

Teoría de la ideología y Hegemonía. Para una crítica althusseriana del pos-fundacionalismo (vía Lacan)

Theory of Ideology and Hegemony. For an Althusserian Critique of Post-foundationalism (vía Lacan)

Agustín Méndez Samoiloff*

Fecha de Recepción: 28/02/2023

Fecha de Aceptación: 30/04/2023

Resumen: *El motivo del presente artículo es realizar una lectura conjunta de las obras de Ernesto Laclau y Louis Althusser, haciendo especial énfasis en sus respectivas teorías de la ideología, señalando sus posibles acercamientos, así como sus puntos de distanciamiento.*

Si bien el pensador argentino reconoce su deuda con Althusser, considera que en definitiva termina por reproducir el esquema base-superestructura, propio del marxismo economicista, haciéndose, con ello, patente el esencialismo filosófico que campea su enseñanza. En pos de asestar un golpe definitivo a dicho modelo, y sus versiones más o menos veladas, en su última obra, La razón populista, Laclau encontrará en la noción lacaniana de objeto petit a, la clave para entender la especificidad de los procesos de subjetivización política. Sin embargo, la ausencia de la categoría de interpelación ideológica dentro de su propuesta tendrá como consecuencia devaluar la capacidad explicativa que posee el psicoanálisis a la hora de desentrañar los mecanismos de dominación imperantes.

En definitiva, la diferencia entre ambas posturas radica en que la utilización del psicoanálisis en Laclau sirve para construir una ontología descriptiva de corte post-estructuralista, mientras que, en Althusser, tiene la función de desarrollar un análisis crítico, es decir una toma de posición respecto a lo establecido.

Palabras

clave: *ideología - psicoanálisis – capitalismo – ontología – política*

* Licenciado en Ciencia Política por la Universidad de Buenos de Aires (UBA) y maestrando en Teoría política y social (UBA). Correo electrónico: agustinmendezff@gmail.com

Abstract: *The reason for this article is to make a joint reading of the works of Ernesto Laclau and Louis Althusser; emphasizing their respective theories of ideology, pointing out their possible approaches, as well as their points of distancing. Although the Argentine thinker recognizes his debt to Althusser, he considers that in the end he ends up reproducing the base-superstructure scheme, typical of economicist Marxism, thus making evident the philosophical essentialism that dominates his teaching. In order to deal a definitive blow to this model, and its more or less veiled versions, in his latest work, *On populist reason*, Laclau will find in the Lacanian notion of *petit a* object, the key to understanding the specificity of the processes of political subjectivization. However, the absence of the category of ideological interpellation within its proposal will have the consequence of devaluing the explanatory capacity of psychoanalysis when it comes to unraveling the prevailing mechanisms of domination. In short, the difference between both positions lies in the fact that the use of psychoanalysis in Laclau serves to construct a descriptive ontology of post-structuralist nature, whereas in Althusser, it has the function of developing a critical analysis, that is to say a position regarding the established.*

Keywords: *Ideology – Psychoanalysis – Capitalism – Ontology – Politics*

La obra de Ernesto Laclau, desde sus inicios, constituyó un abordaje teórico cuya intención fue derribar definitivamente toda forma de esencialismo filosófico. De esta manera, el trabajo teórico emprendido en *Hegemonía y estrategia socialista* -escrito junto a Ch. Mouffe en 1985- parte de la deconstrucción de una de las categorías centrales de la teoría política occidental: el sujeto.

En una clara sintonía con los enunciados realizados por el pensador franco-argelino Jacques Derrida, Laclau sostendrá que los distintos proyectos teóricos de la tradición occidental, desde los albores de la Grecia antigua hasta la actualidad, han basculado alrededor de un punto fijo del cual hacen derivar el resto de sus premisas. En consonancia con lo antedicho, se comprende que el nombre privilegiado que adquiere ese significado trascendental, por su propia naturaleza, será el de sujeto, en tanto

hypokeimenon o *sub-iectum*, definido, literalmente, como lo que esta subyacente o debajo, *causa sui*, igual e idéntico a sí mismo, condición de toda predicación: “Se podría mostrar que todos los nombres del fundamento, del principio o del centro han designado siempre lo invariante de una presencia (*eidós, arché, telos, energeia, ousía* [esencia, existencia, sustancia, sujeto], *aletheia*, trascendentalidad, consciencia, Dios, hombre, etc.)” (Derrida, 1989, p. 385).

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

Este esquema es el que pretende rebatir el posmarxismo laclausiano, debido a la matriz economicista y mecanicista que lo sustenta. La necesidad de delinear las condiciones de posibilidad de una praxis emancipatoria que pueda surgir de cualquier punto o espacio del sistema social, no solo del económico y, por tanto, encabezada por distintas posiciones de sujeto, serán los aportes centrales del concepto gramsciano de hegemonía, ya que “la posición de Gramsci es clara: la voluntad colectiva resulta de la articulación político-ideológica de fuerzas históricas dispersas y fragmentadas” (Laclau y Mouffe, 2004, p. 79). Sin embargo, las consideraciones de este último autor también serán sometidas a crítica, pues, a su entender, Gramsci, sigue ligando, necesariamente, la ubicación del sujeto dentro del esquema de producción laboral a su capacidad intrínseca para erigirse en la clase fundamental de un proyecto contra-hegemónico: “para Gramsci, incluso si los diversos elementos sociales tienen una identidad tan sólo relacional, lograda a través de la acción de prácticas articuladoras, tiene que haber siempre un principio unificante en toda formación hegemónica, y éste debe ser referido a una clase fundamental” (Laclau y Mouffe, 2004, p. 81).

Frente a este posicionamiento, Laclau sostendrá que la relación hegemónica es fundante de la lógica propia de lo social, es decir, que las prácticas articuladoras no

discurren entre identidades e intereses previamente determinados, sino que, por el contrario, la especificidad que adquieren es resultado de dichas prácticas. El sujeto, de este modo, se encuentra atravesado por la misma indeterminabilidad que campea la estructura social: “el momento de cierre de una totalidad discursiva, que no es dado al nivel “objetivo” de dicha totalidad, tampoco puede ser dado al nivel de un sujeto que es “fuente de sentido”, ya que la subjetividad del agente está penetrada por la misma precariedad y ausencia de sutura que cualquier otro punto de la totalidad discursiva de la que es parte” (Laclau y Mouffe, 2004, p. 81).

Una conclusión fundamental de sus análisis será que, si la noción de sujeto pleno e idéntico a sí mismo era correlativo al concepto de una totalidad cerrada, la noción de apertura de lo social no vuelve superflua la necesidad de algún tipo de totalización. Esta se torna operativa por su ausencia, ya que solo puede haber articulaciones hegemónicas donde diversos sujetos pugnen por establecer el significado de la plenitud ausente de la sociedad:

La totalidad constituye un objeto que es a la imposible y necesario. Imposible porque la tensión entre equivalencia y diferencia es, en última instancia, insuperable; necesario porque el sin algún tipo de cierre, por, más precario que fuera, no habría ninguna significación ni identidad (...) Esta operación por la que una particularidad asume una significación universal inconmensurable consigo misma es lo que denominamos hegemonía. Y dado que esta totalidad o universalidad encarnada es, como hemos visto, un objeto imposible, la identidad hegemónica pasa a ser algo del orden del significante vacío, transformando a su propia particularidad en el cuerpo que encarna una totalidad inalcanzable. (Laclau, 2005, pp. 94-95).

En este punto es donde Laclau expresa su teoría de la ideología, ya que, según sus palabras, la función *strictu sensu* de la ideología es “la creencia en que hay un ordenamiento social particular que aportará el cierre y la transparencia de la

comunidad” (Laclau, 2002, p. 21). De acuerdo con sus postulados, si solo existen diferencias, las mismas, para constituir su identidad, requieren de algún tipo de cierre que les permita significarse. Dicha totalización, que, como se ha visto, es necesaria e imposible, se establece como una *distorsión constitutiva* de toda estructura social, como ilusión necesaria. Teniendo en cuenta que dicha plenitud “no tiene ningún contenido conceptual, en absoluto: no constituye un término abstracto sino, en el sentido más estricto, vacío” (Laclau, 2005, p. 126), se comprende que la función de la distorsión ideológica es proyectar, sobre un contenido particular, la plenitud imposible de la comunidad: “por un lado, el cierre como tal, siendo una operación imposible, no puede constituirse en torno a un contenido propio y se muestra solo a través de su proyección en un objeto diferente de sí mismo. Por el otro, este objeto particular que en cierto momento asume la función de encarnar el cierre de un horizonte ideológico, será deformado como resultado de esta función encarnante” (Laclau, 2002, p. 20).

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

Esta reconceptualización de la teoría de la ideología encuentra en *La razón populista* una última formulación, debido a que Laclau sostendrá que la lógica lacaniana del objeto a es idéntica a la relación hegemónica. Nutriéndose de los análisis de J. Copjec, sostendrá que: “el objeto parcial u objeto de la falta es el que surge a partir de la falta, del vado, originado por la pérdida del *Plenum* o *das Ding* original. En lugar de la satisfacción mítica derivada de ser uno con la Cosa maternal, el sujeto experimenta ahora una satisfacción en este objeto parcial” (Copjec, cit. Laclau, 2005, pp. 146-147).

Ahora bien, es necesario recalcar que estos objetos parciales, no son una parte del todo, sino una parte que es el todo. Si mediante estos objetos se recupera un plus de ese goce todo mítico, se comprende que una demanda particular, para que aglutine una cadena equivalencial, debe asumir el “valor de pecho” de la leche materna. Laclau, de esta forma, sostendrá un isomorfismo entre ambas lógicas de funcionamiento, pues una universalidad surge mediante un proceso por el cual una particularidad es investida libidinalmente, nombrando una plenitud imposible de alcanzar:

He intentado mostrar en *La razón populista* cómo la lógica de la hegemonía y la del objeto a lacaniano se superponen en buena medida y se refieren ambas a una relación ontológica fundamental en la cual lo pleno (*fullness*) sólo puede ser tocado a través de su investimento en un objeto parcial; que no es una parcialidad dentro de la totalidad sino una parcialidad que es la totalidad (...) El punto relevante para nuestro tema es que lo pleno —la Cosa freudiana— es inalcanzable; es tan sólo una ilusión retrospectiva que es sustituida por objetos parciales que encarnan esa totalidad imposible. En palabras de Lacan: la sublimación consiste en elevar un objeto a la dignidad de la Cosa. Como he intentado mostrar, la relación hegemónica reproduce todos estos momentos estructurales: una cierta particularidad asume la representación de una universalidad que siempre se aleja. (Laclau, 2008, p. 20).

Ahora bien, llegado a este punto, es necesario entender que, como sostiene Stavrakakis, la apropiación que realiza Laclau del psicoanálisis es de “carácter formal, estructural y no sustantiva” (Stavrakakis, 2010, p. 96). Esta situación adquiere consistencia especialmente cuando se revisita el *dictum* “la sociedad no existe”. Si bien se comprende que, en términos lacanianos, la apertura de lo social, precondition de la lógica hegemónica, refiere al *Grand Autre barré*, su función está restringida a sentar las bases de su teoría sobre los significantes vacíos. Como sostiene Pablo Livszyc, en la obra de E. Laclau, no existe una pregunta por la interpelación del sujeto, sino por el

modo en que se articulan las demandas entre sí: “se pasa, para pensar la categoría de sujeto, del problema de la *interpelación* por el Otro con mayúscula al problema de la *articulación* de las identidades entre los otros con minúscula” (Livszyc, 2011, p. 565).

Ahora bien, lo interesante de tal desplazamiento es preguntarse qué es, precisamente, aquello que “cae”, que “resta” en la teorización laclauiana, al no especificar la relación de interpelación del Otro para con el sujeto, como éste lo constituye, y bajo qué mecanismos. Esta situación se torna mucho más importante si se considera la incorporación del objeto a dentro de su teorización, ya que, como bien sostiene Žizek:

Aunque Ernesto Laclau está en la senda correcta al enfatizar el rol necesario del objeto a para volver a operativa a una construcción ideológica, mutila la verdadera dimensión de este rol cuando lo restringe al hecho de la hegemonía (de cómo el vacío del Significante Amo debe ser llenado con cierto contenido particular). Aquí las cosas son mucho más precisas: dado que el objeto a es (también) objeto de la fantasía, la trampa reside en lo que uno se tienta de llamar, con Kant, el rol de “plan trascendental” jugado por el objeto a –una fantasía constituye nuestro deseo, brinda sus coordenadas, es decir que literalmente “nos enseña como desear”-. (...) la fantasía media entre la estructura formal simbólica y la positividad de los objetos que encontramos en la realidad, es decir que brinda un “plan” según el cual ciertos objetos positivos de la realidad pueden funcionar como objetos del deseo, llenando los lugares vacíos abiertos por la estructura formal simbólica. (Žizek, 2006, pp. 63-64).

De lo antedicho se desprende que la noción de objeto a no constituye, por sí mismo, un camino que asegure necesariamente una ruptura con el orden existente, independientemente de la orientación política-ideológica de la fuerza hegemónica que lleve adelante dicho proyecto. El objeto a nunca aparece “solo”, como algo que está “delante” del sujeto. Por el contrario, opera detrás suyo, causándolo. La fórmula del

fantasma, que articula el objeto a con el sujeto barrado, tramita el goce y configura el deseo que, al determinar “el marco mismo de la realidad” (Miller, 2006, p. 271) brinda una promesa de plenitud basada en la “eliminación imaginaria de la falta simbólica mediante la recaptura de lo real perdido” (Stavrakakis, 2007, p. 76). De esta forma, se introduce en escena el papel que cumple lo imaginario, en tanto revestimiento del objeto a, en la regulación del lazo social: “es la promesa imaginaria de recapturar nuestro goce perdido/imposible, lo que proporciona el soporte de la fantasía para muchos de nuestros proyectos políticos, roles sociales y elecciones de los consumidores” (Stavrakakis, 2018, p. 49).

Puesto que la pulsión se satisface en su propio recorrido, dejando al sujeto inscripto en un mecanismo de repetición, sin saber que quiere, ni tampoco queriendo saber sobre ese no-saber, se torna absolutamente necesario observar el modo en que se articulan, en esta estructura fantasmática, los diversos aparatos ideológicos del Estado (AIE), pues toda relación de poder se sirve de “un soporte libidinal, afectivo, que liga a los sujetos a las condiciones de subordinación simbólicas” (Stavrakakis, 2010, p. 2007). Para alcanzar tal cometido, es fundamental incorporar los aspectos dejados de lado por Laclau en su teoría de la ideología, es decir, la noción althusseriana de interpelación, re-interpretada a la luz de los aportes del psicoanálisis lacaniano. La fecunda utilidad de este concepto radica en que incorpora una estructura de desconocimiento, cuya operatividad no solo apunta a los procesos de constitución del individuo como sujeto ideológico, sino, fundamentalmente a la reproducción de lo existente: “la realidad de ese mecanismo, aquello que es necesariamente *desconocido*, es efectivamente la reproducción de las relaciones de producción y las relaciones que de ella dependen” (Althusser, 2008, p. 63).

En virtud de lo antedicho se procederá, a continuación, a realizar una relectura de la teoría althusseriana de la ideología, haciendo especial énfasis en su vinculación con la noción de inconsciente. De esta forma, se sentarán las bases para contraponer, en los subsiguientes acápites, ambas posturas, la de Althusser y Laclau, demostrando el modo en que el bagaje conceptual althusseriano permite señalar ciertos *impasses*

teóricos de la concepción hegemónica de la política.

Sujeto del inconsciente, sujeto de la ideología. Recensiones althusserianas

En su artículo “Freud y Lacan”, Althusser sostendrá que su esfuerzo teórico busca alcanzar “una mejor comprensión de esta *estructura del desconocimiento*, que interesa en primer lugar a cualquier investigación sobre la ideología” (Althusser, 1996, p, 47). Ubicar el alcance de los dispositivos ideológicos en el plano de lo inconsciente permite ir más allá de las aporías y posicionamientos clásicos del marxismo, cuya función parecía estar limitada a ser un velo encubridor que opera sobre la conciencia, evitando que esta obtenga un conocimiento preciso de su condición real de explotación. Por el contrario, indagar acerca de la funcionalidad de esta estructura de desconocimiento implica partir del carácter *des-centrado* del sujeto: “Freud nos descubre a su vez que el sujeto real, el individuo en su esencia singular, no tiene la figura de un ego, centrada en el “yo”, la “conciencia”, o la “existencia” (...) que el sujeto humano esta descentrado, constituido por una estructura que tampoco tiene “centro” más que en el desconocimiento imaginario del “yo”, es decir en las formaciones ideológicas en las que se “reconoce”” (Althusser, 1996, p. 47).

Apoyado en las enseñanzas del psicoanálisis lacaniano, Althusser sostendrá que la gigantesca efectividad de esta estructura de desconocimiento se debe a que no constituye una operatoria exógena al sujeto, impuesta en un momento determinado de su desarrollo biológico, sino que, por el contrario, se encuentra presente bajo la lógica de lo siempre-ya. El psicoanálisis se yergue, por tanto, como un *corpus* cuya enseñanza permite repositionar la teoría de la ideología, señalando su accionar en tanto mecanismo fundamental de toda producción subjetiva y, con ello, su papel constitutivo en la mediación de las relaciones sociales de producción capitalistas: “las relaciones de producción son reproducidas en primer lugar por la materialidad del proceso de producción y del proceso de circulación. Pero no se debe olvidar que las relaciones ideológicas están inmediatamente presentes en esos mismos procesos” (Althusser,

2008, p. 36, nota 11).

Bajo esta óptica debe entenderse la recuperación que Althusser realiza de la metáfora espacial base-superestructura, pues en su teorización, si bien la ideología es un concepto diferenciado de la economía, no actúa como un compartimento estanco respecto suyo. Por el contrario, el plexo político-ideológico tiene una autonomía relativa, la cual le brinda una consistencia propia, a la vez que capacidad de acción sobre distintas esferas de lo social (entre ellas la economía), estableciéndose entre ellas un entramado de conexiones, vínculos y determinaciones multicausales. Para comprender esta maniobra teórica, es necesario tener en cuenta que para Althusser, a diferencia de la totalidad expresiva hegeliana, que se desenvuelve a partir de la simplicidad de un *principio interno*, la totalidad marxista se encuentra siempre-ya sobredeterminada, es decir, que es una unidad compleja con dominancia pero sin centro; se encuentra, por tanto, basada no en una lógica de la causalidad o la génesis, sino en una combinatoria específica y concreta, compuesta por una serie de instancias y estratos diversos, con temporalidades diferenciales e índices de eficacia propios (cfr. Althusser, 2010, pp. 132-181). En consonancia con ello, Althusser, como apunta Balibar, “no se propone agregar una teoría de la superestructura a la teoría existente de la estructura, sino, por el contrario, transformar el propio concepto de estructura mostrando que producción y reproducción son procesos que dependen originariamente de condiciones ideológicas inconscientes” (Balibar, 2004, pp. 86-87).

Siguiendo con este análisis, es necesario destacar que el concepto a través del cual Althusser articulará el campo de lo ideológico con lo inconsciente es el de lo imaginario. Su caracterización está construida a partir de la recuperación de los aportes realizados por dos autores específicos, a saber: Spinoza y Lacan (cfr. Montag, 2013). Por un lado, se puede afirmar que del primero retendrá la exposición contenida en su *Tratado teológico-político*, en donde se tematiza a lo imaginario no “como en Descartes, como una categoría psicológica, sino como la categoría por la cual un mundo es pensado (...) la imaginación no es una facultad del alma, no es una facultad del sujeto psicológico, la imaginación es un mundo” (Althusser, 2014, p. 94); por otra parte, del

psicoanalista francés retomará la experiencia del llamado “estadio del espejo”, la cual le permitirá comprender el modo en que la identidad del *infans* se constituye ilusoriamente, mediante su alienación en una imagen reflejada que le otorga una consistencia, una idea de completud, frente a la vivencia de incoordinación de su propio: “El sujeto, preso de la ilusión de la identificación espacial, maquina las fantasías que se sucederán desde una imagen fragmentada del cuerpo hasta una forma que llamaremos ortopédica de su totalidad” (Lacan, 2002, p. 90).

En definitiva, la particularidad de esta lectura radica en desubjetivizar lo imaginario, es decir, evitar su comprensión como una esfera perteneciente al ámbito de lo mental o psíquico, para re-inscribirlo en términos materialistas: “Lo “real” y lo “imaginario” no son pues contrarios. Son indisociables uno del otro (...) Lo Imaginario y lo Real se montan o se “muerden” una a otro, no forman “mundos” separados, sino que constituyen juntos lo que percibimos en los hechos como un “mundo”, sea coherente o conflictivo” (Balibar, 2004, p. 90).

De lo anterior se sigue que no se puede pensar lo real como una instancia prístina que lo imaginario distorsiona externamente; por el contrario, está *siempre-ya* investido por dicho registro, de ahí que todo vínculo social se encuentra libidinalmente mediado. La ideología y lo imaginario se tornan, bajo esta óptica, un plexo teórico que refiere tanto a las relaciones vividas de los individuos, como a sus estructuras inconscientes:

La ideología concierne, por lo tanto, a la relación vivida de los hombres con su mundo. Esta relación que no aparece como “consciente” sino a condición de ser inconsciente (...) En la ideología los hombres se expresan, en efecto no su relación con sus condiciones de existencia, sino la manera en que viven su relación con las condiciones de existencia: lo que supone a la vez una relación real y una relación “vivida”, “imaginaria”. (Althusser, 2010, pp. 193-194)

El punto crucial que destaca Althusser es que dicha relación imaginaria es vivida en la conciencia de los hombres como si fuera una determinación autónoma, cuando, en

realidad, la ideología constituye más bien un sistema de representaciones que “la mayor parte del tiempo no tienen nada que ver con la “conciencia”, son la mayor parte del tiempo imágenes, a veces conceptos, pero, sobre todo, se imponen como estructuras a la inmensa mayoría de los hombres, sin pasar por su conciencia” (Althusser, 2010, p. 193).

Será en sus “Tres notas sobre la teoría de los discursos”, donde Althusser expondrá más cabalmente como interpreta el modo en que lo inconsciente funciona con lo ideológico. En dicho trabajo sostendrá que cada discurso (ideológico, científico, estético e inconsciente), produce un tipo de sujeto específico. De esta manera, y dejando de lado provisoriamente los discursos científico y estético, el pensador aquí retratado sostendrá que el sujeto se encuentra “*presente en persona* en el discurso ideológico, puesto que él mismo es un significante determinado de este discurso (...) El sujeto del discurso inconsciente ocupa una posición diferente a todas las anteriores: es “representado” en la cadena de los significantes por *un* significante que “tiene lugar”, que es su “lugarteniente”; está ausente del discurso del inconsciente, entonces, por “lugartenencia””(Althusser, 1996, p. 115). Ahora bien, si Althusser, en su argumentación, afirma que los significantes del discurso ideológico son gestos, conductas, sentimientos, palabras, mientras que los significantes del inconsciente son fantasmas, cuya materia prima proviene de lo imaginario, se comprende que, entre el funcionamiento del discurso ideológico y el inconsciente, hay una mutua imbricación, pues el inconsciente opera en situaciones cotidianas, las cuales son siempre formaciones ideológicas: “decir que el inconsciente produce sus formaciones o algunas de sus formaciones en “situaciones” concretas (de la vida cotidiana, situaciones familiares, de trabajo o accidentales, etc.) significa pues literalmente que las produce en formaciones del discurso ideológico” (Althusser, 1996, pp. 124-125).

Siguiendo con este análisis, Althusser sostendrá que mientras que el discurso ideológico tiene un proceso de centrado, el discurso del inconsciente es de *falso centrado*, pues el sujeto aparece en una escena fantasmal, pero siempre por delegación. El efecto libido será, por tanto, el resultado de este último discurso:

La estructura de las fantasías del discurso inconsciente es una resultante de la interpelación del individuo como sujeto, es decir, del establecimiento del sujeto. No es posible pensar el uno sin el otro: el deseo y la subjetividad son ambos productos sociohistóricos. En otras palabras, el deseo no es natural. Además, el deseo no es lo que se reprime (...) sino el efecto mismo de la instauración del sujeto —es decir, la articulación específica de los fantasmas— lo que constituye su individualidad y, al mismo tiempo, produce en el sujeto el desconocimiento de las relaciones reales en las que es “arrojado”. (Morfino, 2019, p. 285).

De lo antedicho se desprende el meollo de la argumentación althusseriana: la vinculación del discurso ideológico y el inconsciente es el resultado de una articulación diferencial, *cuyo anudamiento singular es producto del propio mecanismo de interpelación*: “la interpelación como sujetos ideológicos de los individuos humanos produce en ellos un efecto específico, el *efecto inconsciente* que permite a los individuos humanos asumir la función de *sujetos ideológicos*” (Althusser, 1996, pp. 191-192).

La mutua implicación de ambos registros, lo ideológico y lo inconsciente, está dada por la estructura de reconocimiento/desconocimiento que se pone en juego en cada acto identificatorio. Ahora bien, teniendo en cuenta que la estructura económica de toda formación social es por definición vacía e impersonal, estos casilleros deben ser llenados, no importa por *quien*, mientras que aseguren su reproducción, de ahí que “la requisición de la estructura está en blanco, es abstracto, anónima: no quiere saber quién asumirá las funciones de *träger*. El discurso ideológico provee los *quien*” (Althusser, 1996, p. 121). De esta forma, la ideología será la que proporcione a la función-*träger*, las *razones de sujeto* para su concreción:

La ideología es la que asegura la función de *designar* el sujeto (en general) que debe ocupar esta función, y para ello debe *interpretarlo* como sujeto,

proporcionándole las *razones-de-sujeto* para asumir esta función. La ideología interpela al individuo constituyéndolo como sujeto (ideológico, por lo tanto, de su discurso), y brindándole razones-de-sujeto (interpelado como sujeto) para asumir las funciones definidas como funciones-de-*träger* por la estructura. (Althusser, 1996, p. 118).

A este primer dispositivo, que permite al sujeto reconocerse como el “yo” del discurso ideológico, le corresponde un segundo movimiento, a través del cual se asegure el “*reclutamiento* [de los individuos en tanto sujetos] por la garantía que da a los reclutados. Al reclutar a los sujetos ideológicos, el discurso ideológico, los instaure como sujetos ideológicos al mismo tiempo que los recluta. Produce, instaure, así, como sujetos a los reclutados mediante un solo mismo acto” (Althusser, 1996, p. 120). La ideología garantiza su operatividad a partir de la conformación de un espacio donde toda pregunta encuentra de forma anticipada su respuesta. Para ello se pone en movimiento una duplicación del sujeto: si el sujeto es un efecto producido por el discurso ideológico, se requiere una *repetición especular* del mismo para garantizar el funcionamiento de la ideología. Althusser explica este fenómeno recurriendo al ejemplo de lo que acontece en el cristianismo, en donde todo sujeto se reconoce como perteneciendo a la misma grey, a partir de la interpelación/escucha de un sujeto absoluto, Dios:

lo cual significa que toda ideología está centrada, que el Sujeto Absoluto ocupa el lugar único del Centro e interpela a su alrededor a la infinidad de los individuos como sujetos en una doble relación especular tal que somete a los sujetos al Sujeto, al mismo tiempo que les da en el Sujeto en que todo sujeto puede contemplar su propia imagen (presente y futura), la garantía de que se trata precisamente de ellos y de Él y de que, al quedar todo en Familia (la Santa Familia: la Familia es por esencia santa), “Dios reconocerá en ella a los suyos”, es decir que aquellos que hayan reconocido a Dios y se hayan reconocido en El

serán salvados. (Althusser, 2008, p. 61).

Ahora bien, en esta misma lógica de reconocimiento, se despliega un efecto inconsciente de desconocimiento, ya que la ideología solo puede interpelar y asignar a un sujeto un lugar dentro de la estructura social, “como respuesta a un mandato de olvidar el mandato que el sujeto, sin embargo, obedece. El mandato o decreto no existe antes de sus efectos, ni puede existir sin ellos: es lo que está presente en el discurso en la forma del olvido de lo que nunca ha estado presente para el mismo discurso” (Montag, 2015, p. 37).

Si la ideología, en tanto estructura de garantía que asigna un lugar al individuo dentro de un entramado social como si fuese una determinación propia y voluntaria, debe borrar, mediante su negación práctica, las huellas de su proceder, logra tal cometido gracias al efecto de desconocimiento, propio de la estructura de fuga o abismo del discurso de lo inconsciente: “Este “*Spaltung*”, es este tipo de relación o articulación diferencial específico que vincula (en forma de un abismo, de una abertura) el discurso consciente con este elemento o más bien con esta categoría estructural del discurso ideológico que es el *Ich*” (Althusser, 1996, p. 142).

El mecanismo de lo ideológico, por tanto, nunca es un mandato que se impone coercitivamente; por el contrario, asegura su funcionamiento a partir del despliegue de la lógica de reconocimiento/desconocimiento, generada por el propio dispositivo de interpelación: “la interpelación de los individuos humanos como sujetos produce en ellos un efecto específico, el efecto inconsciente, que les permite tomar la función de sujetos ideológicos, es decir, reconocerse en la estructura centrada de la ideología, al mismo tiempo que desconocen las relaciones reales, de las que son los *Träger*” (Morfino, 2019, p. 284).

De este modo, el yo (*moi*), el *Ich*, se encuentra siempre-ya atravesado, constituido e investido por un discurso ideológico, “produciendo –como contrapartida– su inconsciente, su deseo, en formas que varían según situaciones históricas, sociales, familiares e individuales” (Morfino, 2019, p. 289).

En virtud de lo antedicho, se comprende que la finalidad de la teoría de la ideología de Althusser es complementar y ampliar el análisis de Marx, demostrando que los individuos devienen una fuerza laboral económicamente útil y políticamente dócil, gracias al accionar de los diversos Aparatos del Estado, los cuales no son solo represivos sino, principalmente, ideológicos y, por tanto, funcionan, como es bien sabido, “masivamente” con la ideología de la clase dominante. Este conjunto de instituciones (iglesia, escuela, partidos políticos, sindicatos, administración de justicia, etc.), que se desenvuelven de modo tanto pública como privadamente, tienen por finalidad asegurar “la reproducción de las relaciones de producción, es decir, las relaciones capitalistas de explotación” (Althusser, 2008, p. 42).

En definitiva, lo fundamental del proyecto althusseriano –y punto central, a su vez, para el interés de este trabajo– radica en el reconocimiento de la necesidad de inscribir las enseñanzas del psicoanálisis dentro de una teoría crítica de la sociedad, pues “*no es posible producir una teoría del psicoanálisis sin fundamentarla en el materialismo histórico*” (Althusser, 1996: 48). Como se verá a continuación, lo distintivo para un análisis sociopolítico de pretensiones críticas consiste en indagar el modo en que las determinaciones concretas existentes “trabajan”, despliegan o facilitan, determinadas formaciones inconscientes:

Decir que el inconsciente “funciona con lo imaginario ideológico”, es decir, entonces, que “selecciona” en el imaginario ideológico las formas, los elementos, o las relaciones que le “convienen” (...) Habría que “leer” así, *al revés* de cómo suele proponerse, el “desenfreno” de los “instintos” bajo la ideología nazi, racista, etc., como una distribución general y oficial, pública y permisiva, de este “combustible” ideológico que requiere ciertas perversiones para “funcionar” al *aire libre*. (Althusser, 1996, pp. 93-94).

Primer movimiento crítico vía Lacan: discurso capitalista, imaginario y objeto a

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

En primera instancia, se puede señalar que ambos autores desarrollan una crítica a la noción de sujeto en tanto una entidad autónoma, igual e idéntica a sí misma. Empero, la opacidad que introduce Freud con su “peste”, no tira por la borda los presupuestos metafísicos del *cogito* cartesiano: por lo tanto, el ejercicio teórico verdaderamente relevante no radica en postular un nuevo fundamento *aracional*, sino en observar la mutua relación entre lo consciente y lo inconsciente.

Ahora bien, desmitificada la categoría de sujeto, Laclau, como se ha visto *supra*, intenta reconstruirla bajo la noción de identidad, dotándola de un nombre específico, “el pueblo”: “un conjunto de demandas equivalenciales articuladas por un significante vacío es lo que constituye un “pueblo”” (Laclau, 2005, p. 215). Su noción de ideología se inscribe, en este sentido, como la ilusión necesaria de un cierre o totalización, que permita significar la plenitud ausente de la sociedad: de acuerdo con Laclau, su operatoria consiste en una “presentación de la ideología como dimensión de lo social que no puede ser suprimida, no como *crítica de la ideología*” (Laclau, 2002, p. 21, destacado propio). Por el contrario, en el caso de Althusser, su intención es indagar en la interacción existente entre lo inconsciente y lo ideológico, en pos de desentrañar su incidencia en la conformación y reproducción de vivencias subjetivas. Así, tal y como afirma en su trabajo “Sobre Freud y Marx”, se detendrá a analizar la operatoria de síntesis asignada a la conciencia, en tanto mecanismo ideológico por antonomasia, subrayando que “en la categoría de sujeto consciente de sí, la ideología burguesa representa a los individuos lo que deben ser para aceptar su propia sumisión a la ideología burguesa, los representa como dotados de la unidad y de la conciencia (ella misma unidad) que deben tener para unificar sus diferentes prácticas y sus distintos actos bajo la unidad de la ideología dominante” (Althusser, 1978, pp. 122-123).

La diferencia de matices no es menor, ya que, en base a ellos, se deriva la

utilización que cada uno de los autores aquí trabajados hace del psicoanálisis. En el caso de Althusser, la noción de interpelación permitirá observar el modo en que el sujeto, en tanto *träger*, se encuentra comprometido en la reproducción de las relaciones de producción actuales. Apoyado en el registro de lo imaginario, realizará una crítica que desenmascare los mecanismos de dominación vigentes y que constituyen, de una determinada manera, al “yo” consciente, observando las diferentes prácticas que desarrollan los aparatos ideológicos del estado en la producción subjetiva. La ligazón entre psicoanálisis e ideología le sirve a Althusser para estudiar las modalidades de sujeción del sujeto, así como la consistencia específica que adquiere una determinada formación social, evitando caer en posiciones que, al pasar por alto este análisis, obtienen conclusiones apresuradas sobre las posibilidades emancipatorias de la praxis política. Para evitar tal situación, su estrategia será adoptar el punto de vista de la reproducción, donde la contingencia emerge producto de un análisis histórico-concreto, y no como un presupuesto derivable de la propia estructura social, dado su carácter inherentemente “dislocado”:

El primado del "punto de vista de la reproducción" adquiere un significado exactamente inverso de aquel del que habíamos partido: en vez de fundar las variaciones históricas en una invariabilidad, significa que toda invariabilidad (relativa) presupone una relación de fuerzas. O si se quiere, que toda continuidad estructural es el efecto necesario de una contingencia irreductible en la cual, a cada instante, reside la posibilidad latente de una crisis. (Balibar, 2004, p. 61).

La teoría de E. Laclau, por su parte, afirmará que, por su propia naturaleza, toda intervención política efectiva puede desencadenar un proceso de rearticulación hegemónica. Si bien es cierto que toda su teoría descansa en el reconocimiento del Gran otro barrado, puesto que, de otra manera, no habría posibilidad de sustituciones ni desplazamientos en el orden simbólico, no por ello se puede pasar por alto el hecho de que el sujeto no siempre logra ir más allá del lugar desde donde actúa. El esquema

propuesto en *La razón populista*, a partir del cual se sostiene que la convergencia de un conjunto de demandas insatisfechas por un poder insensible a ellas es la génesis de un pueblo, y éste, con su accionar, expande la democracia, transforma una posibilidad lógica (la rearticulación hegemónica), en una concatenación de instancias que se despliegan necesariamente (cfr. Laclau, 2005, p. 213). De este deslizamiento se pueden extraer importantes consecuencias, ya que, como célebremente ha señalado Lacan durante los acontecimientos de mayo del '68, los reclamos o las reivindicaciones exigidas a un poder insensible a ellas, en muchas ocasiones, terminan por reforzar su postura y perfeccionar su funcionamiento, tornándose cómplices de los mecanismos de dominación vigentes.

Llegado a este punto, es donde se puede afirmar que los postulados de Laclau caen por detrás de la teoría de la ideología tematizada por Althusser e, incluso, es posible definirla como un momento interno de ella misma. Para comprender esta sentencia, se torna necesario comprender que el pensador argentino replica el gesto kantiano basado en la indagación de las condiciones de posibilidad *discursivas* de los objetos, antes que en su existencia real y determinada: “Si el ser -a diferencia de la existencia- de todo objeto se constituye en el interior de un discurso, no es posible diferenciar en términos de ser lo discursivo de ninguna otra área de la realidad. Lo discursivo no es, por consiguiente, un objeto entre otros objetos (aunque por supuesto, los discursos concretos lo son) sino un horizonte teórico” (Laclau, 1993, p. 119).

Ahora bien, el problema detectado es que, siguiendo las disquisiciones semiológicas que Stravrakakis propone sobre el proceso de significación, concebida en términos lacanianos, toda producción de sentido es imaginaria por definición. Como es bien sabido, la reconceptualización que el psicoanalista francés realiza de la lingüística saussureana indica que el significado emerge siempre producto del juego de los significantes. La barra que separa el significado del significante implica que este último está perdido en tanto Real. Empero, la significación es producida imaginariamente, por efecto de la cadena significante: “La predominancia del significante es lo que produce el significado imaginario con el fin de recubrir la ausencia del significado real o más

bien del significado en tanto real” (Stavrakakis, 2007, p. 53).

Si, como quedo enunciado, toda producción de sentido es resultado de un sistema discursivo que se conforma como tal a partir de un límite radical, es decir, el antagonismo, se deduce que todo sentido no puede ser sino político (cfr. Laclau, 1993, p. 77). Por tanto, el politicismo discursivista de Laclau se torna inherentemente imaginario-ideológico: “La teoría laclausiana del discurso constituye una fenomenología de lo ideológico desde el interior de la propia ideología, desde el sentido” (Sánchez Estop, 2017, p. 463). Si, como el autor argentino explica, recurriendo a la enseñanza lacaniana/zizekiana, toda unidad está dada por la acción retroactiva del acto de nombrar (cfr. Laclau, 2005, pp. 131 y ss.), ello redundará en la conformación de una subjetividad política que no logra superar los atolladeros de las identificaciones imaginarias. Empero, y recuperando el piso inferior del grafo del deseo lacaniano (Lacan, 2005), es necesario señalar que no todo acto de nominación produce un nuevo “acolchonamiento”, pues

[e]n este nivel, no salimos del primer piso del grafo (...) es el Otro el que fija, delimita, instaura el registro de las relaciones imaginarias. El sujeto es un sujeto sometido al Otro (...) cómodamente instalado en su goce. Y no sale de este punto sin angustia. Es decir, no quiere pagar el precio de la pérdida de referencias imaginarias, y en ese sentido, el sujeto sometido al Otro bien puede deambular de un Otro completo a un Otro completo. (Livszyc, 2011, p. 570).

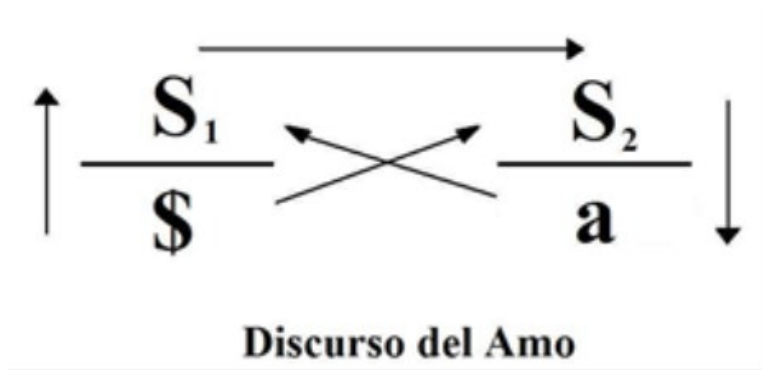
El hecho de que a menudo las demandas realizadas, por más que tengan un carácter emancipatorio, terminen por sostener un Amo y logren acrecentarlo, se debe a que el sujeto “goza” desde el lugar en que está alojado dentro de la economía libidinal del Otro, a partir de su escena fantasmática. Parte de la dificultad que existe dentro de la obra de Laclau a la hora de pensar los mecanismos de sujeción reinantes, es decir, como el sujeto, a través de sus acciones, contribuye a la reproducción de lo existente, se debe a que, según su postura, la articulación entre goce y discurso son dos caras de la misma

moneda. El cambio, entendido a partir del surgimiento de rearticulaciones hegemónicas, alcanza su determinación teórica a costa de fusionar afecto y lenguaje: “la representación lingüística no es un “otro” respecto de la *jouissance*, sino un componente interno de la *jouissance* misma” (Laclau, 2008, p. 375). De dicha interpretación se sigue que, en base a sus propias premisas, una modificación dentro de la estructura simbólica conlleva una nueva investidura radical y, con ello, una nueva formación hegemónica, ya que no hay diferencia entre dichos ámbitos; incluso se podría afirmar que existe en su entramado categorial una primacía de la lingüística estructural que subsume, dentro de su lógica de funcionamiento, el papel que cumple la afectividad: “Laclau estaría dejando en evidencia que no se trata de una relación íntima entre discursividad y afectividad, sino de una relación de subordinación, es decir, una relación que supedita los afectos al nombre” (Laleff Ilieff, 2020, p. 156).

Si bien es cierto, como sostienen determinados estudiosos de la obra de Laclau (Marchart, 2006; Groppo, 2010; Biglieri y Perelló, 2011) que, en *La razón populista*, se sientan las bases de una teoría de la nominación, donde “dada la heterogeneidad radical de los vínculos que intervienen en la cadena equivalencial (...) el nombre se convierte en el fundamento de la cosa” (Laclau, 2005, pp. 129-130), ello no redundaría en una incorporación de lo imaginario en sus análisis. Si bien comienza por remarcar el papel aglutinante que tiene la investidura radical, la cuestión libidinal, propia de todo significante vacío, termina siendo reconducida a “los mecanismos retóricos que constituyen la anatomía del mundo social” (Laclau, 2005, p. 141). De esta forma, la muy fecunda ampliación y complejización de la teoría laclausiana a partir de esta obra, cae por detrás de la enseñanza althusseriana acerca de la inerradicable dimensión imaginaria de todo vínculo político: “el énfasis puesto por el autor en la importancia de la investidura afectiva hubiera habilitado una revisión de la distinción entre identificaciones imaginarias y simbólicas puesta en juego por Lacan para pensar la constitución de las subjetividades. Este camino, que ya había sido abierto, por ejemplo, por las preguntas althusserianas en torno de la constitución subjetiva (...) queda sin explorar” (Sosa, 2011, p. 7).

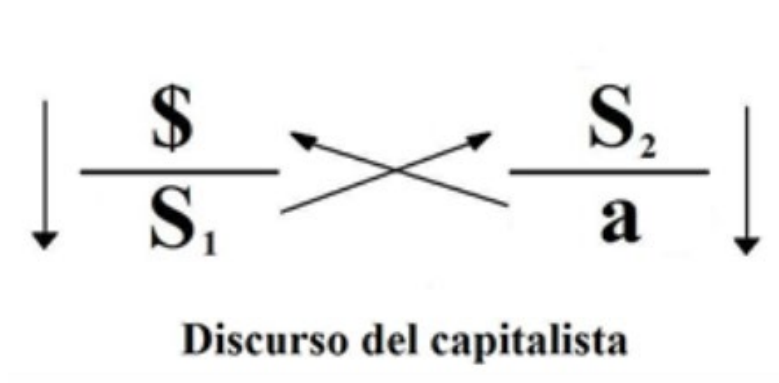
Ahora bien, como sostiene Stavrakakis, la barra del Gran Otro, no solo tiene por función desmontar la completud del lenguaje. Su incidencia es mucho mayor, ya que introduce la imposibilidad del goce todo: “la conceptualización lacaniana de la falta constitutiva en el Otro siempre niega a lo simbólico su capacidad de clausura, pero –y he aquí el paso crucial- es preciso reconocer esta falta en su inequívoca dimensión real, como una falta de *jouissance*, que inaugura toda una dialéctica de interrupciones/implicaciones reciprocas entre la *jouissance* y el lenguaje, entre el afecto y la representación” (Stavrakakis, 2010, p. 119). El reconocimiento de esta dinámica permite entender que la pulsión, aunque no sea ajena al lenguaje, si lo es del campo del discurso, de ahí que, más allá que existan rearticulaciones simbólicas, la posición del sujeto puede permanecer ligado a una certeza de goce: “si no teorizan con ambos lados de la dualidad (el discurso y el afecto) con nitidez y exactitud, se llega a una situación en la que todo pasa a ser un momento interno del discurso y pierde su presencia distintiva. El desarrollo –el relato contingente- de un conjunto discursivo se torna el resultado de una dinámica endógena, en especial porque lo extra-discursivo queda fuera del campo de reflexión” (Stavrakakis, 2010, pp. 120-121). Frente a este planteo, lo interesante es observar como la ideología, que, en términos de Althusser, recubre imaginariamente las relaciones vividas con el mundo, interpreta esa falta de goce, sus causas y el modo de paliarlas. Aquí cobra vital importancia el discurso capitalista, tal cual es tematizado por Lacan, en su conferencia de Milán, dictada en 1972.

De acuerdo con su teoría, existen cuatro discursos distintos: el del Amo, el de la Histórica, el Universitario y el del Analista. Los cuatro elementos que los conforman son s1, \$, s2 y a, ocupando cada uno de ellos un lugar diferente dentro de dos binomios distintos: el agente/la verdad y el otro/producto. El discurso del Amo, el primero en exponer y del cual se desprenden los otros tres, mediante un cuarto de giro de los elementos, está estructurado de la siguiente manera:



El lugar del agente, ocupado en este caso por el significante amo (s_1), opera como elemento que ordena el discurso, poniendo a trabajar al s_2 , el significante del saber y obteniendo como resultado o producto de esta operación al objeto a (causa del deseo/plus de gozar), mientras que la verdad de su discurso es el $\$$, es decir, el sujeto barrado.

Esta teoría, contenida especialmente en los seminarios XVI y XVII (dictados en el tumultuoso final de la década de 1960), será complementada con la descripción de una quinta fórmula, el discurso capitalista:



Este se basa en una ligera modificación del discurso del amo, ya que invierte los lugares de s_1 y $\$$, generando con ello un discurso que se mueve dentro de una circularidad sin interrupciones, retroalimentándose a sí mismo: "El agente del discurso (lugar del semblante) repudia la determinación que recibe de la verdad, para pasar a dirigirla. El semblante ya no es significante amo que recibe su determinación de la verdad, sino que

es el sujeto, entronizado como agente, quien opera sobre el significante amo colocado en el lugar de la verdad” (Aleman, J. y Larriera, S., 1998, p. 178).

La principal consecuencia de esta variación de los lugares entre el sujeto y el significante amo, es la negación de la castración del sujeto: “Lo que distingue al discurso del capitalismo es esto: la *Verwefung* (...). El rechazo de qué? De la castración” (Lacan, 1972, p. clase 3)

El sujeto, al negar su castración, pretende ser el “autor” de su discurso, desconociendo el significante que lo funda. El s1, significante amo, aparece ubicado en el lugar de la verdad y desde aquí se dirige al s2, el saber técnico-científico, que a su vez produce objetos -“baratijas, publicidad, chismes que hay que vender” (Lacan, 1992, p. 194)- que son entregados directamente al sujeto para taponar su falta:

El s1 pierde su función orientadora y se reduce a un imperativo ciego: ¡Consume! El sujeto, respondiendo por ello, es en verdad menos consumidor que consumido. Ausentes las balizas identificatorias, deambula sin brújula en un mundo en el que la orientación se reduce al último objeto producido por la tecnociencia. El saber científico, subordinado a los requerimientos del mercado aplasta al *desbrujulado* con una montaña de *gadgets*. (Schejman, 2012, p. 436).

Ahora bien, mediante la exposición de este discurso, Lacan alcanzará su mayor punto de relación con el marxismo y su teoría de la plusvalía, puesto que la lógica del objeto a es leída como estructura análoga al objeto del capital: “El plus-de-gozar apareció en últimos discursos en una función de homología respecto de la plusvalía marxista. Decir homología es decir que su relación no es de analogía. Se trata de lo mismo” (Lacan, 2008, p. 41).

De esta manera, Lacan encontrará en la teorización marxista de la plusvalía una inscripción simbólica que permita dar cuenta de esta estructura de pérdida y recuperación de goce en la que el viviente humano se encuentra ligado como producto de su entrada al mundo del lenguaje. El hecho de que se renuncie a un goce todo, mítico,

hace que el sujeto solo pueda llevar adelante prácticas de recuperación. Este goce recuperado, encuentra en la lógica de la plusvalía, su equivalente universal:

Un sujeto es lo que puede ser representado por un significante para otro significante. ¿Esto no reproduce el hecho de que en lo Marx descifra, a saber, la realidad económica, el tema del valor de cambio está representado al lado del valor de uso? En esta falla se produce y cae lo que se llama la plusvalía. En nuestro nivel solo cuenta esta pérdida. No idéntico de aquí en más a sí mismo, el sujeto ya no goza. El plus de gozar es función de la renuncia al goce por el efecto del discurso. Eso es lo que da lugar al objeto a. En la medida en que el mercado define como mercancía cualquier objeto del trabajo humano, este objeto lleva en sí mismo algo de la plusvalía. (Lacan, 2008, p. 20).

A partir de esta estructura de un más generado a partir de un menos, Lacan establece un doble pliegue en relación a la producción de mercancías: por un lado, a través de la lógica del objeto a como causa de deseo, es decir, como objeto perdido que pone en movimiento una maquinaria de producción incesante de mercancías y, por otro, como objeto plus de goce, en el sentido de que el sujeto alcanza algo de ese goce sustraído, mediante el consumo de dichos objetos.

Este dispositivo, donde la caída de lo simbólico es el reverso del imperativo súper-yoico del goce, no es más que la expresión de la mancomunidad del capitalismo con el registro de lo imaginario, donde la producción incesante de pequeños objetos a, en tanto *letosas*, tienen la función de taponar ilusoriamente la falla estructural de todo vínculo social. Como ha sostenido McGovern, “el orden social, en otras palabras, se vuelve cada vez más imaginario, mientras que al mismo tiempo su cualidad simbólica disminuye. Bajo el reinado del superyó, no puede sustraerse al goce en el orden social (...) El reino de la fantasía es un reino imaginario, un reino que, a diferencia del lado público de la autoridad simbólica, está repleto de goce” (McGovern, 2004, p. 35).

Empero, esto no debe llevar a lecturas reduccionistas, donde el análisis de la

economía libidinal solo vale para demostrar el valor de goce de toda mercancía. Antes bien, si toda formación social se encuentra sobredeterminada, esta expansión de lo imaginario, a su vez, repercute en los vínculos que, según Laclau, serían específicamente políticos: fenómenos tales como la agresividad, el resentimiento o los discursos de odio, por ejemplo, son ineludibles a la hora de estudiar las particularidades de los llamados neo-autoritarismos. Los aparatos ideológicos del Estado, por tanto, tiene un papel central en la reproducción de estos fenómenos, su multiplicación y capilarización en los distintos ámbitos de la vida social y privada de los individuos, conformando una personalidad que, al decir de C. Soler, puede denominarse “narcínica”, donde cada quien, desvinculado del otro, se dedica a la promoción de su propio goce. En resumidas cuentas, este proceso de imaginarización del lazo social tiene una doble característica: “de un lado, un predominio de su componente súper-yoico, que lo empuja a gozar rechazando toda carencia o prohibición; del otro, su retracción a una forma de plenitud ante la cual cualquier elemento ajeno tiende a erigirse como una amenaza a su propia supervivencia” (Reynares, 2021, p. 115).

Por tanto, la teoría de la ideología de Althusser, el postulado de la existencia material de lo imaginario, leída a la luz del discurso capitalista, permite señalar que la relación *vis-a-vis* propuesta por Laclau entre la lógica del objeto a y la lógica de la hegemonía pierde todo sentido crítico respecto de la mutación de las formas de mediación propias del capitalismo en su fase neoliberal: “Su teoría del discurso deviene formalista y pierde capacidad analítica de procesos concretos; entre otras cosas, no puede pensar el problema de la dominancia de una formación discursiva por sobre otras; no puede pensar las determinaciones de ciertas articulaciones significantes ni su eficacia relativa en el complejo de conjunto” (Romé, 2022, p. 230).

A la luz de esas disquisiciones, se puede afirmar que, si para Laclau, la relación capital/trabajo no es inherentemente conflictiva, pues “el antagonismo se establece entre la relación de producción y algo exterior a la misma, y no en el interior de la relación de producción como tal” (Laclau, 1993, p. 27), pierde de vista que esas otras identidades diferenciales que los individuos ocupan, y que se ven amenazadas – por

ejemplo, “cuando una baja de salarios niega la identidad del obrero en tanto que consumidores” (ibid. 33)- son producto de otras instancias de desconocimiento imaginarias, pero siempre efecto-sujeto del mismo discurso capitalista (cfr. Livszyc, 2011, p. 234).

Conclusión similar se obtiene al observar el fenómeno desde el punto de vista de las demandas, tomadas como unidad de análisis sociopolítico en *La razón populista*, pues el carácter “flotante” de su sentido, hace que se pierda de vista el sistema de necesidades que las funda. Se fluidifica el entramado que permite explicar porque surgen unas y no otras, como es posible que un conjunto determinado se agrupe mientras terceras quedan excluidas, etc. La estructura de desconocimiento en la que descansa su teoría no se detiene en el estudio de los mecanismos de reproducción de la ideología dominante, sus determinaciones concretas e históricas, así como sus requerimientos, sino que refiere al “principio de la estructuración social como tal, el cierre operado por cualquier sistema simbólico” (Laclau, 2002, p. 15).

Sin analizar el papel que cumple el objeto a dentro del discurso del capitalismo, no se puede señalar que el isomorfismo entre este y el vínculo hegemónico constituye una forma de pensar una lógica emancipatoria por fuera del paradigma marxista-revolucionario, pues, sin un régimen de referencia que analice los dispositivos actuales a través de los cuales se determinan las relaciones de poder, se torna difuso indicar cuando hay un cambio radical frente a lo existente y cuando, en realidad, de lo que se trata es de un reacomodamiento dentro de lo mismo. Para concluir, como sostiene Balsa, el análisis de Laclau se encuentra “excesivamente centrado en la efectividad de las operaciones retóricas como único elemento de su valoración. Pareciera, por ejemplo, que, si un significante vacío es eficaz como eje de la construcción de hegemonía, esto lo convierte en algo valorable, independientemente del efecto político que tenga en términos emancipatorios” (Balsa, 2019, p. 59).

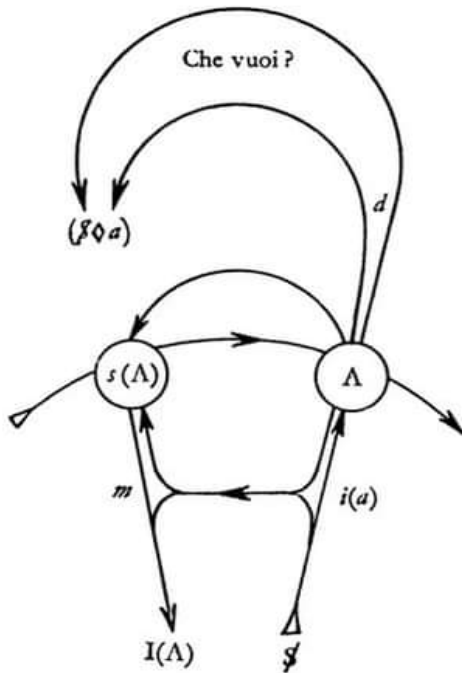
Segundo rodeo crítico por Lacan: ontología, fantasma y lo político

Las conclusiones a las que se han arribado en el apartado anterior permiten extraer la siguiente conclusión: aquello no pensado por Laclau, es decir, la relación del sujeto con el Otro completo, situación desarrollada por el concepto de interpelación althusseriana, demuestra no solo ciertos límites de su formulación, sino la especificidad de su accionar: exponer una ontología de neto corte descriptivista. Al concepto de hegemonía de Laclau le cabe la misma imputación que Althusser le hace a Gramsci, ya que, si para este todo es hegemonía, en el sentido de que hay una posición hegemónica dominante, una contra-hegemónica que puja con ella y, por tanto, toda crisis, es una crisis de hegemonía, se hace de este concepto una causa suprema, donde todo es producido y resuelto bajo su lógica de funcionamiento. De esta manera, “la idea de que se pueda descifrar toda la naturaleza terriblemente material de la producción, de la explotación, de la lucha de clases en la producción, la naturaleza terriblemente material de las coacciones y de las practicas del derecho, de las luchas de clases políticas e ideológicas en la exclusiva realidad titulada Hegemonía (...) es de un extraño idealismo” (Althusser, 2003, p. 169).

Esta afirmación permite dar un último paso en la argumentación aquí realizada, ahora en torno a la relación entre la dimensión del fantasma y la ontología posfundacional, recurriendo, para ello, al grafo del deseo desarrollado por J. Lacan.

La lectura crítica a la que se ha sometido a la obra laclausiana en este trabajo se ha detenido hasta ahora en examinar el modo en que su noción de discurso queda subsumido dentro del espectro de lo ideológico-imaginario, según lo expuesto por Althusser. Este accionar se puede ubicar, en términos lacanianos, en la parte inferior del grafo del deseo, esfera perteneciente al enunciado, es decir, a la producción de sentido. Por su parte, la apertura del segundo piso del grafo refiere al momento de la enunciación, a la pregunta por lo dicho en el decir: por ello es el momento donde se pone el juego el deseo (*d*) como un exceso respecto de la demanda. Se despliega, por tanto, la pregunta acerca de lo que se pretende a través de una demanda en particular. Hace su entrada, en esta instancia, el conocido *Che vuoi?*, sentencia tradicionalmente traducida como ¿qué me quieres?, pregunta con que el Otro barrado confronta el sujeto

y que tiene como punto de anclaje la noción de fantasma (expresado en la fórmula $\$ \langle \rightarrow a \rangle$). Como sostiene Žižek, “la fantasía funciona como una construcción, como un argumento imaginario que llena el vacío, la abertura del deseo del Otro: darnos una respuesta concreta a la pregunta “¿Qué quiere el Otro?” (Žižek, 1992, p. 159).



Siguiendo el análisis del autor esloveno, se puede afirmar que:

La fantasía parece, entonces, una respuesta al *Che vuoi?*, al insostenible enigma del deseo del Otro, de la falta en el Otro, pero es al mismo tiempo la fantasía la que, por así decirlo, proporciona las coordenadas de nuestro deseo -la que construye el marco que nos permite desear algo. (...) En esta posición intermedia está la paradoja de la fantasía: es el marco que coordina nuestro deseo, pero al mismo tiempo es una defensa contra el *Che vuoi?*, una pantalla que encubre la brecha, el abismo del deseo del Otro. (Žižek, 1992, p. 163).

El fantasma tiene, de esta manera, dos funciones: 1) enseña a como desear y 2) cumple la función de respuesta o pantalla frente al deseo del Otro barrado. El análisis de la

primera de dichas funciones es lo que ha ocupado el interés del apartado anterior, señalando el modo en que lo imaginario y el capitalismo se “anudan” a partir de la lógica del objeto a y su homología con el concepto de plusvalía marxista, mientras que la segunda de las determinaciones del fantasma, es decir, su función de pantalla es lo que, según la línea interpretativa aquí propuesta, cumple específicamente la dimensión ontológica de la teoría de la hegemonía. Esta afirmación se deriva de la propia exposición de Laclau, quien sostiene que el *deseo* de un orden es lo que hace que el contenido diferencial de una *demanda* asuma el rol ontológico de nombrar la plenitud ausente de la sociedad (cfr. Laclau, 1996, p. 164). Ahora bien, la pretensión de “reemplazar el tratamiento puramente sociologista y descriptivo de los agentes concretos que participan en las operaciones hegemónicas por un análisis formal de las lógicas que implican estas últimas” (Laclau, 2003, p. 58) hace que el interés del pensador argentino no esté guiado por analizar el contenido concreto que asume, en un momento determinado, una formación hegemónica (lo que indica un punto ciego de su teoría, como se ha visto hasta ahora), sino en dilucidar, en términos ontológicos, cual es el principio de representabilidad en tanto tal. La pretensión de indagar en el ser de lo político, es decir, avizorar su lógica *tout court*, hace cumplir a ese rol ontológico la función de una pantalla fantasmática frente al deseo de un orden. La pregunta que proviene del Otro ¿qué quieres con esta demanda en particular –*con este significante vacío*–?, pregunta que surge dado su carácter deseante, barrado, y que, en los términos de la discusión aquí planteada, puede ser decodificada como el índice de la imposibilidad de afirmar *un* sentido acabado de lo político, es respondida por la construcción de una ontología política que tiene por finalidad *renegar* de la dimensión irrepresentable¹ de la práctica política respecto de la teoría (Cfr. Romé, 2019).

De esta forma, Laclau repite el gesto hegeliano, encontrado por Althusser, como la nota característica de la dialéctica especulativa, a saber: la “totalidad se refleja en un

¹ Huelga aclarar que por irrepresentable no se entiende que la praxis política pertenezca al registro de lo inefable ni carente de análisis. Por el contrario, esta determinación refiere a su carácter de no anticipable teóricamente, partaguas entre una postura idealista y una materialista.

principio interno único, que es la verdad de todas las determinaciones concretas” (Althusser, 2010, p. 86). La hegemonía deviene la especificidad de lo político, en tanto un saber autorreferencial, que observa lo que observa, a condición de eliminar toda diferencia interna a sí, determinando toda novedad como una variación de un primer principio deducido *a priori*, la universalización de un particular a partir de un significante vacío: “la hegemonía sería el movimiento autorreproductivo de la totalidad discursivo-social-política, y las peculiaridades de los ámbitos particulares en los que los hombres actúan, con sus antagonismos respectivos, serían simples variaciones de este dinamismo único” (Dotti, 2004, p. 505).

La acción política, por tanto, esta domesticada y pre-interpretada como una manifestación necesaria del juego de la lógica hegemónica o, lo que es lo mismo, la praxis coincide con su concepto: es una deducción requerida por sus propios postulados, oficiando, por tanto, de esa significación absoluta con la que Lacan define a la noción de fantasma. Planteado en términos ontológicos, lo que hacen los agentes políticos, no puede ser otra cosa que encarnar una lucha por hegemonizar el espacio social mediante la construcción de cadenas equivalenciales a partir de demandas insatisfechas: “las articulaciones de tipo hegemónicas podrán ser contingentes, pero la forma hegemónica termina siendo necesaria (...) la hegemonía es algo que atañe al ser de la política” (Arditi, 2010, p. 165).

Frente a esta modalidad, Althusser desarrolla un pensamiento de lo político bajo la noción de “coyuntura”, la cual permite indagar en las determinaciones concretas de la estructura, en su determinación como un caso singular, a la vez que estudiar el modo en que responden a ciertas regularidades que le exceden. De esta forma, se conjugan la pregunta por el caso de una regla y la excepcionalidad de su comienzo. A diferencia de Laclau que, como se ha reseñado, indaga en las condiciones de posibilidad de un objeto, la unidad complejamente sobredeterminada refiere a las condiciones históricas-efectivas de la totalidad en un momento específico de su desarrollo, a partir del “análisis concreto de una situación concreta” (Althusser, 2010, p. 147). No hay condiciones de posibilidad por fuera de sus condiciones de existencia. La sobredeterminación, como

sostiene Badiou, “es en verdad el lugar de lo político” (2009, p. 56) es decir, la irrupción de lo contingente dentro de la totalidad misma, la pregunta no por su origen, sino por su comienzo, que remite “ya no a la historia consumada sino a la historia *en presente*, sin duda determinada en gran parte por el pasado ya acaecido, pero sólo en parte, porque la historia presente, viva, está abierta también a un futuro incierto, imprevisto, aún no consumado y por lo tanto *aleatorio*” (Althusser y Navarro, 1988, p. 36).

Ahondando en esta línea de razonamiento, Althusser sostendrá, en su trabajo *Maquiavelo y nosotros*, que el florentino se diferencia de Marx –y en los términos del presente análisis, de Laclau- al establecer una disociación entre el lugar de enunciación y el del agente. Según su lectura, la obra *El Príncipe* está escrita desde el punto de vista del pueblo, aunque este no sea la sede de su emergencia:

Maquiavelo ciertamente se sitúa en el punto de vista del pueblo, pero ese Príncipe, al que asigna la misión de unificar la nación italiana debe convertirse en un Príncipe popular, él mismo no es pueblo. Igualmente, el pueblo no está llamado a hacerse Príncipe. Existe, así, una dualidad irreductible entre el lugar del punto de vista político y el lugar de la fuerza y de la práctica política, entre el sujeto desde el punto de vista político, el pueblo, y el sujeto de la práctica política, el Príncipe. (Althusser, 2004, p. 63).

De este modo, el análisis de Maquiavelo se encuentra sobrepajado por una distancia radical entre un análisis preciso del “caso”, de la coyuntura italiana, es decir, el detalle absoluto de las condiciones necesarias para el surgimiento de un nuevo estado y el silencio impertérrito sobre quien sería aquel que venga a unificar a Italia. La distancia entre el lugar de enunciación, el pueblo, es decir, el lugar desde el cual se inscribe la determinación teórica del problema, se encuentra dislocado respecto al quién de la práctica política, el Príncipe. Al exponer este desajuste, Maquiavelo piensa políticamente la teoría:

Nos encontramos ante una forma de pensamiento excepcional. Por un lado, las condiciones definidas con la última precisión, desde el estado general de la coyuntura italiana hasta las formas del encuentro entre la Fortuna y la *virtú* y las exigencias del proceso de la práctica política; por otro lado, la indecisión total sobre el lugar y el sujeto, de la práctica política (...) Este pensamiento de la distancia estriba en el hecho de que Maquiavelo, no solamente plantea, sino que piensa políticamente su problema, es decir, como una contradicción en la realidad, que no puede ser resuelta por el pensamiento, sino por la realidad (...) Este desajuste, pensado y no resuelto por el pensamiento, es la presencia de la historia y de la práctica política en la teoría misma. (Althusser, 2004, p. 109).

Mientras que en la lógica lacausiana la forma de lo efectivamente acaecido, así como de lo que va a ocurrir en el futuro, se encuentra determinada de antemano por el pensamiento, o lo que es lo mismo, la praxis política no puede dejar de expresarse como la manifestación de ese primer principio simple –la universalización de un particular– en tanto consumación del ser-*qua*-político, Althusser encuentra el modo de exponerla como un exceso, un punto ciego al interior de la teoría. La práctica política, en tanto “la urgencia de la intervención asociada con determinados deseos de transformación” (Gainza, 2014, p. 4), esta compelida y motivada por la singularidad del caso, por la exigencia que emana de lo concreto de una situación que impone sus condiciones, de ahí que se produzca “siempre en el momento actual, siempre en “presente”, y este no puede ser nunca el ámbito del concepto” (Rome 2011, p. 152). El gesto de Maquiavelo, el hecho de que permanezca en blanco el nombre del Príncipe, es el modo por el cual la noción de coyuntura busca desestructurar y conmover la certeza de goce del Otro, romper con las identificaciones imaginarias que provee. Pensar el desajuste entre teoría y praxis es una consecuencia de asumir el punto de vista de la reproducción, es decir, señalar que toda estructura, en tanto totalidad real, es producto de un comienzo, de un encuentro entre elementos aleatorios (cfr. Althusser, 2002). Por ello, el materialismo sobredeterminado es subsidiario de una práctica política concreta que busca *insatisfacer*

la función del fantasma, esfuerzo que recuerda que “una estructura no puede devenir formula ontológica” (Romé, 2011, p. 149).

El recorrido hasta aquí realizado permite, finalmente, obtener una doble conclusión respecto a la teoría de la hegemonía: 1) su pretensión ontológica es la expresión de una respuesta fantasmática, la renegación del borde irrepresentable de lo político en tanto praxis y 2) el sentido que produce es eminentemente ideológico-imaginario, capturado por la lógica del discurso capitalista.

En base a lo antedicho, se puede aseverar que la diferencia sustantiva entre ambas posturas radica en que la utilización del psicoanálisis en Laclau sirve para construir una ontología *descriptiva* de corte post-estructuralista, mientras que, para Althusser, tiene la función de desarrollar un análisis *crítico* respecto de lo establecido.

Lo que sostiene esta afirmación es que Laclau, al pensar el ser-*qua*-político, anuda su teoría a ciertas exigencias de tipo ontológico: desentrañar el *ser* de lo político implica comprender, necesariamente, la totalidad de los fenómenos políticos acaecidos. Este gesto teórico redundante en la obstrucción del ejercicio de la crítica, pues se ve impedido de captar, so pena de trasgredir su propia axiomática, la especificidad de una *coyuntura* particular.

Su afán por asestar un golpe de gracia definitivo a toda forma de esencialismo filosófico es el norte que rige la incorporación de categorías psicoanalíticas: la dislocación de la estructura, punto neurálgico de su teoría de la contingencia, está pensada en términos exclusivos del anudamiento de lo Simbólico y lo Real, expulsando de su análisis el estudio de la consistencia que aporta lo imaginario en la conformación y reproducción del espacio de representación; registro especular que, como se ha visto a partir de la enseñanza althusseriana, remite directamente a las formas de dominación propias que se despliegan a partir del discurso capitalista: “podría postularse que el capitalismo termina por anudar más fuertemente el registro de lo real con el registro imaginario, debilitando consecuentemente el registro simbólico”, pues la lógica del mercado “obtura la falta y nos posibilita tener siempre presente cualquier dimensión del objeto a. Basta con pensar en la sociedad del espectáculo y la mirada; en el consumo

y el objeto oral” (Rossi, 2010, p. 140).

De esta forma, la teoría de la Hegemonía, en su reivindicación del antagonismo como *ideología* de la política, se construye en la escena fantasmática que justifica la mutación neoliberal de las formas de mediación social. Esta experiencia teórica se ve imposibilitada de pensar “su propia condición ideológica”, deviniendo una “modulación interna del presente ideológico, su contracara perfecta, su falsa alteridad” producto de la “reducción de la comprensión de la coyuntura a la identificación de un único antagonismo purificado que parecía subsumir perfectamente una malla compleja y contradictoria de relaciones sociales, y la consecuentemente subsunción de la acción política en una inversión simple de la contradicción ideológica” (Romé, 2016, pp. 108-109).

El rasgo posfundacional de la ontología política laclausiana, como se ha dicho, se encuentra sostenido teóricamente en el uso estratégico de ciertas categorías provenientes del psicoanálisis lacaniano: el presupuesto basado en el desborde interno de lo Simbólico por un Real inaprehensible, modaliza la categoría de heterogeneidad social volviéndola un exceso “primordial e irreductible (...) en última instancia a toda homogeneidad” garantizando, *formalmente*, el carácter siempre reversible y precario de toda articulación hegemónica. Por tanto, si para Laclau “la necesidad sólo existe como esfuerzo parcial de limitar la contingencia” (Laclau y Mouffe, 2004, p. 154), Althusser reinscribirá dicho par conceptual al interior mismo de lo ideológico-imaginario: la necesidad debe ser interpretada “como devenir-necesario del encuentro de contingentes” (Althusser, 2002, p. 60). Aunque en apariencia similar, la variación mínima en el planteo del mismo problema es el síntoma del cambio de registro de sus intelecciones: de la *exigencia ontológica* por demostrar la imposibilidad autorreferencial de lo necesario, al *problema político* de indagar cómo, en ciertos momentos, se “cuajan” unos elementos con otros, es decir, adquieren consistencia y perdurabilidad (y aquí descansa la potencia explicativa de lo imaginario, como categoría del análisis sociopolítico), pues si se evita dicho interrogante, enunciado en forma concreta e históricamente situada, toda exaltación de la contingencia forma parte

del mismo ejercicio de “contarse cuentos” (Althusser, 1993, p. 225). El deslizamiento del centro de gravedad teórico desde la fundamentación de lo heterogéneo, en tanto expresión de la dimensión fallida y, por tanto, *apriorísticamente* modificable de toda estructura social, hacia la pregunta por la “toma de consistencia” de elementos aleatorios, es el parteaguas entre una posición teórica descriptiva y una crítica.

En definitiva, y para concluir, tal vez se pueda afirmar, polémicamente, que las diferencias entre los planteos de Althusser y Laclau no sean otra cosa que las desavenencias existentes entre un filósofo materialista y uno idealista, puesto que “un idealista es un hombre que sabe no sólo de qué estación sale un tren, sino cuál es su destino: lo sabe por anticipado y cuando sube a un tren sabe adónde va porque el tren le lleva. El materialista, por el contrario, es un hombre que se sube al tren en marcha sin saber de dónde viene ni adónde va” (Althusser, 1993, p. 291).

Referencias bibliográficas

- Aibar, Julio (2011). “Lo imaginario: el olvido de Laclau”. *Diecisiete, Teoría Crítica, Psicoanálisis, Acontecimiento, 1* (2).
- Aleman, Jorge (2021). *Ideología. Nosotros en la época. La época en nosotros*. Página12.
- Aleman, J. y Larriera, Sergio (1998). *Lacan: Heidegger*. Manantial.
- Althusser, Louis (1993). *El porvenir es largo. Los hechos*. (Marta Pessarrodona y Caries Urritz, Trad.). Espasa Calpe.
- Althusser, Louis (1996). *Escritos sobre psicoanálisis*. (Eliane Cazenave Tapie, Trad.). Siglo XXI.
- Althusser, Louis (2008). *Ideología y aparatos ideológicos de Estado. Freud y Lacan*. (Alberto Pla y José Sazbón, Trad.). Nueva Visión.
- Althusser, Louis (2010). *La revolución teórica de Marx*. (Marta Harnecker, Trad.). Siglo XXI.
- Althusser, Louis (2004). *Maquiavelo y nosotros*. (Beñat Baltza Álvarez, Juan Pedro García del Campo y Raúl Sánchez Cedillo, Trads.). Akal.
- Althusser, Louis, (2003). *Marx dentro de sus límites*. (Beñat Baltza Álvarez, Juan Pedro García del Campo y Raúl Sánchez Cedillo, Trads.). Akal.
- Althusser, Louis (1978). *Nuevos escritos. La crisis del movimiento comunista internacional frente a la teoría marxista*. (Albert Roies Quis, Trad.). Laia.
- Althusser, Louis (2006). *Para leer El Capital*. (Marta Harnecker, Trad.). Siglo XXI.
- Althusser, Louis (2002). *Para un materialismo aleatorio*. (Pedro Fernández Liria, Luis Alegre Zahonero y Guadalupe González Diéguez, Trads.). Arena.

- Althusser, Louis (2014). *Psicoanálisis y Ciencias humanas*. (Alejandro Arozamena, Trad.). Nueva Visión.
- Althusser, Louis y Navarro, Fernanda (1988). *Filosofía y Marxismo*. Siglo XXI.
- Arditi, Benjamín (2010). “¿Populismo es hegemonía es política? La teoría del populismo de Ernesto Laclau”. *Constellations*, Vol. 17, N° 2: 488-497.
- Badiou, Alain (2009). *Compendio de metapolítica*. (Juan Manuel Spinelli, Trad.). Prometeo.
- Balibar, Etienne (2004). *Escritos por Althusser*. (Heber Cardoso, Trad.). Nueva Visión.
- Balsa, Javier (2019). “La retórica en Laclau: perspectiva y tensiones”. *Simbiótica*, 6 (2), pp. 51-73.
- Biglieri, Paula y Perelló, Gloria (2011). “The Names of the Real in Laclau’s Theory: Antagonism, Dislocation, and Heterogeneity”. *Filozofski vestnik*, 2 (32), pp. 47-64.
- De Gainza, Mariana (2015). “Althusser y la coyuntura”. *Revista Demarcaciones*, (11), pp. 1-6.
- Derrida, Jacques (1989). *La escritura y la diferencia*. (Patricio Peñalver, Trad.). Anthropos.
- Dotti, Jorge (2004). “¿Cómo mirar el rostro de la Gorgona? Antagonismo postestructuralista y decisionismo”. *Deus Mortalis. Cuaderno de filosofía política*, (3), pp.451-516.
- Grosso, Alejandro (2010). “Heterogeneidad y política en Bataille y Laclau”. *Studia Politicae*, (20), pp.. 47-64.
- Lacan, J. Conferencia de Milán, dictada 12 de mayo de 1972. Disponible en <http://www.psicoanalisis.org/lacan/capitalista.htm>
- Lacan, Jacques (2008). *El Seminario de Jacques Lacan. Libro XVI: De un Otro al otro*. (Nora A. González, Trad.). Paidós.
- Lacan, Jacques (1992). *El Seminario de Jacques Lacan. Libro XVII: El reverso del psicoanálisis*. (Enric Berenguer y Miquel Bassols, Trads.). Paidós.
- Lacan, Jacques (2002). *Escritos I*. (Tomás Segovia, Trad.). Siglo XXI.
- Lacan, Jacques (2005). *Escritos II*. (Tomás Segovia, Trad.). Siglo XXI
- Lacan, Jacques (1996). “Radiofonía”. En *Psicoanálisis. Radiofonía y televisión*. (Oscar Masotta y Orlando Gimeno-Grendi, Trads.). Editorial Anagrama.
- Laclau, Ernesto (2008). “Atisbando el futuro”. En *Laclau. Aproximaciones críticas a su obra*. FCE.
- Laclau, Ernesto (1996). *Emancipación y diferencia*. Ariel.
- Laclau, Ernesto y Mouffe, Chantal. (2004). *Hegemonía y Estrategia Socialista. Hacia una democracia radicalizada*. FCE.
- Laclau, Ernesto (2005). *La Razón Populista*. (Soledad Laclau, Trad.). FCE.
- Laclau, Ernesto (2002). *Misticismo, retórica y política*. FCE.
- Laclau, Ernesto (1993). *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestros tiempos*. Nueva Visión.
- Laleff Ilieff, Ricardo (2020). “La reserva liberal en la teoría de la hegemonía de Ernesto Laclau”. En Rossi, M. y Mancinelli, E. (Edits.). *Lo político y la política. En el*

- entrecruzamiento del posfundacionalismo y el psicoanálisis*. CLACSO/IIGG.
- Livszyc, Pablo (2011). El problema del sujeto y las fronteras del discurso. En *Memorias de las II Jornadas Espectros de Althusser : diálogos y debates en torno a un campo problemático*. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires. Facultad de Ciencias Sociales. Carrera de Ciencias de la Comunicación, pp. 564-573.
- Livszyc, Pablo (2011). “Reconocimiento y desconocimiento en Althusser y Lacan”. En Sergio Caletti (coordinador). *Sujeto, política, psicoanálisis*. Prometeo.
- Marchart, Oliver (2009) *El pensamiento político post-fundacional. La diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau*. (Marta Delfina Álvarez, Trad.). FCE.
- Marchart, Oliver (2006). “En el nombre del pueblo. La razón populista y el sujeto de lo político”. *Cuadernos del CENDES*, (Nora López, Trad.), 23 (62), pp. 37-58.
- McGowan, Todd (2004). *The End of Dissatisfaction? Jacques Lacan and the Emerging Society of Enjoyment*. State University of New York Press.
- Miller, Jacques-Alain (2006). *Los signos del goce*. (Graciela Brodsky, Trad.). Paidós.
- Montag, Warren (2013). *Althusser and his contemporaries*. Duck University Press.
- Montag, Warren (2015). “Discurso y decreto: Spinoza Althusser y Pêcheux”. *Representaciones*. (Enrique A. Rodríguez, Trad.), 11 (1), pp. 11-41.
- Morfino, Vittorio (2019). “Beyond the ‘Repressive Hypothesis’: ‘Subject’ and ‘Libido-Effect’ in Althusser”. *Rethinking Marxism*, 3 (31), pp. 273-290.
- Reynares, Manuel (2021). “La ideología en tiempos de imaginarización. Notas para un estudio de los actores políticos contemporáneos”. *Las Torres de Lucca. Revista internacional de filosofía política*, 10 (19), pp. 105-111.
- Romé, Natalia (2011). “En busca del materialismo. Filosofía, política e historia en la obra de Louis Althusser”. En S. Caletti (coordinador). *Sujeto, política, psicoanálisis*. Prometeo.
- Romé, Natalia (2016). “El presente totalitario de la ideología neoliberal”. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 21 (74), pp. 99-110.
- Romé, Natalia (2022). “¿Hay algo allá afuera? Historia y discurso en la teoría de Michel Pêcheux”. *Fragmentum*, (54), pp. 223-246.
- Romé, Natalia (2019). “Maquiavelo lector de Lacan. Notas sobre el vínculo entre discurso e inconsciente en la teoría althusseriana”. *Teoría y Crítica de la Psicología*, 13.
- Rossi, Miguel (2010). “Lenguaje, palabra y discurso, de la senda lacaniana a la tradición y actualidad de la teoría política”. *Revista Pensamiento Plural*, Pelotas 07, 125-141.
- Stavrakakis, Yannis (2010). *La izquierda lacaniana*. (Lilia Mosconi, Trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Stavrakakis, Yannis (2007). *Lacan y lo político*. (Luis Barbieri y Martín Valiente, Trads.). Prometeo.
- Stavrakakis, Yannis (2018). “Teoría lacaniana: ideología, goce y el espíritu del capitalismo”. *Ecuador debate* (María Fernanda Auz, Trad.), (104), pp. 41-55.

- Sánchez Estop, Juan Domingo (2017). “Ni estrategia ni socialismo. Una lectura althusseriana de Laclau” en Registro del *II Coloquio “Althusser hoy: estrategia y materialismo”*, Santiago de Chile, pp. 441-467.
- Soler, Colette (2007). *¿A qué se le llama perversión?* Asociación Foro del Campo Lacaniano Medellín.
- Schejman, Fabián (2012). *Elaboraciones lacanianas sobre la neurosis*. Grama.
- Sosa, María (2011). “Sujetos políticos y dimensión afectiva: una lectura de La razón populista de Ernesto Laclau”. *International Journal of Žižek Studies* 5 (1), pp. 1-16.
- Žižek, Slavoj (1992). *El sublime objeto de la ideología*. (Isabel Vericat Nuñez, Trad.). Siglo XXI.
- Zizek, Slavoj (2006). *Visión de Paralaje*. (Marcos Mayer, Trad.). Fondo de Cultura Económica.