos, sin ser separados entre sí por nada que pueda prevenirlos¹⁹⁶.

Y si, en una primera etapa, la inmunidad tendía a favor de un orden ante una comunidad originaria en potencial autodisolución, tal proceso de inmunización experimenta un salto, un crecimiento significativo desde el momento en que se da ese giro general que Foucault caracterizó en términos de biopoder. A finales del siglo XVIII, con la importancia que adquieren las políticas sanitarias y demográficas, se advierte en las sociedades un aumento de los procesos de inmunización. Desde ese momento es la vida –el cuerpo de los individuos y las poblaciones– la que se encuentra en el centro de los litigios políticos; lo que importa, por encima de cualquier otra preocupación, “es mantener la vida a salvo de cualquier forma de contaminación capaz de amenazar la identidad biológica”, pues “cualquier posible degeneración del cuerpo” debe evitarse de modo preventivo “mediante la eliminación de sus partes infectadas”¹⁹⁷.

En ese sentido, encarnado en el dispositivo excluyente del racismo, el paradigma inmunitario, cuyo comienzo tuvo que ver con proteger la vida ante una deriva potencialmente violenta de la comunidad originaria, produce una violencia muy superior; prescribe destruir lo que había que preservar. Las fronteras, según Esposito, establecidas en principio para circunscribir el territorio soberano de los Estados individuales o para resguardar el cuerpo individual de cada

¹⁹⁶ “Si bien –escribe Esposito– en Hobbes el Estado absoluto nace precisamente de la ruptura con la comunidad originaria a favor de un orden basado en la relación vertical entre cada súbdito individual y el soberano, en Locke es, sin embargo, la institución de la propiedad lo que divide al mundo en tantas partes como hombres que lo habitan y lo trabajan”. Cfr. Esposito, R. “Comunidad y violencia”. trad. cit.

¹⁹⁷ *Ídem*.

ciudadano, “se fijan en cierto momento en el interior de la vida humana, como umbrales excluyentes, para separar una parte de la vida que se declara superior de otra considerada inferior”, al extremo de no ser digna de ser vivida; susceptible de ser sacrificada en nombre de defender un pueblo o raza superior¹⁹⁸.

En *Defender la Sociedad*, Foucault “detecta” que el racismo –en tanto medio o instrumento de ese proceso de superposición de la soberanía y la biopolítica– ejerce una doble función: separar entre quienes deben quedar con vida y los que deben morir, además de establecer que la muerte “de los segundos favorece la supervivencia de los primeros”. De ahí la antinomia llevada al extremo en la sociedad nazi, en la que la vida se defiende y se desarrolla “sólo mediante la creciente ampliación del recinto de la muerte”¹⁹⁹. Dicho eso, Esposito retoma en *Bíos* la pregunta de por qué el nazismo llevó la “tentación homicida” del biopoder a su más acabada realización y propone leer ese capítulo trágico de la historia europea del siglo XX con la cifra de la inmunización: pues no es sino la inmunidad la que desnuda el “mortífero lazo” entre protección de la vida y su potencial negación. El filósofo agrega, asimismo, la figura de la enfermedad autoinmune, que pone en escena cuando el sistema protector se vuelve extremadamente agresivo, al punto de volverse en contra el cuerpo mismo que debería proteger²⁰⁰:

Prueba de que esta es la clave interpretativa más adecuada para comprender la especificidad del nazismo es, por otra parte, el especial carácter del mal del que este pretendió defender al pueblo alemán. No se trataba de una enfermedad cualquiera, sino de una enfermedad infecciosa. Lo que se quería evitar a toda costa era que seres inferiores contagiasen a seres superiores. La propaganda del régimen nazi en favor de la lucha a muerte contra los judíos apuntaba a oponer el cuerpo y la sangre originariamente sanos de la nación alemana a los gérmenes invasores que habían penetrado en ella para minar su unidad y la vida misma (...) En el paroxismo autoinmunitario de la concepción nazi, el homicidio generalizado

¹⁹⁸ *Ídem*.

¹⁹⁹ Esposito, R., “Tanatopolítica (el ciclo del géno), en Esposito, R., *Bíos. Biopolítica y filosofía*, trad. cit., p. 175.

²⁰⁰ *Ibid.*, p. 185.

se concibe como un instrumento para la regeneración del pueblo alemán²⁰¹.

El nazismo, por lo tanto, lleva a su grado máximo la lógica inmunitaria al punto de volver los dispositivos de protección contra el propio cuerpo, al igual que las enfermedades autoinmunes. Y la eugenesia y el genocidio fueron las respuestas con las que se pretendió “regenerar” el pueblo alemán. Así, los nazis lucharon a muerte contra una enfermedad que “no era otra que la muerte misma”, pues lo que querían matar en el judío no era la vida, “sino la presencia en ella de la muerte: una vida ya muerta en cuanto marcada hereditariamente por una deformación originaria e irremediable”²⁰².

4) Inmunidad-comunidad

Si Esposito halla en el paradigma de la inmunidad un modo de leer la biopolítica de Foucault en *Bíos* (2004), en una obra anterior, *Immunitas* (2002), conecta la lógica de lo inmunitario con su reverso lógico, lo comunitario. Dice ahí que la inmunidad, en cuanto categoría privativa –en tanto deriva su sentido de aquello que niega, es decir, el *munus*–, no cobra importancia sino como “modalidad negativa” de la comunidad. Tal peculiaridad inmunitaria, que más que afirmarse a sí misma funciona negando la comunidad, ya despuntaba en el inicio de este capítulo cuando señalábamos su “simetría contrastiva” con lo común. Efectivamente, la *immunitas* reconducida a su raíz etimológica – que deriva del *munus* al igual que el vocablo *communitas*– es propia, pertenece a alguien y se opone a lo común en la medida en que implica una dispensa de un deber comunitario y una interrupción de ese circuito de donación de la comunidad en un significado más originario. Eso que Esposito despliega en el libro *Immunitas* es retomado luego en *Bíos* para señalar ahí la forma negativa y privativa de que supone lo inmunitario:

²⁰¹ *Ibid.*, pp. 185, 187.

²⁰² *Ibid.*, p. 221.

Mientras la *communitas* es la relación que, sometiendo a sus miembros a un compromiso de donación recíproca, pone en peligro la identidad individual, la *immunitas* es la condición de dispensa de esa obligación y, en consecuencia, de defensa contra sus efectos expropiadores (...) la *immunitas*, en tanto protege a su portador del contacto riesgoso con quienes carecen de ella, reestablece los límites de lo propio puestos en riesgos por lo común. Pero si la inmunización implica que a una forma de organización de índole comunitaria –sea cual fuere el significado que ahora quiera atribuirse a esa expresión– la suceden, o se le contraponen, modelos privatistas o individualistas, es notoria su posición estructural con los procesos de modernización²⁰³.

En ese punto, Esposito llega a plantear precisamente que el significado más incisivo de la *immunitas* se inscribe en el “reverso lógico” de la *communitas*: inmune es el no ser o “no tener” nada en común. Aunque –subraya– esa implicación negativa con su opuesto da cuenta de cómo la categoría de inmunización presupone lo que niega, pues no solamente se exhibe derivado de su contrario, sino también está internamente habitado por él.

En definitiva, la comunidad misma resulta inmunizada, en una forma que a la vez la conserva y la niega o, mejor, la conserva mediante la negación de su horizonte de sentido originario. Desde este punto de vista, cabría incluso decir que la inmunización, más que un aparato defensivo superpuesto a la comunidad, es un engranaje interno a ella: el pliegue que de algún modo la separa de sí misma, protegiéndola de un exceso no sostenible, el margen diferencial que impide a la comunidad coincidir consigo misma y asumir la intensidad semántica de su propio concepto. Para sobrevivir, la comunidad, toda comunidad, está obligada a introyectar la modalidad negativa de su propio opuesto, aunque ese opuesto siga siendo un modo de ser, privativo y contrastivo, de la comunidad misma²⁰⁴.

Cuando afirma, en *Immunitas*, que la comunidad es el “único” fondo de sentido en el que la inmunidad logra ser relevante, e interroga entonces cómo debe determinarse esa relación, efectúa un análisis etimológico y conceptual, además de apuntar al vínculo entre la inmunidad con su opuesto comunitario a través de una serie de figuras,

²⁰³ Esposito, R., “El paradigma de la inmunización”, en Esposito, R., *Bíos, biopolítica y filosofía*, trad. cit., pp. 81-82.

²⁰⁴ *Ibid.*, pp. 83-84.

como la apropiación, el *katékhon* o la *Compensatio*. En efecto, Esposito encuentra una primera respuesta a través de una analítica etimológica complementaria a la hace en *Communitas* (1998), obra en la cual efectúa un planteamiento crítico acerca de pensamiento dominante de lo común ligado a la semántica del *proprium*.

No debe soslayarse el hecho de que, en ese libro, en cuyo prólogo Jean-Luc Nancy señala una coyuntura abrumada, a fines de los años 90, de conflictos intercomunitarios que revelan la incapacidad en el desaliento a los recursos a las “esencias comunitarias”²⁰⁵, Esposito enfatiza la necesidad de desmarcarse de esa filosofía política moderna que ha caracterizado la comunidad como una propiedad de los sujetos que une. Porque justamente la comunidad atada al *proprium* identifica lo común con su opuesto: es común lo que “une en una única identidad a la propiedad -étnica, territorial, espiritual- de cada uno de sus miembros. Ellos tienen en común lo que les es propio, son propietarios de lo que les es en común”²⁰⁶.

Ciertamente para esas filosofías, que incluyen el neocomunitarismo americano, la sociología organicista de la *Gemeinschaft*, las diferentes éticas de la comunicación y, en algunos aspectos, la tradición comunista, la comunidad es pleno o un todo; o, mejor aún:

La comunidad es un bien, un valor, una esencia que –según los casos– se puede perder y reencontrar con algo que nos perteneció a otro tiempo y que por eso podrá volver a pertenecernos. Como un origen a añorar, o un destino a prefigurar, según la perfecta simetría que vincula *arche* y *telos*. En todos los casos, como lo que nos es más propio. Ya sea que uno deba apropiarse de lo que no es nuestro común (para comunismos y comunitarismos), o poner en común lo que nos es propio (para las éticas comunicativas), el producto no cambia: la comunidad sigue atada a la semántica del *proprium*²⁰⁷.

²⁰⁵ Nancy, J. L., “Conloquium”, en Esposito, R., *Communitas. Origen y destino de la comunidad*, trad. Molinari Marotto, C., Buenos Aires- Madrid, Amorrortu editores, 2003, p. 12.

²⁰⁶ Esposito, R., “Nada en común”, en Esposito, R., *Communitas. Origen y destino de la comunidad*, trad. cit., p. 25.

²⁰⁷ *Ibid.*, pp. 23-24

Para desmarcarse de dialéctica entre lo común y lo propio que predomina en concepciones de comunidad, Esposito toma como punto de partida la etimología del término latino *communitas*, que se compone de *cum* –con– y de *munus* –que puede significar *onus* (obligación), *officium* (oficio, función) y *donum* (don)–. Las dos primeras acepciones son formas de deber, mientras en lo que concierne a la especificidad del don que manifiesta el vocablo *munus*, se trata de un don obligatorio, que se debe dar y no se puede no dar. El *munus* apunta solamente al don que se da y no al que se recibe, de ahí que no implique posesión sino pérdida. Y si se remite el significado del *munus* al término *communitas*, la comunidad deja de ser algo positivo que sus miembros tienen en común, de lo cual son propietarios, pues lo común es un deber, una deuda de carácter obligatorio que expropia a los sujetos²⁰⁸.

Con respecto al último punto, Mónica Cragolini sostiene que Esposito, al hablar de “comunidad del don”, se ubica en una línea de reflexión contemporánea de lo común que toma distancia de un paradigma sociológico que caracteriza lo comunitario en relación con la esencia, la propiedad y la pertenencia²⁰⁹. En ese debate se encuentran

²⁰⁸ *Ibid.*, fragmentos extraídos de las páginas 25, 26, 28 y 29.

²⁰⁹ También Esposito escribe sobre el asunto mientras se estaba formando la Unión Europea, al igual que lo hace Cacciari, quien se ha interrogado por el *Cum* que forja una comunidad —a la que piensa mediante la figura del “archipiélago”— como “esa posibilidad de tener en común solamente lo que nos separa”. Véase Cragolini, M., “Extrañas comunidades: para una metafísica del exilio”, en *Extrañas comunidades. La impronta nietzscheana en el debate contemporáneo*, Buenos Aires, La Cebra, 2009, pp. 51-64. Además, Esposito y Cacciari, así como Agamben, Blanchot, Derrida y Nancy se han inscripto en un debate en el cual la problemática de la comunidad se reubica en nuevas coordenadas de pensamiento. Como lo revela Francesco Fistetti, la línea de reflexión entrecruza “el tema heideggeriano del *Mit-Sein* (con-ser) con el del *être-avec* (ser-con) de Georges Bataille, lo cual “ha deconstruido el bagaje metafísico del concepto de comunidad y de las nociones a las que históricamente había estado asociado (Estado, soberanía, pueblo, nación, etc.), y al mismo tiempo ha propuesto una idea de comunidad ontológicamente entendida como ‘exposición’ común de los unos con los otros”. Cfr. *Comunidad. Léxico de política*, trad. Cardoso, H, Buenos Aires, Nueva Visión, 2014, p. 10.

Así, en desajuste con paradigma sociológico que caracteriza lo comunitario en relación con la propiedad, los autores franceses e italianos se han ubicado en un suelo común que parte de un modo ontológico del “ser-con” y no desde la idea de individuos aislados que “comparten” algún rasgo en común. Esa posición plantea, al mismo tiempo, la posibilidad de concebir nuevos modos de la subjetividad. De hecho, como lo ha manifestado Cragolini, si la sociología piensa la comunidad básicamente desde los signos de la identidad y la pertenencia, es de esa caracterización sociológica de lo comunitario que los autores mencionados, más allá de las particularidades de sus teorías y de sus diferentes inscripciones, pretenden desmarcarse y plantear asimismo

también Giorgio Agamben y Máximo Cacciari, además de Maurice Blanchot, Jacques Derrida y el mencionado Nancy, con la referencia a George Bataille y su idea de “la comunidad de los que no tienen comunidad”. En una posición sobre la comunidad, por lo tanto, inscripta en desajuste con ese dominio de pensamiento que la entendía en los registros de lo propio, Esposito escribe:

Communitas es el conjunto de personas a las que une, no una “propiedad”, sino justamente un deber o deuda. Conjunto de personas unidas no por un “más”, sino por un “menos”, una falta (...) Aquí toma cuerpo el último, y más característico, par de oposición que flanquea o reemplaza la alternativa público/privado: el que contrapone *communitas* e *immunitas* (...) Como indica la etimología compleja, pero a la vez unívoca, a la que hemos apelado, el *munus* que la *communitas* comparte no es una propiedad o pertenencia. No es una posesión, sino, por el contrario, una deuda, una prenda, un don-a-dar (...) Un “deber” une a los sujetos de la comunidad –en el sentido de “te debo algo”, pero “no me debes algo”– que hace que no sean enteramente dueños de sí mismos. En términos más precisos, les expropia, en parte o enteramente, su propiedad inicial, su propiedad más propia, es decir, su subjetividad²¹⁰.

Una operación de desplazamiento se produce, por lo tanto, en el pensamiento comunitario, desde la sinonimia entre lo común y lo propio hacia la impropiedad radical, o a lo otro:

Una desapropiación que inviste y descentra al sujeto propietario, y lo fuerza a salir de sí mismo (...) En la comunidad, los sujetos no hallan un principio de identificación (...) No encuentran sino ese vacío, esa distancia, ese extrañamiento que los hace ausentes de sí mismos: “donantes a”, en tanto ellos mismos “donados por” un circuito de donación recíproca (...) No sujetos. O sujetos de su propia ausencia, de la ausencia de propio. De una impropiedad radical que coincide con una absoluta contingencia, o

otra noción de subjetividad, que Cragolini define en términos de “entre” o “en el cruce de fuerzas de lo otros y de lo otro”. Tal como lo expone en *Moradas Nietzscheanas. Del sí mismo, del otro y del “entre”* (2006), se trata de poner en jaque la noción moderna de sujeto, autosuficiente, cerrada sobre sí misma y soberana que “puede dominar todo”. Véase en Cragolini, M., *Moradas Nietzscheanas. Del sí mismo, del otro y del “entre”*, fragmentos extraídos de las páginas 27, 28 y 126. Si lo característico de la filosofía ha sido la “búsqueda de la propiedad” –concebida como esencia–, en el “entre” se cruzan las fuerzas “propias-desapropiadas con las fuerzas de los otros-nosotros y de todo aquello que tradicionalmente se configuraba como exterioridad”. *Ibid*, pp. 117-118.

²¹⁰ Esposito, R., “Nada en común”, en Esposito, R., *Communitas. Origen y destino de la comunidad*, trad. cit., pp. 29-30.

simplemente “coincide”: cae conjuntamente (...) Por ello la comunidad no puede pensarse como un cuerpo, una corporación, una fusión de individuos que dé como resultado un individuo más grande. Pero no debe entenderse tampoco como el recíproco “agradecimiento” intersubjetivo en el que ellos se reflejan confirmando su identidad inicial (...) La comunidad no es un modo de ser –ni menos aún, de “hacer”– del sujeto individual (...) Pero sí su exposición a lo que interrumpe su clausura y lo vuelca hacia el exterior, un vértigo, una síncope, un espasmo en la continuidad del sujeto”²¹¹.

La noción de “desapropiación” aparece para deconstruir nociones de lo común ligadas a la dinámica propietaria de los sujetos o a “algo” a lo cual sus miembros pertenecen. Así, la comunidad se asienta en una lógica de desapropiación –con el *munus* expropiante- y de la exposición en la medida en que los sujetos expropiados de cualquier identidad o sustancia quedan expuestos a un vacío, una impropiedad, una nada. La apuesta de desplazar el pensamiento de lo comunitario de lo propio al campo de lo impropio y de la otredad es, para Esposito, sostener que nuestro suelo común es la nada. Con el don expropiante de la *Communitas*, también formula una nueva ontología de lo común planteada más allá de lo pleno y lo cerrado. Porque una nueva forma de pensar el “ser con” sobre un fondo de nada, en la que las subjetividades, más que fundidas en un todo, están expuestas, donadas, unas a las otras, hace imposible una concepción en términos de sujetos cerrados, plenos, centrados. Un espasmo en la continuidad del sujeto, como asegura Esposito, tras desplegar de qué se trata esa expropiación ininterrumpida del *munus*.

Sin embargo, ese *munus* también conlleva sus riesgos: al mismo tiempo hospitalario y hostil, su carácter expropiante expone a los sujetos al contacto y al contagio. Esa exposición, apunta el filósofo italiano, no es indolora para el sujeto que la experimenta:

Empujándolo a tomar contacto con lo que no es, con su “nada”, esta constituye la más extrema de sus posibilidades, pero también la más riesgosa de sus amenazas (...) Lo que se teme, en el *munus* “hospitalario” y a la vez “hostil” (...) es la pérdida violenta de los

²¹¹ *Ibid.*, pp. 31-32.

límites que, confiriendo identidad, aseguran la subsistencia. Hay que tener siempre presente esta doble cara de la *communitas*: es al mismo tiempo la más adecuada, si no la única, dimensión del animal “hombre”, pero también su deriva, que potencialmente lo conduce a la disolución. Desde ese punto de vista, entonces, la comunidad no sólo se identifica con la res publica, la “cosa” común, sino que es más bien el pozo al que esta corre continuamente el riesgo de resbalar, el desmoronamiento que se produce a sus costados y en su interior. Esta falla que circunda y perfora lo “social” (...) He aquí la cegadora verdad que guarda el pliegue etimológico de la *communitas*: la cosa pública es inseparable de la nada. Todos los relatos sobre el delito fundacional –crimen colectivo, asesinato ritual, sacrificio victimal– que acompañan como oscuro contrapunto la historia de la civilización, no hacen otra cosa que citar de una manera metafórica el *delinquere* –en el sentido técnico de “faltar”, “carecer”, que nos mantiene juntos”²¹².

Si la comunidad es esa falta y expropiación que se constituye en pura exposición, su negatividad sin freno alguno lleva a la aniquilación. En virtud de ello, la *communitas* no puede ser pensable sin su reverso, la *immunitas*, la cual marca, como ya hemos explicado, la exención de ese *munus* expropiante común a todos y una defensa al interrumpir el circuito de donación en pos de evitar el contagio comunitario que, en su extremo, llevaría a la disolución. Por consiguiente, esa ontología de lo común basada en la pura exposición, en la medida en que comporta una negatividad, está expuesta también al desmoronamiento.

En ese punto, podemos retomar a la cuestión de la categoría de inmunización, que, como se ha manifestado en varios tramos de este capítulo, aparece como el contrapunto semántico de la *communitas*, en la medida en que ella es un efecto, en la Modernidad, del “inaceptable” *munus*. Pues, en línea similar a lo planteado en *Bíos e Immunitas*, en la obra *Communitas*, Esposito ya da cuenta de cómo la actividad de delimitación, a la que se le atribuye una función de orden y de protección ante esa comunidad contagiosa y sin límites, es fundamental en el individualismo moderno:

Los individuos modernos llegan a ser verdaderamente tales –es decir, perfectamente in-dividuos, individuos “absolutos”, rodeados

²¹² *Ibid.*, fragmentos extraídos de las páginas 32, 33 y 34.

por unos límites que a la vez los aíslan y los protegen— sólo habiéndose liberado preventivamente de la “deuda” que los vincula mutuamente. En cuanto exentos, exonerados, dispensados de ese contacto que amenaza su identidad exponiéndolos al posible conflicto con su vecino. Al contagio de la relación²¹³.

Es Hobbes el que advierte ese fondo oscuro comunitario, atravesado por el don de muerte. Ante esa deriva potencialmente tanática de la *communitas*, con la opción inmunitaria del contrato se garantiza orden y seguridad al precio de vaciar la vida de cualquier tipo de vínculo que no sea el de mando y obediencia. Porque lo que hay que fracturar es el vínculo con la dimensión originaria, “natural”, de vivir en común, e instituir “otro origen artificial”, que coincide con la figura jurídicamente “privatista” y lógicamente “privativa” del contrato²¹⁴. Hobbes muestra “que comprende perfectamente el poder inmunizante del contrato (...) contrato que es ante todo lo que no es don, ausencia de *munus*, neutralización de sus frutos envenenados”²¹⁵.

La opción inmunitaria hobbesiana, ese remedio contra el veneno del don expropiante, se realiza al precio de llenar el vacío del *munus* con otro vacío más radical: se trata de vaciar el peligro del *cum*, de la relación, al reducirla a su conservación. Ahí mismo, para Esposito, en esa lógica inmunitaria se consolida como un mecanismo sacrificial que constituye el rasgo “dominante” de la historia moderna:

El Estado-Leviatán coincide con (...) la abolición de toda relación social extraña al intercambio vertical protección-obediencia (...) Lo que se sacrifica es el *cum* que es la relación entre los hombres (...) se los sacrifica a su propia supervivencia. Viven en y de la renuncia a convivir. Imposible no reconocer el residuo de irracionalidad que se insinúa en los pliegues del más racional de los sistemas (...) la vida es sacrificada a su conservación. En esta coincidencia de conservación y sacrificabilidad de la vida, la inmunización moderna alcanza el ápice de su propia potencia destructiva²¹⁶.

²¹³ *Ibid.*, p. 40.

²¹⁴ *Ibid.*, p. 41.

²¹⁵ *Ibid.*, p. 42.

²¹⁶ *Ibid.*, fragmentos extraídos de las páginas 42 y 43.

Con tal reflexión sobre la comunidad –en su apuesta por desmarcarse de un pensamiento dominante de lo comunitario vinculado con la figura de lo propio– y también con un modo singular de leer la biopolítica desarrollada por Foucault, el filósofo italiano despliega una serie de interrogantes respecto de la inmunidad, sobre los cuales nos hemos centrado en este capítulo. Nuestra pretensión ha sido resaltar cuán fructífera es la categoría de inmunidad para pensar lo preventivo, en su doble trayecto semántico: uno es una vertiente jurídico-política, que implica una exención del *munus*, y el otro es su sentido biológico, en el que lo inmunitario implica una aporía en la medida en que la vida se puede extender sólo si se le hace “probar continuamente la muerte”²¹⁷.

Precisamente a esa antinomia le prestamos atención porque estimamos, tal como lo anticipamos en la Introducción, que las obsesiones por una defensa cada vez más compacta habilitan ciertas configuraciones identitarias que toman una forma exclusiva y excluyente ante cualquier tipo de alteridad presentada como peligrosa y disolutiva de un equilibrio anterior. Sin embargo, hemos planteado también la importancia de combinar la categoría de inmunización con el concepto de ideología, en tanto consideramos que es clave para reflexionar sobre formas de identidad y también, para inteligir procesos históricos concretos.

Además, tal como lo desplegaremos en el Capítulo IV, esa lógica de prevención también recorre otras posiciones, por ejemplo, aquellas que señalan como amenaza cualquier factor que se presente como un riesgo para las políticas de austeridad en Europa, lo que permite, asimismo, que sigan persistiendo ajustes con demandas de sacrificios. Por eso también tomamos la teoría de la ideología de Althusser, pues permite dar cuenta de la eficacia de las creencias que en una relación imaginaria los sujetos viven como propias, las cuales, sin embargo, son resultado de determinaciones externas que no le pertenecen. En el

²¹⁷ Esposito, R., “Introducción”, en Esposito, R., *Immunitas. Protección y negación de la vida*. trad. cit., p. 19.

próximo capítulo, en efecto, confluirán los distintos componentes de la ideología, como el mencionado carácter imaginario, pero también su existencia material, con condición inconsciente y la organización estructural en torno al mecanismo de la interpelación. Asimismo, veremos el modo en que la ideología cuenta con un papel histórico específico y aparece como una instancia contradictoria y resistente a las determinaciones unilaterales.

Capítulo III

La ideología como instancia de la vida social y dispositivo de subjetividad

No exenta de discusiones en torno a si sigue siendo o no una categoría estratégica para analizar fenómenos políticos y acontecimientos sociales, especialmente por haber estado usualmente asociada, tal como desplegamos en el primer capítulo, a una distorsión que habría que detectar para llegar a la “verdad”, la ideología, en la producción teórica de Louis Althusser, es un sistema de representaciones que se les imponen como estructuras a los sujetos sin pasar por su “conciencia”. Mediante esas representaciones, los sujetos “viven” de modo imaginario su relación con las condiciones de existencia. Así, al pensar lo ideológico, Althusser identifica la pertinencia del registro imaginario –operación en la que confluye el aporte de Lacan–, y produce una ruptura con lecturas humanistas en la tradición marxista, pues se desplaza del eje verdad/falsedad para ir hacia la pregunta por la eficacia histórica de lo ideológico y su papel en la reproducción de las relaciones sociales de producción.

Pues en una relación imaginaria, en la que las ideas son asumidas como propias, se produce un olvido de cómo esas representaciones están determinadas por procesos históricos concretos. De ahí que la función primordial de la ideología sea constituir sujetos mediante el dispositivo de la interpelación, un mecanismo omnihistórico que se repite en las formas ideológicas particulares y a través del cual se internalizan y se hacen propias prácticas y significaciones que permiten experimentar el mundo, que organizan la vida social y subjetiva. Porque a través del complejo proceso de la interpelación, las representaciones ideológicas irrumpen como evidencias que no se pueden dejar de reconocer y hacen que los sujetos se vivan como origen

y causa de sus ideas y acciones, mientras desconocen al mismo tiempo tal mecanismo, lo que asegura la sujeción a un orden social basado en la explotación.

Entonces, la especificidad de lo ideológico, como subraya Susana Murillo, no radica en una división dicotómica entre verdad y falsedad. Pues la emergencia y los efectos de la ideología se dan en un proceso por el cual los sujetos se constituyen en el desconocimiento o extrañeza de sí. Partiendo de la pregunta de cómo ha sido posible el arrojamiento al olvido de los conceptos de Althusser –pensados como herramientas políticas y no como disquisiciones teóricas en busca de originalidad–, Murillo afirma que el persistente desconocimiento no es sino la interpelación ideológica. Desconocimiento que es “un efecto inevitable del proceso de subjetivación que hace del mundo de los hombres un mundo no animal”²¹⁸.

Para ahondar en esas cuestiones, nos ocuparemos de desplegar dos textos claves en el derrotero teórico de Althusser: uno es “Marxismo y Humanismo”, ensayo dentro de una obra escrita en 1965, *La revolución teórica de Marx*, y el otro es el artículo “Ideología y aparatos ideológicos de Estado”, publicado por primera vez en 1970 en la revista *La Pensée*²¹⁹, en el que desarrolla las principales tesis acerca de una instancia que aparece como constitutiva de toda formación social y, al mismo tiempo, como una estructura que funciona como dispositivo de modelación y sustento de la subjetividad. Esos textos, asimismo, permiten especificar el modo en el que Althusser se desmarca de por lo

²¹⁸ Murillo, S., “La invisibilización/visibilización de Althusser. Olvidos y los recuerdos encubridores en tiempos del fin de ‘las ideologías’”, en Caletti, S. y Romé, N., *La intervención de Althusser, Revisiones y debates*, op. cit., pp. 29, 32.

²¹⁹ Efectivamente, “Ideología y aparatos ideológicos de Estado” apareció por primera vez en el número 151 de la revista *La Pensée*, en París, y está conformado por dos escritos, uno en el que parte por la reproducción de las relaciones de producción y el otro, en el que presenta las principales tesis de su teoría de la ideología. El escrito también fue publicado en libros, uno de ellos, *Ideología y aparatos ideológicos de Estado. Freud y Lacan* ([1988], 2003), que es la versión que usamos aquí y que añade otro artículo, justamente “Freud y Lacan”, que había aparecido en 1964 en *La nouvelle critique*. Tanto “Ideología y aparatos ideológicos de Estado (notas para una investigación)” y “Freud y Lacan” aparecieron también como parte de en otro libro, llamado *Posiciones*, de 1977.

menos cuatro acepciones del concepto que, desde la obra de Marx, formaban parte de las denominadas teorías “clásicas” de la ideología.

Tales variaciones han sido localizadas por Mauricio Boivin, Ana Rosatto y Victoria Arribas en los siguientes puntos: el primero tiene que ver con un sistema formalmente articulado de ideas y representaciones que se lo piensa como separado de toda forma material, amén de postular que las ideas están en la mente, “en el espíritu de los hombres”, mientras el segundo señala que la ideología sólo estaría destinada a representar en forma distorsionada lo que sucede en la realidad de la base-estructura de lo social. En relación con ese punto, emerge también el planteamiento de que la ideología estaría determinada de manera “causal, mecánica y unidireccional” por la base de la sociedad, por lo que no contaría con ninguna eficacia autónoma ni contribuiría a la dinámica de la reproducción. Por último, otra vertiente de las “teorías clásicas” es suponer que la ideología es la expresión de la clase dominante, por lo que quedarían fuera las representaciones de otras clases y lo ideológico aparecería así como “la elaboración más o menos autónoma con que una clase se explica sus condiciones de vida”²²⁰.

El modo de desarrollar en este capítulo la teoría de la ideología se organizará sobre la base de cómo Althusser pone en entredicho esos posicionamientos “clásicos”, precisamente al formular, por un lado, a lo ideológico con un papel histórico determinado, sobre la base de lo cual problematiza que sea un mero reflejo distorsionado de la base; y, por el otro, al cuestionar la vinculación entre ideología y conciencia con los planteamientos sobre las estructuras inconscientes, las relaciones imaginarias y la advertencia –como manifiesta Michel Pêcheux– que las ideologías no están hechas de “ideas”, sino de prácticas²²¹. También Althusser se dedicará a hacer una crítica a la concepción instrumental de la ideología al postular que tiene una función práctico-social y, por lo

²²⁰ Boivin, M., Rosatto, A. y Arribas, V., “La construcción del otro por la desigualdad”, En Boivin, M., Rosatto, A. y Arribas, V., *Constructores de otredad. Una introducción a la antropología social y cultural*. Buenos Aires, Eudeba, 1999, p. 156.

²²¹ Pêcheux, M., “Discurso e ideología(s)”, Pêcheux, M., *Las verdades evidentes, Lingüística, semántica, filosofía*, trad. cit., p. 129.

tanto, pone en condiciones a los sujetos de responder a los requerimientos de sus condiciones de existencia.

La ruptura efectuada por Althusser con concepciones que entendían lo ideológico apenas como un reflejo distorsionado de la base material –y así habría ideología porque la relación de los sujetos con lo real estaría mediada por representaciones que distorsionan su “verdadera esencia”²²²– se traza en una operación que propone un diálogo entre el marxismo y el psicoanálisis, una articulación, por lo demás, que ha brindado prolíficos aportes para indagar el rol de los sujetos en la vida política, y también para inteligir el papel central de la coyuntura, cuya complejidad empieza a indagar en el ensayo “Contradicción y Sobredeterminación”. Ahí despunta una coyuntura entendida como una combinación articulada de circunstancias específicas y de contradicciones, entre ellas, algunas muy heterogéneas entre sí, con pesos divergentes y con temporalidades distintas que existen juntas y que tienen una incidencia específica tanto en la reproducción como en la transformación de las relaciones sociales de producción. Y tal conceptualización de la coyuntura se organiza de acuerdo con una categoría extraída del campo del psicoanálisis, que es la noción freudiana de la sobredeterminación²²³.

Como se precisará en el próximo apartado, la complejidad de la coyuntura en el derrotero teórico de Althusser tiene que ver con sostener que la especificidad de la contradicción marxista no es simple –o sea, reductible a la contradicción capital/trabajo funcionando como principio explicativo único– sino, justamente, sobredeterminada por las circunstancias y las superestructuras, por ejemplo, por formas ideológicas tensadas por contradicciones. Con ello –y vale la digresión si

²²² Por esa razón, el politólogo Javier Burdman señala que la noción de ideología ha tenido una connotación peyorativa. Asimismo, recuerda que, ante la crisis de las teorías realistas de lo social así como del racionalismo, pareciera que la ideología quedaría como una categoría ya sin vigencia y marginada como herramienta para comprender fenómenos políticos contemporáneos. Cfr. Burdman, J., “Distorsión, transparencia y universalidad en la teoría de la ideología. De Althusser al posmarxismo”, en *Lecturas de Althusser. Proyecciones de un campo problemático*. Buenos Aires, Imago Mundi, p.79.

²²³ Althusser, L., “Contradicción y sobredeterminación”, en Althusser, L., *La revolución teórica de Marx.*, trad. Harnecker, M., Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 2011.

recordamos la propuesta de este trabajo es interrogar la ideología particular de lo preventivo en un momento histórico peculiar del neoliberalismo– el concepto de coyuntura desde Althusser remite a una complejidad de temporalidades y permite así pensar un momento histórico como un proceso abierto y controversial.

Por lo tanto, al tomar algunas herramientas de la teoría psicoanalítica, Althusser despliega dos conceptos fundamentales que lo ubican en desajuste con las maneras ya mencionadas en las que el marxismo tradicional, desde *La ideología alemana* en adelante, trató la problemática de lo ideológico: sobredeterminación e interpelación, los que, en distintas dimensiones, perfilan tanto el rasgo constitutivo de la ideología como el de su autonomía relativa y eficacia específica. En ese sentido, asimismo, la base económica no puede ser entendida como una estructura autónoma que luego es reflejada –aunque sea de modo distorsionado– por la ideología. Porque la ideología en tanto estructura primordial de la vida histórica de las sociedades, debe asegurar que los sujetos vivan sus prácticas –inscriptas en un modo de producción basado en la explotación– como si fueran propias y elegidas con libertad.

1) Un componente constitutivo de lo social: autonomía relativa y la eficacia específica

Si la ideología es un sistema de representaciones –imágenes, mitos, ideas o conceptos según los casos– dotados, como planeta Althusser, de una existencia y de un “papel histórico en el seno de una sociedad dada”²²⁴, se puede advertir, entonces, cómo lo ideológico no se postula como apenas un reflejo de la base material, tal como era definido en algunos pasajes de *La ideología alemana*²²⁵. Precisamente al

²²⁴ Althusser, L., “Marxismo y humanismo”, en Althusser, L., *La revolución teórica de Marx.*, trad. Harnecker, M., Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 2011, p. 191.

²²⁵ En el Capítulo I, señalábamos cómo en *La ideología alemana* Žižek resalta que lo ideológico “se concibe como la quimera que complementa la producción y la reproducción sociales”. De hecho, indica una oposición conceptual que es la que

subrayar el rol histórico, el filósofo ya desliza el modo en que la ideología tiene una eficacia autónoma, cuestión precisada en “Contradicción y sobredeterminación”, artículo en el que se propone cuestionar aquellas lecturas que le proporcionan un peso decisivo al problema de la determinación económica.

Al pronunciar en ese ensayo la singularidad de la contradicción marxista con el concepto freudiano de sobredeterminación²²⁶, Althusser entiende que si bien la contradicción general -entre fuerzas productivas y relaciones de producción encarnada en las clases antagónicas- es siempre determinante en última instancia, se encuentra, sin embargo, especificada por formas de la superestructura -como la ideología, la política o la religión-, y por circunstancias nacionales e internacionales. Por ese motivo, la contradicción capital-trabajo llega a ser activa cuando se produce una “prodigiosa acumulación de contradicciones”²²⁷, las cuales surgen efectivamente de las relaciones de producción pero también de la coyuntura internacional y de las instancias de la superestructura, que tienen su peso particular. Así, la contradicción “fundamental” es determinante pero también “determinada por los diversos *niveles* y las diversas *instancias* de la formación social que ella

“distingue el ‘proceso vital real’ y su reflejo distorsionado en las cabezas de los ideólogos”. Véase Žižek, S., “El espectro de la ideología”, en Žižek, S., *Ideología. Un mapa de la cuestión*, trad. cit., p. 17.

²²⁶ Althusser toma ese concepto de la obra de Sigmund Freud, quien lo desarrolla en *La interpretación de los sueños* para indicar que las formaciones oníricas remiten a determinaciones múltiples y nunca a una causa única, unívoca y determinante. La sobredeterminación, que se refiere a determinaciones múltiples propias de la forma de un sueño, resultado de procesos de condensación y desplazamiento, también puede pensarse en otras formaciones del inconsciente como los síntomas, los olvidos, los lapsus o los actos fallidos.

²²⁷ Althusser se propone reflexionar sobre el concepto marxista de contradicción con la teoría del “eslabón más débil” postulada por Lenin para explicar por qué fue posible, en 1917, la revolución en Rusia. Ese país representaba, en la cadena de Estados imperialistas, el eslabón más débil porque había una acumulación y exasperación de todas las contradicciones posibles en un solo Estado. Entre esa “prodigiosa acumulación de contradicciones” -fusionadas en una unidad de ruptura-, algunas son “radicalmente heterogéneas”, amén de que “no todas tienen el mismo origen, ni el mismo sentido, ni el mismo nivel y lugar de aplicación”. Cfr. Althusser, L., “Contradicción y sobredeterminación”, en Althusser, L., *La revolución teórica de Marx.*, trad. cit., p. 80.

anima, podríamos decir: *sobredeterminada en su principio*²²⁸, escribe Althusser.

Esa singularidad de la contradicción marxista subraya la autonomía relativa de las superestructuras y su eficacia específica, y refuta esas lecturas economicistas²²⁹ de Marx que suponen que lo importante es la base económica y que formas superestructurales como la ideología o la política serían fenómenos secundarios. Con esas exégesis Althusser discute porque, en su registro, no hacen sino “invertir” la contradicción simple formulada por Hegel²³⁰. Por lo tanto, aunque la estructura o base económica sea siempre determinante en última instancia, las instancias políticas e ideológicas no pueden estimarse como epifenómenos de la base, sino que ellas tienen una autonomía y una incidencia tanto en la reproducción como en la

²²⁸ *Ibid.*, p. 81.

²²⁹ En el prólogo de la obra *Contribución a la crítica de la economía política* (1859), Marx establece que la sociedad está conformada por una estructura económica, en la que se encuentran las relaciones de producción y que es la base sobre la que se levanta una superestructura jurídica y política, a la que “corresponden determinadas formas de conciencia social”. Así, para Marx, el modo de producción de la vida material condiciona el proceso de la vida social política y espiritual en general. Y concluye que no es “la conciencia del hombre la que determina su ser sino, por el contrario, el ser social es lo que determina su conciencia”. Al respecto, Horacio Tarcus sostiene que la fórmula de que la base económica condiciona al conjunto de superestructuras jurídico-política e ideológica dio lugar a una lectura dominante que presentó al marxismo como un determinismo económico. Fue usual, según indica el historiador, deducir que la superestructura jurídico-política y la ideológica “son formas reflejas y derivadas de una base económica previa”. Por ese motivo, Engels, en sus últimos años de vida, matizó esa cuestión en cartas en las que aseveraba que el proceso de determinación no es directo sino “mediado por diversas instancias”, que debe “estudiarse cada proceso histórico y no aplicar modelos abstractos”, de modo que “lo económico solo es determinante en última instancia”. Véase en Tarcus, H., *Antología Karl Marx*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 2016, fragmentos extraídos de las páginas 31, 32 y 248.

²³⁰ Martina Sosa indica que Althusser, con la categoría de sobredeterminación, da cuenta del modo en que las diferentes regiones de la estructura social conforman una “totalidad estructurada compleja”. Así, Sosa precisa que el modo en que el marxismo piensa lo social se diferencia de la concepción hegeliana de una totalidad expresiva en la cual “la complejidad de contradicciones puede ser reducida a una contradicción simple”, que funciona como principio explicativo único. La contradicción simple hegeliana es la “esencia” de múltiples y diversos aspectos de una formación social. En ese sentido, lo que Althusser critica de las lecturas economicistas del marxismo es que “invierten” la dialéctica hegeliana y reducen las múltiples determinaciones a la determinación simple “de todas las instancias por la base material”. Cfr. Sosa, M., “La teoría de la ideología de Louis Althusser”, en Caletti, S., *Sujeto, política, psicoanálisis. Discusiones althusserianas con Lacan, Foucault, Laclau, Butler y Žižek*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2011, p. 176.

transformación de las condiciones de existencia del modo de producción.

Ahora bien, razonar lo ideológico como una instancia decisiva en el todo complejo estructurado de una formación social no se agota con el concepto de sobredeterminación. Althusser refuerza su posición cuando asevera que ninguna ciencia puede sustituir la ideología. De hecho, si retomamos el escrito “Marxismo y humanismo”, podemos advertir cómo indica que la ciencia no disuelve la dimensión ideológico-significante, la cual constituye una “estructura esencial”²³¹ de la vida histórica de las sociedades:

La ideología forma parte orgánicamente, como tal, de toda totalidad social. Todo ocurre como si las sociedades humanas no pudieran subsistir sin esas *formaciones específicas*, estos sistemas de representaciones (a diferentes niveles) que son las ideologías. Las sociedades humanas secretan la ideología como el elemento y la atmósfera misma indispensable a su respiración, a su vida histórica. Sólo una concepción ideológica del mundo pudo imaginar sociedades sin ideología, y admitir la idea utópica de un mundo en el que la ideología (y no una de sus formas históricas) desaparecerá sin dejar huellas, para ser reemplazada por la ciencia²³².

Una formulación en línea similar aparece en el escrito “Práctica teórica y lucha ideológica”, en el que Althusser afirma que no sólo la ideología precede a toda ciencia, sino también persiste “luego de la constitución de la ciencia, y a pesar de su existencia”²³³. También ahí apunta a cómo lo ideológico funciona también como lazo social y asegura la cohesión entre sujetos²³⁴:

²³¹ Althusser, L., “Marxismo y Humanismo”, en Althusser, L. *La revolución teórica de Marx.*, trad. cit., p. 193.

²³² *Ibid.*, p. 192.

²³³ Althusser, L., “Práctica teórica y lucha ideológica”, en Althusser, L., *La filosofía como arma de la revolución*, trad. Del Barco, O.; Román, E., Molina, O. I. Córdoba, Ediciones Pasado y presente, 1984, p. 46.

²³⁴ Ricardo Terriles ha planteado que la noción de sujeto que la teoría althusseriana de la ideología propone “no puede ser captada cabalmente” sino se advierte su relación con la noción de lazo social. Cfr. “Sujeto y lazo social en la teoría de la ideología de Louis Althusser”, en *Lecturas de Althusser. Proyecciones de un campo problemático*, op. cit., p. 39.

Todo sucede como si para existir los seres sociales y activos en la sociedad que condiciona toda su existencia necesitaran disponer de cierta representación del mundo, la cual puede permanecer en gran parte inconsciente y mecánica, o al contrario ser más o menos conciente y reflexiva. La ideología aparece así como una cierta representación del mundo, que liga a los hombres con sus condiciones de existencia y a los hombres entre sí en la división de sus tareas, y la igualdad o desigualdad de su suerte²³⁵.

Hay una imposibilidad, entonces, de que se carezca de representaciones con las que los hombres actúan y se vinculan con las condiciones de existencia. Además, según Althusser, desde las sociedades primitivas, cuando las clases no existían, se podía ver en la primera forma general de la ideología, la religión, “la realidad de ese lazo”. Y en ese punto también indica cómo hay que leer de otra manera la renombrada metáfora del edificio de Marx, con la cual –como hemos señalado–, se pensaba que la base-infraestructura económica determinaba lo que sucedía en el edificio y entonces sólo los cambios en la base podían conducir a transformaciones en formas superestructurales políticas, ideológicas, jurídicas y religiosas.

Si nos representamos la sociedad según la metáfora clásica de Marx, como un edificio, una construcción o una superestructura jurídico-política elevada sobre la infraestructura de la base, sobre fundamentos económicos, debemos dar a la ideología un lugar muy particular: para comprender su eficacia, es necesario situarla en la superestructura y darle una relativa autonomía con respecto al derecho y al Estado. Pero al mismo tiempo, para comprender su forma de presencia más general hay que considerar que la ideología se introduce en todas las partes del edificio y que constituye ese cemento.... Que asegura el ajuste y la cohesión de los hombres²³⁶.

Volviendo a lo peculiar de cómo la ciencia no puede reemplazar a la ideología, en otro pasaje de “Marxismo y humanismo” se resalta que nunca lo ideológico puede esfumarse por su conocimiento. Porque conocer una ideología –es decir, producir una ruptura con representaciones ideológicas consagradas que funcionan como la

²³⁵ Althusser, L., “Práctica teórica y lucha ideológica”, en Althusser, L., *La filosofía como arma de la revolución*, trad. cit., 49.

²³⁶ *Ídem*.

encarnación de una verdad, que se presentan como evidentes al borrar sus determinaciones— es conocer sus condiciones de necesidad, para lo cual se requiere una práctica teórica que apunte a sus condiciones de posibilidad, su lógica, su estructura y su papel práctico. Asimismo, la ideología como sistema de representaciones se distingue de la ciencia porque “la función práctico-social es más importante que la función teórica (o de conocimiento)”²³⁷.

Esta forma de dar cuenta el rol práctico de la ideología tiene relación directa, como veremos a continuación, con, por un lado, el cuestionamiento al vínculo entre ideología y razón, que Althusser efectúa al darle preeminencia a dos conceptos importados del campo del psicoanálisis, como son el inconsciente y lo imaginario; y, por el otro, con el rechazo a miradas instrumentales de la ideología que la ubican apenas como un dispositivo de manipulación.

2) Ideología, ¿una cuestión de (falsas) conciencias?

En “Marxismo y humanismo”, Althusser afirma que la teoría marxista empieza con una ruptura con la filosofía alemana de su época, definida como humanista en la medida en que consideraba a la conciencia -o al hombre-, como fundamento teórico para pensar la historia y la política. Es partir de 1845 que, para el teórico francés, Marx produce un quiebre con sus obras de juventud, impregnadas por el pensamiento de Ludwig Feuerbach, a través de tres movimientos: el primero es producir conceptos nuevos como formación social, fuerzas productivas, relaciones de producción, superestructuras, ideologías, con los cuales se piensan de otro modo los procesos históricos; el segundo es hacer una crítica a las pretensiones de todo “humanismo filosófico” en tanto teoría y el

²³⁷ Althusser, L., “Marxismo y humanismo”, en Althusser, L., *La revolución teórica de Marx.*, trad. cit., p. 192.

tercero consiste en definir al humanismo como ideología²³⁸.

Marx, en efecto, logra una teoría científica de la historia cuando efectúa una “crítica radical” a la filosofía del hombre, fundamento durante sus años de juventud que contó con dos etapas: la primera de ellas afín al humanismo racionalista liberal, cerca de Kant y de Fichte, con el cual la historia podía entenderse mediante una esencia del hombre asociada con la libertad y la razón. Así, “libertad humana” era “obediencia a la ley interior de la razón”. Mientras, la segunda, entre 1842 y 1845, se enlazaba con el humanismo “comunitario” de Feuerbach tras la decepción padecida por los jóvenes radicales alemanes ante la llegada al trono de Federico Guillermo IV, que hizo del liberal un déspota. El Estado prusiano que debía llegar a ser razón se volvió sinrazón. Entonces, los abusos ya no se considerarían como una suerte de desvío del Estado frente a su esencia, sino como una contradicción entre su esencia (razón) y existencia. Justamente el “humanitarismo de Feuerbach permite pensar esta contradicción al mostrar en la no razón la enajenación de la razón, y en esta enajenación la historia del hombre, es decir, su realización”²³⁹.

Con la fundación de la teoría del materialismo histórico, que supone un antihumanismo teórico y Althusser ubica desde 1845, mediante la escritura de *La ideología alemana* y las *Tesis sobre Feuerbach*, Marx produce una impugnación de la primacía de la conciencia por encima de las relaciones sociales. El hombre abstracto como encarnación de la razón, o la conciencia, no son el fundamento u origen de la historia, sino que toda conciencia es el resultado de una específica organización social. Porque de lo que se trata no es advertir al hombre como un “objeto sensible” dentro de la teoría, sino de concebirlo, como bien dice en *La ideología alemana*, dentro de su “trabazón social dada, bajo las condiciones de vida existentes”²⁴⁰. En realidad, Marx estima que eso que no logra la crítica alemana es salir

²³⁸ *Ibid.*, fragmentos extraídos de las páginas 187 y 188.

²³⁹ *Ibid.*, fragmentos extraídos de las páginas 184, 185, 186, 187 y 188.

²⁴⁰ Marx, K., *La ideología alemana*, trad. cit., p. 48.

del terrero de la filosofía:

Los viejos hegelianos lo *comprendían* todo una vez que lo reducían a una de las categorías lógicas de Hegel. Los neohegelianos lo *criticaban* todo sin más que deslizar por debajo de ello ideas religiosas o declararlo como algo teológico (...) los neohegelianos formulan consecuentemente ante ellos el postulado moral de que deben trocar su conciencia actual por la conciencia humana, crítica o egoísta, derribando con ello sus barreras. Este postulado de cambiar la conciencia viene a ser lo mismo que el de interpretar de otro modo lo existente²⁴¹.

Marx denuncia un énfasis exegetico, o contemplativo, en la filosofía alemana de su época, inscripta en la problemática idealista de la conciencia en la que Feuerbach queda inmerso no obstante la ruptura con su maestro Hegel. De hecho, Feuerbach fue fundador de una escuela materialista que tomó distancia de Hegel a través de una crítica a la teología cristiana y de la apuesta por una antropología humanista²⁴². Sin embargo, el materialismo histórico de Marx significa un corte con el materialismo de Feuerbach en la medida en que denuncia en él una aspiración tanto a “crear una conciencia exacta acerca un hecho existente”²⁴³ como en limitarse a la mera contemplación del hombre entendido como “objeto sensible” antes que como “actividad sensible”²⁴⁴. El intento materialista de Feuerbach, y sus críticas a las ideas religiosas, por lo tanto, siguen en el plano del idealismo, en la medida en que coloca el problema en cómo contemplar bien esa esencia humana, en cómo reconducir a la conciencia del hombre una esencia enajenada, proyectada en Dios. Feuerbach sigue sumergido en una dinámica idealista porque el problema de la enajenación no avanza en la pregunta por una objetividad social que se impone a los hombres.

En las *Tesis sobre Feuerbach*, Marx sostiene que la “esencia religiosa” se diluye en la “esencia humana”. En esa sexta tesis, de hecho, Marx critica con dureza a Feuerbach al asegurar que “la

²⁴¹ *Ibid.*, fragmentos extraídos de las páginas 17 y 18.

²⁴² Cfr. Tarcus, H., *Antología Karl Marx*, op. cit., p. 107.

²⁴³ Marx, K., *La ideología alemana*, trad. cit., p. 45.

²⁴⁴ *Ibid.*, p. 48.

esencia humana no es algo abstracto inherente a cada individuo. Es, en su realidad, el conjunto de las relaciones sociales”. Luego, en la séptima tesis, le reprocha no ver:

...que el “sentimiento religioso” es también un “producto social” y que el individuo abstracto que él analiza pertenece, en realidad, a determinada forma de sociedad²⁴⁵.

Acerca de la sexta tesis sobre Feuerbach, el planteo de Althusser es que Marx la afronta al señalar que ella supone dos postulados, uno de ellos es considerar que existe una esencia universal del hombre y el otro, que esa esencia es el “atributo de individuos considerados aisladamente”²⁴⁶. Pero lo que hace justamente el materialismo de Marx es apartarse no sólo del idealismo de la esencia sino también del empirismo del sujeto. Esto es:

Para que la esencia del hombre sea atributo universal es necesario, en efecto, que sujetos concretos existan como datos absolutos; ello implica un empirismo del sujeto. Para que estos individuos concretos sean hombres es necesario que lleven en sí toda la esencia humana, si no de hecho, por lo menos de derecho; ello implica un idealismo de la esencia. El empirismo del sujeto implica, pues, el idealismo de la esencia y viceversa²⁴⁷.

No hay, por lo tanto, conciencia sino como una forma histórica dentro de un conjunto de relaciones sociales, no hay esencia verdadera sino sujetos concretos implicados en su trabazón social. Esas premisas son fundamentales a la hora de advertir qué tipo de quiebre realiza Marx con su teoría del materialismo histórico en tanto antihumanismo teórico. Así, después de destacar en *La ideología alemana* que el hombre se diferencia de los animales en el momento en que comienza a producir sus medios de vida, Marx recalca que:

²⁴⁵ Marx, K., *Tesis sobre Feuerbach*. Cfr. Tarcus, H., *Antología Karl Marx*, op. cit., p. 109.

²⁴⁶ Althusser, L, “Marxismo y humanismo”, en Althusser, L *La revolución teórica de Marx*, trad. cit., p. 188.

²⁴⁷ *Ibid.*, p. 188.

Totalmente al contrario de lo que ocurre en la filosofía alemana, que desciende del cielo sobre la tierra, aquí se asciende de la tierra al cielo. Es decir, no se parte de lo que los hombres dicen, se representan o se imaginan, ni del hombre predicado, pensado, representado o imaginado, para llegar, arrancado de aquí, al hombre de carne y hueso; se parte del hombre que realmente actúa y, arrancado de su proceso de vida real, se expone también al desarrollo de los reflejos ideológicos y de los ecos de este proceso de vida (...) No es la conciencia la que determina la vida, sino la vida la que determina la conciencia²⁴⁸.

Sobre la base de esa proposición, también se puede afirmar que no hay ideología sino determinada por sus relaciones materiales. De hecho, en otro tramo de *La ideología alemana*, Marx entiende que la ideología dominante está determinada por relaciones materiales dominantes:

Las ideas de la clase dominante son las ideas dominantes en cada época; o dicho en otros términos, la clase que ejerce el poder material dominante en la sociedad es, al mismo tiempo, su poder espiritual dominante (...) Las ideas dominantes no son otra cosa que la expresión ideal de las relaciones materiales dominantes, las mismas relaciones materiales dominantes concebidas como ideas; por tanto, las relaciones que hacen de una determinada clase la clase dominante son también las que confieren el papel dominante a sus ideas²⁴⁹.

Por consiguiente, Marx no considera las ideas dominantes como productos de la “conciencia”, de las mentes o del espíritu sino como determinadas por relaciones sociales dominantes. En referencia a esa cuestión, Althusser ratificará en “Marxismo y humanismo” que las ideas dominantes son la ideología de la clase dominante, aunque esa forma particular no sólo vale para someter a los explotados, sino también para la constitución de la propia la clase dominante. Y es en ese sentido que no puede haber una posición subjetiva en exterioridad a lo ideológico; es imposible tener una relación de distancia o de lucidez con la ideología en la medida en que se trata de una estructura inconsciente con la que se “vive” de modo imaginario el mundo.

²⁴⁸ Marx, K., *La ideología alemana*, trad. cit., p. 26.

²⁴⁹ *Ibid.*, pp. 50-51.

Entonces, además de enfatizar la ruptura de Marx con la ideología del humanismo que pretende fundamentar la historia y la política sobre la base de la esencia del hombre, resulta imposible no advertir la influencia en Althusser de conceptos psicoanalíticos para posicionarse en desajuste con los planteamientos idealistas que instalaban a lo ideológico en el territorio de la conciencia y en una posición instrumental. Así, plantea que:

La ideología es, sin duda, un sistema de representaciones, pero estas representaciones, 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 mediante un proceso que se les escapa. Los hombres ‘viven’ su ideología (...) *en absoluto como una forma de conciencia, sino como objeto de su “mundo”* –como su “mundo” mismo²⁵⁰.

Se dejan ver, por consiguiente, dos piezas primordiales que atraviesan la singular noción de ideología confeccionada por Althusser: las estructuras inconscientes y las relaciones vividas o imaginarias. Los sujetos “viven” en y mediante estructuras ideológicas que se les imponen sin pasar por su conciencia²⁵¹ y, por lo tanto, como no pueden acceder los dispositivos ideológicos que los determinan, practican la ideología en el desconocimiento, o a través del olvido de cómo ese sistema de representaciones está determinado por condiciones históricas. El sujeto “olvida” las determinaciones que lo colocaron en el lugar que ocupa, como detallaremos en el último aparato de este capítulo, dedicado a la interpelación. Y ese “olvido”, como bien ha precisado Pêcheux, no equivale a la pérdida de lo que “algún día

²⁵⁰ Althusser, L., “Marxismo y humanismo”, en Althusser, L., *La revolución teórica de Marx.*, trad. cit., p. 193.

²⁵¹ Al respecto, Sosa destaca que la ideología emerge como una realidad objetiva independiente de la subjetividad de los individuos. No obstante, les resulta imprescindible para representarse a través de ella su lugar en la formación social. Cfr. Sosa, M., “La teoría de la ideología de Louis Althusser”, en Caletti, S, *Sujeto, política, psicoanálisis. Discusiones althusserianas con Lacan, Foucault, Laclau, Butler y Žizek.* op. cit., p. 177.

habríamos sido”, sino al “recubrimiento de la causa del sujeto al interior mismo de su efecto”²⁵².

Por ende, se advierten, en primer lugar, determinaciones excéntricas a la “conciencia”. Althusser recupera el objeto de estudio de Sigmund Freud, que es el inconsciente, con el cual se pone en tela de juicio una noción de sujeto sustentada en suponer una unidad que equipara el psiquismo a la conciencia. Sobre la base de los aportes freudianos, entonces, Althusser ubica a ese sujeto centrado en una conciencia, que sabe de sí y de sus intenciones, con pretensiones de ser dueño de sus actos y de sus pensamientos, como efecto necesario del proceso de subjetivación y de socialización. De hecho, en una de sus incursiones más conocidas en el ámbito del psicoanálisis, el ensayo “Freud y Lacan”²⁵³, se enfoca en subrayar de los aportes psicoanalíticos la noción de sujeto descentrado constituido por una estructura que desconoce:

Freud, a su vez, nos descubre que el sujeto real, el individuo en su esencia singular, no tiene la figura de un ego sobre el “yo”, la “conciencia” o la “existencia” –ya sea la existencia del para sí, del propio cuerpo o del “comportamiento”–, que el sujeto humano está descentrado, constituido por una estructura que tampoco tiene “centro” salvo en el desconocimiento imaginario del “yo”, es decir, en las formaciones ideológicas en las que se “reconoce”. De ese modo, como se habrá advertido, se nos abre sin duda una de las vías por las que un día llegaremos quizás a una mejor comprensión de esta *estructura de desconocimiento*, que interesa principalmente a toda investigación sobre la ideología²⁵⁴.

En segundo lugar, en relación con las relaciones vividas o imaginarias, cabe notar cómo la “conciencia” no es sino una forma específica de inconsciencia ideológica, la cual posibilita que un sistema

²⁵² Pêcheux, M., “Discurso e ideología(s)”, en Pêcheux, M., *Las verdades evidentes, Lingüística, semántica, filosofía*, trad. cit., p. 145.

²⁵³ “Freud y Lacan” fue publicado por primera vez en 1964, en los números 161-162 de la revista *La Nouvelle Critique* de París. Diversas traducciones del artículo aparecieron en libros de Althusser como *Estructuralismo y psicoanálisis* (1963-1968), *El objeto del psicoanálisis* (1970), *Escritos sobre psicoanálisis. Freud y Lacan* (1993) e *Ideología y aparatos ideológicos de Estado. Freud y Lacan* ([1988], 2003), que es la versión que tomamos para esta investigación.

²⁵⁴ Althusser, L., “Freud y Lacan”, en Althusser, L., *Ideología y aparatos ideológicos de Estado. Freud y Lacan*, trad. Sazbón J. y Pla A. J. Buenos Aires, Nueva Visión, 2003, p. 95.

de representaciones –que constituye una ideología particular o de clase– impuesto sea vivido imaginariamente como propio.

En ese sentido decía Marx que, en la ideología (como lugar de luchas políticas), los hombres toman conciencia de su lugar en el mundo y en la historia: en el seno de esta inconsciencia ideológica, los hombres llegan a modificar sus relaciones “vivas” con el mundo y a adquirir esa nueva forma de inconsciencia específica que se llama “conciencia”²⁵⁵.

Así llega a entenderse el modo en que las ideas conscientes son siempre impuestas –forjadas en estructuras inconscientes– pero vividas imaginariamente como propias; hay una imposición de cierto sistema de representaciones exterior que se vive como la intimidad más personal. Y justamente sobre la relación vivida o imaginaria, Althusser también se expone en otro pasaje de “Marxismo y humanismo”:

La ideología concierne, por lo tanto, a la relación vivida de los hombres con sus condiciones de existencia. Esa relación no aparece como “consciente” sino como inconsciente (...) En la ideología los hombres expresan, en efecto, no su relación con sus condiciones de existencia, sino *la manera* en que viven su relación con sus condiciones de existencia: lo que supone a la vez una relación real y una relación “viva”, “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: relación que *expresa* más una *voluntad* (conservadora, conformista, reformista o revolucionaria), una esperanza o una nostalgia, que la descripción de una realidad. En esa sobredeterminación de lo real por lo imaginario y de lo imaginario por lo real, la ideología es, por principio, activa, y refuerza o modifica las relaciones de los hombres con sus condiciones de existencia, en esa misma relación imaginaria²⁵⁶.

En ese punto, es menester resaltar cómo, desde otro punto de vista, la ideología no implica un reflejo distorsionado de la base material, no sólo porque es una instancia constitutiva de toda formación social, sino también, en este caso, porque la ideología no

²⁵⁵ Althusser, L, “Marxismo y humanismo”, en Althusser, L, *La revolución teórica de Marx.*, trad. cit., p. 193.

²⁵⁶ *Ibid.*, pp. 193-194.

“refleja” las condiciones de existencia, sino que se trata de un sistema de representaciones que expresan la relación vivida con las condiciones de existencia, lo cual implica una conjunción de relaciones reales y su investimento imaginario o afectivo. En ese aspecto, podemos retomar lo deslizado acerca de la función práctico-social, sobre la base de la cual Althusser también se despega de aquellos supuestos que hacían de la ideología un mecanismo instrumental.

Porque el hecho de que las estructuras ideológicas sean vividas como propias hace imposible entender la ideología como un dispositivo de manipulación del que se serviría la clase dominante para dominar, con exterioridad, a sus explotados. Efectivamente, cuando Althusser plantea la sobredeterminación de lo real por lo imaginario y de lo imaginario por lo real, y precisa una actividad ideológica que ratifica o cambia el vínculo de los sujetos con sus condiciones reales de existencia en esa relación imaginaria, dice que tal cuestión puede verse en una sociedad de clases, en la cual la clase dominante no mantiene con lo ideológico una relación lúcida, de “astucia” pura. De hecho, la burguesía tuvo que creer en su propio mito para poder actuar sobre sí – al vivir esa relación imaginaria con sus condiciones de existencia– y sobre los otros, con el objetivo de “asumir y soportar su papel histórico” de clase dominante. Y en su ascenso, durante el siglo XVIII, desarrolló una ideología humanista de la libertad, la igualdad y la razón, dándole a su reivindicación la forma de un universal como si hubiese querido reclutar a los mismos hombres que no liberaría sino para explotar²⁵⁷. En virtud de ese planteamiento, ajusta una definición del papel práctico de la ideología:

Si toda la función social de la ideología se resumiera en el cinismo de un mito (como las “bellas mentiras” de Platón o las técnicas de publicidad modernas), que la clase dominante fabricaría y manipularía desde el exterior, para engañar a quienes explota, la ideología desaparecería con las clases. Pero, como hemos visto, aun en el caso de una sociedad de clases, la ideología tiene un papel activo sobre la clase dominante misma y contribuye a

²⁵⁷ Althusser, L., “Marxismo y humanismo”, en Althusser, L., *La revolución teórica de Marx*, trad. cit., p. 194.

modelarla, a modificar sus actitudes para adaptarla a sus condiciones reales de existencia (ejemplo: la libertad jurídica) – queda claro que 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* ²⁵⁸.

Al dejar de lado, con esa propuesta, las concepciones que vinculan a la ideología con la falsedad o con la orquestación de un engaño, dice Althusser que “la ideología dominante es la ideología de la clase dominante”, pero ella le sirve no sólo para dominar a la clase explotada, sino también para constituirse en la clase dominante misma, haciéndole aceptar como real y justificada su relación vivida con el mundo”²⁵⁹.

Con los pasajes centrales de “Marxismo y Humanismo”, entonces, hemos podido avanzar en algunas de las peculiaridades de la noción althusseriana de ideología. Sin embargo, veremos un desarrollo más amplio con “Ideología y aparatos ideológicos de Estado”. En ese escrito, se interroga, por un lado, por la reproducción de las relaciones dominantes de producción y, por el otro, no sólo vuelve sobre el propósito de pensar la ideología en clave de un registro imaginario para dar cuenta de su eficacia histórica, sino también centra su atención en exponer tanto la existencia material de lo ideológico como las singularidades de la ideología en general y el mecanismo de la interpelación. A continuación, nos centraremos en lo que atañe a la reproducción, para dirigirnos después a las tesis centrales con las cuales Althusser explica cómo la ideología no es sino condición de existencia de los sujetos.

3) La ideología y el problema de la duración

El interrogante sobre el papel de la reproducción en las condiciones sociales de producción dominantes se halla en “Ideología y

²⁵⁸ *Ibid.*, p. 195.

²⁵⁹ *Ídem.*

aparatos ideológicos de Estado”, la obra acaso más conocida de Althusser, que le valió amplias críticas, entre ellas, la de atribuirle un planteamiento “reproductivista”. Sin embargo, si se lee con atención el recorrido que realiza en torno a la pregunta por cómo se reproducen, y por lo tanto, perduran, las relaciones capitalistas de producción, veremos que, efectivamente, en la historia prevalece la reproducción de las condiciones sociales de producción, aunque –vale destacar– no existe dominación que borre o resuelva contradicciones que revelan efectos de la lucha de clases.

En el famoso ensayo de 1970, Althusser muestra, como indica Pedro Karczmarczyk, que las condiciones que permiten la repetición de procesos de trabajo bajo las mismas relaciones de producción están fuera del mismo, es decir, en las condiciones jurídicas, en el Aparato represivo de Estado y en los Aparatos ideológicos de Estado. Así:

Lo determinante, es decir la economía, existe a través de lo determinado, esto es, de la ideología, que ahora es entendida como un conjunto de prácticas y rituales materiales y que constituye a los individuos como “sujetos sujetados” a las diversas posiciones de las distintas instancias involucradas en una formación social²⁶⁰.

Para responder a la pregunta por la reproducción de las relaciones capitalistas de producción, Althusser, en principio, marca la diferencia entre el Aparato (represivo) de Estado y los Aparatos ideológicos de Estado (AIE), los cuales, además, no sólo le permiten tomar distancia de las nociones idealistas de la ideología, en la medida en que son definidos como un conjunto de prácticas organizadas en rituales; sino también los piensa sobre la base de, por un lado, “hacer progresar” la teoría “marxista” del Estado y, por el otro, polemizar con una concepción liberal de lo estatal en términos de una separación entre lo público y lo privado.

²⁶⁰ Karczmarczyk, P., “La problemática teórica althusseriana y *Las verdades evidentes*”, en Pêcheux, M., *Las verdades evidentes, Lingüística, semántica, filosofía*, trad. cit., p. 25.

Con respecto a la teoría del Estado, en otro texto, *Sobre la reproducción*²⁶¹, el filósofo enfatiza la necesidad de que el marxismo pase de una concepción del Estado “descriptiva” a una teoría “a secas”. Para ello, indica, en principio, que la tradición marxista considera al Estado como una mera maquinaria represiva al servicio de la “voluntad consciente” de la clase dominante, a que le permite asegurar la dominación sobre la clase obrera y, por lo tanto, someterla a la explotación capitalista²⁶². Pero a esa noción, a juicio de Althusser, le hace falta puntualizar la diferencia entre poder estatal –toma y conservación de poder por cierta clase o alianza de clases– y el aparato (represivo) de Estado, y no sólo, porque si a una teoría marxista del Estado se la deja en esa distinción, seguiría siendo, en parte, descriptiva. Por lo tanto, para arribar a una teoría del Estado no sólo hay que subrayar la diferencia entre poder estatal y el Aparato (represivo) de Estado, sino también dar cuenta de la realidad de los Aparatos ideológicos de Estado²⁶³.

Definidos de modo provisional como un “sistema de instituciones, de organizaciones y de prácticas correspondientemente definidas”²⁶⁴, Althusser enumera a los Aparatos ideológicos de Estado en AIE familiar, AIE escolar, AIE político, AIE religioso, AIE sindical, AIE de información y AIE cultural e indica que funcionan sobre todo con la ideología. En ese sentido, resalta que son “múltiples, relativamente independientes y unificados como sistema distinto”²⁶⁵ por toda o parte de la Ideología de Estado (ideología dominante, que es la de la clase dominante). Mientras, el Aparato represivo de Estado, “cuerpo único y centralizado” que funciona especialmente con la represión, incluye Gobierno,

²⁶¹ *Sobre la reproducción* es una obra póstuma, que se edita en 1995, cinco años después de la muerte de Althusser, ocurrida el 22 de octubre de 1990. Luego, la obra es reeditada en castellano por Akal en 2015. *Sobre la reproducción* es un estudio más amplio del cual, en vida, Althusser publica fragmentos, entre ellos, “Ideología y aparatos ideológicos de Estado”, conformado por dos escritos de un estudio nunca concluido y que apareció en los dos libros mencionados en la nota al pie 153.

²⁶² Althusser, L., “El Estado y sus aparatos”, en Althusser, L., *Sobre la reproducción*, trad. Brotons Muñoz, A., Madrid, Ediciones Akal, 2015, p 107.

²⁶³ *Ibid.*, p. 110.

²⁶⁴ *Ibid.*, p. 114.

²⁶⁵ *Ibid.*, p. 129.

administración, Ejército, policía, gendarmería, Tribunales, magistratura y cárceles²⁶⁶. De esa manera, la política de la clase en el poder y la ideología de Estado –de la clase dominante– tienen el objetivo de asegurar la “reproducción de las relaciones de producción en las que tiene lugar esta explotación”²⁶⁷.

Así sostiene que la reproducción de las condiciones de producción capitalistas está asegurada por la superestructura. Es decir que la duración de una formación social dominada por el modo de producción capitalista depende de lo que dure la superestructura que consolida las condiciones de esa reproducción y la reproducción misma, o sea, “la duración del Estado de clase, considerado en la unidad de su aparato represivo y de sus aparatos ideológicos”²⁶⁸. Así lo subraya Althusser:

La base, la infraestructura del Estado de clase, es cabalmente, como decía Lenin, la explotación. La superestructura tiene por efecto asegurar a la vez las condiciones del ejercicio de esta explotación (Aparato represivo de Estado) y la reproducción de las relaciones de producción, es decir, de explotación (Aparatos ideológicos de Estado)²⁶⁹.

Llegados a este punto, vale resaltar otras dos cuestiones sobre los Aparatos ideológicos de Estado que no deben ser soslayadas: la primera es que ellos, “múltiples, distintos, relativamente autónomos”, son también “susceptibles de ofrecer un campo objetivo de contradicciones”²⁷⁰, las cuales manifiestan los efectos de la lucha de clases. No existen, por lo tanto, formas de dominación sin fases de resistencia, en la medida en que los AIE son lugares de lucha de clases. Precisamente en virtud de ello, en el *post scriptum* de *Ideología y aparatos ideológicos de Estado*, el planteo es que:

²⁶⁶ *Ídem*

²⁶⁷ *Ídem*

²⁶⁸ Althusser, L., “Reproducción de las relaciones de producción y revolución”, en Althusser, L., *Sobre la reproducción*, trad. cit., p. 188.

²⁶⁹ Althusser, L., “El Estado y sus aparatos”, en Althusser, L., *Sobre la reproducción*, trad. cit., p. 129.

²⁷⁰ Althusser, L., “De la reproducción de las relaciones de producción”, en Althusser, L., *Sobre la reproducción*, trad. cit., p. 179.

El Estado y sus aparatos sólo tienen sentido desde el punto de vista de la lucha de clases, como aparato de lucha de clases que asegura la opresión de clase y garantiza las condiciones de la explotación y de su reproducción. Pero no existe lucha de clases sin clases antagónicas. Quien dice lucha de clases de la clase dominante dice resistencia, rebelión y lucha de clase de la clase dominada²⁷¹.

Por ese motivo, Althusser postula que los Aparatos ideológicos de Estado no son la “realización” de la ideología en general –la estructura ideológica que veremos a continuación–, ni tampoco en ellos se “realiza” sin conflictividad la ideología de la clase dominante. Porque, efectivamente, la ideología dominante es resultante de un proceso de lucha de clases y de contradicciones. En palabras del autor:

La ideología de la clase dominante no se convierte en dominante por gracia divina, ni en virtud de la simple toma del poder de Estado. Esta ideología es realizada, se realiza y se convierte en dominante con la puesta en marcha de los AIE. Ahora bien, esta puesta en marcha no se hace sola, por el contrario es objeto de una ininterrumpida y muy dura lucha de clases: primero contra las antiguas clases dominantes y sus posiciones en los viejos y nuevos AIE, después contra la clase explotada²⁷².

Es decir que los Aparatos ideológicos de Estado no son la expresión de la dominación de la ideología (de la clase) dominante, la cual se caracteriza, según Pêcheux, por el hecho de que la reproducción de las relaciones de producción “prevalece” sobre su transformación, además de generar como efecto que los sujetos perciban su “realidad” como la única posible. Tampoco son puro instrumentos de la clase dominante, o maquinarias ideológicas que reproducen “pura y simplemente” las relaciones de producción existentes, pues, la puesta en marcha de los Aparatos ideológicos de Estado es objeto de una incesante lucha de clases, lo cual significa que ese complejo de AIE constituyan “simultánea y contradictoriamente el lugar” y las

²⁷¹ Althusser, L., *Ideología y aparatos ideológicos de Estado. Freud y Lacan*, trad. cit., p. 65.

²⁷² *Ibid.*, pp. 65-66.

condiciones ideológicas de la reproducción/transformación de las relaciones de producción²⁷³.

En segundo lugar, aunque Althusser, como señalamos, define provisionalmente a los Aparatos ideológicos de Estado (AIE) como un “sistema de instituciones, de organizaciones y de prácticas correspondientemente definidas”, luego serán especificados como un complejo de prácticas organizadas en rituales que le permitirá desmarcarse de las concepciones idealistas de la ideología. Efectivamente, como veremos en el próximo apartado, el filósofo marxista anticipa que la ideología no se encuentra en el mundo de las ideas entendido como una cuestión espiritual, sino existe “por mediación de aparatos ideológicos y de sus prácticas en las prácticas mismas” de los individuos. Hay que atender al hecho de que los aparatos y sus prácticas tienen “por objeto y objetivos” los individuos que ocupan los puestos de la división social-técnica del trabajo en la producción y reproducción. De ese modo,

Puesto que la ideología de la clase dominante alcanza así en su “conciencia” más íntima y su “conducta” más privada a los individuos mismos, los aparatos ideológicos de Estado pueden asegurar, hasta en lo más “secreto” de la conciencia individual (conciencia profesional, moral, paterna, materna, religiosa, política, filosófica, etc., etc.), *la reproducción de las relaciones de producción*²⁷⁴.

4) Hacia una teoría de la ideología en general: sus diferencias con las ideologías particulares y los efectos de dominancia

Después de enunciar algunas piezas constitutivas de la noción de ideología y de deslizar cómo mediante ese mecanismo se asegura, de modo contradictorio, la reproducción de las condiciones sociales de producción dominantes –lo cual, asimismo, da cuenta de cómo la

²⁷³ Pêcheux, M., “Discurso e ideología(s)”, en *Las verdades evidentes, Lingüística, semántica, filosofía*, trad. cit., fragmentos extraídos de las páginas 130 y 131.

²⁷⁴ Althusser, L., “Reproducción de las relaciones de producción y revolución”, en Althusser, L., *Sobre la reproducción*, trad. cit., p. 195.

duración de una formación social no puede encontrarse sólo en la base material sino en una instancia contradictoria y resistente a determinaciones unilaterales como es la instancia de lo ideológico-, llegamos a las singularidades de la ideología en general, entendida como estructura inconsciente o dispositivo omnihistórico o atemporal diferente de las ideologías particulares, surgidas en circunstancias históricas específicas. En este y en los próximos apartados, entonces, el objetivo será puntualizar una serie de rasgos que tienen que ver no sólo con la condición inconsciente, sino también con el carácter imaginario, la existencia material y la organización estructural en torno al mecanismo de la interpelación. Una vez más, algunas nociones claves del psicoanálisis, como la del inconsciente freudiano, así como el concepto de imaginario de Lacan son sustanciales para el armado de teoría de la ideología althusseriana.

En *Sobre la reproducción*, el proyecto de una teoría de la ideología en general –diferenciada de las particulares ideologías con historia propia–, supone pensar que:

Lo propio de la ideología es estar dotada de una estructura y de un funcionamiento tales que hacen de ella una realidad no histórica, es decir, omnihistórica, en el sentido de que esta estructura y este funcionamiento están, *bajo una misma forma inmutable*, presentes en lo que se llama la historia entera, en el sentido en que el *Manifiesto* define la historia como la historia de la lucha de clases, es decir, la *historia de las sociedades de clases*²⁷⁵.

De esa manera, “la ideología no tiene historia”, afirmación, por lo demás, que podía encontrarse en *La ideología alemana*, aunque en un sentido negativo, en la medida en que Marx le daba a lo ideológico un estatuto similar al de las concepciones de los sueños anteriores a Freud. Es decir, así como las formaciones oníricas eran consideradas como un resultado imaginario de “residuos” diurnos antes de Freud produjera una ruptura con las equiparaciones entre el psiquismo y la conciencia, en la obra de Marx, la ideología es “parcheado

²⁷⁵ Althusser L., “De la ideología”, en Althusser, L., *Sobre la reproducción*, trad. cit., p. 214.

imaginario”²⁷⁶, puro sueño hecho de restos diurnos de la realidad única, plena y positiva, la de los “individuos concretos” que producen materialmente su existencia. Aquí se ve en qué punto Althusser toma distancia de cómo Marx concibe lo ideológico. Pues, si bien reconoce – sobre ese trasfondo de ruptura con el humanismo que postula al hombre no como esencia sino en su trabazón social–, que Marx abre justamente la posibilidad de pensar a la ideología en su funcionamiento histórico, al mismo tiempo la considera un pensamiento ilusorio, falso, “invertido” en relación con la “realidad”.

Entonces, la tesis “la ideología no tiene historia” en Marx es negativa, pues, por un lado supone “puro sueño”, y por el otro, porque carece de historia “propia” en tanto no es más que un reflejo pálido, vacío e “invertido” de la historia real²⁷⁷. Para Althusser, en cambio, la ideología en general no tiene historia pero no en un sentido negativo sino “absolutamente positivo”, en tanto se trata, como expusimos anteriormente, de una estructura transhistórica y atemporal que atraviesa las formaciones históricas y sociales y, precisamente por eso, se vuelve un dispositivo particular, al igual que el inconsciente que propone Freud, eterno e inmutable en su forma durante el transcurso de la historia. De hecho, Althusser propone homologar su estudio de la ideología en general con la teoría del inconsciente freudiano.

Nuestra proposición, la ideología no tiene historia, puede y debe (...) ponerse en relación directa con la proposición de Freud según la cual el inconsciente es eterno, es decir, no tiene historia. Si eterno quiere decir no trascendente a toda historia (temporal), sino omnipresente, esto es, inmutable en su forma en toda la extensión de la historia, yo llegaré hasta recuperar palabra por palabra la expresión de Freud y escribiré: *la ideología es eterna*, lo mismo que el inconsciente²⁷⁸.

Al ser una estructura transhistórica y atemporal que atraviesa las formaciones históricas y sociales, *la ideología en general* funciona como mecanismo o dispositivo que se diferencia de *las ideologías* en su doble

²⁷⁶ *Ídem*

²⁷⁷ *Ídem*

²⁷⁸ *Ibid.*, fragmentos extraídos de las páginas 214 y 215.

aspecto, regional –ideología religiosa, moral, jurídica, política– y de clase –ideología burguesa, pequeñoburguesa, proletaria–. Las ideologías particulares sí tienen una historia “cuya determinación en última instancia se encuentra, evidentemente, situada *fuera* de las ideologías”, aunque afectándolas²⁷⁹. Entonces, es el mecanismo de *la* ideología en general el que hace inteligible el funcionamiento de las ideologías particulares, pues se trata de un dispositivo que se repite formas ideológicas peculiares. Para indagar *las* ideologías hay que referirse a la historia de las formaciones sociales en las que están inmersas, y también hay que atender a la estructura de *la* ideología en general, porque permite explicar el modo en que funcionan las formaciones ideológicas particulares. Por ese motivo, se trata de hacer una diferencia no sólo entre las formaciones ideológicas históricamente concretas de *la* ideología en general, sino también tener en cuenta que esa estructura “no se realiza”, como indicábamos en la sección anterior, en los Aparatos ideológicos de Estado, ni tampoco debe confundirse la ideología dominante, la cual se hace justamente dominante en una coyuntura histórica específica. Al respecto, Pêcheux asevera:

La Ideología en general, de la cual hemos visto más arriba que los aparatos ideológicos de Estado *no* eran la realización –de suerte que nunca podría coincidir con una formación ideológica históricamente concreta–, tampoco es la *ideología dominante* en tanto que resultado global, forma histórica concreta resultante de las relaciones de desigualdad-contradicción-subordinación que caracterizan, en una formación históricamente dada, el todo complejo con dominante de las formaciones ideológicas que allí funcionan²⁸⁰.

La ideología, por lo tanto, no tiene historia, y ésta es la primera de una serie de tesis que proponen una analítica de la dominación sobre la base de razonar un sujeto no dado sino efecto del proceso complejo, contradictorio y pertinaz de lo ideológico. A partir de una lectura cruzada entre Marx y Freud, se desarrolla una concepción de lo

²⁷⁹ *Ibid.*, p. 213.

²⁸⁰ Pêcheux, M., “Discurso e ideología(s)”, en *Las verdades evidentes, Lingüística, semántica, filosofía*, trad. cit., p. 135.

ideológico entendida como una estructura que traspasa las formaciones sociales y que opera como un mecanismo o dispositivo peculiar que se repite en las formaciones ideológicas particulares. Y la función fundamental de ese dispositivo ideológico, es transformar a los individuos en sujetos mediante la operación de la interpelación.

Pero antes de localizar algunas precisiones respecto de esa función, es preciso enfocarnos de nuevo en la naturaleza imaginaria – tesis que retoma de “Marxismo y humanismo”–, así como en la existencia material de lo ideológico, otro aspecto con el cual Althusser se diferencia de esas concepciones que ubican a la ideología en la región de la conciencia y, por lo tanto, entienden que la tumultuosa lucha de clases en la instancia ideológica consistiría en despejar engaños o velos orquestados por clases dominantes.

5) Ideología como dispositivo de subjetividad, primera parte: imaginario y existencia material

Cuando Althusser se refiere al carácter imaginario de la ideología, lo primero que subraya es la necesidad de tomar distancia de perspectivas idealistas que supieron concebir lo ideológico, bien como falseamiento o engaño, bien como alienación. Una variante de ese idealismo, ubicada en el siglo XVIII, tiene que ver con una interpretación de lo ideológico como efecto de las “hermosas mentiras” fabricadas por los curas o déspotas, a quienes los sujetos, engañados, se someten con la convicción de que obedecen a Dios. Así, escribe:

Hay, pues, una causa para la transposición imaginaria de las condiciones de la existencia real: esta causa es un pequeño número de cínicos, que asientan su dominación y su explotación del “pueblo” en una representación falseada del mundo por ellos imaginada a fin de esclavizar los espíritus dominados su imaginación²⁸¹.

²⁸¹ Althusser, L., “De la ideología”, en Althusser, L., *Sobre la reproducción*, trad. cit., p. 221.

La otra variación idealista, sostenida por Feuerbach y por también por Marx en sus obras de su juventud, tiene que ver con el hecho de suponer que los sujetos viven sus vidas desconociendo su enajenación. En ese caso, la causa para la “deformación” imaginaria de las condiciones de existencia reales ya no son los curas o los déspotas sino “la alienación material” que impera en las condiciones de existencia de los sujetos. De esa manera, Marx, en obras como *La cuestión judía*, considera que los hombres “se forman una representación alienada (: imaginaria)” de sus condiciones de existencia porque esas mismas condiciones de existencia “son alienantes”²⁸². Ante esas nociones, Althusser retoma lo planteado en “Marxismo y humanismo”, acerca de cómo el carácter imaginario de la ideología tiene que ver con cómo los sujetos experimentan la relación con el mundo, con el modo en que se viven a sí mismos como causa de sus conductas y de sus relaciones históricas y no como efecto o resultado de un conjunto de determinaciones externas que no les pertenecen.

Se trata de dar cuenta, entonces, de una eficacia porque es precisamente sobre la base de una relación imaginaria que los sujetos se viven como dueños de sus pensamientos, protagonistas de su historia, en suma, como individuos libres o autónomos al interior de una formación social capitalista basada en la explotación. Además, Althusser da un paso más al resaltar que no se trata de la representación sino que es la relación misma que los hombres establecen con sus condiciones de existencia la que tiene una condición imaginaria.

Ahora bien, retomo aquí una tesis que ya postulé hace algunos años para reafirmar que no son sus condiciones de existencia reales, su mundo real, lo que los hombres “se representan” en la ideología (religiosa o de otra índole), sino ante todo su relación con esas condiciones de existencia reales. Es esta relación la que está en el centro de toda representación ideológica, esto es, imaginaria del mundo real. Es en esta relación donde se encuentra contenida la “causa” que debe dar cuenta de la deformación imaginaria de la representación ideológica del mundo real. O, más bien, para dejar

²⁸² *Ibid.*, pp. 221-222.

en suspenso el lenguaje de la causa, hay que postular la tesis de que es la naturaleza imaginaria de esa relación la que sostiene toda la deformación imaginaria que se puede observar (si no vive en su verdad) en toda ideología (...) en su deformación necesariamente imaginaria, toda ideología representa no las relaciones de producción existentes (y las demás relaciones que de estas derivan), sino ante todo la relación (imaginaria) de los individuos con las relaciones de producción y con las relaciones que de estas derivan²⁸³.

Merece un párrafo aparte enfatizar cómo en esa naturaleza imaginaria de la ideología está atravesada por la influencia de la teoría de Lacan, en particular, por sus elaboraciones respecto de la constitución del yo sobre la base de una identificación imaginaria con el semejante. En efecto, Lacan indica que en el estadio del espejo²⁸⁴, entre el sexto y decimoctavo mes de vida del niño, la fragmentación que experimenta el infante –por ser prematuro, con impotencia motriz y dependencia de la lactancia– es transformada en una unidad corporal mediante la asunción de una imagen en el espejo. Pero esa imagen en la que se reconoce el ego es siempre la de un “alter ego extraño”, como explica al respecto Yannis Stavrakakis²⁸⁵.

En el estadio del espejo, una identificación imaginaria debe producirse para que se constituya el yo, apunta Fabián Schejtman: pues yo se instituye sobre la base de una identificación con la imagen del semejante que le brinda una ilusión de unidad, por lo que “el yo es, desde el comienzo, otro”²⁸⁶. El propio Lacan dice:

Basta para ello comprender el estadio del espejo como una identificación en el sentido pleno que el análisis da a este término: a saber, la transformación producida en el sujeto cuando asume una imagen (...) el estadio del espejo es un drama cuyo empuje interno se precipita de la insuficiencia a la anticipación; y que para el sujeto, presa de la ilusión de la identificación espacial,

²⁸³ *Ibid.*, p. 222.

²⁸⁴ “El estadio del espejo como formador de la función del yo (je) tal como se revela en la experiencia psicoanalítica”, en *Escritos 1*, trad. Segovia, T, Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 2003.

²⁸⁵ Stavrakakis, Y., *Lacan y lo político*, trad. Barbieri, L. y Valiente, M., Buenos Aires, Prometeo Libros, p. 40.

²⁸⁶ Schejtman, F., “Una introducción a los tres registros”, en *Psicoanálisis y Psiquiatría: Encuentros y desencuentros. Temas introductorios a la psicopatología*, 2003, p. 191.

maquina las fantasías que se sucederán desde una imagen fragmentada del cuerpo hasta una forma que llamaremos ortopédica de su totalidad – y a la armadura por fin asumida de una identidad enajenante, que va a marcar con su estructura rígida todo su desarrollo mental²⁸⁷.

Así, el niño, adquiere, como precisa Stavrakakis, su primera sensación de unidad, o una “identidad espacial imaginaria”. Pero esa imagen del espejo no es sino otra, extraña, enajenante, por lo cual, a la dimensión de lo imaginario la atraviesa una ambigüedad que consiste en la necesidad de identificarse con una alteridad para incorporar una “identidad autounificada”²⁸⁸. Y ese yo constituido sobre la base de una identificación imaginaria, con sus ilusiones de autonomía y de unidad, y su alienación a una otredad, encuentra una homología con el sujeto entendido como efecto ideológico en Althusser. Porque el sujeto entendido como efecto del proceso –como veremos en la última parte de este apartado- de la interpelación ideológica, se ubica en las relaciones vividas o imaginarias: el sujeto es el efecto que se vive como identidad y, por lo tanto, se relaciona imaginariamente con sus condiciones reales de existencia como si fuera un sujeto libre y autónomo.

Por consiguiente, para Althusser, lo que representa toda ideología no son las condiciones sociales existentes sino, ante todo, la relación imaginaria de los sujetos con “las relaciones de producción y con las relaciones que de estas derivan”²⁸⁹. Y esa misma relación imaginaria existe en las prácticas:

Ya hemos apuntado esta tesis al decir que las “ideas” o representaciones, etc, de las que parece compuesta la ideología no tenían existencia ideal, de ideas, espiritual, sino material (...). Hemos dicho, al hablar de los aparatos ideológicos de Estado y de sus prácticas que cada uno de ellos era la materialización de una ideología (la unidad de estas diferentes ideologías regionales – religiosa, moral, jurídica, política, etc. – la asegura su subsunción en la ideología del Estado). Retomamos esta tesis: una ideología

²⁸⁷ “El estadio del espejo como formador de la función del yo (je) tal como se revela en la experiencia psicoanalítica”, en *Escritos 1*, trad. cit., pp. 87, 90.

²⁸⁸ Stavrakakis, Y., *Lacan y lo político*, trad. cit., pp. 39, 41.

²⁸⁹ Althusser, L., “De la ideología”, en Althusser, L., *Sobre la reproducción*, trad. cit., p. 222.

existe siempre en un aparato y su práctica o sus prácticas. Esta existencia es material²⁹⁰.

De esa manera, se puede entender de qué manera el dispositivo ideológico permite inteligir mecanismos de obediencia y normalidad de conductas individuales, en la medida en que el sujeto se comporta de determinada manera y participa de cierto conjunto de prácticas reguladas en rituales que “son las del aparato ideológico del que ‘dependen’ las ideas que él ha escogido libremente, con toda conciencia en cuanto sujeto”²⁹¹. Es decir que ese conjunto de prácticas ritualizadas son vividas como si fueran producto de la voluntad de los sujetos, son experimentadas como la “conciencia” misma, sin sujeción alguna. Desde su nacimiento, de hecho, el sujeto es incorporado en un entramado de aparatos ideológicos de Estado que lo capturan en la red de prácticas preestablecidas –obedecer a los padres; hacer los deberes; respetar la autoridad; si cree en Dios, ir a la iglesia, arrodillarse, rezar– que son vividas, en una relación imaginaria, como propias de la conciencia y no como determinadas por relaciones sociales dominantes.

La ideología, por lo tanto, no consiste en ideas que se “reflejan” en prácticas materiales, sino que se trata de una práctica que tiene existencia material. Por eso, la ideología se encarna en actos insertos en prácticas normadas por rituales “en los que dichas prácticas se inscriben, en el seno de la existencia material de un aparato ideológico”²⁹². Esa afirmación, no obstante, no supone que no haya ideas, sino que ellas, en lugar de ser un fenómeno de la conciencia o del espíritu, están inscriptas en prácticas propias de los aparatos ideológicos de Estado. La ideología –reiteramos– tiene una existencia material porque se trata de actos materiales insertos en prácticas materiales, “reguladas en rituales materiales, ellos mismos definidos por el aparato ideológico del que derivan”²⁹³. Por lo tanto, la ideología no

²⁹⁰ *Ibid.*, p. 223.

²⁹¹ *Ibid.*, p. 224.

²⁹² *Ibid.*, p. 225.

²⁹³ *Ídem.*

supone el modo en que “pensamos” el mundo sino con dispositivos de significación que organizan prácticas.

En ese sentido, vale destacar los postulados de Susana Murillo, cuando asegura que la ideología se realiza en rituales cotidianos, se materializa en el cuerpo en el que se inscriben los rituales:

Es aquí donde la escritura de Althusser remite a un protagonista a veces olvidado en las lecturas que de él se hacen y en su propia escritura, pero que es tal vez uno de sus mayores legados: me refiero al cuerpo (...) El cuerpo como lugar de inscripción de los rituales, como espacio de interpelación ideológica que nos hace vivir en el desconocimiento de nosotros mismos, el cuerpo como espacio de luchas no es un cuerpo-máquina sobre el que puedan imprimirse esquemas de acción y pensamiento; el cuerpo como nos induce a pensar Althusser basado en el psicoanálisis y en Marx es un cuerpo que se constituye como histórico, deseante y creativo, a la vez colectivo y singular (...) Precisamente la ideología se materializa en los cuerpos porque los procesos en los que los sujetos se construyen son prácticas concretas por las que transita una carne nacida prematuramente. En esos rituales la carne muda se hace cuerpo y sujeto humano. En esos rituales se conforma una imaginaria matriz de relaciones del sujeto consigo mismo y con el mundo²⁹⁴.

La ideología, por consiguiente, tiene existencia material porque se realiza en rituales cotidianos, en dispositivos por los que “los cuerpos transitan y se subjetivan”. El cuerpo aparece como espacio de inscripción de rituales y de esa interpelación ideológica que “nos hace vivir” en el “desconocimiento de nosotros mismos”. Porque la emergencia y los efectos de la ideología están dados por un proceso mediante el cual se constituyen los sujetos en una extrañeza de sí que Althusser denomina interpelación ideológica²⁹⁵. Efectivamente, la interpelación ideológica, en tanto mecanismo o dispositivo que constituye a los individuos en sujetos, debe mantenerse en el desconocimiento para ser efectiva, desconocimiento que está asegurado, a su vez, por “el efecto de reconocimiento” que genera en la vivencia de los sujetos.

²⁹⁴ Murillo, S., “La invisibilización/visibilización de Althusser. Olvidos y los recuerdos encubridores en tiempos del fin de ‘las ideologías’”, en Caletti, S. y Romé, N., *La intervención de Althusser, Revisiones y debates*, op. cit., p. 33.

²⁹⁵ *Ibid.*, p. 32.

Antes de puntualizar los elementos que intervienen en ese mecanismo de la interpelación que se desconoce en las formas mismas de reconocimiento, prestemos atención a las dos tesis a las que arriba Althusser tras precisar que el carácter material de la ideología está directamente relacionado con los aparatos y las prácticas ritualizadas que configuran normas, separándose así de problemáticas idealistas que amalgaman las “ideas” con una conciencia soberana. "No hay práctica, sea la que sea, más que por y bajo una ideología", dice Althusser, y añade que "no hay ideología más que por el sujeto y para los sujetos"²⁹⁶. Esas tesis le allanan el camino para proponer su famosa tesis central: la ideología interpela a los individuos como sujetos.

6) Ideología como dispositivo de subjetividad, segunda parte: la interpelación

La pregunta althusseriana de por qué el mecanismo general de la ideología “hace actuar por sí solos”, o garantiza una marcha “natural” de los sujetos en la división social-técnica del trabajo²⁹⁷, nos remite, en primer lugar, a eso que Pêcheux observa respecto del “carácter común” del inconsciente y de la ideología, dos estructuras capaces de disimular su propia existencia “en el interior mismo de su funcionamiento produciendo un tejido de *evidencias ‘subjetivas’*”²⁹⁸. De hecho, lo que oculta esa evidencia es el hecho de que es sujeto es “desde siempre ‘un individuo interpelado en sujeto’”. Así:

La “evidencia” de identidad oculta que esta es el resultado de una identificación-interpelación del sujeto cuyo origen extraño le resulta, sin embargo, “extrañamente familiar”²⁹⁹.

²⁹⁶ Althusser, L., “De la ideología”, en Althusser, L., *Sobre la reproducción*, trad. cit., p. 226.

²⁹⁷ *Ibid.*, p. 216.

²⁹⁸ Pêcheux, M., “Discurso e ideología(s)”, en *Las verdades evidentes, Lingüística, semántica, filosofía*, trad. cit., p. 136.

²⁹⁹ *Ibid.*, 138-139.

La categoría de sujeto, por esa razón, es constitutiva de toda ideología, que tiene por función constituir –en términos de Althusser– a los sujetos concretos “como usted y yo”.

La ideología “actúa” o “funciona” de tal modo que “recluta” sujetos entre los individuos (los recluta a todos) o “transforma” a los individuos en sujetos (los transforma a todos) mediante esa operación muy precisa que llamamos la interpelación, la cual se puede representar sobre el tipo mismo de la más banal interpelación policial (o no) de todos los días: “Eh, usted”³⁰⁰.

La tesis central indica, entonces, que “la ideología interpela a los individuos en cuanto sujetos” y, por lo tanto, cualquier forma ideológica particular requiere de la categoría de sujeto, la cual es una evidencia primera, no problemática, natural:

Como todas las evidencias, incluidas las que hacen que una palabra “designa una cosa” o “posea un significado” (incluidas, por tanto, las evidencias de la “transparencia del lenguaje”), esta “evidencia” de que usted y yo somos sujetos –y de que esto no constituye un problema– es un efecto ideológico (...) Es, en efecto, lo propio de la ideología imponer (sin parecerlo en absoluto, puesto que son “evidencias”) las evidencias como evidencias que no podemos dejar de reconocer y ante las cuales tenemos la inevitable y tan natural reacción de exclamar (en voz alta o en el “silencio de la conciencia”): “¡Es evidente! ¡Eso es! ¡Es verdad! En esa reacción se ejerce la función de reconocimiento ideológico, que es una de las dos funciones de la ideología como tal (la otra es la función de desconocimiento)”³⁰¹.

Con esa proposición, aflora una vez más esa noción de sujeto descentrado, efecto de una interpelación ideológica que tiene dos funciones, como son las del reconocimiento –el sujeto dice “yo soy yo” como evidencia incuestionable– al mismo tiempo que desconoce que es precisamente resultado del dispositivo de la interpelación. De esa forma, se comprende que la interpelación ideológica es el dispositivo que constituye a los individuos en sujetos, a través del cual se viven a sí mismos como el origen de sus ideas y acciones, como fuente de sentido. Aquí cabe retomar la ruptura con esa categoría del sujeto equiparada

³⁰⁰ Althusser, L., “De la ideología”, en Althusser, L., *Sobre la reproducción*, trad. cit., p. 229.

³⁰¹ *Ibid.*, pp. 227-228.

con la noción de conciencia, postulada por la filosofía moderna a partir de los planteamientos de Descartes. No se trata de inteligir un sujeto con el fundamento centrado en el *cogito*, en el pensamiento conciente de sí. De lo que se trata es de un efecto sujeto que se vive imaginariamente como una identidad, que experimenta como “yo soy yo” –libre y dueño de lo que piensa– el hecho de ser un sujeto sujetado, sometido.

La interpelación ideológica –que recluta o transforma a todos los individuos en sujetos– es el dispositivo por medio del cual se internalizan o se hacen propias categorías, mitos y prácticas que posibilitan “vivir” las condiciones de existencia. El mundo se “experimenta” vía estructuras de significaciones ideológicas que funcionan como evidencias que no pueden dejarse de reconocer.

Usted y yo *siempre* somos *ya* sujetos y, como tales, practicamos sin interrupción los rituales del reconocimiento ideológico que nos garantizan que somos cabalmente sujetos concretos, individuales, inconfundibles y naturalmente insustituibles (...) lo que parece pasar así fuera de la ideología (muy precisamente en la calle) pasa en realidad en la ideología. Lo que pasa *en* realidad en la ideología parece, por tanto pasar fuera de ella. Por eso los que están en la ideología, usted y yo, se creen por definición fuera de la ideología: uno de los efectos de la ideología es la negación práctica del carácter ideológico de la ideología por la ideología: la ideología no dice jamás “yo soy ideológica”³⁰².

Hemos indicado, por lo tanto, que los individuos son “siempre ya” sujetos, por lo cual no hay una instancia anterior al mecanismo de interpelación ideológica. Al respecto, Althusser recuerda que Freud ya mostraba los rituales ideológicos que rodeaban a un niño antes de nacer, sobre quien de antemano se sabe, entre otras cosas, que llevará el apellido del padre y tendrá una identidad, y que será sujeto “a todos los rituales de crianza-adiestramiento” y luego de la educación familiar³⁰³.

Asimismo, para avanzar en el funcionamiento sobre la estructura de la ideología en general, Althusser pone el ejemplo de la ideología cristiana. Con ese ejemplo puede desplegar el modo en que lo ideológico

³⁰² *Ibid.*, fragmentos extraídos de las páginas 228, 230.

³⁰³ *Ibid.*, p. 231.

tiene una estructura de centrado especular en la que juegan en simultáneo el reconocimiento ideológico de los sujetos y el desconocimiento del dispositivo de interpelación, lo que asegura el sometimiento y contribuye a que perduren las relaciones sociales de producción dominantes en el todo complejo estructurado de una formación social.

Constatamos que la estructura formal de toda ideología, que interpela a los individuos en cuanto sujetos en nombre de un Sujeto único y absoluto es *especular*, es decir, en espejo- y *doblemente* especular, y que este redoblamiento especular es constitutivo de la ideología y asegura su funcionamiento. Lo cual significa que toda ideología está *centrada*, que el Sujeto Absoluto ocupa un lugar del centro, e interpela en torno a él a la infinidad de individuos en una doble relación especular tal que sujeta a los sujetos en el Sujeto, dándoles, en el Sujeto en el que todo sujeto debe contemplar su imagen (presente y futura) la *garantía* de que es de ellos de quienes se trata y de que es de Él de quien se trata³⁰⁴.

La ideología interpela a los individuos en nombre de un Sujeto Único y Absoluto que constituye el centro de la estructura ideológica. O, dicho de otro modo, el mecanismo de la interpelación-identificación supone la existencia de Otro Sujeto, único y central que ordena los mandatos y en nombre del cual la ideología llama a “todos los individuos en cuanto sujetos”. En ese sentido, los sujetos son interpelados por un Sujeto o una instancia universal –que ejemplificarse en Dios, pero también en la Nación, el Bien, el Mercado, etc.– al que obedecen libremente. Además, los sujetos se reconocen a sí mismos y se reconocen con otros semejantes en la medida en que se identifican con un Sujeto que circunscribe rasgos ideales. Este puede observarse en el ejemplo que brinda Althusser de la ideología religiosa cristiana:

Dios se define, pues, a sí mismo como el Sujeto por excelencia, el que es por sí y para sí (‘Yo soy el que soy’), y el que interpela a su sujeto, el individuo sujeto a él por su interpelación misma, a saber, el individuo denominado Moisés. Y Moisés, interpelado-

³⁰⁴ *Ibid.*, p. 235.

llamado por su Nombre, habiendo reconocido que era “realmente” él el llamado por Dios, reconocía, ¡pues sí!, reconoce que él es sujeto, sujeto de Dios, sujeto a Dios, sujeto por el Sujeto y sujeto al Sujeto. La prueba: obedece y hace que su pueblo obedezca a las órdenes de Dios (...) Dios es, pues, el sujeto, y Moisés y los innumerables sujetos del pueblo de Dios sus interlocutores-interpelados: sus espejos, sus reflejos³⁰⁵.

Hay en el reconocimiento ideológico, por lo tanto, un complejo proceso de identificación. Se produce, como explica Martina Sosa, una identificación del sujeto con la imagen del Sujeto “en la que puede ver su propia imagen”, así como una identificación con los “otros sujetos” y otra identificación “con las *razones-de-sujeto* a través de las cuales nos constituimos como tales”³⁰⁶.

Este proceso especular asegura, al mismo tiempo, el reconocimiento de las representaciones ideológicas como evidentes. Aquel Sujeto, entonces, regula y organiza todos los lugares y razones en las cuales el sujeto puede reconocerse (identificación simbólica). Mediante esa operación, toda ideología provee a los sujetos una imagen en la cual identificarse/reconocerse, en la cual encontrar su lugar y sus razones de sujeto *sujetado* (identificación imaginaria) en el interior mismo del discurso ideológico³⁰⁷.

Sosa recuerda ahí el sello distintivo del dispositivo conceptual lacaniano en la teoría de Althusser, en la medida en que para el psicoanalista francés las identificaciones son efecto del “ideal del yo” que opera desde una instancia simbólica para posibilitar un “yo ideal” desde lo imaginario. Como afirma Schejtman, si bien el yo se constituye a partir de la imagen especular del semejante, esa identificación imaginaria es posible por el “soporte simbólico del ideal del yo”. Porque el “ideal del yo” no es sino una instancia simbólica que “regula y sostiene la identificación imaginaria”, en tanto el “yo ideal” consiste en

³⁰⁵ *Ibid.*, p. 234.

³⁰⁶ Sosa, M., La teoría de la ideología de Louis Althusser”, en Caletti, S., *Sujeto, política, psicoanálisis. Discusiones althusserianas con Lacan, Foucault, Laclau, Butler y Zizek*, op. cit., p. 185.

³⁰⁷ *Ídem.*

esa “imagen amable” que se le ofrece al yo desde lo simbólico para que con ella se identifique³⁰⁸.

Así, volviendo al ejemplo de la ideología religiosa cristiana, Althusser escribe que:

Se dirige a los individuos para “transformarlos en sujetos” interpelando al individuo Pedro para hacer de él un sujeto libre de obedecer o desobedecer esa llamada, es decir, a las órdenes de Dios (...) si los interpela de tal forma que el sujeto responde “¡sí, soy yo!”; si obtiene de ellos el reconocimiento de que ocupan el lugar que les asigna como el suyo en el mundo, una residencia fija: “¡es verdad, yo estoy aquí, obrero, patrono, soldado!”- (...) debemos señalar que todo ese “procedimiento” que pone en escena a sujetos religiosos cristianos está dominado por un fenómeno extraño: no existe una tal multitud de sujetos religiosos posibles más que a condición absoluta de que haya Otro Sujeto: Único, Absoluto, a saber, Dios³⁰⁹.

Respecto de ese elemento fundamental en el diseño teórico de la ideología, que consiste en postular una estructura doblemente especular, Althusser sostiene que dicha estructura asegura: 1) la *interpelación* de los individuos en cuanto sujetos; 2) el *reconocimiento* mutuo entre los sujetos y el Sujeto, y entre los sujetos mismos, y el reconocimiento del sujeto por él mismo; 3) la *garantía* absoluta de que todo está bien así, de que Dios es realmente Dios, de que Pedro es realmente Pedro. Surge, así, “un triple sistema de sujeción, de reconocimiento universal y de garantía absoluta” sobre la base del cual los sujetos marchan solos³¹⁰.

Ahora se entiende cómo el mecanismo de la interpelación hace que los sujetos, efecto de ese proceso constitutivo y complejo de lo ideológico, “vivan” de modo imaginario sus condiciones de existencia como si fueran “sujetos libres” a través de estructuras ideológicas que se les imponen, que desconocen en las formas mismas de reconocimiento. Porque con la interpelación se inscribe un

³⁰⁸ Schejtman, F., “Una introducción a los tres registros”, en *Psicoanálisis y Psiquiatría: Encuentros y desencuentros. Temas introductorios a la psicopatología*, op. cit., pp. 192, 193.

³⁰⁹ Althusser, L., “De la ideología”, en Althusser, L., *Sobre la reproducción*, trad. cit., p. 233.

³¹⁰ *Ibid.*, p. 235.

desconocimiento en la subjetividad –o un olvido de cómo los sistemas de representaciones determinados por condiciones históricas son imposiciones y forjados por estructuras inconscientes– que permite la reproducción de las condiciones sociales de producción. En ese sentido, Althusser se pregunta:

Pero ¿de qué se trata en efecto, realmente, en este mecanismo de reconocimiento especular del Sujeto y de los sujetos, y de la garantía dada a los sujetos por el Sujeto si aceptan su sujeción a las “órdenes” del Sujeto? La realidad de la que se trata en este mecanismo, la que es desconocida en las formas mismas de *reconocimiento* (...) es en último término la reproducción de las relaciones de producción y demás relaciones que derivan de estas³¹¹.

Lo dicho nos lleva a afirmar que el mecanismo de interpelación ideológica, por el cual los sujetos viven de modo imaginario sus condiciones de existencia como si fueran libres, permite explicar cómo la subjetividad también es tocada en su fibra íntima por un desconocimiento que posibilita la reproducción de las relaciones de producción en la totalidad social capitalista, que se realiza a través de los aparatos ideológicos de Estado capaces de interpelar a los individuos como sujetos.

Althusser llega a esa conclusión en su esfuerzo por articular, tal cual hemos recalcado en distintos tramos de este capítulo, la teoría social marxista con sus búsquedas en el psicoanálisis, apuesta teórica y política que le permite pensar lo ideológico no como falsa conciencia, o como una distorsión en el vínculo con las condiciones materiales de existencia, en tanto ella es “expresión” de las contradicciones de la base material. Porque los aportes psicoanalíticos le permiten plantear una categoría de sujeto como efecto ideológico, que se vive como portador de una identidad, que cree hallar imaginariamente el fundamento de sus prácticas en la “propia conciencia”.

A la estructura ideológica –la estructura de la interpelación–, Althusser la equipara con el inconsciente en la medida en que se trata

³¹¹ *Ibid.*, p. 237.

de mecanismos que disimulan su existencia en el interior mismo de su funcionamiento, lo cual permite que en las prácticas ideológicas se borren sus propias condiciones de producción. Esa estructura inmutable, transhistórica y atemporal explica el funcionamiento de las ideologías particulares, con formas peculiares de interpelación que varían en coyunturas históricas específicas.

Y a propósito de una coyuntura atravesada por una perpetuación de un capitalismo financiero que combina acumulación, crecientes tensiones geopolíticas y despojos violentos; y que se caracteriza en los últimos tiempos por una mutación hacia formas más punitivistas y autoritarias; queremos interrogar precisamente cuáles son las condiciones de necesidad de cierta emergencia ideológica de lo preventivo, que llama a los ciudadanos de Estados Unidos o de Europa, a identificarse con una protección que aspira a consagrarse como una representación verdadera y “transparente” de la realidad social. Como anticipamos en la Introducción, es desde una juntura entre ideología y la noción de inmunidad que pretendemos estudiar las condiciones de posibilidad de una forma ideológica de lo preventivo en el momento actual.

Justamente en el capítulo que viene procuraremos indagar cómo esa ideología particular de lo preventivo, que pretende presentarse como evidente, como la encarnación de una verdad, está tensada por dos contradicciones que pueden leerse a través del aporético paradigma inmunitario: una es la respuesta preventiva ante supuestas “catástrofes” que suponen al mismo tiempo una autodestrucción, en la medida en que el llamado es hacia la intensificación de sacrificios. Y la otra tiene que ver con la necesidad de proteger hasta la muerte la identidad planteada como sana en otro tiempo, y de defenderla para restituir un equilibrio “quebrado” por la otredad.

Capítulo IV

Ideología de lo preventivo en el capitalismo neoliberal: expulsiones persistentes y sacrificios perdurables

Mientras las páginas informativas de la prensa europea se han llenado en los últimos tiempos con informes sobre endurecimientos de leyes contra inmigrantes, deportación de refugiados o refuerzos de las fronteras mediante despliegues de agentes para “aumentar” la seguridad, así como de reportes de “populistas de extrema derecha” expandidos en el mapa político de una zona que en la que dirigentes liberales llaman “a un patriotismo que no se dirija contra otros”³¹², también expertos del mundo editorial del llamado Viejo Continente, espantados desde que el magnate Donald Trump desembarcó hace dos años en la Casa Blanca como presidente, han implorado que exista un discurso alternativo al miedo y la xenofobia. Aunque desde al menos 2012 en las crónicas europeas se ha advertido con estupor la evolución de una “islamofobia” traducida políticamente en partidos extremistas, cazadores del voto de un electorado también a la defensiva por la crisis económica que irrumpió en 2010, tras el triunfo electoral del multimillonario empresario de la construcción han proliferado en los medios de comunicación palabras como “estupefacción” o “convulsión política”, con las que se ha tratado de describir algo de esa opacidad en la mayor economía del mundo, con un showman de la televisión convertido en presidente luego de exhibir exabruptos racistas, así como promesas de edificar muros o de restitución de la “grandeza perdida” de América.

³¹² Así lo manifestaba el presidente de la Comisión Europea, Jean-Claude Juncker, en septiembre de 2018, cuando anunció que la Agencia de Fronteras de la Unión Europea de la UE (Frontex) aumentaba su personal de 1.500 a 10.000 en 2020. (13 de septiembre de 2018). “Europa planea cerrar sus fronteras”. *Página/12*. Recuperado en <https://www.pagina12.com.ar/141798-europa-planea-reforzar-sus-fronteras>

Atentos a esa coyuntura en la que confluyen obsesiones por la seguridad y declaraciones que promocionan ideales racistas y xenófobos, el propósito del presente capítulo es poner en juego las categorías de inmunidad e ideología para indagar –tal como lo expusimos en la Introducción– si esos imperativos de protección que llaman a defender y asegurar cierta identidad europea y estadounidense no son sino un desprendimiento de una forma ideológica particular de lo preventivo que no sólo es representativa de un discurso que demanda muros a la inmigración, sino también, al aparecer en maneras menos explícitas como en mandatos de austeridad que piden sacrificios, habilita repliegues identitarios en nombre de los cuales se consolidan distintas formas de crueldad. Con esas producciones discursivas que demandan una necesidad de protección hemos estamos en contacto, por nuestra práctica profesional vinculada con el periodismo internacional, desde al menos 2015, cuando se produjeron los atentados en París en enero y noviembre de ese año. A ellas consideramos leerlas, en principio, a través el paradigma inmunitario de Esposito, el cual, como vimos en el capítulo II, se inscribe sobre un fondo antinómico de protección mediante procedimientos negativos y, asimismo, permite pensar sobre imágenes de lo “propio” en contraposición con una alteridad a la que se le atribuye rasgos “contaminantes” para el sí mismo, en este caso, europeo o estadounidense.

Sin embargo, estimamos importante dar un rodeo sobre los inicios de nuestro análisis, anteriores a la lectura de Esposito, que partieron de un diálogo con algunas cuestiones relacionadas con la noción de “idea de Occidente” elaborada por Walter Mignolo, en la medida en que esa categoría permitía reflexionar en torno a cómo el golpe que significaron los ataques para Francia –al que editorialistas³¹³

³¹³ En noviembre de 2015, el periodista italiano Stefano Polli escribía para el diario argentino *La Nación* que, “tal cual había ocurrido hace 14 años con el ataque de Al Qaeda a los Estados Unidos, también ahora, tras los atentados en París, el mundo occidental afronta una situación a la que no estaba preparado, pese a las señales que preanunciaban una suerte de ‘tormenta perfecta’ del terrorismo. El de ayer en París fue el 11 de septiembre para toda Europa”. Polli, S. (15 de noviembre de 2015). “Un

equiparaban como un “11 de septiembre” para toda Europa– dio pie a que se armara una suerte de oposición entre los “valores” europeos y un “fanatismo religioso” atribuido directamente o de forma aludida al Islam. Esa contraposición, punto de partida de este capítulo, cabe destacarla en la medida en que se volvió un lugar recurrente con la proliferación de ataques en otras ciudades de una Europa también asediada, por lo menos desde hace nueve años, por reiteradas políticas de austeridad que dirigentes de Bruselas justifican con argumentos como evitar el “látigo” de los mercados, o la “gran hoguera” que podría desencadenarse, según el relato de medios de prensa, ante un posible derrumbe del sistema europeo.

1) El riesgo y lo ajeno, o la imagen de una Europa “tolerante” y amenazada por el otro musulmán

Después de haber traducido despachos y de producir reportes a un ritmo de vértigo sobre las consecuencias que dejaron, el 13 de noviembre de 2015, los ataques de tres grupos pertenecientes al Estado Islámico con fusiles y explosivos en varias zonas concurridas de París, nos hemos encontrado con una escritura sobre una Europa devenida escenario de otros atentados y también, de un despliegue de redadas y de pactos para expulsar o frenar la llegada de extranjeros escapando de las ruinas del norte de África y de Medio Oriente, en medio de lo que se ha considerado la “peor crisis migratoria” desde la Segunda Guerra Mundial (1939-1945). Pero, en un principio, entre una combinación de noticias y los cursos sobre estudios interdisciplinarios de la subjetividad, pudimos observar cómo, al calor de los destrozos y el pánico, Francia iba construyendo una imagen de sí misma que habilitaba a diferenciarse de un otro amenazante del que había que defenderse. Observábamos cómo, en el decir de políticos, y en crónicas y artículos de agencias y de diarios, subyacía cierta habilitación para

11-S no sólo para Francia”. *La Nación*. Recuperado en <https://www.lanacion.com.ar/1845595-un-11-s-no-solo-para-francia>

configurar una otredad –en ese caso, islámica/musulmana– a la que se acusaba de portar rasgos de peligrosidad, además de estimarla ajena a lo que se suponía como lo propio de la identidad francesa/europea: los valores del laicismo y la tolerancia, que pueden inscribirse en la tradición liberal de principios del siglo XIX³¹⁴.

Esa imagen europea, que circulaba en los medios de comunicación y fijaba inicialmente los cauces para interpretar la brutalidad de lo acaecido en París, nos hizo dirigir nuestra mirada a lo que Walter Dignolo ha denominado como “idea de Occidente”, la cual ha sido dominante precisamente en Europa a la hora de teorizar sobre política, economía y filosofía. De hecho, el semiólogo afirma que, en tanto una de las consecuencias de la revolución colonial europea, el “occidentalismo” responde a un “locus de enunciación privilegiado”, es decir, a un lugar epistémico desde el cual se clasifica, se conceptualiza y se categoriza al mundo³¹⁵. Como lugar de epistemología hegemónica antes que un sector geográfico del mapa, “Occidente” no es sólo el locus de saber devenido en perspectiva para concebir y analizar Oriente, sino también se atribuye a sí mismo una “privilegiada” ubicación geohistórica, un privilegio dado al imponerse como creencia hegemónica su superioridad en el plano racial, el religioso, el filosófico y el científico. De ahí que esa idea de Occidente convierta a Europa en el punto de referencia para clasificar el resto del mundo. Y una de las consecuencias más terribles de esa creencia, según Dignolo, “es que el

³¹⁴ Cuando hablamos de tradición liberal nos referimos, en líneas generales, al “ideario liberal” por el cual lucharon los llamados “movimientos de 1830” en diferentes países de Europa. Estos movimientos estuvieron marcados, entre otras cosas, por la “lucha por un liberalismo” que limitara el poder absoluto y separara el poder político del religioso. Véase Casali de Babot, J. y De Privitellio, L., “Las revoluciones burguesas y los sistemas políticos del siglo XIX”, en Aróstegui, J., Buchrucker, C. y Saborido, J. *El mundo contemporáneo: historia y problemas*, Buenos Aires: Editorial Biblos. Barcelona: Editorial Crítica, 2001, pp. 136, 137. La idea de separar lo político de lo religioso puede remontarse a *Epístola sobre la tolerancia* (1689) de John Locke, quien plantea que “la religión es un asunto privado, personal, y la política, una cuestión pública, con fines materiales para la sociedad”. Locke se declaraba a favor “de la libertad religiosa y en contra de la religiosidad dogmática”, que había llevado a guerras extensas y ruinosas. Cfr. Pérez Garzón, J. S., “La trayectoria de la filosofía y la cristalización de las ideologías de la modernidad”, en Aróstegui, J., Buchrucker, C. y Saborido, J., *El mundo contemporáneo: historia y problemas*. Op. cit., p. 228.

³¹⁵ Dignolo, W., *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*. Barcelona, Gedisa Editorial, 2005, pp. 59, 66.

mundo es, en apariencia, lo que las categorías europeas de pensamiento –y posteriormente las estadounidenses- permiten decir lo que es”³¹⁶.

Esa idea de Occidente ha sido una cifra inicial para pensar cómo intentaba constituirse, tras los atentados de París, una identidad francesa/europea superior y asociada con un modelo de civilización que contraponía sus democracias liberales y su progreso social con una otredad contraria a valores enraizados como la tolerancia, el laicismo y los derechos humanos. De hecho, después de los ataques, el entonces presidente francés, Francois Hollande, prometía que París iba a llevar su "lucha contra el terrorismo" hasta el final y siendo "fiel" a la "idea misma" de Francia, la de su "adhesión a la laicidad"³¹⁷. También por esos días una "arabista" española, Luz Gómez García, sostenía que París era blanco del Estado Islámico sobre todo por "su valor simbólico" como "cuna de los grandes ideales de Occidente"³¹⁸. Además, y en línea similar, el ex ministro de Cultura y Educación Jack Lang decía que los episodios de violencia significaban "ataque a nuestros valores, no sólo los de Francia, sino los de todos los países que comparten la fe en la democracia, la tolerancia y el valor del ser humano". Lo ocurrido era juzgado por el político como una “embestida contra los valores de la Ilustración del siglo XVIII, contrarios a su visión totalitaria del mundo”³¹⁹.

En esas expresiones se podía advertir, entonces, cómo la identidad francesa/europea, además de anudar categorías e imágenes como “laicidad”, “libertad religiosa”, “tolerancia” o “democracia”, se

³¹⁶ *Ibid.*, pp. 60, 61.

³¹⁷ Teruel, A. (27 de noviembre de 2015). “Hollande promete destruir al ISIS en el homenaje a las víctimas de París”. *El País*. Recuperado en https://elpais.com/internacional/2015/11/27/actualidad/1448615609_914264.html Vale destacar que el término laicidad ya había sobresalido a principios de enero de 2015, después de los atentados a la revista satírica *Charlie Hebdo* y al supermercado *Hypercacher*, en los que murieron 17 personas.

³¹⁸ Rios, S. (25 de noviembre de 2015). “Cuna de los ideales occidentales, laicismo, venganza... Por qué el yihadismo se ensaña con Francia”. *20 minutos*. Recuperado en <https://www.20minutos.es/noticia/2611340/0/estado-islamico-yihadismo/ataque-valores-occidentales/atentados-paris/>

³¹⁹ Vicente, A. (15 de julio de 2016). “Por qué el Estado Islámico odia a Francia”. *El País*. Recuperado en https://elpais.com/internacional/2015/11/16/actualidad/1447667622_460439.html

ubicaba –siguiendo a Mignolo–, en un *locus* hegemónico desde el cual se permitía clasificar a un otro identificado con el fanatismo religioso o el totalitarismo. Podríamos afirmar que en esa línea se pronunciaba en aquellos días convulsionados el entonces primer ministro, Manuel Valls:

Nos gustaría ser capaces de demostrar que el Islam, una religión muy importante en el mundo y segunda en Francia, es compatible fundamentalmente con la República, con la democracia, con nuestros valores y con la igualdad entre mujeres y hombres. Algunas personas no quieren creerlo, la mayoría de los ciudadanos franceses lo dudan, pero yo estoy convencido de que es posible³²⁰.

Justamente ese señalamiento de “falta de adecuación” a los valores franceses, estimados propios de la democracia liberal en la Europa Occidental y superiores respecto de los demás, también habilitaba a ubicar a ese otro islámico/musulmán con riesgos latentes de “radicalizarse” y, por ende, como un peligro del cual había que protegerse.

Ahí también comenzamos a reparar en la pertinencia de incorporar la categoría de inmunidad, en la medida en que con ella se podía leer cómo se invocaba a la protección de una identidad amenazada por una alteridad presentada como una intromisión violenta que generaba– parafraseando a Esposito– “un quiebre de un equilibrio anterior” en nombre del cual se exigía una restitución. Hemos visto que la noción de inmunidad implica una respuesta de protección ante un peligro y presupone la existencia de un mal que se debe enfrentar, aunque ese mal no se lo contrarresta sino incluyéndolo dentro de los propios confines. Asimismo, esa posibilidad de amenaza se encuentra para Esposito en un lugar de frontera que divide lo propio –expuesto a ser alterado- de lo ajeno; ajenidad que irrumpe como una suerte de cuerpo extraño destinado a corromper esa sociedad postulada como idéntica a sí misma.

³²⁰ Chrisafis, A. (13 de abril de 2016). “French PM calls for ban on Islamic headscarves at universities”. *The Guardian*. Recuperado en <https://www.theguardian.com/world/2016/apr/13/french-pm-ban-islamic-headscarves-universities-manuel-valls>

Con una lectura cruzada entre la “idea de Occidente” y la noción de inmunidad es posible postular, por lo tanto, cómo una configuración identitaria francesa/europea no se podía constituir como el adalid de la tolerancia, la libertad, el laicismo y la democracia sino reflejándose como lo opuesto de ese otro islámico/musulmán, al que, por lo demás, se le imputaba presuntos impulsos a movilizarse por arbitrariedades y sectarismos religiosos. Ante esa alteridad que vendría a condensar características relacionadas con lo inflexible y lo extraño, el “ser francés”, acorralado, debe defenderse de sus potenciales riesgos, replegarse sobre sí mismo. No obstante el “estupor” relatado en la prensa a propósito del crecimiento de la “islamofobia” –exteriorizado contra el colectivo islámico con ataques a mezquitas o insultos a mujeres con velo islámico–, el malestar social provocado por el terror arrojado sobre París –y tiempo después en otras ciudades como Bruselas, Berlín, Niza, Barcelona y Estrasburgo– parecía simbolizarse mediante configuraciones de identidad que permitían construcciones de otro al que le suponía un mal.

Esa primera aproximación analítica, entonces, nos permitió dar cuenta de cómo formas identitarias habilitan formas de otredad a la que le atribuye caos y ruina. Sin embargo, también nos llevó a interrogarnos si, en el actual paisaje de un capitalismo tardío y transnacional, en el que se intensifican procesos de diáspora y recesiones permanentes, sólo esas formas de identidad y otredad pueden explicar los sentidos que se ensayan al hecho de que Europa sea epicentro de atentados y, por ende, con ellos se justifiquen medidas agresivas como bombardear Siria y provocar que los muertos sigan contándose por decenas. Aunque podemos señalar que esos endurecimientos identitarios –que exacerbaban lógicas de propiedad y de pertenencia con pretensiones de excluir toda alteridad que no pueda reducirse o incorporarse al sí mismo europeo o estadounidense–, pueden aparecer como uno de los posibles factores que permiten inteligir una época abrumada por diferentes tipos de violencias, creemos importante no restringir el análisis a esas imágenes sobre “valores occidentales” o la tolerancia postuladas como

sustanciales de una mismidad.

O, en todo caso, consideramos fundamental enfocarnos en la manera en que en esas formas de identidad que tienen como correlato una alteridad musulmana o inmigrante ha despuntado una suerte de necesidad de lo preventivo emergente desde al menos 2015 y que estimamos que se ha expandido en los últimos años en medio de una combinación de atentados³²¹, políticas de ajuste, olas migratorias³²² y un brote de partidos xenófobos, entre ellos, la Liga de Italia que llegó al gobierno de ese país en junio de 2018. De tal necesidad de protección, incrementada desde el arribo de Trump a la presidencia de Estados Unidos, queremos ocuparnos en la segunda parte de este capítulo, en la que articularemos la perspectiva inmunitaria con la teoría de la ideología de Althusser. Porque lo que estimamos que puede leerse como una obsesión por lo preventivo no sólo exige defender identidades que toman una forma exclusiva y excluyente ante cualquier tipo de alteridad, sino también recorre otras posiciones, por ejemplo, aquellas que señalan como amenaza cualquier factor que se presente como un riesgo a la supervivencia de una Europa “en crisis permanente”.

Este último punto resulta decisivo si se lo inscribe en la deriva que ha tomado el neoliberalismo desde 2008 hasta el momento actual,

³²¹ Entre 2015 y 2018 una serie de sangrientos atentados se produjeron en distintas ciudades europeas, como los mencionados en París (enero y noviembre de 2015), Copenhague (febrero de 2015), Bruselas (marzo de 2016), Niza (julio de 2016), Berlín (diciembre de 2016), Londres (marzo de 2017), Estocolmo (abril de 2017), Barcelona (agosto de 2017), Estrasburgo (diciembre de 2018).

³²² La llamada crisis migratoria en Europa, desencadenada sobre todo por personas que huyen de guerras en las que han intervenido Estados Unidos y Europa, podría remontarse principios de octubre de 2013, cuando unas 360 personas se ahogaron en las costas de la localidad de Lampedusa, Italia. Desde entonces, hasta octubre de 2018, unas 14.000 personas se ahogaron, mientras en 2016 los países de la Unión Europea se comprometían a distribuirse los inmigrantes. Sin embargo, se informaba que Italia había sido abandonada a su suerte por sus socios de la comunidad y salvó a muchos miles de inmigrantes de las aguas del Mediterráneo con sus medios y con naves de ONG humanitarias. Pero desde que el líder derechista Matteo Salvini asumió como ministro del Interior, en junio de 2018, se redujo la llegada de arribos por el mar, por la decisión del político de rechazar desembarcos y por pactos con fuerzas que se disputan el poder en Libia. Por otra parte, en 2016, después de otros ataques efectuados por el Estado Islámico en Bruselas, hubo pactos de deportación acordados por Europa y Turquía, en tanto se difundían versiones sobre el posible ingreso de "yihadistas infiltrados" entre las personas que huían de Siria, Irak, Pakistán o Afganistán.

en tanto se encuentra en una nueva fase en la que retornan formas de castigo que los Estados liberales supieron abandonar en el siglo XIX. Esta tesis, formulada por William Davies (2016)³²³ -en la que confluyen el modelo del biopoder teorizado por Foucault con el planteo de tres etapas del neoliberalismo-, supone que el “capitalismo de la austeridad”, ése que tiene como beneficiarios a los Estados acreedores y a los organismos financieros, no busca consensos sino métodos implacables ante los perjudicados precisamente por sus políticas de ajuste. Podemos coincidir con ese diagnóstico de Davies, y no sólo: podemos afirmar también que en esa mutación de corte punitivista del neoliberalismo –sobre la que daremos algunas precisiones en el próximo apartado–, lo preventivo surge como una operación ideológica por la cual los sujetos son llamados a identificarse con prácticas que piden, en nombre de la subsistencia de regímenes de austeridad, esfuerzos incesantes, febriles, demoledores.

2) El neoliberalismo en etapas: combates al socialismo y al Estado de Bienestar, el auge normativo y la era de la crueldad

Si a finales de la primera década del siglo XXI, Davies detecta una nueva fase del neoliberalismo organizada en torno a suplicios y políticas de ajustes implacables, es preciso dar cuenta que marca otras dos etapas, anteriores y con ciertas diferencias, en las que se desplegó esa novedosa inflexión del capitalismo tardío: la combativa y la normativa. Con respecto a la primera etapa, la del neoliberalismo “combativo”, que ubica desde 1979 hasta la caída del Muro de Berlín, sostiene que su *telos* motivador³²⁴ tuvo que ver con la destrucción del socialismo, al que le dirigió reformas laborales y políticas monetaristas antiinflacionarias, medidas emblemáticas de la nueva era neoliberal que, no obstante, “no funcionaron en ningún sentido utilitario mensurable”. Ese “fracaso”, sin

³²³ Davies, W. (2016). “Neoliberalismo 3.0. El nuevo neoliberalismo.” *New Left Review* 101, pp. 131, 132.

³²⁴ *Ibid.*, p. 135.

embargo, no impidió que el neoliberalismo combativo sí tuviera “éxito” en una agenda ética que consistía en anclar identidades políticas y expectativas en “formas económicas no socialistas”³²⁵.

Al respecto, no debe soslayarse cómo Perry Anderson (2003) supo recalcar que, aunque el modelo neoliberal en 1991 ya mostraba sus límites por el desempleo y la recesión en las economías en las que se habían aplicado sus recetas, desde entonces, no obstante, se impuso con más fuerza que antes. Incluso inició su edad de oro, que Davies ha definido como la etapa del neoliberalismo normativo. Sobre los inicios del proceso neoliberal, lo que afirma Anderson es que:

El neoliberalismo nació después de la Segunda Guerra Mundial en una región de Europa y de América del Norte donde imperaba el capitalismo. Fue una reacción teórica y política vehemente contra el Estado intervencionista y de Bienestar. Su texto de origen es *Camino de Servidumbre*, de Friedrich Hayek, escrito en 1944. Se trata de un ataque apasionado contra cualquier limitación de los mecanismos del mercado por parte del Estado, denunciada como una amenaza letal a la libertad, no solamente económica sino también política”³²⁶.

Sin que podamos transitar todo el recorrido de la reflexión de Anderson, sí es menester resaltar cómo precisa que la crisis del petróleo de 1973, que generó un quiebre al consenso de la “economía mixta”, fue explicada por los liberales como consecuencia del “poder excesivo y nefasto” de los sindicatos y del movimiento obrero, a los que se les imputaba haber “socavado” las bases de la acumulación privada “con presiones reivindicativas sobre los salarios”³²⁷. En relación con lo específico de la crisis, Jorge Saborido (2001) sostiene que la dinámica del crecimiento de la economía mundial se frenó en la década de 1970, “y a partir de 1974 se produjo una caída del PBI en la mayor parte de los países industrializados”. Y esa situación se vinculó con la “subida de

³²⁵ *Ibid.*, p. 136.

³²⁶ Anderson, P. “Neoliberalismo, un balance provisorio”, en Sader, E. y Gentili, P., (Comps). *La trama del neoliberalismo. Mercado, crisis y exclusión social*. Buenos Aires: CLACSO, 2003, p. 11. Recuperado en <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20100609031734/4anderson.pdf>

³²⁷ *Ídem*

precios de las materias primas en general y del petróleo en particular”³²⁸. Entonces, los cuestionamientos hacia las políticas del “Estado de Bienestar” empezaron a estar a la orden del día. A juicio de los cerebros neoliberales, las reivindicaciones salariales y las políticas de protección social que persistían en mayoría de los países europeos occidentales tras fin de la Segunda Guerra Mundial, eran responsables de causar perjuicios para que las empresas generen beneficios, amén de desencadenar “procesos inflacionarios”. De ese modo, para Anderson el “remedio era claro”:

Mantener un Estado fuerte en su capacidad de quebrar el poder de los sindicatos y en el control del dinero, pero limitado en lo referido a los gastos sociales y a las intervenciones económicas. La estabilidad monetaria debería ser la meta suprema de cualquier gobierno. Para eso era necesaria una disciplina presupuestaria, con la contención de gasto social y la restauración de una tasa “natural de desempleo”, o sea, la creación de un ejército industrial de reserva para quebrar a los sindicatos. Además, eran imprescindibles reformas fiscales para incentivar a los agentes económicos. En otras palabras, esto significaba reducciones de impuestos sobre las ganancias más altas y sobre las rentas. De esta forma, una nueva y saludable desigualdad volvería a dinamizar las economías avanzadas, entonces afectadas por la estanflación³²⁹.

Muchas de esas medidas, que ya en 1991 mostraban retrocesos en materia social y económica con una combinación de recesión y creciente desempleo, fueron aplicadas a partir de 1979 y consolidadas durante la década de 1980 en el Reino Unido, Estados Unidos y Alemania: Margaret Thatcher, Ronald Reagan y Helmut Kohl integraron a una “nueva derecha” que puso en práctica el programa neoliberal. Sin embargo, antes del “experimento thatcheriano”, fue en América Latina donde se produjo el primer ensayo neoliberal en la historia contemporánea: a sangre y fuego, la dictadura en Chile que instalara, el 11 de septiembre de 1973, el militar Augusto Pinochet tras derrocar por golpe de Estado al presidente constitucional Salvador Allende,

³²⁸ Saborido, J., “Las transformaciones económicas”, en Aróstegui, J., Buchrucker, C. y Saborido, J., *El mundo contemporáneo: historia y problemas*, Buenos Aires: Editorial Biblos. Barcelona: Editorial Crítica, 2001, p. 464.

³²⁹ Anderson, P., op. cit., p. 12.

produjo la primera experiencia neoliberal en el mundo. El dictador Pinochet, con el apoyo de Estados Unidos, impulsó una fusión de privatizaciones de bienes públicos, desregulación y represión sindical, iniciativas que generaron desempleo y transferencias de ingresos a favor de las clases altas. Algo similar ocurriría en Argentina, con la dictadura más cruenta de su historia, a partir de 1976, que se extendería hasta 1983 y que en materia económica dejaría como saldo el desmantelamiento de buena parte de la estructura productiva del país, concentración de la riqueza, reducción de poder adquisitivo de la clase obrera, instalación de sistema financiero al servicio de la especulación e incremento de la deuda externa.

Entretanto, los países del capitalismo avanzado como el Reino Unido, Estados Unidos y Alemania, pero también otros a finales de los años 80, con gobiernos socialdemócratas ya decididos a llevar adelante políticas neoliberales, se encontraron en 1991 con una recesión profunda mientras, como destaca Anderson:

La deuda pública de casi todos los países occidentales comenzó a reasumir dimensiones alarmantes, inclusive en Inglaterra y en los Estados Unidos, en tanto que el endeudamiento privado de las familias y de las empresas llegaba a niveles sin precedentes desde la Segunda Guerra Mundial³³⁰.

Ahora bien, a pesar de los límites que encontraba el modelo neoliberal ya en 1991, desde entonces, sin embargo, se impuso con más fuerza que antes. O, como dice Anderson, el modelo neoliberal logró su “segundo aliento”, que tuvo que ver con el derrumbe del modelo comunista tanto en la Unión Soviética y en Europa Oriental, lo cual hizo, además, que el proyecto neoliberal iniciara una fase hegemónica, presentándose como el “único” sistema posible a nivel mundial.

¿Cómo explicar este segundo impulso de los regímenes neoliberales en el mundo capitalista avanzado? Una de sus razones fundamentales fue, claramente, la victoria del neoliberalismo en otra región del mundo. En efecto, la caída del comunismo en Europa Oriental y en la Unión Soviética, del 89 al

³³⁰ *Ibid.*, p. 14.

91, se produjo en el exacto momento en que los límites del neoliberalismo occidental se tornaban cada vez más evidentes. La victoria de Occidente en la Guerra Fría, con el colapso de su adversario comunista, no fue el triunfo de cualquier capitalismo, sino el tipo específico liderado y simbolizado por Reagan y Thatcher en los años 80. Los nuevos arquitectos de las economías poscomunistas en el Este, gente como Balcerovicz en Polonia, Gaidar en Rusia, Maus en la República Checa, eran y son ardientes seguidores de Hayek y Friedman, con un menosprecio total por el keynesianismo y por el Estado de Bienestar, por la economía mixta y, en general, por todo el modelo dominante del capitalismo occidental correspondiente al período de posguerra. Esos líderes políticos preconizan y realizan privatizaciones mucho más amplias y rápidas de las que se habían hecho en Occidente; para sanear sus economías, promueven caídas de la producción infinitamente más drásticas de las que jamás se ensayaron en el capitalismo avanzado; y, al mismo tiempo, promueven grados de desigualdad y empobrecimiento mucho más brutales de los que se han visto en los países occidentales³³¹.

Si Anderson señala especialmente razones de carácter geopolítico para explicar el “segundo aliento” de un proceso neoliberal que, como ha indicado David Harvey, tiene como sello distintivo la creciente desigualdad social, Davies explica su predominio inspirándose en los trabajos de Foucault sobre el neoliberalismo, al cual el filósofo francés ha considerado en *Nacimiento de la biopolítica* como una forma de gobierno de la sociedad con el objetivo de que esa trama social tenga la forma de empresa. En un momento histórico atravesado por el triunfo del modo de producción capitalista en escala universal, el fin del socialismo real en su núcleo primordial, la Unión Soviética; y la hegemonía de Estados Unidos en el mundo, Davies habla de una *belle époque* neoliberal en la década de 1990 en la que el “proyecto de modernización se volvió explícitamente normativo:

Foucault fue uno de los primeros en comprender que los intelectuales neoliberales no sólo se dedicaban, a la (Ludwig von) Mises, a la demolición crítica de los argumentos a favor de la planificación económica sino también a rehacer la subjetividad en torno al ideal de empresa. Conceptos como “capital humano” ofrecían una nueva lente a través de la cual analizar y calcular la toma de decisiones en contextos situados fuera del mercado (...) De acuerdo con esa lógica, todas las esferas de la actividad

³³¹ *Ibid.*, p. 15.

humana deberían en consecuencia reconstruirse en torno a los criterios de competencia³³².

Otra reflexión que recoge los aportes de Foucault sobre el neoliberalismo es Wendy Brown, quien se refiere a cómo la lógica del cálculo económico se extiende a todos los aspectos de la existencia en un modelo neoliberal. Efectivamente, la filósofa se centra más en ese aspecto que en las crisis económicas y los factores geopolíticos que otros autores atribuyen a su emergencia y posterior hegemonía. En ese sentido, es menester citar un extenso párrafo escrito por Brown, con el que empieza su argumento a favor de una predominancia de la “gubernamentalidad neoliberal” atinente a la “economización” de todas las esferas de lo viviente:

El neoliberalismo como política económica, una modalidad de gobernanza y un orden de la razón es un fenómeno global, aunque inconsistente, diferenciado, asistemático, impuro. Se intersecta en Suecia con la legitimidad persistente del Estado de bienestar; en Sudáfrica con una esperanza posterior al apartheid de un Estado democratizador y redistributivo; en China con el confucianismo, el posmaoísmo y el capitalismo; en Estados Unidos con una extraña mezcla de un antiestatismo de vieja cepa y nuevo gerencialismo. Las políticas neoliberales también llegan a través de diferentes portales y agentes: si bien el neoliberalismo fue un “experimento” que impusieron en Chile Augusto Pinochet y los economistas chilenos conocidos como los Chicago Boys después de derrocar a Salvador Allende en 1973, sería el Fondo Monetario Internacional el que impondría los “ajustes estructurales” en el Sur Global las siguientes dos décadas; de igual modo, si bien Margaret Thatcher y Ronald Reagan buscaron atrevidas reformas con miras al libre mercado cuando llegaron al poder por primera vez, el neoliberalismo también se desarrolló de modo más sutil en las naciones euroatlánticas a través de técnicas de gobernanza que usurpaban un vocabulario y una conciencia social pertenecientes a la democracia por términos económicos. Además, la racionalidad neoliberal misma ha cambiado con el tiempo, en especial en la transición de una economía productiva a una cada vez más financiera, aunque no se limita a esto (...) Da nombre a una reacción económica y política específica contra el keynesianismo y el socialismo democrático, así como a la práctica más generalizada de “economizar” esferas y actividades que hasta entonces estaban regidas por otras tablas de valor. Sin embargo, en sus diferentes ejemplificaciones a través de países, regiones y sectores, en sus varias intersecciones con culturas y tradiciones políticas

³³² Davies, W., art. cit. p. 136

existentes y, sobre todo, en sus convergencias con otros discursos y desarrollos, así como en su absorción de ellos, el neoliberalismo toma formas diferentes y engendra contenidos y detalles normativos diversos, incluso dialectos diferentes. Es globalmente ubicuo, aunque no está unificado ni es idéntico a sí mismo en el espacio y el tiempo³³³.

De ese modo, sostiene que el neoliberalismo es un fenómeno global como política económica y modalidad de gobernanza, aunque es cambiante, contradictorio, inconstante; de hecho, aunque se trata de un modo de razón específico y normativo de la producción del sujeto, una “conducta de la conducta”, toma formas diversas en sus encuentros con tradiciones peculiares. Por ese motivo, apunta las dificultades para entender al neoliberalismo en tanto no se trata de un objeto “estable ni unificado”, incluso oscila y varía “con el tiempo y la geografía”. Y Foucault, si bien no resuelve ese problema, “lo enmarca” y entiende al neoliberalismo como un orden normativo de razón que se convierte en “racionalidad rectora”, un arte de gobernar. De ese modo, para el filósofo francés el neoliberalismo, que inaugura una nueva “economización” de esferas previamente no económicas, no implicó una respuesta a una crisis peculiar del capitalismo sino una “reprogramación” de la racionalidad gubernamental del liberalismo, arraigada por primera vez en la Alemania de la posguerra³³⁴.

Brown también se refiere a las críticas proferidas al neoliberalismo por sus políticas que tienen como resultado la expansión de desigualdades, la mercantilización y el comercio “insensibles”, el ascendente influjo corporativo en el gobierno, así como el caos y la inestabilidad económica. Esa inestabilidad, en medio de las transformaciones producidas en los años 90 del siglo XX, que hicieron que el capitalismo se desplegara en un ámbito espacial cada vez más amplio y que se volviera “concretamente global³³⁵, es caracterizada por

³³³ Brown, W. *El pueblo sin atributos. La secreta revolución del neoliberalismo*. Trad. Altamirano, V. Barcelona: Malpaso Ediciones, 2016, pp. 11, 12.

³³⁴ *Ibid.*, pp. 34, 35.

³³⁵ También Saborido puntualiza que en los años 90 coinciden la disolución del “sistema bipolar”; con la expansión de “una nueva revolución tecnológica, la *digital*; la transformación de fondo de todo el sistema económico mundial; la revolución de las

Saborido por una serie de perturbaciones determinadas por ese proceso de globalización que alcanzó su expresión más concreta en el terreno financiero, con sucesivas crisis precedentes al famoso "estallido", en 2007, de las hipotecas *subprime* o de alto riesgo en Estados Unidos: la de Europa en 1992, la de México en 1994, Asia en 1997, Rusia en 1998 y América Latina en 1998 y 1999³³⁶.

Los efectos de las políticas-económicas dominantes desde la década de 1990, como esa inestabilidad persistente desde que, paradójicamente, se consagró el capitalismo como modelo único, y también esas nuevas formas de explotación, marginalidad y pobreza, se inscriben en lo que Harvey ha denominado un proceso de neoliberalización que debe interpretarse como un “proyecto político para reestablecer las condiciones para la acumulación del capital y restaurar el poder de las élites económicas”³³⁷. Pero en la exégesis de Brown, el diagnóstico es diferente:

En oposición a un entendimiento del neoliberalismo como un conjunto de políticas estatales, una fase del capitalismo o una ideología que libera al mercado con el fin de restaurar la rentabilidad para la clase capitalista, me uno a Michel Foucault y a otros en una concepción del neoliberalismo como un orden de razón normativa que, cuando está en auge, toma la forma de una racionalidad rectora que extiende una formulación específica de valores, prácticas y mediciones de la economía a cada dimensión de la vida humana³³⁸.

En ese sentido, en otro párrafo de *El pueblo sin atributos*, destaca que el neoliberalismo es una racionalidad que moldea nuevas conductas y subjetividades:

comunicaciones (...) una serie de fenómenos que hoy llamamos globalización, el desorden de las relaciones internacionales, la distancia creciente entre áreas desarrolladas y subdesarrolladas del mundo, la presión cada vez más acusada del problema ecológico (...) y la crisis de muchos elementos de la cultura creada por la modernidad, sus valores y sentidos”. Véase Aróstegui, J. y Saborido, J., ¿Hacia una nueva época? Los años 90, en Aróstegui, J., Buchrucker, C. y Saborido, J., *El mundo contemporáneo: historia y problemas*. op. cit., pp 787, 788.

³³⁶ *Ibid.*, p. 795.

³³⁷ Harvey, D. “Introducción”, en Harvey, D., *Breve historia del neoliberalismo*, trad. Cit., p. 25.

³³⁸ Brown, W., trad. cit., p. 20.

¿Cómo es que la forma distintiva de razón que es el neoliberalismo se convierte en una racionalidad rectora que satura las prácticas de instituciones y discursos ordinarios de la vida cotidiana? Mientras que las políticas neoliberales solían imponerse mediante decretos y a través de la fuerza en los años setenta y ochenta, actualmente la neoliberalización en el mundo euroatlántico suele promulgarse mediante técnicas específicas de gobernanza, mediante mejores prácticas y cambios legales, en pocas palabras, en mayor medida a través del “poder blando” que recurre al consenso y el convencimiento antes que a la violencia, las órdenes dictatoriales o incluso las plataformas políticas públicas. El neoliberalismo gobierna como un sentido común sofisticado, un principio de realidad que reconstruye instituciones y seres humanos en todos los lugares en que se establece, hace nidos y gana afirmación. Por supuesto, existen disputas, incluidas las protestas y los altercados políticos con la policía, ocasionadas por la privatización de bienes públicos, el colapso de sindicatos, la reducción de beneficios, los recortes en servicios públicos, etc. Sin embargo, por lo general, la neoliberalización suele ser más parecida a una termita que a un león... Su forma de razón perfora de modo capilar en los troncos y las ramas de los lugares de trabajo, las escuelas, las agencias públicas, el discurso social y político y, sobre todo, el sujeto. Incluso la metáfora de la termita no es del todo apta: Foucault nos recordaría que cualquier racionalidad política ascendente no sólo es destructiva sino que crea nuevos sujetos, conductas, relaciones y mundos³³⁹.

Esa racionalidad normativa rectora que satura prácticas y discursos, que produce sujetos y conductas, que se introduce de modo capilar en todas las esferas de lo viviente, encuentra su apogeo, para Davis, entre 1989 y 2008, en el ciclo que él denomina como “neoliberalismo normativo”. Pero hacia finales de la primera década del siglo XXI, cuando todas las miradas políticas y mediáticas se posaban sobre la crisis de la deuda soberana en Europa, una combinación de imperativos de ajuste y demandas de castigo marcaron el pulso de las decisiones de la dirigencia europea, que los justificaba en pos de evitar una difusa la sobrevenida de lo peor. Esos sacudones financieros que se produjeron, a partir de 2007, en los países capitalistas más poderosos de Occidente reavivaron cierta idea de incertidumbre que puede remontarse a las mencionadas crisis de finanzas sucedidas desde principios de la década del 90 del siglo XX. Pero esa creencia generalizada de incertidumbre se ha concatenado, en los últimos

³³⁹ *Ibid.*, pp. 24-25.

tiempos, con figuras como inminencia del "desastre", las cuales, como veremos, han contribuido, al menos en la coyuntura de Europa, a reforzar una ideología de lo preventivo que llama a aceptar puniciones y suplicios para frenar el derrumbe del mismo orden social y político que generó crisis financieras, y que se enmarca, por lo tanto, en la inflexión punitiva del capitalismo neoliberal. Como bien indica Davies, una de las características sobresalientes de esa etapa es que la transferencia de deudas bancarias a Estados públicos no sólo ha desencadenado la coartada de políticas de ajuste, sino también la difusión de valores enlazados con el escarmiento y el martirio. A continuación, veremos dos ejemplos en ese sentido, como son para nosotros los casos de Grecia, en 2010, e Italia, en 2018, cuyas crisis políticas en esos años tuvieron como trasfondo común el golpe demoledor que significó para esos países la exigencia de austeridad a modo de sancionar el aumento exacerbado de su deuda pública.

3) Ideología de lo preventivo: castigo, exclusión, repliegues

En la primavera boreal de 2018, una crisis política desencadenada en Italia pareció desatar como nunca una disputa entre partidarios y adversarios de Europa. Su epílogo, sin embargo, contó con la garantía de que la formada coalición de gobierno en Italia entre un partido xenófobo y otro "antisistema" respetaría las normas de una Unión Europea (UE) insistente en repetir políticas de austeridad. Ante ese bloque, además, el nuevo premier Giuseppe Conte se presentó con la promesa de acabar con el "negocio de la inmigración", que encontraría luego su traducción en la negativa a recibir inmigrantes de África abarrotados en barcos que los rescataban en el Mar Mediterráneo y en la propuesta de censar a la comunidad gitana para expulsar a los "irregulares".

Pero las vicisitudes durante tres meses para formar una coalición de gobierno que, según medios de prensa locales e

internacionales, por “ser antiestablistment” sacudía los cimientos del euro como moneda común; las inquietudes en un país expuesto al “látigo” de los mercados en la medida en que podía ascender un ministro de Economía “euróforo”; y el veto a esa posibilidad con un intento de administración técnica a cargo de un exdirectivo del Fondo Monetario Internacional (FMI), Carlo Cottarelli, con quien se vislumbraba la posibilidad de nuevos recortes presupuestarios en el muy endeudado *Belpaese*; toda esa sucesión de dilemas que pusieron a Italia al borde de una nueva convocatoria a elecciones reavivaron una de las contradicciones quizás más potentes que circulan en las superficies mediáticas y que atraviesan a la coyuntura europea desde 2010: prevenir la “catástrofe” que supondría la salida de la zona euro aceptando la intensificación de sacrificios. Se trata de una matriz preventiva que llama a los ciudadanos a soportar ajustes que devendrán pérdidas y que insiste desde el inicio de la crisis de deuda soberana europea en 2010, cuando la denominada “Troika” integrada por el FMI, la Comisión Europea y el Banco Central Europeo diseñó planes de préstamos para “rescatar” a varios países endeudados y con déficit fiscal a cambio de recortes que causaron más recesión y desempleo.

Esa lógica de prevención también era clamada, aunque con otra posición, por un líder en ascenso, el ministro del Interior italiano, Matteo Salvini. Proveniente del partido ultraderechista La Liga, Salvini, no ha cesado de reclamar más seguridad y menos inmigrantes, y de apuntar a ese peligro que pueden significar los otros y lo otro impulsado por una necesidad preventiva que no coincide con esa línea de austeridad europea exigente de renuncias a los arrasados por las políticas de ajuste, sino que apunta a castigar a los musulmanes, a los refugiados, a los romaníes, a quienes se señala como un bloqueo, o un impedimento para una comunidad plena, estable, sin fisuras. Un discurso de seguridad con pretensiones hegemónicas que pueden remontarse a los atentados en París –cuando se configuraban, como vimos en el apartado anterior, formas identitarias sobre la base de una

alteridad riesgosa–, y a las elecciones presidenciales de Estados Unidos, en 2016, cuando Donald Trump recibió el apoyo de un electorado identificado con la rabia hacia los extranjeros, a quienes culpó por la desocupación, los salarios estancados y el riesgo terrorista.

Ahora bien, ¿a qué se debe ese acento en lo preventivo?, ¿cuáles son sus condiciones de posibilidad?, ¿cómo funciona eso que consideramos una operación ideológica particular? Para responder a esos interrogantes, lo primero que queremos señalar es que, aunque la prensa ha subrayado en los últimos años el desconcierto por el “populismo económico” o el “nacionalismo desacomplejado” de un millonario excéntrico con frases fetiches como *make America great again* (Hacer América grande de nuevo) o *America first* (América Primero), o ha titulado sobre un “antisistema” en el trono del mundo que le ha dado alas a “populistas” europeos como la francesa Marine Le Pen o Matteo Salvini, lo cierto es que han perseverado medidas para restringir la entrada de los inmigrantes, tanto en la Unión Europea, que construyó desde los años 90 más de 1.000 kilómetros en muro³⁴⁰, como en Estados Unidos. Ese país, asimismo, fue foco de atención mundial los primeros días de enero de 2019 por el *shutdown*, o el cierre parcial del gobierno más largo de la historia, a raíz de las controversias entre Trump y la oposición demócrata sobre el muro en la frontera sur. Por esa situación, el magnate llamaba a los demócratas a que entiendan que él había ganado las elecciones y prometido seguridad para el pueblo estadounidense. “Parte de esa promesa era un muro en la frontera sur”, escribió el 12 de enero Trump en una seguidilla de mensajes a través de su cuenta de Twitter, en la que les dijo a los demócratas que “deberían

³⁴⁰ Un informe de la agencia española EFE revelaba, en diciembre de 2018, que desde los años 90 la Unión Europea y el Espacio Schengen construyeron más de 1.000 kilómetros de muros, el equivalente a seis muros de Berlín, para frenar la migración”. (12 de diciembre de 2018). “La UE ha levantado desde los años 90 el equivalente a seis muros de Berlín para frenar la migración”. *Público*. Recuperado en <https://www.publico.es/internacional/ue-levantado-anos-90-equivalente.html>

regresar a Washington y trabajar para poner fin al ‘Shutdown’ y, al mismo tiempo, a la terrible crisis humanitaria en la frontera sur”³⁴¹.

Esos llamados a combinar expulsiones con humanitarismo para proteger fronteras de territorios se inscriben en una matriz preventiva que recorre distintas posiciones pero que coincide en señalar una “amenaza” –los otros en diferentes figuras o el quiebre de la supervivencia del sistema de mercado europeo- con potenciales efectos devastadores para un orden político y social que se presenta como un sí mismo pleno y con bienes en exceso. Un emergente de protección que ha crecido durante el curso de la presidencia de Trump –quien en noviembre de 2018 lanzaba un decreto que permitía a los soldados estadounidenses en la frontera con México “una exhibición” o incluso “uso de la fuerza letal” para actividades de prevención– y también en Europa a propósito de las elecciones tras las cuales surgió un gobierno que resultó de un pacto entre La Liga y el Movimiento 5 Estrellas (M5E), dos partidos que la prensa no cesó de indicar como “euroescépticos” justamente en uno de los países fundadores de la Unión Europea; o como una “extraña” combinación entre un “populismo izquierdista” y la ultraderecha.

Pero más allá de los intentos por definir esa coalición, las tensiones que precedieron a su armado y el comienzo con la decisión de Salvini de cerrar los puertos para impedir el desembarco de inmigrantes pusieron en escena cierta dominancia de un prisma de protección en Europa antes que una supuesta tensión entre “reformistas” y “populistas”; en línea similar a lo que ha sucedido en Estados Unidos, donde antes que una especie de confrontación entre “globalistas” y “nacionalistas”, insiste una acentuación de lo preventivo en simultáneo con la presencia de un mandatario que escandaliza al establishment conservador de su país, entre otras cosas, por haberse enfrentado a los socios de la OTAN y por su supuesta alianza con Rusia en la campaña electoral de 2016 para perjudicar a la candidata del Partido Demócrata,

³⁴¹ (12 de enero de 2019). “El shutdown de Trump superó al de Clinton y es récord”. Recuperado en <https://www.ambito.com/el-shutdown-trump-supero-al-clinton-y-es-record-n5010198>

Hillary Clinton. En ese sentido, y en segundo lugar, hay condiciones históricas en las que emergen esos imperativos de protección, precisamente en una fase del neoliberalismo, tal como indicamos, signada por incrementos desaforados de deudas estatales, pérdidas de puestos de trabajo y gestación de nuevas desigualdades. Pese a la ferocidad que exhiben las políticas neoliberales, hay un llamado a conservar ese orden que, como dice Davies citando a Neil Smith, “está muerto pero sigue siendo dominante”³⁴². Así se ve en una Europa convulsionada por atentados y crisis de deudas que han venido a sacudir las certezas de lo que se creía como lo propio esa comunidad – cohesión social, estabilidad e integración–, o en Estados Unidos, país que supo ser “modelo” del neoliberalismo en su versión consensual y normativa, así como potencia indiscutida en los años 90 capaz de llevar adelante guerras en nombre de preservar derechos humanos, y que hoy se encuentra con un presidente con un alto desprestigio entre la dirigencia mundial, y desafiado otra vez por Rusia, su viejo y derrotado enemigo durante la Guerra Fría.

Lo preventivo aparece como una operación ideológica que encarna efectos de universalidad desde condiciones sociohistóricas particulares en las que el neoliberalismo, jaqueado por una combinación de endeudamientos, tensiones geopolíticas y agudización de desigualdades, pretende seguir presentándose, al decir de Mark Fisher como un “orden natural”, necesario e “inevitable”³⁴³. Esa operación consiste en proveerle a los sujetos una imagen de lo preventivo tensada por contradicciones que bien pueden leerse a través del aporético paradigma inmunitario: una de ellas, hemos visto, consiste en llamados a prevenir la catástrofe –que significaría el derrumbe del dominante sistema de mercado europeo– que suponen al mismo tiempo agudización de sacrificios y, por ende, mecánicas de autodestrucción. La otra es la necesidad de proteger una identidad

³⁴² Davies cita el artículo “The Revolutionary Imperative”. Véase Davies, W., art. cit. 2016, p. 132.

³⁴³ Fisher, M. *Realismo capitalista. ¿No hay alternativa?* Trad. Iglesias, C. Buenos Aires: Caja Negra Editora, 2016, p. 43.

postulada como sana en otro tiempo. De ahí que los imperativos de conservación de esa mismidad impliquen demandas a reconocerse en respuestas defensivas ante cualquier tipo de alteridad, pero también ofensivas, que pueden suponer la mortificación³⁴⁴, el daño, incluso la muerte de los otros. Los sujetos son interpelados a respetar una serie de exigencias preventivas presentadas acordes al funcionamiento verdadero de las cosas, como el censo a los romaníes o la expulsión, incluso con balas, de los mexicanos. Imperativos de blindaje pugnan, de ese modo, por postularse como la representación natural del momento actual en discursos de políticos autoritarios que alientan resentimientos y agresividades. “Censo de los rom y control del gasto público. Si lo propone la izquierda está bien, si lo propongo yo es racismo. ¡No me rindo y sigo adelante! Primero los italianos y su seguridad”³⁴⁵, reclamaba a mediados de 2018 Salvini mientras su gobierno rechazaba otro barco con 239 inmigrantes salvados en las aguas del Mediterráneo. Por la misma época, Trump sentenciaba: “México no hace nada por nosotros, sólo toman nuestro dinero y nos venden drogas”³⁴⁶.

Inclusive podemos manifestar cierta dominancia de lo preventivo en la medida en que esa representación funciona como la encarnación de una verdad que, de algún modo, genera como efecto que los imperativos de conservación se impongan como el único camino posible para eludir las incertidumbres o las “crisis” iniciadas por el mismo orden político y social en auge desde la derrota del rival comunista. En

³⁴⁴ La ONG Amnistía Internacional denunció, el 17 de octubre de 2018, “violaciones sistemáticas” a los derechos de los refugiados e inmigrantes en la frontera franco-italiana, tras una misión de observación realizada el 12 y 13 de octubre en la zona de Briançon, en los Alpes franceses. Entre otras cosas, habló del rechazo de inmigrantes sin posibilidad de pedir asilo, control discriminatorio, amenazas e insultos, y ausencia de intérpretes. (17 de octubre de 2018). “Migranti, Amnesty denuncia “violazioni” al confine Francia-Italia. *Lettera 43*. Recuperado en <https://www.lettera43.it/it/articoli/politica/2018/10/17/amnesty-migranti-confine-italia-francia/224596/>

³⁴⁵ (19 de junio de 2018). “Un polémico censo a los rom”. *Ansalatina*. Recuperado en http://www.ansalatina.com/americalatina/noticia/italia/2018/06/19/salvini-insiste-con-censar-a-los-rom_9eead009-51e4-49fa-a031-004499a293be.html

³⁴⁶ Fritze, J. (21 de junio de 2018). “President Trump hits Mexico for ‘taking our money and sending us drugs’”. *Usa Today*. Recuperado en <https://www.usatoday.com/story/news/politics/2018/06/21/donald-trump-slams-mexico-doing-nothing-us/722201002/>

ese sentido, señalábamos más arriba cómo opera en el mandato de lo preventivo la paradoja inmunitaria de protección negativa también en cierta inercia repetitiva de políticas de austeridad demandantes de puniciones que se justifican en pos de la salud de un capitalismo de inflexión neoliberal, con sus deudas y recesiones. Lo que se exige, efectivamente, son formas contradictorias de conservación, mediante ajustes que devendrán pérdidas, “rescates financieros” que solicitan suplicios y renunciaciones, restricciones para “sanear” un sistema político-económico que se postula como la única alternativa. Tal dinámica puede remontarse mediados de 2010, momento en el cual se acusó a Grecia no sólo de generar el inicio de la crisis de la deuda soberana en Europa, sino también el “contagio” a otros países como Irlanda, Portugal, España e Italia.

De hecho, desde fines de 2009, tras la revelación de que el déficit griego no era del 6 sino del 12,7% del Producto Bruto Interno (PBI), las agencias de calificación manifestaban “rebajas de solvencia” de la deuda –con perspectiva de superar en 2010 el 120% del PBI–, mientras la UE y el FMI imponían “rescates” a Atenas. Así, para evitar la quiebra, Grecia se vio obligada a recibir tres planes de rescate en 2010, 2012 y 2015, los mismos que sumieron a ese país a la captura de la deuda que en junio de 2018 llegaba a 180% del PBI. Además, los más de 300.000 millones de euros que supusieron esos programas de “ayuda” financiera a cambio de recortes, y de reformas laborales y previsionales, generaron la pérdida del 25% del PBI y un 20% de desocupación. Pero en simultáneo con las imposiciones, Grecia aparecía en 2010 como la encarnación de un peligro, borroso y ajeno: empresarios, periodistas y dirigentes europeos advertían entonces que una salida de Grecia de la eurozona significaba un “salto al vacío”, una “tormenta” o un incendio devenido una “gran hoguera” para otros países; Grecia era el abismo con consecuencias devastadoras.

Ese lugar de la amenaza a la supervivencia de la moneda única europea que ocupó Grecia no hizo sino desplazarse en 2018 a Italia, donde, ante el pacto que se avecinaba entre fuerzas que cuestionaban

tanto a la austeridad como a los “inmigrantes ilegales –quienes, según Salvini, andaban “vagueando por ahí, sin hacer nada y sin pagar impuestos”³⁴⁷–, sobrevolaban elementos como tormenta, terremoto, caos, inestabilidad o foco de contagio. Italia parecía recordar a Grecia cuando armaba un gobierno de “corte euroescéptico” que se exponía al “castigo” de los mercados financieros, mientras el presidente del Parlamento europeo, Antonio Tajani, advertía que si salía del euro sobrevendría “una catástrofe”. La idea de lo amenazante, que condensaba todas esos elementos, predominó especialmente cuando Salvini y el jefe del M5S, Luigi Di Maio, propusieron como ministro de Economía a un opositor a la eurozona, vetado por el presidente Sergio Mattarella, quien lanzó luego un gobierno “técnico” con Cottarelli, economista del FMI conocido en Italia por haber recomendado recortes, en 2013, durante la jefatura de Enrico Letta. “Mattarella acierta”, aseguraba al respecto el diario *El País* de España, en la medida en que de ese modo evitaba un “daño mayor a Italia y al proyecto de construcción europea”³⁴⁸. El hecho de que medios de comunicación destacaran cómo la crisis institucional de Italia –con una deuda pública del 132% del PBI– “contaminaba” a las bolsas y los mercados de Europa, amén de alarmar al mundo, no aplacó cruces ríspidos, a tal punto que Di Maio llegó a pedir la destitución de Mattarella por no respetar el voto de los italianos.

Pero ante eventuales nuevas elecciones, el jefe del M5S y Salvini formaron un gabinete alternativo. Y Mattarella encargó, finalmente, armar gobierno a Conte, un abogado sin experiencia política que desde principios de junio de 2018 lidera el Ejecutivo con Di Maio y Salvini como vicepresidentes. “Europa es nuestra casa”³⁴⁹, aseveraba entonces

³⁴⁷ Giuffrida, A. (3 de junio de 2018). “Five Star and the League: can Italy’s ‘odd couple’ last?” *The Guardian*. Recuperado en <https://www.theguardian.com/world/2018/jun/02/matteo-salvini-italy-interior-minister-far-right-hardline-immigration>

³⁴⁸ (29 de mayo de 2018). “Mattarella acierta”. *El País*. Recuperado en https://elpais.com/elpais/2018/05/28/opinion/1527525181_544095.html

³⁴⁹ (5 de junio de 2018). “El nuevo premier italiano, Giuseppe Conte: ‘Pondremos fin al negocio de la inmigración’”. *El Mundo*. Recuperado en <https://www.elmundo.es/internacional/2018/06/05/5b169f34e2704e26248b4592>.

el dirigente ante el Senado, y ratificaba la misma postura de Salvini, quien prometió que la coalición respetaría “las reglas y los compromisos” con Europa. Así, el gobierno asumió con la afirmación de nunca había estado en discusión la pertenencia de Italia a la Eurozona con regímenes de austeridad, la misma que, desde hace nueve años, se presenta como lo única opción capaz de prevenir el desastre que parece desencadenar cualquier factor que se presente como un riesgo para su supervivencia. Así, en pos de evitar el “terremoto”, el caos, acaso el “apocalipsis”, predominan imperativos de preservación que interpelan a los sujetos a reconocerse en ese ideal que supone requerimientos antinómicos, entre ellos, asimilar privaciones y castigos que agudizarán empobrecimientos y pérdidas. De ese modo, Davies acierta cuando asevera que:

En el neoliberalismo punitivo, la dependencia económica y el fracaso moral se enredan en forma de deuda, produciendo una afección melancólica en la que gobiernos y sociedades liberan el odio y la violencia sobre miembros de su propia población. Como la deuda se combina con la debilidad política, se convierte en una condición para aumentar el castigo³⁵⁰.

Se despliega, entonces, una insistente ideología de lo preventivo que, también leída con la categoría de inmunidad, puede situar la idea de la amenaza en una suerte de frontera que separa lo propio de un régimen de mercado basado en austeridad de lo extraño, y que genera, tal como puede verse en el caso griego o italiano, poderosos efectos de repliegue en políticas que consagran distintas formas de crueldad, en la medida en que piden consentir el recrudecimiento de desigualdades como algo esencial y sin alternativas. De hecho, lo que persiste en la Eurozona es una inercia repetitiva de ajustes que, además, tal como destaca Davies, se dirige especialmente contra los traumatizados “por la pobreza, la deuda y el hundimiento de las redes de seguridad social”³⁵¹. Una inercia repetitiva que incluso podría leerse en clave de pulsión de

tml

³⁵⁰ Davies, W., art. cit., p. 139.

³⁵¹ *Ibid.*, p. 141.

muerte³⁵², noción sobre la que Freud se explaya en *Más allá del principio del placer*. Si bien no es este el trabajo para reconstruir el análisis freudiano de la pulsión de muerte, vale mencionar que en esa obra introduce el concepto, que también lo llama pulsión de destrucción y que ejemplifica en distintas experiencias de repetición, una repetición, como precisa Luis Hornstein, “que repite lo que nunca produjo placer, es decir lo traumático”³⁵³.

Entonces, para que persista un régimen de mercado neoliberal en su versión de repetir medidas de austeridad se llama a los sujetos a que se identifiquen con un ideal preventivo que supone la salvación de ese sistema soportando en simultáneo despojos con consecuentes carencias y mortificaciones. Los sujetos, de esa manera, son interpelados a respetar una serie de conductas y comportamientos que tienen que ver con la aceptación sin chistar de nuevas modalidades de precarización, o empobrecimientos financiados con deudas, acordes a una lógica preventiva que se presenta como eso que debe ser. Se trata de asumir sacrificios y mecánicas de autocastigo como prácticas verdaderas en nombre de un ideal de prevención impuesto, determinado por condiciones históricas peculiares pero, en tanto funciona una evidencia que borra tales determinaciones, es vivido imaginariamente como lo propio.

³⁵² Es preciso resaltar que con esa dimensión destructiva de lo pulsional se encuentra Freud ante los enigmas de las repeticiones que se producían entre los afectados por la Primera Guerra Mundial, cuando detecta neurosis traumáticas manifestadas en sueños que vuelven una y otra vez a la situación del accidente. Freud venía afirmando que los sueños estaban al servicio de la realización de deseos inconscientes, al servicio del principio del placer, antes de dar con el hecho de que “la vida onírica de la neurosis traumática muestra este carácter: reconduce al enfermo, una y otra vez, a la situación de su accidente, de la cual despierta con renovado terror”. El enfermo está “fijado psíquicamente al trauma”, por lo que “los sueños de los neuróticos traumáticos” ya no pueden verse como cumplimiento de deseo, sino, más bien, “obedecen a la compulsión a la repetición”. Cfr. Freud, S. (1920). “Más allá del principio del placer”, en Freud, S., (1992). *Obras completas*, tomo XVIII, Buenos Aires: Amorrortu editores, pp. 13, 22. Por lo tanto, Freud advierte en esos sueños y también en repeticiones en transferencia, en juegos infantiles y en lo que llama repetición de destino un “más allá del principio del placer” en el aparato psíquico, caracterizado por un displacer que no es ligable, que insiste en su repetición.

³⁵³ Hornstein, L. “Freud y el posfreudismo”, en *Las encrucijadas actuales del psicoanálisis*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2013, p. 208.

De ese modo, en tanto efecto de cierta dominancia de una forma ideológica de lo preventivo que sostiene la interpelación, los sujetos se sujetan a una serie de prácticas de corte sacrificial, que son vividas como evidencias que no pueden dejar de reconocer, que se asumen como correctas y naturales, no obstante sean el resultado de un predominio ideológico en una coyuntura histórica en la que el neoliberalismo, dice Davies, “ya no busca legitimidad como buscaba antes, mediante un cierto consenso cultural o normativo”³⁵⁴, sino que apunta a la compulsión a repetir recortes y castigos ante un porvenir que se vislumbra incierto, raquítico, incluso atroz. Arribamos así al modo en que el concepto de ideología permite pensar la forma peculiar de lo preventivo como lo legítimo y aceptable en pos de la supervivencia, de la reproducción de un capitalismo transnacional que no puede defenderse sino mediante la ampliación creciente de renunciaciones. Así es cómo se pueden observar posiciones ideológicas naturalizadas en un momento histórico en el que persisten metodologías de austeridad que carcomen cualquier expectativa de futuro, en el cual se presenta como obvio que los sujetos deben soportar carencias, privaciones, esfuerzos arrasadores.

La otra posición, ya lo dijimos, que recorre la forma ideológica particular de lo preventivo se apoya en una necesidad de una defensa que involucra en simultáneo una ofensa contra todas aquellas figuras del otro que se presentan con rasgos de intrusión, o como potencial amenaza de quebrar el supuesto equilibrio anterior de una identidad – en este caso de Estados Unidos o de Europa– postulada otrora plena y armoniosa. Hay, en efecto, un llamado apremiante a la autoconservación, o a la conservación del *proprium* del sí mismo que supone exclusión o descargas agresivas contra todo aquello que no encaje con esas esencias identitarias sobre las que no sólo circula una especie de añoranza de seguridades que pertenecieron a otro tiempo, sino también se las presenta con bienes en exceso que se pueden perder

³⁵⁴ Davies, W. (2016). “Neoliberalismo 3.0. El nuevo neoliberalismo.” *New Left Review* 101. p. 143.

y se exige recuperar con la exclusión incluso hasta la muerte de esa otredad difusa, que puede robar, corromper, o encarnar un bloqueo a esa identidad.

Esa esencia identitaria compuesta por anudamiento de imágenes y mitos, que tienen que ver con la tolerancia, la libertad, la laicidad o la democracia, interpela a los individuos a que asuman esa representación “transparente” de lo social como si fuese “propia”, a que hallen imaginariamente en sus prácticas ese fundamento identitario con pretensiones de encarnar una verdad universal, el cual, sin embargo, no es sino resultado de condiciones históricas específicas y determinado por una complejidad de temporalidades, algunas de ellas que se remontan incluso a la tradición liberal del siglo XIX. Es justamente ese propósito de postularse como la verdad esencial, o de *ser* una identidad –exhibida también como el adalid de la cohesión y los “derechos humanos”– plena y armónica, el que habilita a pensar en la “intromisión” de una alteridad riesgosa, inmigrante, musulmana, extranjera, a la que se identifica con arbitrariedades y sectarismos. Y eso implica, por un lado, que grupos sociales puedan identificarse con ese llamado a proteger esa identidad y, al mismo tiempo, que acepten la exclusión de todo aquello que se formula como ajeno.

Se trata, por lo demás, de salvar, asegurar, preservar una identidad que pretende generar imaginariamente efectos de universalidad, aunque esté determinada por una coyuntura histórica que combina ataques terroristas con el acorralamiento a los Estados "democrático-liberales" por parte un conjunto de bancos de inversión, compañías de seguros y fondos especulativos. Se trata de mantener a salvo una esencia de cualquier supuesta contaminación, en la medida en que se postula también como un modelo de civilización superior en riesgo de corrompido por seres inferiores, extraños, a los que se debe apartar, con mortificaciones o incluso con su propia muerte. De ahí que el predominio de la ideología de lo preventivo produzca repliegues que apuntan a excluir o castigar a musulmanes o refugiados, y, por lo tanto, agudice repulsiones ante todo aquello que no ingrese en configuraciones

identitarias, pues se trata de expulsar vidas a las que se le atribuye la deformación irremediable del fanatismo o la barbarie.

Una coyuntura en la que se recrudecen todos los efectos de la acumulación por desposesión es tocada por exigencias de blindajes que, por una parte, agravan odios hacia la otredad. Pues, en ese proceso de despojo violento que perdura desde hace 40 años, con desmantelamientos de estructuras productivas, pérdidas de empleos, concentración de riquezas, crecimiento feroz de la deuda pública y privada, y sistemas financieros al servicio de la especulación con consecuentes generaciones de colapsos y bancarrotas, cierta dirigencia política parece apoyarse en imperativos de conservar una suerte de esencia comunitaria que frenaría el terror proyectado hacia una alteridad a la que se identifica con la delincuencia, el totalitarismo o la vagancia. Asimismo, por otro lado, hemos visto cómo las obsesiones de protección generan poderosos repliegues en políticas de austeridad que insisten y se presentan como las únicas posibles para evitar el “abismo” o el “desastre” que supondría desmarcarse de un sistema capitalista de inflexión neoliberal: lo preventivo, en efecto, aparece ahí como la garantía capaz de eludir un mal mayor, y llama, entonces, a la “inoculación” de sacrificios a las vidas dañadas del ajuste.

Palabras finales

La exhibición descarnada de noticias que revelan humillaciones de los refugiados en las fronteras de Europa y de Estados Unidos; o las fotos que recorren el mundo de inmigrantes abarrotados en embarcaciones precarias, a menudo con un sol de fondo que alumbra el cielo azul cristal del Mar Mediterráneo, se repiten cada día con la misma intensidad, e insistencia, con la que se reiteran imperativos de protección que, en sus distintas posiciones, hemos analizado en este trabajo. Inmigrantes ahogados en el mar, o asfixiados en camiones clandestinos que tratan de ingresarlos a Europa por la ruta de los Balcanes; cifras que revelan el aumento de la pobreza y el desempleo en distintas zonas de un planeta también ajado por la contaminación de sus suelos, su agua y su aire; hostilidades que se insinúan y luego estallan, por ejemplo, en las calles de París, con manifestaciones de “chalecos amarillos” que simbolizan el malestar con las políticas de austeridad; las incertidumbres por un rumbo económico global a merced de sobresaltos financieros, así como de los renovados conflictos entre China y Estados Unidos, enfrentados en una incierta guerra comercial; éstas son, entre otras, las circunstancias históricas que merodean a la certeza ideológica de lo preventivo.

En el momento actual, además, tal formación ideológica también convive con otras ideologías relevantes, como los llamados nacionalismo y populismo, el fundamentalismo islámico y el evangelismo cristiano; mientras se superpone con otras contradicciones de orden geopolítico, como el hecho de que el mandatario de la primera economía mundial, Donald Trump, quien se hace eco de un discurso demandante de muros a la inmigración y que es representativo de la ideología de lo preventivo, se encuentra cuestionado por el establishment conservador de su país y enfrentado con los aliados europeos. Una acumulación de circunstancias, conflictos y contradicciones a nivel político y económico que, antes que indicar el ocaso del capitalismo en su inflexión

neoliberal, conviven con lo preventivo funcionando como operación ideológica en un neoliberalismo que sigue siendo dominante, que aún persiste como ese orden natural e inevitable que perpetúa desigualdad.

Las contradicciones y laceraciones que produce un neoliberalismo desahogado, pero también jaqueado por los resultados de sus propios “ajustes estructurales” y endeudamientos, entre recesiones que han producido el paso de una economía productiva a otra financiera y la intensificación de empobrecimientos, marcan una coyuntura histórica controversial en la que emerge la necesidad de la ideología de lo preventivo con el propósito de querer encarnar una verdad evidente y, por lo tanto, pretendiendo borrar esas condiciones socio-históricas particulares. Efectivamente, en ese particular momento histórico del neoliberalismo –caracterizado también por una convergencia de temporalidades, algunas que pueden remontarse a los años 70 del siglo XX, cuando, como hoy, se reaccionaba contra el Estado intervencionista y las políticas de protección social, y se culpaba al movimiento obrero organizado en sindicatos de perjudicar la acumulación privada por reivindicaciones salariales– el recurso a la ideología de lo preventivo podría explicarse como uno de los aspectos de esa necesidad de legitimar tal inflexión del capitalismo, con la cual insisten un sistema financiero al servicio de la especulación y las transferencias de ingresos del trabajo al capital.

Podríamos incluso deslizar como pregunta si el acento puesto en lo preventivo puede corresponder al desajuste entre las exigencias de un capitalismo neoliberal a seguir presentándose como esencial e inevitable –y sin alternativas, ni siquiera las de una versión capitalista con Estado de Bienestar– y las condiciones sociohistóricas en las que se encuentra, con incesantes crisis por sobresaltos financieros, multiplicación de bancarrotas y un brutal engrosamiento de desigualdades que multiplican odios, resentimientos y otros tipos de malestares. A esa pregunta sobre la necesidad de perpetuación de un proceso histórico abierto podemos añadirle las contradicciones propias que desencadena la forma ideológica de lo preventivo, por ejemplo, en su insistencia en

que los sujetos se identifiquen con prácticas significantes que agudizan pérdidas en pos prevenir un “desastre”, o la “catástrofe”, o acaso el abismo con resultados devastadores que supondría cualquier factor que ponga en riesgo el régimen de austeridad europeo y, por elevación, la reproducción de un capitalismo de corte transnacional. Una contradicción, por lo demás, que se ofrece como lo más verdadero y natural: es obvio, en efecto, que los sujetos deban aguantar precariedades, carencias, sacrificios para preservar la salud del mismo orden neoliberal que les ha generado poderosas penurias. Ahí reside, según hemos podido advertir sobre la base de articular los conceptos de inmunidad e ideología, la aporía de lo preventivo, en la medida en que demanda una protección que supone la introyección de restricciones. Porque justamente a los sujetos transidos por las sombras y los traumas de las políticas de ajuste, se los llama a identificarse con una protección que implica una negación traducida en castigos y privaciones.

En la medida, entonces, que la ideología de lo preventivo se presenta como lo legítimo, como eso que debe ser, se producen efectos de repliegues en políticas de austeridad que recrudecen, con esas lógicas de inoculación de castigos, algunos aspectos de la violencia estructural del capitalismo, cuyo porvenir, por lo demás, se presenta incierto y gris. Asimismo, más arriba pudimos notar cómo esas derivas violentas se despliegan también en otras posiciones que recorren la ideología de lo preventivo, o sea, en aquellas que procuran un llamado a inmunizar identidades que adquieren un formato único y excluyente ante una alteridad –encarnada en musulmanes, refugiados, inmigrantes, gitanos o extranjeros– postulada como disolutiva de un equilibrio que perteneció a otro tiempo y que se debería reencontrar. Hay un llamado a identificarse con una matriz de protección a manda a amurallar una identidad sobre la base de lanzar ofensivas, liberar odios o incluso dar muerte a vidas ajenas, a las que se le imputa estar “deformadas” por supuesta corrupción, vagancia, fanatismo o barbarie. De ese modo, la ideología de lo preventivo genera y agudiza efectos de

repulsión ante lo que queda fuera de configuraciones identitarias espantadas por lo otro aplastado por las ruinas de los ajustes o las guerras.

Y después de ese ejercicio de análisis de la forma ideológica de lo preventivo, podemos abrir la pregunta sobre si es pertinente que siga discutiéndose la potencialidad explicativa de un concepto como el de la ideología, capaz a nuestro juicio de inteligir formas de subjetividad imbricadas en procesos históricos concretos. Hemos visto, efectivamente, cómo la estructura de la interpelación ideológica, que disimula su propia existencia en el interior mismo de su funcionamiento, que se desconoce en las formas mismas de reconocimiento, hace del sujeto un efecto complejo y contradictorio del dispositivo ideológico, que se vive imaginariamente como una identidad dueña de lo que piensa y actúa, que experimenta el mundo vía estructura de significaciones que reconoce como evidencias y que asegura su sujeción a las relaciones de producción dominantes. Pudimos observar también cómo esa estructura de interpelación inconsciente se repite en formas ideológico-significantes particulares que son efecto de condiciones sociohistóricas y que dan cuenta de cómo, en definitiva, la ideología es una de las instancias que hace posible la perdurabilidad y la tolerancia a un modo de producción dominante. O cómo esas ideologías que logran encarnar en su propio discurso los valores sociales dominantes, pueden también vislumbrarse como la verdad más natural y promover un sometimiento suave, silencioso, no violento que garantiza la reproducción y durabilidad de un neoliberalismo que se impone desde la década de 1990 como el único camino posible no obstante su sello distintivo sea el despojo como modo de vida.

Si con esas herramientas teóricas provistas por Althusser nuestra tarea ha sido, en gran medida, conjeturar y analizar lo que hemos llamado ideología de lo preventivo para avanzar hacia una coyuntura reciente, o para tratar de entender algunas de sus dimensiones en curso, también con esta tesis hemos pretendido aportar elementos para

fundamentar la vigencia y eficacia epistemológica de la categoría de ideología, en tanto dispositivo o estructura de interpelación transhistórica y atemporal que hace inteligible el funcionamiento las ideologías particulares. Es en ese sentido que queremos retomar la deriva de interrogantes y controversias que desencadena dicha noción, es decir, considerar si, en una coyuntura abrumada por formas ideológicas que habilitan repliegues en un sistema que muestra sin reparos su capacidad de destrucción económica, social y cultural, es adecuado que siga prevaleciendo, como ha dicho Eagleton, la tan de moda aversión a la crítica ideológica. ¿Se puede seguir sosteniendo, por consiguiente, que la ideología es un paradigma explicativo obsoleto, caduco? ¿Tiene razón Peter Sloterdijk al afirmar que la ideología carece de sentido en sociedades capitalistas posindustriales en las que todos somos lo suficientemente astutos como para ser “engañados”? Esa descalificación podría acaso tener lugar si se vinculara la ideología con esas concepciones que la han enlazado con las representaciones falsas, erróneas o distorsionadas de una “verdadera esencia” de lo real. Sin embargo, tal como hemos señalado en varios tramos de este trabajo, el derrotero teórico de Althusser marca una posición sobre la ideología precisamente en desajuste con lecturas humanistas que han asociado lo ideológico con la falsedad o el error que habría que detectar para llegar a una verdad.

Esas lecturas, que también han dado lugar a connotaciones peyorativas, merecen ser, una y otra vez, discutidas desde la teoría de la ideología de Althusser, con su “golpe mortal”, como ha escrito Eagleton, a las concepciones racionalistas de lo ideológico. Porque, insistimos, con el filósofo marxista la ideología no es una cuestión de representaciones deformadas de la “realidad” o de proposiciones “empíricamente falsas”, sino una organización social de prácticas significantes que producen relaciones vividas. De hecho, los sujetos toman como propias –de un modo imaginario– representaciones y prácticas –inscriptas en un modo de producción basado en la explotación– mediante el proceso de la interpelación, el cual es eficaz,

por lo tanto, para pensar la duración de un orden social que ha agudizado la metodología de la acumulación por desposesión. Si los sujetos viven en y mediante estructuras ideológicas que se les imponen sin pasar por su conciencia, estructuras que, por lo demás, son sustantivas para la vida histórica de las sociedades, se arriba al modo en que el sujeto no es sino para Althusser un efecto de la ideología, que se constituye en el desconocimiento o en la extrañeza de sí. En ese sentido, ya no cabe lugar, desde la perspectiva althusseriana, para entender la ideología como un mero reflejo distorsionado de la base material o que esté en el ámbito de las ideas o la mente de los hombres. Y rescatar del olvido un pensamiento como el de Althusser implica, creemos, no sólo demostrar la potencia de su teoría de la ideología para pensar la complejidad de una coyuntura, sino también iniciar un debate con críticas infundadas que, a nuestro juicio, recibió.

Por ejemplo, con respecto a cómo se ha acusado a Althusser de “reproductivista”, no es redundante señalar que, en su posición, aunque en la historia prevalece la reproducción de las condiciones sociales de producción, no existe dominación que borre o resuelva contradicciones que revelan efectos de la lucha de clases. De esa manera, resaltando cómo no hay para Althusser formas de dominación sin intersticios de resistencias o hendiduras para posibles transformaciones, es discutible se le atribuya un “pesimismo endémico” al suponer, como dice Eagleton en una crítica a los planteamientos del filósofo marxista, que ser subjetivado es ser sometido al “Gran Sujeto” o al significante ideológico rector con el que los individuos se identifican. Las posibilidades de oposición o discrepancias existen en tanto y en cuanto el propio Althusser asegura, en el *post scriptum* de *Ideología y aparatos ideológicos de Estado*, que “quien dice lucha de clases de la clase dominante dice resistencia, rebelión y lucha de clase de la clase dominada”³⁵⁵. En definitiva, la reproducción cohabita con tendencias conflictivas que pueden existir en formas ideológicas contradictorias.

³⁵⁵ Althusser, L., *Ideología y aparatos ideológicos de Estado. Freud y Lacan*, trad. cit., p. 65.

Además, para Althusser la ideología que no está ahí como una “hermosa mentira” fabricada por manipuladores o déspotas, quienes someten con su presunto poder de engaño a los sujetos: a esas perspectivas idealistas que supieron concebir lo ideológico como un falseamiento o manipulación Althusser responde con la eficacia que detecta en la dimensión de lo imaginario, porque el sujeto entendido como el efecto de la interpelación ideológica se ubica en las relaciones imaginarias: el sujeto no es sino un efecto, pero se vive como una identidad, es decir, se relaciona imaginariamente con sus condiciones de existencia como si fuera libre, autónomo, protagonista de su historia. De ahí que el conjunto de prácticas ritualizadas en las que los sujetos son capturados desde su nacimiento también sean vividas como productos de la voluntad, sin sujeción alguna ni determinadas por relaciones sociales dominantes.

En ese sentido, si se enfatiza en otra de las tesis centrales sobre la ideología, que consiste en considerarla como una práctica que tiene existencia material y, de esa manera, se encarna en actos insertos en prácticas normadas por rituales en los que dichas prácticas se inscriben, en el seno de los Aparatos Ideológicos, resultan complicadas algunas objeciones que le imputan a la categoría de ideología suponer un “sujeto humano dotado de una conciencia”, así como otras que le atribuyen cierta inflación de la materia. Respecto de ese último punto, el hecho de que Althusser destaque que la ideología se realiza en rituales cotidianos, o se materializa en un cuerpo en el que se inscriben tales rituales, no supone que no haya ideas sino que ellas, en lugar de ser un fenómeno de la conciencia o del espíritu, están inscriptas en las prácticas o rituales materiales siempre asimiladas en los Aparatos Ideológicos. La ideología tampoco supone, en la perspectiva que ha legado Althusser, estar en oposición a lo que sería una verdad; lo ideológico no implica delimitar diferencias con la ciencia porque persiste tras la constitución de lo científico y a pesar de su existencia. Porque,

como dice Althusser, las sociedades humanas “secretan la ideología³⁵⁶ como el elemento y la atmósfera misma indispensable a su respiración, a su vida histórica”.

³⁵⁶ Althusser, L., “Marxismo y humanismo”, en Althusser, L., La revolución teórica de Marx, trad. cit., p. 192.

Bibliografía

- AA.VV., Caletti, S. y Romé, N. (Comps.). (2011). *La intervención de Althusser. Revisiones y debates*. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- AA.VV., Caletti, S., Romé, N. y Sosa, M. (Comps.). (2011). *Lecturas de Althusser. Proyecciones de un campo problemático*. Buenos Aires: Imago Mundi.
- AA.VV., Caletti, S. (Coordinador). (2011). *Sujeto, política, psicoanálisis. Discusiones althusserianas con Lacan, Foucault, Laclau, Butler y Žižek*. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- AA.VV., Sader, E. y Gentili, P. (Comps.). (2003). *La trama del neoliberalismo, Mercado, crisis y exclusión social*. Buenos Aires: CLACSO.
- AA.VV., Žižek, S. (Comp.), ([1994], 2008). *Ideología. Un mapa de la cuestión*. Trad. Beltrame, C., Podetti, M., Preve, P., Rosenberg, M., Sazbón, J, Segovia, T. y Vericat Núñez, I. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Althusser, L. ([1965], 2011). *La revolución teórica de Marx*. Trad. Harnecker, M. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Althusser, L. ([1968], 1984). *La filosofía como arma de la revolución*. Trad. Del Barco, O.; Román, E., Molina, O. I. Córdoba: Ediciones Pasado y Presente.
- Althusser, L. ([1988], 2003). *Ideología y aparatos ideológicos de Estado. Freud y Lacan*. Trad. Sazbón J. y Pla A. J. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Althusser, L. (1977). *Posiciones*. Trad. Garreta, N.; García, I.; Del Barco, O.; Harnecker, M.; Pochtar, R.; Roies, A. Barcelona: Anagrama.
- Althusser, L. y Balibar, E. ([1967], 2010) *Para leer El capital*. Trad. Harnecker, M., México, Siglo XXI Editores.
- Althusser, L. ([1966], 1996). “Tres notas sobre la teoría de los discursos”, en Althusser, L. *Escritos sobre psicoanálisis. Freud y Lacan*, trad. Cazenave-Tapie, E., México: Siglo XXI Editores.
- Althusser, L. (2015). *Sobre la reproducción*. Trad. Brotons Muñoz, A. Madrid: Ediciones Akal.

- Aróstegui, J., Buchrucker, C. y Saborido, J., (2001). *El mundo contemporáneo: historia y problemas*. Buenos Aires: Editorial Biblos. Barcelona: Editorial Crítica.
- Balibar, E. ([1993], 2000). *La filosofía de Marx*. Trad. Pons, H. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Boivin, M., Rosato, A. y Arribas V. (1999). *Constructores de Otredad. Una introducción a la antropología social y cultural*. Buenos Aires: Eudeba.
- Brown, W. (2016). *El pueblo sin atributos. La secreta revolución del neoliberalismo*. Trad. Altamirano, V. Barcelona: Malpasso Ediciones.
- Castro, E. (2016). *Lecturas foucaulteanas. Una historia conceptual de la biopolítica*. Gonnnet: UNIPE: Editorial Universitaria.
- Cragolini, M. (2009). *Extrañas comunidades. La impronta nietzscheana en el debate contemporáneo*. Buenos Aires: La Cebra.
- Cragolini, M. (2006). *Moradas nietzscheanas. Del sí mismo, del otro y del "entre"*. Buenos Aires: La Cebra.
- Eagleton, T. ([1995], 1997). *Ideología. Una introducción*. Trad. Vigil Rubio, J. Buenos Aires: Editorial Paidós.
- Esposito, R. ([1998], 2003). *Communitas. Origen y destino de la comunidad*. Trad. Molinari Marotto, C. Buenos Aires-Madrid: Amorrortu editores.
- Esposito, R. ([2002], 2009). *Immunitas. Protección y negación de la vida*. Trad. Padilla López, L. Buenos Aires-Madrid: Amorrortu editores.
- Esposito, R. ([2004], 2011). *Bíos. Biopolítica y filosofía*. Trad. Molinari Marotto, C. Buenos Aires-Madrid: Amorrortu editores.
- Fisher, M. ([2009], 2016). *Realismo capitalista. ¿No hay alternativa?* Trad. Iglesias, C. Buenos Aires: Caja Negra Editora.
- Fistetti, F. (2004). *Comunidad. Léxico de política*. Trad. Cardoso, H. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Foucault, M. [(1976), 2014]. *Defender la sociedad*. Trad. Pons, H. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. ([1984], 2011). *Historia de la sexualidad: el uso de los placeres*. Trad. Soler, M. Buenos Aires: Siglo XXI Editores Argentina.

- Foucault, M. ([1976], 2007). *Historia de la sexualidad: la voluntad del saber*. Trad. Guiñazú, U. México: Siglo XXI Editores.
- Foucault, M. ([1969], 2011). *La arqueología del saber*. Trad. Garzón del Camino, A. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Foucault, M. ([1978], 1992). *Microfísica del poder*. Trad. Varela, J. y Alvarez-Uría, F. Madrid: La Piqueta.
- Freud, S. (1920). “Más allá del principio del placer”, en Freud, S., (1992). *Obras completas*, trad. Etcheverry, J. L., Tomo XVIII, Buenos Aires: Amorrortu editores.
- Harvey, D. ([2005], 2007). *Breve historia del neoliberalismo*. Trad. Varela Mateos, A. Madrid: Akal.
- Hornstein, L. (2013). *Las encrucijadas actuales del psicoanálisis*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Lacan, J. ([1966], 2003). *Escritos 1*. Trad. Segovia, T. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Laclau, E. ([1990] 1993). *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Marx, K. ([1845], 1974). *La ideología alemana*, Trad. Roces, W. Montevideo: Edición Pueblos Unidos. Barcelona: Ediciones Grijalbo.
- Mazzuca, R., Godoy, C., Schejtman, F. y Zlotnik, M. ([2002], 2003). *Psicoanálisis y Psiquiatría. Encuentros y desencuentros. Temas introductorios a la psicopatología*. Buenos Aires: Berggasse 19, Ediciones.
- Mignolo, W. (2005). *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*. Barcelona: Gedisa editorial.
- Morfinó, V., “Individuación y transindividual. De Simondon a Althusser. En *El materialismo de Althusser*. Trad. D’Meza, M. T. Palinodia, Santiago de Chile, 2014.
- Pêcheux, M. ([1975], 2016). *Las verdades evidentes. Lingüística, semántica, filosofía*. Trad. Glozman, M., Karczmarczyk, P., Marando, G., Martínez, M. Buenos Aires: Ediciones del CCC - Centro Cultural de la Cooperación Floreal Gorini.

Stavrakakis, Y. (2007) *Lacan y lo político*. Trad. Barbieri, L. y Valiente, M. Buenos Aires: Prometeo Libros.

Tarcus, H. (2016). *Antología Karl Marx*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.

Žižek, S. ([1989], 2003). *El sublime objeto de la ideología*. Trad Varicat Núñez, I. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.

Artículos

Althusser, L. (1985). “La única tradición materialista”. Trad. García del Campo, J. P. *Youkali. Revista crítica de las artes y el pensamiento*, 4. Recuperado de <http://www.youkali.net/youkali4d%20Althusser%20launicatradicionmaterialista.pdf>

Anderson, P. (2003). “Neoliberalismo, un balance provisorio”, en Sader, E. y Gentili, P. (Comps). *La trama del neoliberalismo. Mercado, crisis y exclusión social*. (pp. 11-18). Buenos Aires: CLACSO. Recuperado en <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20100609031734/4anderson.pdf>

Castro, E. (2005). “Toda filosofía en sí es política”. Entrevista a Roberto Esposito. *Revista Ñ*. Recuperado de <http://www.clarin.com/suplementos/cultura/2005/03/12/u-936812.htm>

Esposito, R. (2009). “Comunidad y violencia”. Trad. Rocío Orsi Portaló. *Minerva. Revista del Círculo de Bellas Artes*. 12. Recuperado de <http://www.circulobellasartes.com/revistaminerva/articulo.php?id=357>

Esposito, R. (2012). “Inmunidad, comunidad, biopolítica”. Conferencia impartida en la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid. Trad. Daniel Lesmes. *Las Torres de Lucca. Revista internacional de filosofía política*. 1. Recuperado de

<http://www.ehu.eus/ojs/index.php/papelesCEIC/article/view/18112/17020>

Davies, W. (2016). "Neoliberalismo 3.0. El nuevo neoliberalismo." *New Left Review* 101.

Montag, W. (1995). "El alma es la prisión del cuerpo: Althusser y Foucault, 1970-1975", Trad. Sainz Pezonaga, A, *Youkali, Revista crítica de las artes y el pensamiento*, 8. Recuperado en www.youkali.net/Youkali8-ClasicoMontag.pdf