

Natalia **Romé** y Carolina **Collazo**  
compiladoras

# Para una crítica de la neoliberalización

Aportes de la teoría de la ideología  
a la investigación en comunicación



ediciones  
**IMAGO  
MUNDI**





Para una crítica de la neoliberalización

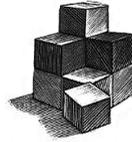


NATALIA ROMÉ Y CAROLINA COLLAZO  
(COMPS.)

# Para una crítica de la neoliberalización

Aportes de la teoría de la ideología a la  
investigación en comunicación

ediciones  
**IMAGO  
MUNDI**



COLECCIÓN TEORÍA CRÍTICA Y CULTURA

Natalia Romé y Carolina Collazo (comps.)

Para una crítica de la neoliberalización. Aportes de la teoría de la ideología a la investigación en comunicación. 1a ed. Buenos Aires: 2021

264 p.; 15.5x23 cm. ISBN 978-950-793-363-9

1. Neoliberalismo. I. Título.

CDD 320.513

Fecha de catalogación: 05/10/2021

© 2021, Natalia Romé y Carolina Collazo (comps.)

© 2021, Ediciones Imago Mundi

Hecho el depósito que marca la ley 11.723

Foto de tapa: detalle de Mechanical Head (1920) ensamblaje de Raoul Hausmann

Cómo referenciar este libro con el estándar de Ediciones Imago Mundi.

ROMÉ, NATALIA Y CAROLINA COLLAZO

2021 (comps.), *Para una crítica de la neoliberalización. Aportes de la teoría de la ideología a la investigación en comunicación*, Buenos Aires: Ediciones Imago Mundi.

Ninguna parte de esta publicación, incluido el diseño de cubierta, puede ser reproducida, almacenada o transmitida de manera alguna ni por ningún medio, ya sea eléctrico, químico, mecánico, óptico, de grabación o de fotocopia, sin permiso previo por escrito del editor.

# Sumario

Prólogo. <b>Natalia Romé</b> . . . . .	XI
1 Lazo social en la coyuntura neoliberal. Una lectura desde los discursos lacanianos. <b>Ezequiel Nepomiachi y Martina Sosa</b> . . . . .	1
1.1 Introducción . . . . .	1
1.2 Ideología y sobredeterminación . . . . .	3
1.3 Discurso y lazo social . . . . .	5
1.4 El discurso capitalista . . . . .	9
1.5 Lo real, lo imaginario y lo simbólico en el neoliberalismo	12
1.6 Palabras finales . . . . .	17
2 ¿Cuál goce? De Freud a Miller, en busca de una articulación entre el concepto de goce y las ciencias de la comunicación. <b>Ramiro Parodi</b>	21
2.1 Introducción . . . . .	21
2.2 Los seis paradigmas del goce . . . . .	22
2.3 ¿Cuál lazo social? Goce, imperativos, repetición, delirio y autoritarismo . . . . .	32
3 Crítica del sujeto, crítica del lenguaje: aportes del psicoanálisis a la teoría de la ideología. <b>Silvia Hernández</b> . . . . .	37
3.1 Introducción . . . . .	37
3.2 Lacan y el «regreso» a Freud . . . . .	39
3.3 El rescate del objeto del psicoanálisis . . . . .	41
3.4 El cruce del psicoanálisis con la lingüística como ruptura con la concepción representacional del lenguaje . . . . .	43
3.5 «El inconsciente está estructurado como un lenguaje». . . . .	43
3.6 De la biunivocidad del signo a la prevalencia del significante . . . . .	45
3.7 El estadio del espejo y los procesos de identificación . . . . .	48
3.8 A modo de cierre. . . . .	51
4 El objeto de la representación: ideología en Althusser. <b>Carolina Ré</b> . . . . .	53
4.1 Ruptura epistemológica: los albores del concepto de ideología materialista . . . . .	53
4.2 La lectura de lo ideológico . . . . .	55
4.3 Ideología y sujeto . . . . .	56

4.4	Ideología materialista . . . . .	57
4.5	Representación de relaciones imaginarias. Dimensión vívida de la ideología . . . . .	61
4.6	El problema de la deformación . . . . .	67
5	Herencias y porvenires del marxismo. Derrida, Althusser y el legado de una lectura política. <b>Carolina Collazo</b> . . . . .	71
5.1	Divergencias coyunturales; estrategias convergentes . . . . .	75
5.2	Al encuentro de Marx . . . . .	78
5.3	La herencia en disputa . . . . .	81
5.4	Lecturas de una herencia por venir . . . . .	87
6	Algunas notas sobre la tramitación neoliberal de sus contradicciones estructurales. <b>Matías Thierer</b> . . . . .	97
6.1	Introducción y consideraciones teóricas. . . . .	97
6.2	Breve reconstrucción del proceso de neoliberalización . . . . .	99
6.3	La <i>solidarización</i> del Estado . . . . .	101
6.4	La emergencia de punitivismos. . . . .	103
7	Ideología de lo preventivo: el neoliberalismo entre expulsión, sacrificios y repliegues. <b>Mariana Zugarramurdi</b> . . . . .	107
7.1	La inmunidad en su fondo antinómico: la prevención negativa . . . . .	111
7.2	La ideología como instancia de la vida social y dispositivo de subjetividad . . . . .	115
7.3	Ideología de lo preventivo en el capitalismo neoliberal: expulsiones persistentes y sacrificios perdurables . . . . .	126
8	La neoliberalización de la solidaridad y el desarrollo sustentable: un análisis ideológico y discursivo desde la perspectiva materialista. <b>Lourdes Cruz</b> . . . . .	141
8.1	Introducción y consideraciones metodológicas . . . . .	141
8.2	La reconstrucción de la coyuntura. . . . .	142
8.3	La sustentabilidad como modelo de gestión técnico-económica . . . . .	143
8.4	La sustentabilidad como modo de vida bajo la premisa de «ser solidario con la Madre Tierra» . . . . .	148
8.5	Conclusiones y nuevas perspectivas . . . . .	152
9	Entre los otros y todos: los vaivenes de la cuestión social en el proceso de neoliberalización de la solidaridad. <b>Valeria Ponce</b> . . . . .	155
9.1	La neoliberalización de la solidaridad como proceso en coyuntura . . . . .	155
9.2	Subjetivación y política, un acercamiento desde el trabajo . . . . .	158
9.3	Entre <i>el Otro</i> y <i>todos</i> . Afectividades y deseos . . . . .	164
9.4	Conclusiones . . . . .	165

10	La neoliberalización de la participación: la ideología neoliberal de la participación voluntaria. <b>María Pilar de Vera</b> . . . . .	167
10.1	Introducción . . . . .	167
10.2	Núcleos conceptuales . . . . .	169
10.3	Análisis de series . . . . .	170
10.4	Conclusiones . . . . .	175
11	Neoliberalización de la modernización y el tiempo libre: el tiempo libre como tiempo no-laboral productivo. <b>Francisco M. Sánchez</b> . . . . .	177
11.1	Forma y contenido de una relación con el tiempo libre . . . . .	177
11.2	Tiempo, subjetividad y política . . . . .	184
11.3	Conclusión . . . . .	191
12	Educación para la incertidumbre de lo dado. <b>Melisa Molina</b> . . . . .	195
12.1	La mano invisible del Estado . . . . .	196
12.2	Sujetos «no tan distintos» . . . . .	199
12.3	Adaptarse a lo establecido . . . . .	201
12.4	Conclusión . . . . .	204
	Referencias . . . . .	205
	Índice de autores . . . . .	227



# Prólogo. Contra la neoliberalización de nuestra coyuntura

NATALIA ROMÉ\*

## Neoliberalismo ¿poder total o coyuntura?

La crítica del neoliberalismo se produce actualmente como un campo de debates entre posiciones que pueden confluir en la identificación de algunos rasgos generales, pero cuyos supuestos teóricos producen consecuencias bastante diferentes, a la hora de pensar el estrecho margen de oportunidad para una práctica política emancipadora. Ese espacio se encuentra minado de riesgos que podrían expresarse en la falsa polarización entre derivas tendencialmente nihilistas y utópicamente redentoras, pero asociadas ambas, no obstante, a los mismos riesgos reduccionistas.

Contra el riesgo de un análisis empobrecido, es preciso insistir en la necesidad de inteligir las tendencias del llamado neoliberalismo, justamente así, como *tendencias*: es decir, como procesos contradictorios que dan forma a la compleja trama de la realidad social. Advirtiendo, además, que esas tendencias atraviesan también el campo intelectual, imprimiendo en él las marcas de los procesos históricos de los que no se aparta, sino a través de un ejercicio muy trabajoso y en alguna medida desgarradores.

No es menor el desafío de abandonar el *dictum* apocalíptico que siempre ofrece un territorio de goce, y abordar esos procesos históricos

---

\* CCOM-UBA, IIGG-UBA. romenatalia@yahoo.com.

que (más por convención que por convicción) llamamos «neoliberalismo» como una *coyuntura*. Una coyuntura que puede durar demasiado, pero una coyuntura al fin. Es decir, una urdimbre de relaciones de fuerza en precario estado de equilibrio, cuya existencia no es otra que el *proceso complejo, contradictorio y conflictivo de su duración*.

Cuando hacia octubre de 2015 se avizoraba el fin de un período político caracterizado por la democratización del espacio público y la ampliación de los márgenes de libertad individual, Mariana de Gainza se preguntaba:

«... ¿cómo se define la duración que constituye una actualidad determinada? ¿Cómo se circunscriben los límites de un presente, y para qué confines valen? ¿De qué individualidad compleja hablamos cuando nos referimos a las determinaciones que se juegan en determinado momento de la existencia de un colectivo? ¿Cuáles son los cambios, los acontecimientos, las transformaciones que tienen la fuerza para discontinuar un trayecto o imprimir un giro decisivo en la configuración de las relaciones que constituyen un todo social? ¿Cuáles son los conflictos y las contradicciones, los desajustes, los desencuentros y las articulaciones con los que determinada existencia se identifica? Todo esto remite a la pregunta básica: ¿cómo se define una coyuntura?, una pregunta que, siendo teórica, es esencialmente política, dado que las apuestas que se hacen en el sentido de una interpretación o una definición de lo que es crucial en cada momento intervienen, ellas mismas, dándole entidad a cierto sesgo coyuntural» (De Gainza 2015).

Toda pregunta por la coyuntura, en sentido fuerte, convoca a un gesto recursivo sobre la naturaleza misma del pensamiento capaz de inteligir esa urdimbre compleja, en la que el pensamiento mismo se encuentra emplazado. Y esto porque, concebida necesariamente desde lo que podemos denominar el «punto de vista de la reproducción» (cfr. Althusser 2011b), toda coyuntura involucra, como parte de su compleja trama, a los modos que disponemos de caracterizarla. Esto concita, desde luego, una exigencia de demarcación entre esos diversos registros de pensamiento – teóricos, ideológicos, políticos – y una reflexión respecto de las formas de su articulación sobredeterminada. La lucha de clases existe, en uno de sus modos, como combate por las palabras en el campo teórico y esto es lo mismo que decir que la historia y la política no constituyen espacios que existirían allí afuera, más allá de la frontera pura de la teoría, sino que imprimen sus marcas como

combates de tendencias también en la inmanencia de una coyuntura teórica.<sup>[1]</sup>

En este sentido, el esfuerzo por caracterizar al *neoliberalismo como coyuntura* (y no como doctrina económica o como biopoder, por ejemplo) tiene como primer cometido el de indicar este problema y hacer de su consideración un principio de cautela imprescindible para el pensamiento que se quiere crítico en tiempos de ánimos poscríticos.<sup>[2]</sup> Simultáneamente, el acento en el concepto de coyuntura apunta a rescatar nuestra caracterización del presente de la tentación metafísica, restituyéndole su condición procesual, histórica y precaria. Esto es crucial para la vida política, cuya inteligencia queda empequeñecida cuando los modos de relación con el porvenir colocan a la desesperación – o a su contracara, la esperanza – como modulaciones únicas de lo que somos capaces de *esperar* de nosotrxs mismxs.

«¿Cómo asombrarnos entonces de los itinerarios de degradación o disolución que siguen en general en nuestros países los grandes partidos tradicionales, cuando la escena para la que habían sido fundados se resuelve, o amenaza a resolverse, entre la más o menos eficiente administración de lo dado y los gritos desesperados, es decir, literalmente y pensando en París o La Matanza, *vaciados de toda espera?*» (Caletti 2011a, pág. 94).

En su desapego a lo porvenir, la modalización de la subjetividad política que entraña la *desesperación*, resulta la contracara especular

- [1] Esta idea exige, desde luego desconfiar de toda división pura entre teoría y empiria que nos obliga «a suponer que la teoría tiene una frontera en la que se encuentra en sujeto de conocimiento. *Hic Rodhus, hic salta*: es preciso abandonar el análisis teórico y completarlo por el análisis “empírico”» (Althusser y Balibar 2010, pág. 280) Se trata en cambio de sostener y desplazar la línea imaginaria para ver aparecer «fronteras interiores» a la textura teórica que en clave de una lectura sintomal se reconocen como lagunas de un discurso. «Si nos esforzamos por permanecer en el discurso teórico, por no saltar, entonces este residuo se presenta como laguna como algo que debe ser pensado» (Althusser y Balibar 2010, pág. 280). Balibar no llega a plantear aquí el problema desde el punto de vista de la práctica política, pero sí sitúa el tipo de complejidad y que evita la falsa identificación entre empiria y política.
- [2] «La transferencia de deudas bancarias a los estados contables públicos, lo cual justificó la austeridad, ha suscitado la tercera fase del neoliberalismo, que opera con unos valores de castigo fuertemente moralizado (a diferencia del utilitario). Lo que distingue el espíritu del castigo es su lógica *post jure*, es decir, la sensación de que el momento del juicio ya ha pasado y que las cuestiones de valor o culpa ya no están abiertas a deliberación. Por eso mismo es poscrítico» (Davies 2016, pág. 139).

y derrotada de la otra gran modalización de la subjetividad política, reconocible en las formas *gerenciales* del decir, la gestión y el cálculo como ejercicios de administración de lo dado y cancelación de toda imaginación contestataria. Más allá de las imaginarias pertenencias de clase que puedan atribuirse a una u otra configuración, ambas confluyen en la estrategia global de *desdemocratización* de la vida común que se da forma en los últimos años y que tonaliza con matices oscuros y apocalípticos la promesa fallida de una globalización reconciliada y autotransparente.

### **Pensamiento coyuntural, pensamiento de la coyuntura**

El pensamiento político y la teoría de la historia se formularon una y otra vez la pregunta por la naturaleza del tiempo. Asir esa dialéctica supone captar el fino juego de articulación que conjunta dos registros heterogéneos de pensamiento: la comprensión de lo ya acontecido, del *fait accompli*, que es propia del pensamiento teórico o del historiográfico, y el pensamiento de la *tarea* a cumplir, del «hecho por consumir», que es por definición la temporalidad del pensamiento asociado a la práctica política. A propósito de esta difícil conjunción – frecuentemente deseada, pero apenas rozada por la tradición marxista – decía Louis Althusser que «a menudo, son de hecho militantes y dirigentes políticos los que, sin ser filósofos de oficio, han sabido leer y comprender *El Capital* como filósofos»; es decir, captar en la lucidez práctica de la acción política concreta, la inteligencia activa que anuda de un modo complejo historia y política (Althusser 2011a, pág. 84). Cuando escribe *¿Qué hacer?* Lenin – sostiene Althusser – es un filósofo práctico que interroga filosóficamente el problema del tiempo histórico, la temporalidad de las transformaciones, de *chance* y la estrategia, de la acción capaz de forzar el presente y abrir el porvenir. Pensador de «lo concreto de una situación», de una *coyuntura* abordada como existencia actual, mediante una reflexión estratégica, *sobre* el presente *en* el presente; no sobre la necesidad del hecho consumado, sino sobre la necesidad que debe realizarse y sobre los medios para realizarla; es decir, sobre su propia acción. Ese modo del pensamiento tiene por objeto la *coyuntura*: porque en términos histórico-políticos, resulta ser el sistema contradictorio de la *coyuntura* el que ofrece la trabazón

de sus relaciones de fuerzas contradictorias como espacio para la consistencia de una tarea *práctica*, tal como lo lee Althusser (Althusser 2011a, pág. 147) en la tesis leninista del «eslabón más débil».

«... en la única concreción posible, la de su actualidad en el “momento actual”, Lenin analiza lo que constituye las características de su estructura: esas articulaciones esenciales, esos eslabones, esos nudos estratégicos de los cuales depende la posibilidad y el resultado de toda práctica revolucionaria (...). Aquí se encuentra lo irremplazable de Lenin: en el análisis de la estructura de una coyuntura, en el desplazamiento y las contradicciones, en su unidad paradójica que constituyen la esencia misma de ese “momento actual” que la acción política va a transformar, en el sentido fuerte del término, de un febrero a un octubre 17».

El otro gran filósofo, en tanto que pensador político en la filosofía, es para Althusser, Maquiavelo. Capaz de leer la temporalidad procesual-tendencial de una coyuntura en las determinaciones concretas que hacen de ella un caso inteligible en su *estructura* y, a la vez, la cuestión de su absoluta singularidad como «caso», que apunta al problema de su «novedad». El pensamiento maquiaveliano se introduce en la pregunta por las leyes de la historia una temporalidad compleja en la que anida la oportunidad del (re)comienzo, como un comienzo determinado pero formulado en los términos de una tarea política que implica siempre un límite: situarse en los límites del presente, «pensar más allá de lo que existe», confronta al pensamiento con sus propios límites, pensar en el límite de la coyuntura, es pensar en los bordes del pensamiento (Althusser 1995). Maquiaveliano moviliza un discurso sobre el futuro, una «teoría de la coyuntura» y un modo coyuntural de pensar. No se trata de describir una coyuntura en base a una simple indicación de sus elementos, enumeración de sus circunstancias diversas, sino de identificar su *sistema contradictorio*. Ese pensamiento que hace de la coyuntura su objeto, se torna por ello él mismo *coyuntural*, en la medida en que produce el ingreso de la lógica contradictoria de la coyuntura en la trama de la teoría y deja sus huellas en los procesos discursivos en los que la conceptualidad teórica consiste, cercando el espacio de lo «actual» en el juego mismo de su trama «presente».

De Maquiavelo a Lenin, pasando por Spinoza y Marx hasta Althusser, es posible entonces recuperar una idea fuerza que vincula al materialismo con la interferencia de una pregunta por el futuro en la teoría de la historia y en su abordaje del presente. El efecto de esa

intervención es el trastocamiento de la epistemología idealista (que abstrae teoría y práctica, al recortar lo dado y su transformación, para separar historia y futuro), mediante una singular dialéctica que abre las relaciones estructurales de un orden a una inteligencia de su consistencia *coyuntural*; es decir, a la precariedad de su duración. Una estructura es una *coyuntura que dura demasiado*, en una simbiosis precaria pero eficaz de existencia y reproducción. La constatación práctica de la condición verdadera de esa tesis es la existencia misma de la acción política.

Esto tiene una consecuencia sustantiva para nuestra reflexión: si una estructura leída de otro modo, es una coyuntura, entonces, todo diagnóstico del presente que se esquematiza en la mirada reducida al hecho consumado, es la negación práctica de la inteligencia política. Tanto la estructura negacionista, totalizante y mitológica de ese pensamiento, como sus efectos, coinciden con los de las formaciones ideológicas, clausuradas sobre sí mismas y eficaces como «filosofías de la resignación» (Althusser 2014). Toda lectura del presente, cerrada sobre sí, es efecto de una operación de negación de la consistencia contradictoria y precaria de toda situación actual, y solo es posible gracias a un trabajo de represión de la politicidad que le es inherente.

### **Neoliberalización del campo intelectual y desactivación del pensamiento crítico: la captura de la historia**

En un manuscrito de 1978 publicado de forma póstuma recientemente (2018b), Althusser identificaba un retroceso intelectual y político de las fuerzas obreras y populares, reconocible en su incapacidad para elaborar un *análisis de la situación concreta*, es decir, de la correlación de fuerzas trabadas en sus configuraciones específicas. Lo atribuía a una tendencial incapacidad para despegar la estrategia de lucha obrera y popular, del ritmo y el tono impulsados por la estrategia capitalista. Leía allí las huellas de un proceso político de (neo) liberalización del campo intelectual de izquierdas, tentado desde diversas aristas a abandonar el ejercicio de un pensamiento coyuntural y a perder de esa forma la posibilidad de una lectura rigurosa de la actualidad contradictoria del presente. Diversas tendencias confluían entonces en ese proceso: el eurocomunismo; el abandono de categorías conceptuales cruciales como la de dictadura de clase (y luego, directamente la de lucha de clases); la reedición de nuevos economicismos bajo la

forma de fetichismos tecnológicos y evolucionismos economicistas; el crecimiento de tendencias neoanarquistas inscriptas en las estelas del mayo francés y tendientes, en lo teórico, a privilegiar la crítica de la *dominación* desconectada de la *explotación económica* y, finalmente, una tendencia ideológica generalizada al envilecimiento de la democracia, bajo pretexto de su defensa como significante abstraído de toda imaginación concreta de una alternativa al modo de vida requerido por el régimen de acumulación financiera.

Varias de estas tendencias se encuentran hoy tan profundamente tramadas en nuestro lenguaje mismo, que resulta incluso difícil seguir sus ramificaciones hacia campos del pensamiento científico, filosófico, ético y político.

No parece demasiado original advertir que el pensamiento de izquierdas se vuelve impotente si replica la fórmula neoliberal del tiempo histórico cerrado sobre sí mismo como un «futuro que ya llegó» y que constituye una de las grandes operaciones ideológicas del capitalismo tardío; tanto bajo formas utópicas de celebración de la sociedad global de la información, como bajo las formas distópicas propias de su actual fase neoconservadora y punitiva. Pero resulta cada vez resulta más complicado encontrar los términos conceptuales de una crítica que sortee los fetichismos maquínicos; los cinismos apocalícticos, las metafísicas politicistas, pandiscursivistas o culturalistas.

Ya desde *La ideología alemana*, la vieja cuestión marxista de la *ideología señalaba* el peligro que supone para toda teoría con vocación crítica, perder dimensión de su compromiso en la coyuntura que procura comprender. El idealismo no es exclusivo de una filosofía abstracta que procura ponerse por sobre la historia; es idealista toda conceptualidad que, de un modo u otro, aplanan el complejo ensamble de relaciones heterogéneas que dan consistencia contradictoria a una coyuntura. Idealista es también toda teoría que desconoce su condición limitada y deviene explicación del todo. Cuando por esta vía una teoría tiende a la teología se convierte en filosofía de la resignación.

En una escritura conmovida por los acontecimientos del mayo francés, cuando el clima de la revuelta no dejaba avizorar el precio que pagaría la izquierda al desembarazarse del materialismo histórico, Althusser insistía en que la vitalidad de una lectura crítica dependía del desarrollo riguroso de lo que denominaba «el punto de vista de la reproducción», basado en una concepción de la *existencia como duración* (Althusser 2011b, págs. 68-69).

Partiendo del principio del primado de las *relaciones de producción* sobre las fuerzas productivas, determinante en una formación social, el «punto de vista de la reproducción» es imprescindible para dar cuenta de toda *situación concreta*: donde la relación de producción capitalista – en tanto relación estructural de desposesión y de separación de la fuerza de trabajo de los medios de producción (cfr. Althusser 2018a, pág. 144) – es *abstracta* con respecto al complejo concreto y contradictorio de las relaciones de producción y de las formaciones superestructurales en la que se da su *reproducción*, como duración y por lo tanto como *existencia* (Althusser 2011b, pág. 68).

En una formación social no interviene un único modo de producción, sino que uno funciona de modo *dominante* en un todo articulado en que perviven relaciones de producción o fuerzas productivas residuales o incipientes, pero que funcionan de conjunto bajo condición de su dominancia, en unidad compleja y contradictoria. En este sentido, una formación social determinada es, en su unidad objetiva, una *combinación contradictoria de temporalidades*.

Y son entonces allí las *relaciones de producción* las que desempeñan el papel determinante y no las fuerzas productivas. Pero las relaciones de producción no se confunden ni con el «trabajo», ni con la «propiedad»: la división *social* del trabajo no es ni la división *técnica* del trabajo ni las *formas jurídicas* de su organización (Althusser 2011b, pág. 69).

Más allá de las diversas formas que asume, el proceso de aplanamiento del tiempo en el presente neoliberal reedita en el sentido común académico, la vieja dicotomía determinismo/contingencialismo, a cuya problematización se dedicó lo más interesante de la inteligencia teórica y política marxista desde el siglo XIX hasta nuestros días, desde Lenin, Rosa de Luxemburgo y Trotsky, incluidos los esfuerzos de diversos representantes de la escuela de Fráncfort, la primera generación de estudios culturales, los debates de las feministas marxistas y los marxistas latinoamericanos, etcétera.

Con figuras renovadas regresan tendencias cuyos supuestos confluyen en fosilizar la distancia entre el mecanismo *estructural* y la inteligencia política de la *coyuntura*, futurismos maquínicos deterministas e impulsos pseudopolíticos espontaneístas, participan de un vínculo especular que degrada el hilo delgado que conecta críticamente realismo y futuro.

Como advertencia frente al extremo determinista, Étienne Balibar señala la necesidad de tomarse en serio la decisión de Marx de no incluir en la edición del tomo I de *El Capital* el célebre capítulo inédito sobre la subsunción real. Con ello se habría precavido de asumir una inmediatez entre la subsunción real y la *sumisión política* de la fuerza de trabajo, en la relación capitalista: una identificación sin resto ni desajuste entre proceso económico y proceso técnico como fórmula de una plena eficacia de la dominación. El proceso de *subsunción real* se presenta como una operación temporal de captura «del futuro al presente» mediante la fragmentación y simultaneidad de los procedimientos técnicos. Una incorporación enajenante de la subjetividad del trabajador, convertido en función abstracta y fragmentada del proceso global de producción, que coincide con la acumulación del trabajo alienado como capital y con la humanización de la máquina, que deviene soberana. Si la noción de subsunción real se asume como un proceso de objetivación técnica universal, mediante la tendencial a la desposesión física, anímica e intelectual que permite la acumulación del tiempo de trabajo como capital, este concepto vuelve *históricamente irrelevante* toda complejidad de las determinaciones específicas de la situación concreta y coyuntural del proceso real – es decir, de las condiciones concretas y circunstancias históricas que asume la *reproducción de las relaciones sociales* de producción – bajo la resultante general y elocuente del tren de la razón maquinica. Un nuevo determinismo técnico – que vuelve a imaginar un desarrollo autónomo de las fuerzas productivas, reescribiendo la tesis de su primado sobre las relaciones de producción – engulle la autonomía de la política, las tensiones y contradicciones en el terreno ideológico y escribe el futuro por anticipado.

Con respecto al polo contingencialista de la misma simplificación, Althusser caracteriza el otro gran riesgo idealista que acosa al pensamiento de izquierda en los albores del neoliberalismo, como «desvío politicista». Una simplificación del concepto de tiempo histórico en la dirección de un aplastamiento de dos niveles diferentes, el de la estabilidad estructural y el de la acontecimentalidad política, reforzando un nuevo idealismo historicista del *cambio permanente* sin punto fijo, donde el «cambio» es otra de las formas de la absolutización del presente (Althusser 2018b, págs. 66-67). Un nombre nuevo para la repetición de lo mismo, que se relaciona con la imposibilidad de volver

pensable la *exterioridad inmanente* a la formación ideológica dominante (devenida lo Absoluto en la Historia); es decir, aquello que la limita desde su interior como huellas de su historia negada: los puntos de heterogeneidad que contradicen su pretendida totalidad. En la historia del pensamiento crítico de fines del siglo XX, esto se produce como correlato del desdibujamiento de la función teórica del concepto de *lucha de clases*; lo que resulta en una simplificación de la complejidad del *concreto histórico* y en su desplazamiento hacia una concepción contemporánea de la temporalidad, bajo la forma de un concreto «espiritual»: una interioridad sin exterior que produce la plena absorción de la fuerza en la hegemonía y de la práctica política en la ideológica, con una consecuente santificación de los conflictos políticos, que no es sino la consagración del monopolio de la violencia estructural de clase (Althusser 2018b).<sup>[3]</sup>

Gran parte de la impotencia de los diagnósticos actuales es hija de ese proceso que muestra las marcas de la neoliberalización en el campo mismo del pensamiento crítico.

De un lado y del otro, el cliché del «fin de la historia» es el nombre imaginario de una operación de pensamiento que modula la experiencia del tiempo y que puede identificarse en diversos desarrollos teóricos como un desvío ideológico: se trata de una operación de simplificación del diagnóstico de una coyuntura compleja, en función del privilegio de alguna de sus dimensiones o temporalidades. Es el intento cómodo de explicar una realidad volviendo alguna de sus partes, su *causa final*.<sup>[4]</sup> Cuando el pensamiento crítico replica esa simplificación que es propia del mecanismo de toda ideología dominante, no

---

[3] Ese proceso resulta en nuestro país coincidente con la llamada «transición democrática». La caracterización de ese período como una posdictadura, basada en la santificación de la política, es desplegada con maestría en el libro *Los espantos*, de Schwarzböck (2015).

[4] En este sentido, resulta elocuente el señalamiento que Pablo Manolo Rodríguez lee en las críticas de Gilbert Simondon al paradigma informacional que tiende a totalizar la experiencia epistémica contemporánea: «Aristotélicamente hablando, la información sería elevada al rango de causa eficiente y, en algún punto, como se verá también al de la causa final. Pero para que la materia pueda ser in-formada, es previamente desprovista de varias de sus cualidades. No es inerte, es convertida en inerte» (P. M. Rodríguez 2019, pág. 94) y «Simondon retrucará que la finalidad se convierte en objeto de técnica, existe un más allá de la finalidad en la ética: la cibernética, en este sentido, libera al hombre del prestigio incondicional de la idea de finalidad» (P. M. Rodríguez 2019, pág. 110).

se encuentra más lejos del idealismo que el economicismo empirista vulgar.

Contra esos riesgos, el concepto de *coyuntura* como una unidad contradictoria, a la vez proceso y resultado, evita un diagnóstico reductivo de la complejidad de la «situación» y, especialmente, reductivo de su condición *sobredeterminada*. La categoría freudiana de *sobredeterminación*, movilizada por Althusser en algunos artículos canónicos de *La revolución teórica de Marx* para dar cuenta de la complejidad de la dialéctica materialista, permite leer en la fibra misma del pensamiento político marxista – de Lenin a Mao – una teoría de la historia que inscribe en la objetividad histórica misma, las claves de la lectura *coyuntural* y habilita así a una lectura de la situación concreta, capaz de identificar esas contradicciones, que son sus puntos de máxima saturación y por lo tanto, los de mayor debilidad (Althusser 2011a).<sup>[5]</sup>

### ***Kampfplatz* teórico. El proceso de neoliberalización en el campo de las teorías del Discurso**

Durante el siglo XX, la consideración del talante discursivo de la teoría (en sus formas científicas, filosóficas e incluso metafísicas) conlleva una gran oportunidad para la revisión crítica de la epistemología idealista y profundiza las posibilidades de desarrollo de la teoría materialista de la historia. Sin embargo, la relación entre el análisis del

---

[5] Cabe hoy preguntarse si el tipo de inteligencia activa que convoca el pensamiento político, no encuentra una de sus manifestaciones más potentes hoy en el movimiento feminista argentino. Un proceso de pensamiento colectivo y composición política que produce en acto una crítica de la coyuntura neoliberal. Si ese proceso resulta singularmente potente, esto se debe a que no siendo exterior al proceso de neoliberalización general, emplaza no obstante una radical discontinuidad, una heterogeneidad que opera como exterioridad inmanente a la opacidad de un presente incapaz de darse una alternativa histórica. Se trata de un encuentro contingente y a la vez históricamente determinado, o mejor dicho, sobredeterminado por una temporalidad compleja que anuda una multiplicidad a la vez contingente y rastreable de genealogías temporales, con unas generaciones muy jóvenes de mujeres criadas en democracia bajo el signo político de la ampliación de derechos, la alfabetización ciudadana y latinoamericanista (...). La existencia misma de ese proceso múltiple, contradictorio y heterogéneo ofrece su terreno al combate de las expectativas y destotaliza el presente neoliberal, abre la complejidad de memorias silenciadas que existen como inestabilidad de su coyuntura y expone la violencia de las denegaciones que su esfuerzo de duración en la repetición de lo mismo, requiere.

discurso y la tradición marxista es ambivalente y va desde formas de *alianza* que permiten explorar la politicidad de los procesos semióticos y discursivos, hasta «divorcios» y procesos de «desmarxización» en los que la crítica discursiva tiende a sustituir o traducir en sus términos específicos problemas que la exceden, como los de la lucha de clases, la hegemonía, los antagonismos políticos, la opresión de género, etcétera. Pero a contrapelo de esas tendencias, es posible identificar una constelación de intervenciones que se encuentra en medio de esta encrucijada, haciéndole obstáculo. Sus referentes teóricos pagan el precio de ser abandonados o mal leídos, por la incompatibilidad de sus ideas con las clasificaciones que van jalonando la recepción y producción de las ciencias sociales, hacia fines del siglo XX. Se trata del pensamiento marxista de Louis Althusser, especialmente, su teoría de la ideología; algunos desarrollos del psicoanálisis freudiano y lacaniano y la búsqueda de una teoría materialista del discurso de Michel Pêcheux. Esos aportes ofrecen el último peldaño de un puente roto, sobre el que apoyarnos para comenzar a zurcir este impasse del pensamiento crítico que no casualmente coincide con la paulatina consolidación del neoliberalismo y su axioma sobre la inexistencia de una imaginación alternativa.

Si bien cabe advertir que Althusser no elabora una teoría positiva del discurso y sus desarrollos explícitos sobre la cuestión son esquivos; no obstante, inaugura un modo de alianza entre la crítica de la ideología y la consideración de la eficacia específica de la dimensión discursiva de los procesos sociales que sientan las bases para la elaboración de una teoría materialista del discurso, articulada con el problema de la historia.

En este sentido, puede reconocerse una serie de hitos en su pensamiento, a partir de lo que identificar las bases para una problematización de las actuales perspectivas analíticas del discurso y dar pasos iniciales hacia una conceptualización materialista y crítica de la producción signifiante, en su eficacia histórica. En términos introductorios, esos hitos se despliegan como un proceso de pensamiento en el que el discurso no constituye un objeto central de investigación, sino más bien, un subproducto, un detrito que va tomando forma a partir de la profundización de la problemática de la ideología.

Los primeros aportes pueden encontrarse en la teoría de la *lectura sintomal* que forma una unidad con la crítica de la filosofía idealista y la epistemología empirista. Althusser demuestra que las diferencias entre

idealismo y empirismo son aparentes, toda vez que ambas posiciones tributan en lo que denomina el «mito religioso de la lectura». Fundado en una serie de supuestos metafísicos que entienden el conocer como una operación inmediata de contemplación y lectura de un *discurso manifiesto*, el «mito religioso de la lectura» coincide con la negación necesaria de la condición discursiva, es decir, de la opacidad constitutiva de toda articulación significante (Althusser y Balibar 2010). Simultáneamente, el abordaje materialista de la condición discursiva de la filosofía (idealista), permite identificar su estructura homóloga a la del mito edénico y con ella, su talante ideológico; esto vuelve pensables tanto sus determinaciones como sus efectos en los procesos históricos (cfr. Althusser 2014).

En segundo lugar, ofrece las bases para una concepción materialista de lo discursivo a partir de la identificación de una solidaridad entre una *concepción materialista del tiempo histórico* y un *materialismo de lo imaginario y lo real*. Esa alianza puede leerse también en su consideración de la causalidad materialista como una relacionalidad doble, *transindividual* y sobredeterminada, que permite pensar los procesos históricos como un complejo articulado y opaco de formaciones, en las que lo imaginario tiene una eficacia concreta y existe en el complejo de formaciones ideológicas sostenidas en prácticas, dispositivos y aparatos ideológicos (cfr. Althusser 2011b). El despliegue de estas consecuencias como un programa tentativo hacia una teoría materialista del discurso es encarado por Michel Pêcheux, en diversos trabajos, especialmente en *Las verdades evidentes. Lingüística, semántica, filosofía*, en el que la tesis althusseriana de la materialidad de la ideología y la fórmula de la interpelación subjetiva permiten explorar el campo discursivo como una dimensión transindividual, a la vez histórica y psíquica.

En tercer lugar, reconstruye críticamente la tópica discursiva de la formación ideológica humanista. La alianza entre lo discursivo y lo ideológico es alimentada en la intervención althusseriana a través de un rodeo por el psicoanálisis, en dos sentidos: por un lado, en torno al vínculo entre tiempo y representación, basado en una tópica descentrada y en una temporalidad no contemporánea; y por el otro, en la crítica del mecanismo discursivo de la ideología humanista, como insumo para la caracterización de la estructura de la interpelación ideológica, en base a la homología de los discursos teológico y jurídico. Se produce así la apertura de una pregunta por los vínculos entre una

temporalidad compleja y los mecanismos discursivos de significación, en su politicidad inherente (Althusser 1996a, 2011a, 2014).

Por último, en sus manuscritos publicados póstumamente se bosqueja la idea del abordaje de la politicidad de un discurso, a propósito de su *tópica*. Esa apuesta puede leerse en relación con la política y, más especialmente, con la pregunta por la posibilidad de un «discurso político», vinculada con una cuestión que es, para Althusser, crucial (al menos para la política marxista y revolucionaria) que es la del problema de lo porvenir como *irrepresentable* (cfr. Althusser 1995; Romé 2019).

Este eje del pensamiento althusseriano, que concierne al modo en que la crítica de la ideología constituye el terreno para extraer un conjunto de consecuencias teóricas y analíticas en torno al problema del discurso, ha quedado invisibilizado por la sobreimpresión de una dicotomización entre dos posiciones ideológicas (que hemos ya identificado como tendencias políticas en el campo intelectual y no como críticas puramente teóricas). Por un lado, un empirismo economicista perimido en tanto que tal (pero resurgido en su versión tecnicista) y contra este, un discursivismo politicista que, en su afán de curvar el bastón, recae en una ontologización del Discurso y se queda sin herramientas para pensar la historia en su complejidad.

La absolutización de la categoría del Discurso coincide con una liquidación del problema del emplazamiento de las formaciones discursivas en la complejidad concreta de una formación social y en una causalidad transindividual que las excede. Se tiende así a una indistinción y desplazamiento entre sus aspectos filosóficos y analíticos, que conlleva un debilitamiento del concepto de tiempo, o su reemplazo por cierto régimen de temporalidad simplificado. De esto es sintomático el abandono del concepto de ideología que cumplía la función teórica de sostener esa conexión de los discursos con su sedimentación histórica; son paradigmáticos en este sentido, algunas de las torsiones y

movimientos desplegados por Foucault<sup>[6]</sup> y Laclau,<sup>[7]</sup> desde posiciones

- [6] Como ha señalado Terriles (2011) para el caso de Foucault: en *La arqueología del saber*, encontramos el reconocimiento de la ideología como un concepto cuya función, en relación con la ciencia, es la de recordarle su condición discursiva y su funcionamiento entre otras prácticas (Foucault 2005, págs. 311-312). Paulatinamente, en *La verdad y las formas jurídicas*, de 1973; se propone una revisión, en base al rechazo de un pretendido determinismo económico y en *Microfísica del poder*, de 1975, se descarta el concepto de ideología por completo, en virtud de un rechazo de la idea de lo verdadero y su reemplazo por una historización de los «efectos de verdad» que se producen en el interior de discursos «que no son ni verdaderos ni falsos» (Foucault 1992, págs. 181-182). Paralelamente, en relación con el vínculo entre ideología y política, en otra de las entrevistas publicadas en esta obra puede leerse una reducción tendencial de la política (como lucha) al Poder (como dominación) en el pasaje del vínculo ideología/política a una concepción de «los efectos del poder en los cuerpos».
- [7] Por su parte, Ernesto Laclau avanza desde desarrollos claramente apoyados en la teoría de la ideología, hacia formas de pretendida «superación» por una teoría del discurso. Así, en su artículo «Muerte y resurrección de la ideología» (1996) y en algunos pasajes de *Hegemonía y estrategia socialista* (1985), reconoce los aportes de Althusser respecto a la teoría de la ideología y el concepto de sobredeterminación; pero reduce la complejidad temporal a una (única) distorsión constitutiva de toda representación, asociada a la constatación de ausencia de metalenguaje. De esta manera, el problema ontológico de la causa ausente o de la presencia de una ausencia como causa, se restringe en Laclau a una falla en la totalidad (imaginaria) de toda formación discursiva y a la historia a una temporalidad intradiscursiva identificada con el juego lógico de variación de la articulación significante y la afirmación ontológica de la pura discontinuidad del comienzo contingente. La teoría pierde capacidad analítica de procesos concretos: entre otras cosas, no puede pensar el problema de la dominancia de una formación discursiva por sobre otras; ni las determinaciones de ciertas articulaciones significantes sobre otras; es decir que no puede concebir el *interdiscurso*, etcétera. Su concepción de una *formación discursiva* tiende al de una interioridad fenomenológica, antes que al de una complejidad histórica. Si en Althusser es propio de la ideología funcionar negando su exterior, en Laclau eso deviene implícita tesis filosófica acerca del funcionamiento general del Discurso: es el Discurso – y no la vivencia imaginaria interna a una formación discursiva concreta – el que no tiene exterior. Laclau toma de esta manera, el régimen de discursividad ideológico y lo consagra como teoría del Discurso (en general) y como criterio analítico. Y por lo tanto, ni los análisis de Laclau sobre la democracia radical, ni sobre el populismo, en clave discursiva, permiten pensar otra cosa que la interioridad ideológica de una formación discursiva devenida discurso del Todo. Bajo pretexto de una crítica del naturalismo o de la ilusión de transparencia, se disuelve el principio de lo social como complejo relacional sobredeterminado y del tiempo histórico como articulación múltiple y diferencial de tiempos. La teoría política del

con claras referencias a la conceptualidad marxista, hacia formas de alejamiento o incluso posicionamientos posmarxistas explícitos.

La cuestión es que el planteo del problema del discurso (incluso, en su materialidad significativa) no resulta por sí solo suficiente para afrontar el asedio idealista (sea en la ilusión de metalenguaje o en el dispositivo de la representación). Una filosofía abstracta de «el» Discurso puede volverse una nueva dialéctica universal que imagina tener la facultad «de producir su propia materia...» (Pêcheux 1977); es decir que se basta a sí misma para dar cuenta de la causalidad histórica en la que se encuentra trabada.

Por el contrario, no es posible abordar la consistencia material del discurso, si no se asume su historicidad en un sentido amplio (y no reducido a las formas temporales de la performatividad o la retroactividad); lo que exige su emplazamiento en la *objetividad contradictoria* (sobredeterminada) y la asunción del primado de la división sobre la unidad, es decir, de *lo inconsciente* sobre lo discursivo.

Sin esta cautela, atenta a que la inmanencia del juego discursivo supone el postulado de determinaciones excéntricas, el giro discursivo que confunde política con ideología deviene *politicista*, en términos históricos; *relativista* en términos epistemológicos y *reformista* en términos políticos.<sup>[8]</sup> No es casual que el esquema analítico que se despliega entre el tendencial historicismo de Foucault y el progresivo formalismo de Laclau, oscile entre dos posiciones dicotómicas con respecto a cómo concebir el *tiempo*: de la negación del acontecimiento en uno, a su ontologización en el otro. En ambos casos, la cuestión

---

discurso no hace lugar a la política como exterioridad inmanente, sino que consagra la cerrazón ideológica *qua* política. Laclau no lo sabe, pero lo hace, su politicismo es una teoría de la ideología emplazada en el lugar de la política sin historia. Desde luego, esto no cancela en absoluto la productividad e interés de sus desarrollos, pero exige atribuirles la finitud propia de un cuerpo teórico e interrogar con ello, los límites de sus preguntas y su necesaria articulación con otras.

[8] Ese riesgo se encuentra a la orden del día en la historia de la filosofía del lenguaje y la lingüística. De un lado, en la *tendencia lógico-formalista* que elimina la historia (y la lucha de clases) al concebir al Espíritu humano como a-históricamente transparente a sí mismo; por otro, la *tendencia historicista* que concibe a la historia como «serie de diferencias, dislocamientos, transformaciones», pero *subordina la división a la unidad*. Pêcheux denomina a este abordaje empirista de la lucha de clases, «reformismo». Y lo define como toda consideración del cambio histórico que prescinde de la objetividad estructuralmente contradictoria.

de la transformación histórica y su inteligibilidad política pierden oportunidad. El precio que pagan estas teorías del discurso cuando se desdibuja su articulación con el problema de la ideología, es la incapacidad para pensar la relación entre discurso e historia, en un sentido materialista; es decir, *procesual* y *transindividual*, capaz de reconstruir la causalidad compleja que conecta los procesos históricos con la economía libidinal de los sujetos que los protagonizan, bajo circunstancias que no dominan.

Los rasgos de esta operación en el campo de la teoría del discurso, se reconocen en los modos mismos en los que se comprende el concepto de *formación discursiva* (Pêcheux 1977). Cuando este se esquematiza como la configuración de un espacio de interioridad sin exterior, su unidad no se concibe en su condición *sobredeterminada*; es decir, afectada por el doble primado de lo inconsciente y de la contradicción. Si no puede concebirse en los términos de una articulación heterogénea, jerárquica y contradictoria, por más que proclame su crítica pluralista a toda forma metafísica de unidad, la noción de *formación* pierde su condición histórica y deviene *combinatoria formal*, incapaz de conceptualizar (más que con la afirmación metafísica de la contingencia) el complejo «sistema de ensamble» de relaciones que es su exterior constitutivo: la «objetividad material» de la estructura de desigualdad-subordinación del todo complejo con dominante de las formaciones ideológicas de una formación social dada (Pêcheux 2016, pág. 132).

Si la formación discursiva se restituye como interioridad, adquiere una *tópica isomorfa a la de una conciencia*, que existe en una temporalidad cerrada sobre sí. No alcanza con una teoría que enuncie esa exterioridad en los términos de la relación de una totalidad discursiva con su síntoma. Es necesario, además, una teoría de la causalidad inmanente que abrace a la vez una concepción compleja, es decir, no contemporánea del tiempo, capaz de interrogar y conceptualizar la consistencia concreta y singular que anuda la objetividad *material de lo imaginario* con lo *real inconsciente*. Michel Pêcheux lo plantea en los términos de dos principios básicos de toda lectura materialista de la coyuntura, en especial de su consistencia ideológica.

«Tomar en serio la referencia al materialismo histórico significa reconocer el primado de la lucha de clases por sobre la existencia de las clases en sí mismas, lo cual implica, respecto del problema de la ideología, la imposibilidad de todo

análisis diferencial (de naturaleza sociológica o psicosociológica) que atribuya a cada “grupo social” su ideología con anterioridad a que las ideologías entren en conflicto» (...).

«Tomar en serio la referencia al concepto psicoanalítico de inconsciente significa reconocer el primado de este sobre la conciencia, y ello implica, siempre respecto de la ideología, la imposibilidad de toda concepción psicologista que ponga en escena una conciencia (incluso una “conciencia de clase” propia de tal o cual “grupo social”)» (Pêcheux 2014, pág. 2).

### **(Re) comienzo del concepto de Ideología**

La persistencia del ¿viejo? concepto de ideología encuentra hoy un nuevo horizonte al habilitar una crítica *avant la lettre* al proceso de su abandono, que opera una simplificación de la temporalidad compleja que causa los procesos discursivos. La revisita de la teoría de la ideología, varias décadas después, exhibe que ese abandono forma parte de una torsión del campo teórico que tiene serias consecuencias políticas; entre ellas, la de confundir Ideología dominante con Ideología en general, disolviendo la diferencia entre estructura y coyuntura que permite pensar la política como lo real de la transformación.

La perseverancia en un pensamiento que sostiene, a la vez, la doble lectura de una coyuntura en su mecanismo estructural y de todo orden estructural en su condición precaria-coyuntural, nos permite recuperar el abordaje de la existencia histórica de una formación social como un complejo «ensamble» de relaciones concretas en las que esta *dura*.

Jean-Claude Milner señala la misma cuestión en los términos estructuralistas de una aporética expresión de *objetividad-thesei*: un orden de necesidad creada por los hombres y que se impone a ellos, por cuanto se debe a ellos. Por lo tanto, «las relaciones sociales son modificables por los hombres, debido a que se les imponen. La política misma encuentra entonces su lugar» (Milner 2003, pág. 223). En la economía política Marx reedita la paradoja modal de las relaciones sociales: «Se imponen a cada uno en la medida exacta en que son modificables por la unión de todos; son transformables por todos en la medida exacta en que se imponen a cada uno considerado por separado. De la constatación de que existe una necesidad thesei se sigue una doctrina política...» (Milner 2003, pág. 224).

Pero es Balibar (2000) quien descubre que el empleo por parte de Marx de la expresión francesa «ensamble» en las *Tesis sobre Feuerbach*,

tiene un espesor filosófico que despliega en los términos de una *ontología transindividual*, subrayando su doble consistencia material e imaginaria de un modo no subsumible en una reversibilidad exacta sino descentrada.

«Es significativo que Marx (...) haya buscado en este caso una palabra extranjera *ensemble*, notoriamente para evitar el uso de *das Ganze*, el “todo” o la totalidad (...) se trata de pensar la humanidad como una realidad *transindividual* y, en el límite, pensar la transindividualidad como tal. No lo que está idealmente “en” cada individuo (como una forma o una sustancia) o lo que serviría para clasificarlo desde el exterior, sino lo que existe entre los individuos, a raíz de múltiples interacciones» (Balibar 2000, pág. 37).

En las *Tesis* y en *La ideología alemana*, textos en los que Althusser ubica la irrupción de la problemática marxista como un antihumanismo teórico (cfr. Althusser y Balibar 2010), Balibar analiza y postula la configuración de un materialismo relacional singular en Marx, que encuentra su antecedente en Spinoza y en el que confluye con Freud (Balibar 2018).

Esa singular *necesidad materialista* que imbrica lo histórico y lo inconsciente, no puede concebirse sino como *relación de relaciones*, en la que lo imaginario forma parte de la materialidad concreta de la «objetividad histórica» de segundo grado, que Marx hipotetiza con su *teoría del valor* (cfr. Balibar 2018). La condición *transindividual* de esa doble relación que introduce lo imaginario como dimensión misma de lo objetivo, produce no un materialismo de «la materia» sino de lo *real*; es decir, de la condición sobreabundante y abismal de la existencia humana, en que las estructuras de la totalidad histórica, la lengua y lo inconsciente, se anudan en una singular dialéctica.

*Transindividual* es por lo tanto también, según Balibar, la filosofía que trabaja en la teoría freudiana de la identificación. En *Psicología de las masas y análisis del yo* (Freud 1984), Freud demuestra «a través de una construcción teórica del “deseo inconsciente”, que el individuo y el colectivo pertenecen a una estructura única, de la cual constituyen funciones que son reversibles» (Balibar 2018, pág. 18).<sup>[9]</sup> No se trata de una inversión de la psicología individual a favor de una primacía sociológica, sino en favor de la equivalencia entre lo psíquico y lo social, inscriptos en «la misma estructura *transindividual*» (Balibar 2018, pág. 18).

---

[9] Traducción propia.

«Precisamente porque no es individualista ni holístico, el esquema freudiano se abre simétricamente a la doble cuestión de las modalidades de totalización y las modalidades de individualización. Estas dos preguntas simétricas están inscritas en una tipología de los efectos de la estructura, que es una tipología de las variantes de estar en relación» (Balibar 2018, pág. 20).

Sobre este terreno, se abre la posibilidad de pensar el problema de lo histórico como un complejo relacional, objetivo y sobredeterminado, de procesos contradictorios que anuda en su condición material, *praxis* y *poiesis*. La ideología no consiste allí entonces en una operación subjetiva de universalización ideal fallida, ni se remite a una oposición sociológica entre dos «mundos»; mucho menos se identifica con una «maquinaria simbólica» puramente externa a la experiencia psíquica y afectiva. Su esquema es irreductible al funcionalismo idealista de una única interpelación (que constituiría la inversión de una falsa crítica de la totalidad espiritual) y a la imagen de la subsunción total o de la reificación de los sujetos en la lógica técnica del capital.

La complejidad real que reúne a Marx con Freud, permite retomar la afirmación althusseriana de la ideología como relación *necesaria* entre la inmediatez (imaginaria) del sentido y la represión de la temporalidad sobredeterminada, en una narración mítica del origen destinada a denegar su real inconsciente. Esta idea subraya una homología entre los desarrollos freudianos de la fantasía originaria y la crítica althusseriana del mito edénico como esquema de la epistemología idealista/empirista y la antropología política liberal del «estado de naturaleza» (cfr. Althusser 2014). En ambos casos, una ontología transindividual, conectada a una conceptualización plural y no contemporánea de la temporalidad, pone en marcha la operación crítica. Althusser la busca en Marx, pero la encuentra con ayuda de Freud (cfr. Althusser y Balibar 2010).

Es esa complejidad del ensamble de tiempos, que conecta memorias arcaicas con la espera de lo porvenir, el objeto al que apunta el pensamiento crítico. Esa complejidad se ha vuelto botín de las ideologías teóricas del presente con un impacto notable en la incapacidad

colectiva de imaginar futuros. Hacer de ese objeto un terreno de disputa constituye entonces, una tarea irrenunciable para toda ciencia que se quiera emancipadora.



Este volumen ofrece la segunda compilación de trabajos desarrollados en el marco de la materia *Teoría y Prácticas de la Comunicación III*, en la carrera de Ciencias de la Comunicación de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires, entre los años 2018 y 2019.

Los textos reunidos recogen ensayos de reflexión teórica y ejercicios analíticos orientados a una crítica de los procesos de neoliberalización que dominan nuestro tiempo, apoyada en los aportes que toman forma en el cruce entre la tradición materialista, la teoría marxista y los aportes del psicoanálisis, para pensar la comunicación entendida como producción social de significaciones, con acento en sus aspectos ideológicos, sus configuraciones discursivas y sus disposiciones afectivas.

Realizados por estudiantes y docentes universitarixs, los capítulos de este volumen apuntan a componer un proceso de reflexión colectiva respecto de los modos de la investigación en ciencias sociales. Lejos de constituir una gimnasia de aplicación de recursos metodológicos abstractos, cada uno de los textos explora la potencia crítica del pensamiento en la inmanencia de un territorio específico, con el doble objetivo de abrir zonas de la experiencia social a una imprescindible interrogación crítica y de someter los hábitos del propio pensamiento a una sospecha sistemática. Se trata, en definitiva, de aportar a una necesaria revisión de las prácticas investigativas capaz de restituir los lazos que conectan teoría, ética y política, sin los cuales, la tarea universitaria y científica se vuelve la consagración ciega de las desigualdades y las injusticias.

La apuesta por una investigación de alta calidad en las materias de formación de grado de la universidad pública, cuyos resultados compartimos en este libro, es consecuencia de una convicción fuerte en la función de la universidad como productora de ciudadanía e impulsora de procesos de democratización de la ciencia y la cultura. Y se sostiene en la concepción profunda de que la mejor ciencia, la que

más rigurosamente tiende a lo verdadero, es resultado de un proceso colectivo de transformación social, pública y transindividual. Es un potente deseo de buen vivir con otrxs, el que late en la constelación de trabajo y amistad que sostiene nuestras tareas cotidianas.

Ciudad de Buenos Aires, septiembre de 2019.

# CAPÍTULO 1

## Lazo social en la coyuntura neoliberal. Una lectura desde los discursos lacanianos

EZEQUIEL NEPOMIACHI\* y MARTINA SOSA\*\*

### 1.1 Introducción

En los últimos años, numerosos trabajos académicos destacan que vivimos en una época con características distintivas a la que, desde diferentes coordenadas teóricas y problemáticas, se delimita a través de términos como capitalismo tardío, neoliberalismo o, incluso, posmodernidad.<sup>[1]</sup> En este campo de estudios existe una cierta centralidad de los abordajes que, a partir de las elaboraciones foucaultianas sobre la biopolítica, adoptan la noción de neoliberalismo y señalan la manera en que los dispositivos de gubernamentalidad imponen una nueva racionalidad que da forma a nuevos sujetos. Sin embargo, tal como sostiene Balibar, el uso «ilimitado de la categoría de biopolítica» (Balibar 2013, pág. 181) que se pone en juego en estos desarrollos tiende a caer en análisis nihilistas o apuestas redentoras.

---

\* CCOM-UBA. ezequielnepomiachi@hotmail.com.

\*\* CCOM-UBA. martinasosa@gmail.com. Una versión de este artículo fue publicada en *Argumentos. Revista de Crítica Social* n.º 21, Instituto de Investigaciones Gino Germani, Universidad de Buenos Aires, 2019.

[1] Si bien estos términos no son sinónimos y traen consigo diferentes cargas teóricas, apuntan a señalar en el diagnóstico una serie de características comunes de la coyuntura neoliberal a la que designamos como «neoliberal», y en la que se articulan formas ideológicas tradicionalmente vinculadas tanto al neoliberalismo, como al posmodernismo o al neoconservadurismo.

Ahora bien, nos centramos en los aportes de una serie de ensayos e investigaciones que utilizan diversas categorías del psicoanálisis lacaniano para avanzar en un diagnóstico de nuestra época. En ellos se vislumbra una serie de interrogantes sobre las transformaciones que se produjeron en el capitalismo tardío que, si bien pueden tener un diálogo más o menos tenso y contradictorio con los análisis provenientes de la recepción foucaultiana, no leen en ellas la construcción de una nueva racionalidad ni un cambio en la condición humana (Dufour 2009, pág. 20). Así, por ejemplo, en la pregunta por el desdibujamiento de las figuras de autoridad y la creciente centralidad de la autorreferencialidad en la configuración de las subjetividades (Dufour 2009; Žižek 2014, 2015), en el señalamiento del viraje desde los mandatos basados en la prohibición hacia la conformación de un mandato de goce vinculado con el empuje superyoico (Alemán 2016, 2018; Lacan 2011; Stavrakakis 2010; Žižek 2016), o en el énfasis en el predominio de afectos como el odio (Alemán 2018) y la vergüenza (Dufour 2009), se vislumbra la productividad de una matriz teórica lacaniana<sup>[2]</sup> que habilita un punto de mira desde el cual dar cuenta tanto de los rasgos particulares del neoliberalismo como coyuntura, como de sus bordes y sus límites.

En este marco, nuestro trabajo apunta a delinear una serie de coordenadas problemáticas que sirvan para recuperar y organizar estos usos del psicoanálisis lacaniano para una lectura de la coyuntura contemporánea. En este sentido, exploraremos la teoría lacaniana de los discursos como formas del lazo social y, especialmente, las elaboraciones de Lacan (2006b) en torno al discurso capitalista, cuyo funcionamiento paradójico, permitiría dar cuenta de las particularidades de nuestra coyuntura. Esta concepción de los discursos como estructuras que suponen formas específicas de relación entre lugares y términos, nos

---

[2] En buena medida, el trabajo de Slavoj Žižek ocupa un lugar destacado en la conformación de una matriz teórica lacaniana para el análisis de los fenómenos sociales (Žižek 1992). Sin embargo, a la hora de desplegar un análisis de la coyuntura neoliberal sus aportes tienden a ser poco sistemáticos. Es por ello, que consideramos fundamental retomar y explicitar las coordenadas desde las cuales Althusser configuró su particular diálogo entre marxismo y psicoanálisis para inscribir los aportes tanto de Žižek como de los demás autores de la izquierda lacaniana. Para una lectura crítica de los trabajos de Žižek sobre ideología e interpelación, desde los aportes de Althusser: Sarchman (2011) y Sosa (2011a, 2015).

permitirá sistematizar los diagnósticos que, utilizando nociones del psicoanálisis, indagan las particularidades del neoliberalismo.

Pero, al mismo tiempo, esta empresa supone pensar las condiciones desde las cuales es posible realizar una apropiación de los conceptos y problemas del psicoanálisis para el análisis social. Consideramos que, en muchos casos, la falta de una reflexión teórica y epistemológica que guíe el abordaje de estos conceptos lleva al desarrollo de análisis poco sistemáticos en los que conviven concepciones contradictorias de lo social, la política y la subjetividad. En este sentido, consideramos que la problemática althusseriana, aun cuando pueda ser tensionada, discutida o modificada en parte, brinda las coordenadas propicias para configurar un terreno teórico y epistemológico productivo a la hora de interrogar la complejidad irreductible de la coyuntura desde los conceptos del psicoanálisis. Esto se debe a que a través de la noción de sobredeterminación (Althusser 2011a) pone en juego una concepción de estructura que, en tanto que relación de relaciones, permite situar los conceptos del psicoanálisis en la articulación entre ideología e inconsciente, e inscribir esta articulación compleja en un entramado relacional de lógicas y temporalidades (políticas, económicas, teóricas) que la exceden.

## **1.2 Ideología y sobredeterminación**

Antes de avanzar, entonces, en la recuperación de la teoría lacaniana de los discursos, y recuperar desde allí la productividad de los conceptos y problemas del psicoanálisis para pensar la coyuntura, resulta fundamental realizar un pequeño rodeo. Es que, desde nuestro punto de vista, la indagación en torno de los problemas y conceptos planteados por el psicoanálisis debe inscribirse en el particular cruce entre la perspectiva lacaniana y el marxismo inaugurado por Louis Althusser que, para decirlo de forma muy sintética, y en relación con lo que nos interesa en este recorrido, se encuentra signado por dos conceptos clave estrechamente vinculados entre sí: sobredeterminación e ideología (Sosa 2011a).

Aquello que denominamos «problemática althusseriana»,<sup>[3]</sup> como «matriz conceptual inmanente a las prácticas teóricas y, por lo tanto, efecto de ellas y no cláusula jurídica, ni rígida doctrina de pensamiento» (Hernández y Romé 2015, pág. 83), resulta central para recuperar, en primer lugar, una manera de concebir lo social como totalidad compleja estructurada. Esto supone, a la hora de analizar cualquier formación social concreta, la necesidad de atender a la articulación de distintas prácticas (Althusser 2011a) con lógicas y temporalidades diversas, y la consecuente existencia de las contradicciones, tendencias y contratendencias que la atraviesan.

Al mismo tiempo, la problemática althusseriana supone una recuperación del concepto de ideología,<sup>[4]</sup> tanto para pensar la constitución y la consolidación o el afianzamiento de ciertas subjetividades en una coyuntura determinada, como para dar cuenta de la conformación de un horizonte común de sentido. Tal como explica Natalia Romé, los planteos de Althusser permiten:

«... pensar a la ideología no solo como dispositivo de subjetivación (estructuralmente especular) sino como máquina productora de necesidad, como garantía de objetividad del mundo advenido, de la existencia de sus seres. Y, de modo derivado, como cemento del “lazo social”. De modo derivado, porque no se trata de una sociología de la ideología sino de su lugar en una ontología política. Es la precariedad (ontológica) de toda coyuntura, en la que los seres solo

[3] El trazado de las coordenadas de esta «problemática althusseriana» que aquí solo mencionamos es producto de un trabajo colectivo en el marco de distintos proyectos de investigación dirigidos por Sergio Caletti (Caletti 2011a; Caletti y Romé 2011).

[4] Ernesto Laclau y Slavoj Žižek realizaron una serie de críticas a los trabajos de Althusser que tienden a simplificar su perspectiva y descartar sus aportes desconociendo, incluso, sus propias deudas teóricas. En la medida en que los planteos de ambos marcaron la relación de la izquierda lacaniana con el marxismo resulta pertinente indicar que la vuelta a Althusser que proponemos no desconoce estas críticas, sino que intenta discutirlos. Así, a través de Althusser podemos recuperar la especificidad de lo ideológico no solo atendiendo a su complejidad sino también inscribiéndola en un todo complejo en el que, por la primacía de las relaciones, se combinan lógicas y temporalidades diversas. Tanto Laclau como Žižek, en sus críticas a la noción althusseriana de ideología tienden, en cambio, a restituir una mirada idealista que reduce la complejidad de lo social a una única lógica (ya sea una lógica discursiva o una negatividad constitutiva). Para una crítica de los trabajos de Laclau y Žižek sobre ideología e interpelación, a la luz de los aportes de Althusser: Sarchman (2011) y Sosa (2011a, 2015).

adquieren su identidad al precio de una escisión constitutiva, la que confiere a la ideología su eficacia histórica específica: en tanto dispositivo productor de un efecto de garantía; en tanto dimensión (constitutiva) de mundo, la ideología constituye el vector de duración de una formación social devenida mundo» (Romé 2010b).

Finalmente, la propia noción de sobredeterminación nos obliga a concebir lo ideológico como una instancia compleja, en la que conviven procesos de totalización con tensiones producidas por la articulación de distintas formaciones ideológicas particulares que mantienen entre ellas relaciones de «desigualdad, contradicción y subordinación» (Pêcheux 2003, pág. 162).

### 1.3 Discurso y lazo social

Buena parte de los análisis sobre el neoliberalismo realizados a partir de conceptos y problemas provenientes del psicoanálisis se apoyan, lo sostengan de forma explícita o no, en una categoría apenas esbozada por Jacques Lacan a fines de la década de 1960 y ampliada en los años posteriores: el discurso capitalista.

Esta noción se desprende de la caracterización que realiza el psicoanalista francés del discurso como un lazo social, es decir, como un orden. En la Conferencia de Milán de 1972, donde escribe el matema del discurso capitalista, afirma: «Apenas he dicho lo que es un discurso. El discurso ¿qué es? Es lo que, en el orden... en la disposición de lo que puede producirse por la existencia del lenguaje, tiene la función de lazo social» (Lacan 2006a).

Son dos las cuestiones que esta primera definición nos habilita a remarcar. En primer lugar, tal como afirma Miller (2016b), el concepto de lazo social es empleado por Lacan en lugar del de sociedad. Este movimiento, abre el espacio para incorporar la configuración del mundo vivido como parte de la objetividad social.

«... el lazo social no es equivalente a la sociedad, y esa es la prestidigitación que Lacan realiza sin que veamos nada, porque hablar de lazo social antes que de sociedad permite deslizar que hay varios tipos de lazo social. Así, la promoción del concepto de lazo social pluraliza aquello que nos fascina como un todo de la sociedad. Lo que Lacan aportó en los años setenta – consonante con el movimiento de protesta que por esa época llegaba a la juventud instruida, a los estudiantes – su construcción, su matema de los cuatro discursos, fundado

sobre el lazo social, pero sin que nos diéramos cuenta de nada, tenía por efecto pluralizar el ídolo de la sociedad, revelar que el Uno de la sociedad es ilusorio. Esto no impide que esa sociedad tenga un porvenir a título de ilusión» (Miller 2016b, pág. 162).

Este concepto de lazo social construido a partir de la teoría laciana de los discursos puede situarse en un terreno común con la noción de ideología propia de la problemática althusseriana y contribuye a vislumbrar su complejidad. Allí, en las diversas formaciones ideológicas concretas que conforman una coyuntura, se juegan tanto la articulación de distintas modalidades del lazo, sus configuraciones subjetivas y modos singulares del goce, como el horizonte imaginario de totalización que conforma la objetividad vivida como mundo. En palabras de Jorge Foa Torres, «[la] imposibilidad de la sociedad no constituye una referencia de pura negatividad, sino que da lugar a la emergencia de formas ideológicas que mediante ciertas modalidades de goce escenifican, de manera fantasmática, el acceso a esa plenitud perdida irreparablemente» (Foa Torres 2018, pág. 282).

En segundo lugar, como subrayan Alemán y Larriera, el discurso es un «armazón o estructura que implica lugares y términos» que «hace posible que cada uno encuentre la necesaria barrera al goce para constituir el lazo social» (Alemán y Larriera 1996, págs. 156-157). Lacan presenta, en primera instancia, cuatro discursos a los que designa con los nombres de histérico, universitario, amo y del analista. Tal como explican estos autores (Alemán y Larriera 1996, pág. 157):

«... estos discursos rotan de manera no permutativa, de lo cual se desprende que por un lado se diferencian de un modo radical, y por otro ninguno en particular puede asumir la eliminación de los demás. Sería posible, entonces, a pesar de las diferencias entre los cuatro, pensar en una inteligencia fundamental entre ellos, que provendría de su carácter necesario a la estructura del inconsciente. Cuatro formas de hacer lazo social y en las cuales el inconsciente está en juego».

Más allá de la pregunta por los modos de su surgimiento histórico, a la luz de los aportes de Althusser, su carácter de estructura nos habilita a pensar la manera en que resultan legibles, a través de sus efectos, en formaciones ideológicas concretas, y las relaciones de desigualdad, contradicción y subordinación que se configuran entre ellos en cada coyuntura.

Un aspecto de los discursos lacanianos que resultará fundamental a la hora de dar cuenta de las particularidades de las formaciones ideológicas «neoliberales»<sup>[5]</sup> es, como señala Vallejo (2016, pág. 103), que «por su estructura, (estos discursos) cuentan con un punto de detención, de imposibilidad, que hace a la castración misma, la cual se hace presente en la doble barra que separa los términos del nivel inferior, impidiendo la infinitización». Es decir, los cuatros discursos poseen, según Lacan, un punto de imposibilidad, de corte, de límite. Como veremos, este será un punto central a la hora de conceptualizar el discurso capitalista.

El discurso del amo es el matema con el que Lacan construye el discurso del inconsciente (Lacan 1992) y enlaza, a su vez, con uno de los modos en los que se pueden articular ideología y política: la configuración de identificaciones (Miller 2012).

En el discurso del amo, el S1, el significante amo, ocupa el lugar del agente que se dirige al S2. De allí se desprende la fórmula que reza que un significante es lo que representa a un sujeto para otro significante. El sujeto, barrado, se ubica entonces en el lugar de la verdad, bajo el S1. En la conferencia en Milán de 1972, Lacan señala que en el discurso del amo el S1 comanda, mientras que el S2 obedece, como el esclavo (Lacan 2006a).

El S1 sobre el \$ es así el matema de la identificación que procede del campo de Otro. Es en este sentido que el discurso, el Otro, precede al sujeto, es anterior. «En su escrito “Posición del inconsciente” – afirma Miller – Lacan dio la definición más aguda de esta identificación como clave del discurso del amo, como clave de la estructura de la política, es decir, que consiste en hacer que “desaparezca el sujeto bajo el significante en que se convierte”» (Miller 2016b, pág. 212). El sujeto nace pues, como dirá Lacan en el *Seminario 11*, alienado al discurso del Otro (Lacan 2009, pág. 211).

Siguiendo este desarrollo, Colette Soler señala que, para Lacan, el discurso es lo social, los lazos sociales, es decir «las modalidades

[5] En este punto, se impone la pregunta en torno a la posibilidad de que las formaciones ideológicas puedan o no modificarse de acuerdo con la dominancia de uno de los discursos o estructuras que descifra Lacan. Es una pregunta que opera, en sordina, por ejemplo, en la reconstrucción que hace Dufour en torno de las figuras del Otro (Dufour 2009, pág. 47). Por nuestra parte creemos que, aun cuando excede los alcances de este artículo, es una línea de análisis fructífera para futuras indagaciones.

típicas de relación entre los individuos» (Soler 2015). Así, volvemos a señalar, los discursos son las estructuras cuyos efectos se ponen en juego en las subjetividades que configuran. De allí que, si el sujeto es siempre efecto de un baño significante, de una relación con el Otro, en cada formación social concreta, las subjetividades toman forma en el marco de formaciones ideológicas específicas en las cuales resulta posible leer una cierta combinación, con relaciones de dominación, subordinación y desigualdad, de distintos discursos.

Así, leída desde la matriz que se conforma desde el diálogo entre la concepción althusseriana de lo social como todo complejo estructurado en dominancia y su problematización de lo ideológico, por un lado, y los desarrollos esbozados sobre los discursos lacanianos como estructuras, por otro, la noción de lazo social de Lacan nos permite al mismo tiempo afirmar:

- El carácter siempre ya social de toda subjetividad, que se configura a través de su inscripción/determinación en/por un discurso, que cobra la forma de una dominación socio-histórica,<sup>[6]</sup> y su distinción de la noción de sujeto, categoría que señala «la dependencia y subordinación del ser hablante con respecto al orden estructural u ontológico del lenguaje» (Alemán 2016, pág. 14).
- La manera en que la sociedad aparece como un efecto de totalización imaginaria y que, por lo tanto, el lazo social y sus diversas modalidades pueden y deben leerse como un fenómeno ideológico.
- La existencia en cada coyuntura de distintos discursos o modalidades de lazo social que conforman una unidad sobredeterminada en la que se pueden identificar formas de dominación, subordinación y desigualdad.
- El hecho de que en esta concepción de los discursos como estructuras que ponen en relación lugares, posiciones y términos, está la clave para sistematizar los diversos aportes del psicoanálisis a la lectura del neoliberalismo, ya que habilita a leer en las formaciones ideológicas concretas, sus efectos.

[6] Para Lacan el lazo social implica siempre una relación de dominación. «Lo que Lacan denomina lazo social (...) es la articulación de dos lugares, y eso justifica que cada vez nos preguntemos quién es dominante y quién es dominado» X—Y.

De allí Miller acuña el neologismo de lazo dominal (Miller 2016b, pág. 163).

Una vez esbozado de forma muy esquemática nuestro enfoque, podemos poner sobre la mesa lo que sería la pregunta central de esta presentación: ¿En qué medida y en qué aspectos la creciente centralidad de lo que Lacan llama el discurso capitalista en el complejo ideológico sobredeterminado nos puede ayudar a dar cuenta de ciertos trazos propios del capitalismo tardío?

Vamos a avanzar entonces en la caracterización de lo que Lacan denominó discurso capitalista y la manera en que pueden ser leídos algunos de sus efectos en algunas formaciones ideológicas dominantes en la coyuntura contemporánea.

#### 1.4 El discurso capitalista

A diferencia de los otros cuatro discursos desarrollados por Lacan (el del amo, de la histérica, del analista y el universitario), el discurso capitalista<sup>[7]</sup> tiene la particularidad de que no produce un lazo entre los sujetos, no establece ni regula ninguna forma de lazo con el Otro. En buena medida, por lo tanto, su funcionamiento tiende a erosionar la existencia de un orden simbólico-imaginario, con lugares, jerarquías, etcétera. Es por ello que Lacan lo caracteriza como un pseudo discurso o un discurso paradójico. En este sentido, Alemán y Larriera destacan, «el discurso capitalista, verdadera perversión del discurso del amo, (...) constituye un estallido de todos los lazos sociales por imposibilitar o destruir la dialéctica en que se fundan» (Alemán y Larriera 1996, pág. 172).

Para comprender esta caracterización, resulta imprescindible atender a la manera en que se configura la estructura del discurso capitalista, y sus diferencias, también estructurales, con los otros discursos en los desarrollos de Lacan. En primer lugar, en el discurso capitalista se produce una inversión en relación a los lugares que ocupan el S1 y el \$ respecto del discurso del amo. Así, como en el discurso de la histérica, el sujeto ocupa el lugar del agente, pero, a diferencia de este, no se dirige al Otro. En el discurso capitalista, el sujeto no es nombrado entonces por un significante que le viene del campo del Otro, sino que es el sujeto, ubicado en el lugar del agente, el que comanda sus propios

---

[7] Cabe aclarar, sin embargo, que Lacan no desarrolla este concepto de discurso capitalista, sino que apenas lo menciona en dos o tres lugares. Este concepto es recuperado de todas formas por Jacques Alain Miller, Colette Soler, Slavoj Žižek y Jorge Alemán entre otros.

significantes (Soler 2015). En esa estructura, «el agente del discurso (lugar del semblante) repudia la determinación que recibe de la verdad para pasar a dirigirla. El semblante ya no es el 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» (Alemán y Larriera 1996, pág. 178).

En este marco, cabe recordar la tesis que sostiene Lacan en «La tercera» cuando afirma: «Solo hay un síntoma social: cada individuo es realmente un proletario, es decir, no tiene ningún discurso con qué hacer lazo social, dicho de otro modo, semblante» (Lacan 2010, pág. 86). Colette Soler plantea que desde esta perspectiva el capitalismo es «el régimen de la producción de lo que llamó el “proletario generalizado”, al que el capitalismo no propone otros lazos que los que mantendrá, cualquiera sea su lugar social, con los objetos de la producción-consumo a los que Lacan llama plus de gozar» (Lacan 2011, pág. 41).

Así, a diferencia de los otros cuatro discursos, en el discurso capitalista se establece un movimiento circular, autopropulsado e ilimitado, sin un punto de corte ni de imposibilidad. En este sentido, Lacan plantea que el discurso capitalista implica un rechazo de la castración, del inconsciente y del amor; entendiendo por castración al rechazo del goce necesario para su retorno en la ley del deseo (Lacan 2008b, pág. 786) y al amor como aquello que «permite al goce condescender al deseo» (Lacan 2006b, pág. 194). «Este movimiento circular – sostiene Foa Torres – tiende a rechazar las formas tradicionales de lazo social basadas en la prohibición, escenificando sistemáticamente el acceso actual e inminente a la plenitud de goce a nivel subjetivo y transindividual» (Foa Torres 2018, pág. 282).

Tanto la inversión por la cual el sujeto aparece en el lugar del agente, por la que el sujeto del discurso capitalista aparece prescindiendo del lugar del Otro y, por lo tanto, desconociendo su relación con el significante que lo funda, como la consecuente circularidad autopropulsada de esta estructura, pueden leerse en las formas de configuración subjetivas dominantes en nuestra época. Así, Vallejo señala que...

«... esta mutación se traduce en ejemplos concretos a nivel de la experiencia clínica que nos dan una idea de los efectos de enloquecimiento que produce el discurso capitalista al no poner ninguna barrera frente al goce y propiciar, por ende, el estrago que consiste en que lo particular del goce de cada uno,

su plus de gozar, sea sustituido por una mera cuestión cuantitativa: “hay que gozar más”. En este discurso, el sujeto pierde el estatuto de dividido por el significante para convertirse en un sujeto falsamente completado por el objeto de goce. Lacan lo llama consumidor y lo sitúa en las antípodas del sujeto que se pregunta por su lugar en el deseo del Otro. No es la pregunta por el deseo sino la voluntad de goce la que ordena el funcionamiento de este discurso, cuya astucia – señala Lacan – consiste en haber sustituido el objeto perdido por el objeto de la tecnociencia, anulando, así, la pérdida propia a la estructura del deseo» (Vallejo 2016, pág. 104).

Este párrafo nos permite señalar que el único «lazo» que produce el discurso capitalista es del sujeto con los objetos de consumo, con los *gadgets* y las «letosas»,<sup>[8]</sup> que devienen objetos a, plus de gozar, homogeneizados. Este lazo se funda en el borramiento de la imposibilidad constitutiva que pone en marcha el circuito ilimitado del discurso capitalista. Así, Alenka Zupancic, señala que «al participar en la sociedad consumista, al acumular cada vez más objetos de deseo nuevos, nos ocultamos de la carencia del verdadero objeto que nos satisfaría por completo...» (Zupancic 2010, pág. 253).

Como afirma Soler (2015), entonces, si el discurso capitalista implica un orden, lo es solo en la medida en que regula la producción y la circulación de bienes, sometiendo todos los ámbitos de la vida social a la lógica de la equivalencia mercantil. De allí que Soler sostenga que las producciones de lo simbólico son reemplazadas en el capitalismo por los objetos de su producción (Soler 2011, pág. 41).

Es en este marco que cobra relevancia la tesis de Lacan desarrollada en el Seminario XX según la cual el superyó implica un mandato de goce, y no una renuncia, ni una prohibición (Lacan 2011, pág. 15). Así, el debilitamiento del Otro y del lazo social propio del discurso capitalista no se traduce en la ausencia de mandatos, sino que, por el contrario, deviene un puro imperativo de goce que se impone al sujeto sin mediación, ni límites simbólicos. Más abajo volveremos sobre esta cuestión.

---

[8] En el Seminario 17, Lacan señala, «... en cuanto a los pequeños objetos @ minúscula que se encontraran al salir, ahí sobre el asfalto en cada rincón de la calle, tras los cristales de cada escaparate, esa profusión de objetos hechos para causar su deseo, en la medida en que ahora es la ciencia quien los gobierna, piénsenlos como *letosas*» (Lacan 1992, pág. 174).

A partir de estos desarrollos, sin duda encontramos una afinidad con Foucault (2007), cuando en *El nacimiento de la biopolítica* diferencia el liberalismo del neoliberalismo. Si el primero tenía por objetivo salvaguardar, proteger, la existencia del mercado de la intrusión de otras lógicas (políticas, morales, etcétera), el neoliberalismo apunta, por el contrario, a extender, expandir, la lógica mercantil a la totalidad de la vida.

Sin embargo, no coincidimos con las perspectivas que presentan al neoliberalismo como un dispositivo de gubernamentalidad o una racionalidad. Desde nuestro punto de vista, estos conceptos tienden a reproducir el efecto de totalización de la ideología dominante. Es que «toda ideología dominante (se revela) como un pensamiento que tiende a engullir e infiltrar todo lo que se le opone para presentarse como único, al precio de no serlo. Es “dominante” y no pleno, porque algo de su propia trama le es indigerible. A ese fracaso parcial de toda ideología dominante, la teoría de la ideología lo indica con dos conceptos: sobredeterminación y lucha de clases» (Collazo y Romé 2019).

Alemán destaca que «el capitalismo se comporta como una fuerza acéfala, que se expande ilimitadamente hasta el último confín de la vida» (Alemán 2016, pág. 31). A partir de la articulación entre marxismo y psicoanálisis lacaniano, cabe resaltar nuevamente, es posible conceptualizar la configuración del neoliberalismo como una coyuntura cuya instancia ideológica, bajo la dominancia de la estructura del discurso capitalista pero siempre sobredeterminada por los otros discursos, tiende a reproducir esta lógica ilimitada en la totalidad del mundo vivido. Sin embargo, aun cuando esta tendencia legible en las formaciones ideológicas concretas contribuye a un arrasamiento de todo lo que puede poner un corte o un límite al dominio del capital, siempre se encuentra articulada de forma contradictoria con otras lógicas.

## 1.5 Lo real, lo imaginario y lo simbólico en el neoliberalismo

Desde esta perspectiva, algunos de los rasgos formales fundamentales que se desprenden del carácter dominante del discurso capitalista pueden ser leídos en sus efectos en las formaciones ideológicas concretas sirviéndose del trípode elaborado por Lacan (Imaginario, Simbólico y Real):

- 1) como un proceso de desimbolización generalizada, es decir una caída de los puntos nodales que producen anudamientos simbólicos y, por lo tanto, de las condiciones de posibilidad e imposibilidad para la construcción de lazos sociales;
- 2) acompañado por una inflación de un imaginario paradójicamente empobrecido y simplificado, debido al desdibujamiento de los nudos simbólicos que le deban consistencia, y el consecuente protagonismo de afectos como la rivalidad, la envidia y el odio;
- 3) y por cierta presentificación de lo real que retorna sin marco ni velo.

Desarrollemos uno a uno estos trazos. En el capitalismo, como sostiene Alemán: «Desde muy temprano las vidas deben pasar por la prueba de si van a ser o no aceptadas, si van a tener lugar o no, en el nuevo orden simbólico del Mercado» (Alemán 2016, pág. 16). El mercado toma el lugar del orden simbólico y el efecto es un proceso de desimbolización generalizada. Este proceso, o tendencia, implica una caída, una fragilización de lo simbólico en tanto tal, minando las condiciones de posibilidad para la emergencia de lazos sociales.

En este marco, se puede ubicar la desvalorización de los significantes amo, de los Ideales, de la metáfora, de la palabra verdadera, de la autoridad, del Nombre del Padre, vinculada a la estructura del discurso capitalista por la ubicación del Sujeto en el lugar de agente y sin referencia al Otro, que habíamos descrito en el apartado anterior. La palabra pública deviene puro palabrerío, es decir, no adquiere el estatuto de significativo. Así, se configura un mundo con muchas palabras y pocos significantes que anuden la significación. Tal como señala Žižek, en este sentido: «La característica básica de nuestro mundo “posmoderno” es que intenta deshacerse de la instancia del Significante-Amo: la “complejidad” del mundo debe ser aseverada de forma incondicional, hay que “deconstruir”, dispersar, “diseminar”, todo Significante Amo con el que se pretenda imponer algo de orden» (Žižek 2015, págs. 36-37).

Ahora bien, si por un lado esto que Žižek (2015, pág. 36), retomando a Badiou (2008), llama atonalidad supone una erosión de los puntos simbólicos de referencia compartidos que configuran el ser en común, no conlleva una caída del Otro como mecanismo abstracto que regula los lugares y las distancias entre los individuos. Así, por ejemplo, las figuras de autoridad que deberían encarnar al Otro (padres, maestros, jefes, presidentes), se revelan completamente inadecuadas, falibles, imperfectas y hasta ridículas, mientras que el Otro se preserve como una

abstracción inalcanzable, puro y sin barradura posible. Así, sostiene Žižek,

«... en la actualidad predomina un tipo de angustia (...) causada por la claustrofobia del mundo atonal, carente de un solo punto estructurador. (...) La causa de esta claustrofobia radica en que la falta de sustitutos, de encarnaciones del Otro, en lugar de abrir el espacio social, despojándolo de todo tipo de Amos, vuelve tanto más dominante al Otro invisible, el mecanismo que regula la interacción con los “otros”» (Žižek 2015, pág. 43).<sup>[9]</sup>

A su vez, este debilitamiento de lo simbólico basado en la dialéctica de la encarnación entre lo universal abstracto y lo singular inadecuado, implica un trastocamiento de la temporalidad, un borramiento de la historicidad, de la posibilidad de narrar una historia y reconocerse en una tradición, un legado, un pasado desde el cual proyectar o imaginar un futuro y reconocer la diferencia entre las generaciones (Dufour 2009, págs. 154-160). En este sentido la caída de lo simbólico se traduce en un puro presente eterno e inmediato, regido por la prisa como un fin en sí mismo.

Por otro lado, uno de los efectos de esta caída de los significantes Amo que articulan el Otro simbólico es la inflación de lo imaginario. Si no hay puntos nodales, Ideales, se abre el reinado de los otros, imaginarios. Nos encontramos frente a la inflación de lo que Lacan conceptualizó en el estadio del espejo (Lacan 2003a, pág. 86) al momento de dar cuenta de la conformación del yo, el proceso a través del cual se produce lo que Freud llamó narcisismo primario. La relación del yo con los otros deviene allí pura rivalidad entre semejantes, homogéneos, solo diferenciables cuantitativamente. El mercado transforma a todos en competidores. Siguiendo a Lacan, podemos ubicar allí los celos, la envidia, el odio y la agresividad como los afectos fundamentales. No se trata de yo y el otro, sino de yo o el otro. El estadio del espejo, el reinado de lo imaginario, implica como señala Miller (2016b) la guerra de todos contra todos hobbesiana y la fascinación, signada por la ambivalencia, con la imagen «propia». Es desde esta perspectiva que podemos pensar los efectos de la promoción neoliberal de la competencia como norma universal de la conducta de la que hablan Laval y Dardot (2013).

[9] En este sentido, cabe subrayar el rechazo de lo simbólico como un rasgo común entre lo que Žižek llama aquí posmodernidad y lo que denominamos lógica neoliberal.

Finalmente, en relación a la presentificación de lo real sin marco simbólico, podemos recuperar a Miller cuando afirma que «lo contemporáneo se define por el divorcio del ideal y de las personas, se puede prescindir del Otro, de los ideales y escenarios que propone por un cortocircuito que libra directamente el plus de gozar» (Miller 2005, pág. 312). Se trata de un divorcio del Ideal que se traduce en un empuje al goce ilimitado e infinito. Y este goce es, en tanto tal, «autista», en el sentido en que no hace lazo con el Otro. Como sostiene Alemán, la «increencia a la autoridad, deja al sujeto abierto a sus imperativos de goce, no admite que haya una función reguladora» (Alemán 2016, pág. 16). Así, se cae en la inmediatez del goce, sin los amarres simbólicos. En este sentido, con el debilitamiento de lo simbólico queda también erosionada la constitución misma del sujeto en tanto sujeto de deseo, en la medida en que este implica el rechazo del goce y la introducción de la falta que habilita la dialéctica significante.

Es en este marco que cabe enfatizar y recuperar el modo en que Lacan se diferencia de Freud al momento de conceptualizar el superyó. Para Lacan, el superyó «ciertamente es la ley, pero no la ley pacificadora, socializante, sino la ley insensata, en tanto entraña un agujero, una ausencia de justificación» (Miller 1986, pág. 143). A su vez, para Lacan el superyó, en oposición a la conceptualización freudiana, no es una prohibición vinculada a la inscripción edípica del Nombre del Padre que normativizaría al sujeto sino, en rigor, un resto de goce – masoquista en la medida en que expresa una satisfacción paradójica – que no es civilizado por esa operación (Schejtman 2012, pág. 206). En este sentido, el superyó está más cerca del deseo «loco» de la Madre antes de que sea metaforizado por el Nombre de Padre (Miller 1986, pág. 142). Por otra parte, en el registro imaginario, Lacan señala que el superyó emerge como una «figura obscena y feroz». De lo que se desprende que la caída del Ideal del yo no implica el debilitamiento del superyó, sino su radicalización en el nivel imaginario. El superyó obsceno y feroz – sostiene Lacan – no encarna una prohibición vinculada con el deseo, sino un mandato, un imperativo de goce. Así el superyó ordena gozar, mientras que el goce, en tanto real excluido de lo simbólico, implica lo imposible. Solo tenemos acceso a lo que Lacan llama plus de gozar, en tanto goce parcial. Como afirma Lacan: El plus de gozar es función de la renuncia del goce por el efecto del discurso (Lacan 2008a, pág. 18). De allí que el imperativo de goce sea un mandato ilimitado e imposible de cumplir. Así, «la paradoja de este imperativo

es que equivale exactamente a una interdicción, porque gozar, según la definición de Lacan, es imposible» (Miller 1986, pág. 140).

Esta perspectiva conduce a destacar que el empuje al goce neoliberal no deber ser confundido con una promoción del deseo, ni un hedonismo regido por el principio de placer. A diferencia del deseo, el goce prescinde del Otro y de la división subjetiva. A diferencia del placer, el goce es la satisfacción de la pulsión de muerte e implica siempre un exceso, un demasiado (mucho o poco)<sup>[10]</sup> (cfr. Miller 1986, págs. 149-169). Resulta fundamental en este sentido que el psicoanálisis parte del hecho de que hay un desordenamiento estructural con relación al sujeto con su goce, jamás se logra gozar en la justa medida. Es sobre el desarreglo estructural del sujeto con el goce que toma consistencia la idea de que, a diferencia de él, habría un otro que sí logra gozar de la buena manera (Miller 2010, pág. 54). Se abre con esta conceptualización una vía para pensar las formas de odio y violencias contemporáneas, como esbozaremos en el último apartado.

Tal como desarrollamos unas líneas atrás, los significantes amo o «Nombres del Padre» funcionan como amarres. Su caída no implica el fin del empuje superyoico mortífero sino, por el contrario, la instauración de nuevas formas de violencia y exclusión de mayor crueldad. Alemán indica, en esta dirección, que «la producción de una subjetividad neoliberal en el dispositivo de rendimiento que la sitúa, siempre en un más allá del principio del placer, solo es explicable por la coerción del superyó, su engendramiento de culpa y necesidad de castigo, que el neoliberalismo coloniza con sus dispositivos» (Alemán 2016, pág. 28).

En este mismo sentido, Žižek destaca que la suspensión del Ideal del yo, de la figura de la identificación simbólica, es decir, la reducción del Amo a un ideal imaginario, da inevitablemente paso a su anverso monstruoso, a la figura superyoica del omnipotente genio del mal que controla nuestras vidas. En esta figura, el imaginario (la apariencia) y lo real (de la paranoia) se juntan, ante la suspensión de la eficacia simbólica (Žižek 2014, pág. 90).

Así, el superyó lacaniano se revela como un concepto fundamental para dar cuenta de cómo la «permisividad» del derecho al goce imperante tiene como complemento necesario un totalitarismo del

[10] Para una ampliación véase el análisis exhaustivo de la complejidad en juego en el concepto lacaniano de goce de Braunstein (2006).

goce, al tiempo que permite dar cuenta del carácter paradójico – al menos para una perspectiva althusseriana – de las formas actuales de sujeción-dominación, en la medida en que son, en rigor, anteriores a la constitución del sujeto.

## 1.6 Palabras finales

A partir de este breve recorrido, y a modo de cierre, podemos trazar algunas líneas, derivadas de la lectura de la coyuntura desde la creciente dominación del discurso capitalista en el complejo ideológico, que más que conclusiones se presentan como conjeturas para guiar futuros desarrollos.

En primer lugar, consideramos que en esta coyuntura se torna necesario avanzar en la conceptualización de los enredos entre lo imaginario y lo real que prescinden de lo simbólico. Tal como señalamos, la devaluación de las amarras simbólicas supone una inflación de estas dimensiones de la experiencia subjetiva y nuevas formas de articulación y desarticulación entre ambas. Cabe resaltar en este sentido el concepto de «imagen reina» introducido por Miller, en oposición al de significante amo (Miller 1998, pág. 578). La imagen reina no responde a la lógica de la metáfora y la metonimia propia de la cadena significante. A su vez, Miller señala que, a diferencia del significante amo, «las imágenes reinas no representan al sujeto, pero se coordinan con su goce» (Miller 1998, pág. 583). Así, la imagen reina implica la lógica del fantasma y nombra «el lugar donde lo imaginario se amarra al goce» (Miller 1998, pág. 585).

Entendemos, que desde las imágenes de los cuerpos «perfectos» que invaden las pantallas, hasta, en otro nivel, la pregnancy que poseen las imágenes que de la «República» o de la «Corrupción» proferidos por personajes de la arena política local como la diputada nacional Elisa Carrió pueden ser pensadas desde esta perspectiva. Cabe señalar a partir de este último ejemplo la importancia que poseen en nuestra coyuntura elementos a los que podemos caracterizar como neoconservadores que se articulan y se componen con el neoliberalismo.

En segundo lugar, como adelantamos, creemos que el circuito ilimitado del discurso capitalista, que borra la imposibilidad y propicia la ilusión de un acceso directo al goce, abre un terreno fértil desde el cual pensar las formas de violencia y racismo contemporáneas. Como sostiene Miller,

«Que se piense que es posible decir algo sobre el racismo desde el psicoanálisis denota el sentimiento de que el historiador o el sociólogo no bastan, de que considerando las cualidades económicas, sociales y geopolíticas se puede cubrir un vasto campo de este fenómeno, pero sin duda sigue quedando algo que pensar que no está en ese nivel y que hay un resto que se podría llamar causas oscuras del racismo» (Miller 2000, pág. 48).

En este sentido, el psicoanálisis puede contribuir a dar cuenta de las causas oscuras de la economía psíquica, libidinal, en juego.

Por un lado, la crueldad, entendida como «La obtención de placer en el sufrimiento y dolor de otros o la acción que innecesariamente causa tal sufrimiento o dolor» puede ser leída como el efecto de la dictadura del goce conjugada con la caída del lazo social. El goce pasa a ser una obligación y por lo tanto un derecho que cada quien puede reclamar.

Al tiempo que el racismo y otras formas de discriminación de distintos grupos sociales, e incluso, el «clasismo», pueden ser pensados como el odio al goce del Otro, es decir, como la proyección del odio al propio goce (Miller 2000, pág. 54). El Otro deviene el que roba el goce que sería apropiado, pero que, por estructura, nunca se presenta como tal. Así, es el Otro el que goza demasiado (y vive de planes sociales mientras se dedica al ocio, al consumo de drogas, etcétera) o demasiado poco (y trabaja sin descanso, solo piensa en el dinero, etcétera).

En este marco, cabe preguntarse sobre los vínculos entre esta crueldad y el tendencial desanudamiento simbólico vinculado a la dominancia del discurso capitalista en el todo complejo estructurado de lo ideológico. Retomando los planteos de Miller (2017) con relación a los «niños violentos», nos preguntamos si la violencia contemporánea es un síntoma (es decir, implica el desplazamiento y la metaforización de la pulsión) o es, en rigor, la realización de esa pulsión misma.

Nos inclinamos a sostener esta segunda respuesta y coincidimos con Dufour cuando afirma que la violencia contemporánea «no es una insurrección contra la explotación, no apunta a ninguna emancipación, etcétera» (Dufour 2009, pág. 216). Al tiempo que «tener odio expresa un estado de ánimo tan imperioso como vago, no una reivindicación social» (Dufour 2009, pág. 218). Rancière (2000), por su parte, señala que el derrumbe de los procedimientos políticos de

polémica social se traduce en la constitución de un otro «infrapolítico», es decir, reducido a un mero objeto de odio y de temor. De aquí que, como sostiene Balibar, al neoliberalismo, en rigor, «no le interesa la reducción del conflicto como tal: por el contrario, este tiende a relegarlo a zonas “sacrificadas” porque no son (momentáneamente) “explotables”, allí donde son apartados los “hombres descartables”». Así, «el conflicto es a la vez “particularizado” y “suprimido”, pero de todos modos violentamente desprovisto de su rol constituyente, que implica el acceso de todos los antagonismos y de sus portadores a la esfera pública» (Balibar 2013, pág. 194). Ahora bien, el odio y el miedo al otro «infrapolítico» tienen, como afirman Laval y Dardot, un «efecto boomerang», en la medida en que presentifican la posibilidad de que cualquiera pueda ser un desecho. De allí que la violencia neoliberal se manifieste también como una violencia dirigida contra sí mismo que patentiza la imposibilidad de responder al imperativo ilimitado de rendimiento y goce.

En este sentido, en los últimos años hemos podido ver de qué manera la inflación de este cruce entre lo imaginario y lo real, han generado en el espacio de la política una demanda de orden que toma formas violentas que tienden a ser apolíticas o, incluso, anti-políticas. Así, en una suerte de retorno paradójico del discurso del amo, ya transfigurado por el imperativo de goce, lejos de tramitarse las rivalidades, se las legitima, y se genera a partir de ellas modalidades cada vez más crueles de segregación. Desde esta perspectiva cabe quizás pensar que el discurso del amo no desaparece en nuestra coyuntura, sino que retorna transfigurado por su articulación con la lógica del discurso capitalista. En este sentido, Žižek afirma:

«Es como si en el preciso instante en que el vínculo, la cadena que evitaba el libre desarrollo del capitalismo, es decir, una producción desregulada de excesos, se rompió, este hubiese sido contrarrestado por la demanda de un nuevo Amo para detenerlo. Lo que se exige es el establecimiento de un cuerpo social estable y definido claramente que limite el potencial destructivo del capitalismo, al cortar el elemento excesivo; y como este cuerpo social se experimenta como el de una nación, la causa de cualquier desequilibrio toma “espontáneamente” la forma de un “enemigo de la nación”» (Žižek 2016, págs. 335-336).

Para cerrar, es imprescindible poner también en juego una pregunta con ribetes teórico-epistemológicos: ¿En qué medida y hasta

qué punto las características específicas del discurso capitalista, que se configura como un falso discurso o un discurso paradójico que tiende a cancelar el lazo social más que a fundarlo, puede suponer ciertos desplazamientos y reconfiguraciones en las formas ideológicas y sus modalidades de interpelación?

Esta preocupación, resuena sin estar del todo formulada en la idea de Jorge Alemán de que el neoliberalismo «es el primer régimen histórico que intenta por todos los medios alcanzar la primera dependencia simbólica, afectar tanto los cuerpos como la captura por la palabra del ser vivo en su dependencia estructural» (Alemán 2016, pág. 14), también en la exploración que realiza Dufour de las distintas configuraciones históricas del Otro y el señalamiento de una transformación de la propia condición humana basada en la autorreferencialidad y en los distintos conceptos a través de los cuales Žižek explora de manera desordenada los desplazamientos y las transfiguraciones en las relaciones entre deseo y goce, significante amo y superyó, fantasía y síntoma, etcétera.

Finalmente, cabe subrayar, una vez más, que nuestro recorrido pretende ser un primer esbozo para indagar, a partir de las coordenadas brindadas por la problemática althusseriana, la manera en que se relacionan estructura y coyuntura. Esto supone, no solo avanzar en la conceptualización de las formas o estructuras cuyos efectos pueden leerse en las formaciones ideológicas concretas de una coyuntura, sino también atender a la manera en que estas formaciones se inscriben en un todo complejo estructurado, en el que se articulan lógicas y temporalidades diversas.

## CAPÍTULO 2

# ¿Cuál goce? De Freud a Miller, en busca de una articulación entre el concepto de goce y las ciencias de la comunicación

RAMIRO PARODI\*

### 2.1 Introducción

El concepto de goce aparece en los primeros años de la enseñanza de Jacques Lacan y desde entonces no ha dejado de abrir interrogantes tanto en el campo psicoanalítico como para pensar fenómenos sociales (cfr. Braunstein 2006). En el siguiente texto me propongo realizar una descripción de los seis paradigmas del goce lacaniano propuestos por Jacques-Alain Miller con el fin de establecer qué características de dicho concepto son susceptibles de ser articuladas en el campo de los estudios en comunicación. La justificación de este propósito busca profundizar el vínculo entre psicoanálisis lacaniano y crítica de la Ideología en su acepción althusseriana (Caletti 2011b).

Asumo que una lectura más detallada de los seis paradigmas del goce propuestos por Miller es fundamental para entender la singularidad psicoanalítica y, por ende, su potencia a la hora de abrir preguntas nuevas en campos relativamente consolidados. En este sentido, y para enriquecer el objetivo del trabajo, buscaré establecer, en ciertos textos «sociales» (pero no exclusivamente) de Freud, los principios explicativos de una teoría del goce que luego tomó ese nombre y que pudieron haber funcionado como fuentes a partir de las cuales Lacan formalizó el concepto.

---

\* CCOM-UBA, IIGG-UBA, CCC. ramiro.parodi@hotmail.com.

La idea principal de este texto es sentar las bases para ver cuál de los seis paradigmas describe de forma más precisa lo que autores que intentado articular principios psicoanalíticos a una matriz crítica, como Slavoj Žižek o Yannis Stavrakakis, entienden por goce. Para ello será necesario hacer un rodeo por los seis paradigmas que nos permita desembocar en nuestra pregunta problema: ¿Cuál concepción de goce es susceptible de ser articulada con los estudios en ciencias de la comunicación?

## 2.2 Los seis paradigmas del goce

### 2.2.1 La Imaginarización del goce

En primer lugar cabría distinguir los términos «gocce» y «satisfacción» para dar cuenta de la novedad psicoanalítica. Para ello, Miller analogo el «punto de vista económico» propuesto por Freud a un «punto de vista de la satisfacción» (Miller 2000, pág. 143) señalado por él. Lo que intenta recuperar es la idea de que, en la emergencia de las formaciones del inconsciente, precisamente en su «cifra y descifra» (Miller 2000, pág. 143) hay algo que se satisface. La novedad lacaniana, en este sentido, sería la introducción del orden simbólico como una instancia específica con sus singularidades donde la satisfacción encontraría su lugar en la comunicación. Una comunicación que es necesariamente asimétrica en lo que respecta a la relación yo-Otro. Desde Lacan, la satisfacción se ubicaría en el reconocimiento, en la instancia de comunicación, que produciría el Otro al «admitir las curiosas, sorprendentes, a veces desviadas formaciones lingüísticas que vienen del sujeto» (Miller 2000, pág. 143). Hablamos aquí de una satisfacción en el orden de la comunicación, una satisfacción semántica.

Sin embargo, este paradigma se denomina «la imaginarización del goce» precisamente porque frente a la satisfacción simbólica, Lacan ubica un goce imaginario.<sup>[1]</sup> Esto implica que el lenguaje, la palabra y la comunicación no son las fuentes del goce, sino que este «se relaciona con el yo como instancia imaginaria» (Miller 2000, pág. 144). Así este goce no sería de orden dialéctico sino «intraimaginario» (Miller 2000, pág. 144) y es precisamente en este punto donde, gracias a las pistas dejadas por Miller cuando señala que «Lacan interpreta el yo a partir

---

[1] Para una descripción precisa de los tres registros lacanianos véase Shejtman (2004).

del narcisismo» (Miller 2000, pág. 144), podemos establecer un puente con la lectura freudiana de la libido.

En *El malestar en la cultura* (1930), Freud recurre al ejemplo del sadismo para señalar el carácter ambiguo del término libido como una instancia que se encuentra entre el Eros y la Muerte. «En el sadismo, donde se desvía a su manera y conveniencia el fin erótico, sin dejar de satisfacer por el ello el impulso sexual, logramos el conocimiento más diáfano de su esencia y de su relación el Eros pero aun donde aparece sin propósito sexuales, aun en la más ciega furia destructiva, no se puede dejar de reconocer que su satisfacción se acompaña de extraordinario placer narcisista, pues ofrece al yo la realización de sus más arcaicos deseos de omnipotencia» (Freud 1961a, pág. 121).

En este paradigma, lo que encontramos es un goce no inscripto en la cadena significante que, sin ser lo que en *La instancia de la letra* y en el Seminario de la Psicosis Lacan denominará como «bastas de acolchado» (Lacan 2008a, pág. 470) interfiere en el discurrir significante, ya que se trata de un placer/displacer en relación con objetos inertes «considerados solo como las sombras y los reflejos de lo que se realiza en la dialéctica simbólica» (Miller 2000, pág. 145). A la ya nombrada distinción entre orden imaginario y orden simbólico, aquí se le agrega una «disyunción del significante y del goce» (Miller 2000, pág. 145) donde se pueden captar dos lógicas distintas.

La relación entre goce imaginario y cadena significante es pensada a través de la figura del quiebre y una de sus inscripciones es lo que Lacan, retomando a Freud, denomina como superyó. Es decir, la instancia que decanta en una falla simbólica y emerge a través de «lo imaginario de los objetos, los productos, los efectos del goce» (Miller 2000, pág. 145). Esto implica que el goce imaginario es un obstáculo para la elaboración simbólica. En este sentido, el concepto de superyó constituye una fuente fundamental del concepto de goce, ya que es allí donde se plantea la no-relación de lo imaginario y lo simbólico debido a que Freud muestra que la satisfacción libidinal no se puede colmar plenamente debido a que «cuando un impulso instintual sufre la represión, sus elementos libidinales se convierten en síntomas, y sus componentes agresivos en sentimientos de culpabilidad» (Freud 1961a, pág. 143). Sin embargo, habita allí una paradoja, ya que el concepto de economía libidinal freudiano permite pensar que la pulsión se satisface mediante un objeto o mediante el rechazo.

Encontramos en el ejemplo del sadismo, en la ambigua satisfacción narcisista y en el superyó como satisfacción a través de la culpa y el rechazo, las condiciones de producción que le permiten elaborar a Lacan el concepto que sin nombrarlo Freud deja planteado: el goce.

### 2.2.2 La significantización del goce

Como bien lo indica su nombre, este movimiento de la enseñanza de Lacan establece una inscripción, en el orden simbólico, del concepto de goce. Así, la radical separación planteada en la imaginarización del goce entre lógica imaginaria y simbólica perderá peso. Lo simbólico terminará imponiéndose progresivamente a través de los conceptos de transferencia y represión debido a que Lacan reescribe su producción y ubica al sujeto de la demanda en la fórmula de la pulsión. La categoría que más claramente atraviesa un desplazamiento en este paradigma es la de falo. Pasamos de una concepción anatómica a una idea significante; del órgano al símbolo.

Miller señala que sucede la misma operación con el concepto de fantasma, el cual se articula con el sujeto simbólico. «No hay fantasma que no sea asimilable a una cadena significante», señala Miller. La idea de cadena significante es utilizada por Lacan para expresar la distinción que realiza respecto de la lingüística saussureana, donde un significado remite a un significante. Retomando críticamente esta tradición, Lacan propone la idea de significación en contra de la de significado para resaltar el carácter contingente de las formaciones discursivas. «Solo las correlaciones del significante al significado dan en ella (en la lengua) el patrón de toda búsqueda de significación» (Lacan 1975, pág. 469). Es esta inscripción dentro de las cadenas significantes la que le permite establecer el lazo entre lo simbólico y lo libidinal.

Esta significantización del goce da lugar a pensar que toda imagen puede ser resignificada, incluso el deseo (al menos en términos metonímicos). En este segundo paradigma Miller no deja huellas para pensar la reminiscencia freudiana de dicho pasaje del goce (del registro imaginario al simbólico). Sin embargo, en *Psicología de las Masas y Análisis del Yo* (1921) es posible rastrear estas condiciones de producción en el concepto de «ideal del yo» el cual permite pensar la identificación de un yo con la imagen de su padre. Freud lleva esta lógica a los procesos sociales, señalando que en las conformaciones de masas (utiliza los ejemplos de la religión y del ejército) se produce

una ligazón afectiva con un objeto (con un líder) el cual produce una satisfacción.

«El fenómeno más notable de la formación de masa es el incremento de la afectividad que provoca en cada individuo. Puede afirmarse, a juicio de McDougall, que los afectos de los hombres difícilmente alcanzan bajo otras condiciones la intensidad a que pueden llegar dentro de una masa; y en verdad es una sensación *gozosa* para sus miembros entregarse así, sin barreras, a sus pasiones, y de ese modo confundirse en la masa, perder el sentimiento de su individualidad» (Freud 1955b, pág. 80).

Resaltamos el término «gozosa» no para plantear una sinonimia con el concepto de «goce», sino para destacar que Freud ya sienta las bases para que Lacan pueda exponer una lógica de la satisfacción que va más allá de una identificación imaginaria de yo a yo. Freud, a través del concepto de ideal del yo, señala que la relación entre la masa y el líder (al igual que la del hijo con el padre) es susceptible de inscribirse dentro de un orden simbólico produciendo un júbilo gozoso: «El ideal del Yo engloba la suma de todas las restricciones a las que el Yo debe plegarse, y de este modo, el retorno del ideal al Yo tiene que constituir para este, que encuentra de nuevo el contenido de sí mismo, una magnífica fiesta» (Freud 1955b, pág. 132).

La satisfacción está en significar lo que obstaculiza el deseo. Se trata del «goce pasado al significante» (Miller 2000, pág. 148) que habilita un proceso en el que «el significante anula el goce y lo restituye con la forma del deseo significado» (Miller 2000, pág. 149). En este paradigma, encontramos al goce entre la muerte (del deseo ya significado) y la vida (del fantasma).

### 2.2.3 El goce imposible

También llamado «goce real» (Miller 2000, pág. 150). Es real porque no se encuentra ni en lo imaginario (el semblante) ni en lo simbólico (el lenguaje) sino que se constituye por fuera. De hecho, señala que todo el grafo del deseo donde circula una lógica de goce simbólica e imaginaria se constituye en contra del goce imposible.

Solo se puede acceder a él transgrediendo las fronteras simbólicas e imaginarias y asumiéndolo como imposible. «Es estructuralmente inaccesible» (Miller 2000, pág. 152), señala Miller lo cual también implica que, dicha transgresión, dota de un carácter «ominoso» (Freud

1955a) al goce real como en la tragedia de Antígona. «La oposición entre placer y goce es esencial» (Miller 2000, pág. 152), enfatiza Miller para sugerir que lo placentero, inscripto en el orden simbólico, opera más como un obstáculo que como una entrada al goce. Subyace aquí una radical separación entre el goce y el significante, muy distinta a la analizada previamente en la significantización del goce.

Este goce real o imposible es excesivo, desgarrador, horroroso e inaccesible a través de la comunicación, pero, fundamentalmente, es constitutivo del sujeto. En este paradigma encontramos que «a nivel del inconsciente, el sujeto miente» (Miller 2000, pág. 153). Esto implica que hay una mentira originaria que es lo que Freud denominó como defensa. Como bien señala Osvaldo Delgado, en la constitución del sujeto «lo primero a tener en cuenta es la defensa respecto de la representación inconciliable» (Delgado 2012, pág. 21). Lo que el psicoanalista argentino intenta describir aquí es el mecanismo mediante el cual se despliega esa mentira originaria que nombramos previamente. Ante un suceso perturbador y horroroso, actúa una defensa que separa el representante psíquico del monto de afecto con el que está cargado dicho suceso ¿Dónde está la mentira? En el hecho de que la defensa no borra, sino que desplaza el monto de afecto a otras representaciones que quedan «debilitadas en su significancia» (Delgado 2012, pág. 21).

En *Las neuropsicosis de defensa* (1894) Freud despliega este mecanismo y señala que, el modo en el que dicha defensa actúe será fundamental para la constitución de potenciales patologías en los sujetos:

«En los dos casos considerados hasta ahora (neurosis obsesiva y neurosis histérica), la defensa frente a la representación inconciliable acontecía mediante el divorcio entre ella y su afecto. Pero la representación, si bien debilitada y aislada (*isolieren*), permanecía dentro de la conciencia. Ahora bien, existe una modalidad defensiva mucho más enérgica y exitosa, que consiste en que el yo desestima {*verwerfen*} la representación insoportable junto con su afecto y se comporta como si la representación nunca hubiera comparecido. Solo que en el momento en que se ha conseguido esto, la persona se encuentra en una psicosis que no admite otra clasificación que “confusión alucinatoria”» (Freud 1962, pág. 59).

Sin intención de entrar minuciosamente en las singularidades de los tres casos que analiza Freud, lo importante es destacar que en la obsesión y en la histeria hay un retorno de lo reprimido por la defensa

(en la psicosis no podría plantearse en esos términos, ya que, según Delgado, no habría represión sino expulsión). En este sentido, es que podemos pensar que cuando Miller, retomando a Lacan, señala que hay una exclusión del goce real por fuera del campo simbólico e imaginario, no está diciendo que ese goce carece de efectos. Específicamente, Miller habla de un retorno que puede ser entendido como una «falta en el Otro». Es decir, como la falla en el Otro constitutiva para el sujeto.

#### 2.2.4 El goce normal

También entendido como goce fragmentado en vacíos denominados objetos a. El acceso al goce no se da por la transgresión sino por una pulsión que hace un recorrido de ida y vuelta. Se asume un cuerpo fragmentado, como en *El Jardín de las Delicias* de El Bosco, de «pulsiones parciales» (Miller 2000, pág. 155). Estas pulsiones parciales pueden pensarse a través de distintas zonas erógenas autónomas.

Miller establece que el cambio entre el paradigma del goce imposible y del goce normal es la desmentida, por parte de Lacan, «del clivaje del significante y el goce» (Miller 2000, pág. 155). En otras palabras, el goce pasa por el significante sin reducirse al orden simbólico. Las dos operaciones que Lacan retoma para demostrar este recorrido son la alienación y la separación, la segunda responde a la primera. Mientras que la alienación es «puramente de orden simbólico» (Miller 2000, pág. 156), la separación sería una respuesta de goce. Para Miller la alienación remite a los conceptos freudianos de identificación y represión. La identificación responde al significante que, estando en el Otro, representa al sujeto mientras que la represión se trataría del significante que no encuentra representación, el que en la cadena «pasa por debajo» (Miller 2000, pág. 156). Así la separación sería la función de la pulsión como respuesta a la identificación y a la represión. La identificación y la represión suponen un vacío que la pulsión viene a responder. De este modo, ya no se necesita una transgresión para alcanzar el goce sino un recorrido pulsional. De ahí que la característica principal del inconsciente sea la discontinuidad, «un borde que se abre y se cierra» (Miller 2000, pág. 156).

En este sentido, podemos plantear este paradigma está constituido a partir de las zonas erógenas descritas por Freud en sus *Tres ensayos de teoría sexual* (1905); hay repetición, zonas corporales «predestinadas» (más no excluyentes) y sensaciones de «placer» y «displacer»

(Freud 1953, pág. 166) operando simultáneamente. Esto implica que el inconsciente es entendido como el cuerpo sin perder de vista que el goce atraviesa el orden simbólico.

El goce es parte de un sistema y en este sentido es que se articulan el registro simbólico y el real en este paradigma. La separación, como respuesta a la alienación (puro significante), introduce el objeto como «respuesta a la falta del significante» (Miller 2000, pág. 158). El significante mortifica el cuerpo, fuera del significante quedan cachos, trozos, objetos, pedazos que Lacan llamará objeto a. Estos objetos, que Lacan los reduce a cuatro (pecho, heces, mirada y voz) se articulan con las cuatro pulsiones (oral, anal, escópica e invocante) y causan el deseo. El carácter ambiguo del objeto a se presenta por estar entre la Cosa (propia del goce imposible) y el Otro. «De alguna manera, el objeto a traduce una significantización del goce, respetando, sin duda, que aquí no se trata del significante» (Miller 2000, pág. 159). De ahí la ambigüedad del objeto a que, sin responder a la ley del significante, está determinado por su estructura, tiende a presentarse como un elemento.

### 2.2.5 El goce discursivo

Miller parte de la base de que en este paradigma subyace «una relación primaria de los significantes con el goce» (Miller 2000, pág. 160). A la conocida definición «el significante representa un sujeto para otro significante» Miller le suma algo que observa en el planteo de los cuatro discursos del psicoanálisis (amo, histérica, psicoanalista y universitario): el significante representa un goce para otro significante.

En primera instancia, esto implica que el significante nunca está solo, se encuentra formando parte de una cadena. Mientras que también, para Lacan no todos los significantes tienen el mismo valor en la cadena, hay «significantes de excepción» (Miller 2000, pág. 162). De ahí, que la concepción del sujeto y la de goce estén vehiculizadas por cadenas significantes. La representación falla porque no es jamás completa y, por lo tanto, se repite ¿Por qué falla la repetición? Porque hay algo del sujeto irrepresentable, Lacan articula lo representado (lo susceptible de devenir significante) con lo imposible (S barrado). La repetición es el intento siempre fallido de dar con esa imposibilidad y voltearla.

En el mismo sentido Miller recupera la frase lacaniana «el significante hace surgir al sujeto al precio de fijarlo». Fijarlo no es cerrarlo ni completarlo, es darle una apariencia de completud a través de la simbolización. «Cuando se escribe el S<sub>1</sub> como conjunto de un elemento, se tiene la representación del sujeto, pero, más secretamente, se tiene su ser de falta, que está por detrás y que surgiría si se borrara este S<sub>1</sub>» (Miller 2000, pág. 163). Así, el sujeto se encuentra alineado al significante.

La incidencia del significante en lo real implica la mortificación y su relación con el deseo. Es decir, con el deseo muerto que no satura las propiedades de la libido. El goce es lo que resta de ese deseo muerto. Es a partir del falo que Lacan busca aplicar el esquema del significante sobre el goce. «El privilegio de este órgano es que el goce puede aislarse» (Lacan 1975, pág. 80). Se trata de un goce prohibido y en ausencia que provoca frustración (Lacan remite al *post coitum animal triste*, pero también podemos referirnos a la definición del orgasmo por parte de los franceses: *la petite morte*). Lacan llega a hablar de un significante del goce: «al mismo tiempo que el goce está prohibido, puede ser dicho entre líneas» (Miller 2000, pág. 165). El goce funciona a través de la metonimia y se juega entre un sujeto barrado y un objeto perdido. La pérdida también está significantizada.

El objeto a, que en el paradigma del goce normal eran el lugar del goce, aquí son plus de goce, suplemento de la pérdida de goce. Lacan lo análoga a la plusvalía señalada por Marx en el tomo I de *El Capital*, es decir a la extracción violenta de una porción de ganancia por parte del capitalista. De ahí que asuma que «el rico no paga» (Lacan 1975, pág. 87), lo que implica que por más que exista relación de compraventa, el rico no sufre pérdida. Transforma el plus de goce en plusvalía.

Es el significante, como medio del goce, el que «introduce una pérdida de goce y produce un suplemento de goce» (Miller 2000, pág. 167), en esa ambigüedad se juega el goce en este paradigma. Volvemos al falo, como representante más claro, el goce fálico está prohibido porque implica una pérdida, el plus de goce. Este paradigma reintroduce una dimensión corporal donde lo simbólico pierde autonomía. Se despliega entonces, una dinámica de repetición y pérdida donde se goza y se sufre conjuntamente. Lo que introduce Lacan en este doble juego es que el goce no puede reducirse a los objetos (oral, anal, escópica y vocal), ya que el plus de goce amplía esa lista.

«La noción de plus de goce en Lacan tiene por función extender el registro de los objetos a más allá de los objetos de cierta manera “naturales”, de extenderlo a todos los objetos de la industria, de la cultura, de la sublimación, es decir, todo lo que puede llegar a colmar menos phi, sin lograr hacerlo de manera exhaustiva» (Miller 2000, pág. 170).

A través de estos objetos la pérdida de goce es obturada mas no borrada. En términos freudianos podríamos decir «negada»: «Un contenido de representación o de pensamiento reprimido puede irrumpir en la conciencia a condición de que se deje negar. La negación es un modo de tomar noticia de lo reprimido; en verdad, es ya una cancelación de la represión, aunque no, claro está, una aceptación de lo reprimido» (Freud 1961b, pág. 253). La pérdida que producen las naditas de las que nos está permitido gozar en el capitalismo neoliberal son «negadas» a través otras naditas.

En este paradigma el goce ya no es solo las pulsiones en el propio cuerpo constituido como objetos a, sino que se encarnan en objetos a de la cultura que son plus de gozar porque se presentifica y encarna en objetos (gadgets, autos, juguetes para adultos como celulares). Podemos pensar que aquí Lacan va más allá de Freud quien planteó cuatro destinos de pulsión (El trastorno hacia lo contrario, La vuelta hacia la persona propia, La represión y La sublimación) al situar que se goza más allá de la pulsión y que los destinos son infinitos (fundamentalmente) en el capitalismo (neoliberal).

### 2.2.6 La no relación

Este paradigma parte de un cuestionamiento sobre el lenguaje mismo. El resultado es la propuesta en torno a *lalengua*, «la palabra antes de su ordenamiento gramatical y lexicográfico» (Miller 2000, pág. 172). La idea misma de palabra es puesta en cuestionamiento, principalmente como mediadora de la comunicación, su rol será más bien la de soporte del goce. En este sentido, la categoría de goce se torna principal y relega a la idea misma de lenguaje.

Es el concepto de *lalengua* el que le permite hacer ese movimiento, ya que es el lenguaje el que aparece como un efecto de la relación entre palabra y goce, *lalengua* es: «disyunción con la estructura del lenguaje» (Miller 2000, pág. 172). Tenemos entonces un paradigma basado en el desfase, en la disyunción. En otras palabras, en la no relación. De ahí

que el concepto de lenguaje, la idea de palabra como comunicación, el Otro o el falo pasen a ser considerados meros semblantes.

Tenemos un paradigma que señala que no hay relación directa, no hay dos partes que encastran perfectamente como en la intervención de Aristófanes en El Banquete de Platón. Hay «disyunción del significante y del significado, disyunción del goce y el Otro, disyunción del hombre y la mujer» (Miller 2000, pág. 173) ¿Con qué rompe Lacan en este paradigma? Con la idea de estructura la cual se opone a la de no relación. En esta instancia no habría articulación posible. Lo que hay es posibilidades de suplir la no relación a través o de la rutina o de la invención.

Sin embargo, el punto de partida de este paradigma no es tanto el de que no hay relación sino el de que hay goce. Sin embargo, consideramos que no es lo mismo que lo podíamos observar en la «significanzación del goce», ya que en esa instancia Lacan no plantea el concepto de *lalengua*, tenemos aquí un goce en relación con la palabra, pero la palabra habitando *lalengua* es decir la disyunción y no el lenguaje / la estructura.

El cruce entre el goce y la palabra y *lalengua* es el que da lugar al goce del blableteo, al goce inscripto en el cuerpo viviente. Nos referimos entonces a un goce que podríamos caracterizar como hiperindividualizado, ya que, como bien señala Miller, «lo que ocupa a Lacan a lo largo de este Seminario es poner en evidencia todo lo que del goce es goce Uno, es decir, goce sin el Otro» (Miller 2000, pág. 176). Se trata de una dimensión radical del cuerpo que goza en solitario. Encontramos aquí una radicalización de lo enunciado por Freud en *Introducción al narcisismo* (1914) debido a que allí la satisfacción, si bien era individual, se daba a través de objetos, como el niño para la madre. Ahora estamos en un goce que es fundamentalmente cuerpo, de ahí la distinción con el paradigma del goce normal porque tampoco hablamos de objetos a. Hablamos del goce Uno que tiene cuatro variantes:

- 1) Goce sin ideal, donde el medio carece de valor y la noción de cuerpo es amplia
- 2) Goce que se despliega concentrado en la parte fálica del cuerpo, se trata del goce masturbatorio.
- 3) El goce de la palabra en tanto *lalengua*, no como soporte de la comunicación sino como mera instancia del goce. Es justamente el blableteo, la figura mediante la cual Lacan intenta expresar esta no relación de la palabra con la comunicación sino situada

en *lalengua*, en lo que está separado del Otro. Encontramos en las tres instancias un «cuerpo que goza por diferentes medios» (Miller 2000, pág. 178).

- 4) Finalmente, la cuarta variante implica una radicalización de lo que se denominó sublimación. Recordemos que para Freud la sublimación es un destino de la pulsión que «atañe a la libido de objeto y consiste en que la pulsión se lanza a otra meta, distante de la satisfacción sexual; el acento recae entonces en la desviación respecto de lo sexual» (Freud 1957, pág. 91). Muchas veces relacionado con prácticas artísticas, la sublimación implica un proceso mediante el cual el malestar es reconducido hacia actividades donde se deposita la energía libidinal y tiende a generar un efecto contrario al de la represión. Lacan marca un quiebre en esta figura y señala que puede haber sublimación sin Otro. «En el lugar del goce Uno la sublimación encuentra su verdadero fundamento» (Miller 2000, pág. 178).

Tenemos entonces que, en el paradigma de la no relación, hay goce del propio cuerpo, goce fálico, goce de la palabra y goce sublimatorio. Al no haber relación con el Otro, al ser un goce pleno del individuo Miller lo caracteriza como un goce que es «idiota y solitario» (Miller 2000, pág. 179). Es el goce del cuerpo que viene a demostrar que *no hay relación sexual*.

### 2.3 ¿Cuál lazo social? Goce, imperativos, repetición, delirio y autoritarismo

El rodeo hasta aquí realizado nos permite llegar a una conclusión provisoria: El concepto de goce que nos sirve para pensar una articulación con el campo de las ciencias de la comunicación no puede ser ninguno que se restrinja a un registro en particular. De este modo, la imaginización, la significantización y el goce imposible quedan descartados, ya que entendemos que el campo en el que buscamos hacer desembarcar el concepto de goce es un campo sobredeterminado donde los discursos sobre el sujeto, el cuerpo y el lenguaje se encuentran entrelazados en una lógica compleja.

Sin embargo, el modo en el que se piense esa articulación debe ser fiel a la coyuntura (a la que podríamos ponerle el nombre de capitalismo neoliberal sin por eso negar su carácter contingente). Es

decir, es necesario tener en cuenta las transformaciones que el mismo capitalismo ha sufrido, ya que como señala Miller:

«¿Cómo no íbamos a concebir la idea de una ruptura, por ejemplo, si Freud inventó el psicoanálisis, por así decir, bajo la égida de la reina Victoria, parangón de la represión de la sexualidad, mientras que el siglo XXI conoce la difusión masiva de lo que se llama el porno y que es el coito exhibido, hecho espectáculo, show accesible para cada cual en internet con un simple clic del ratón? De Victoria al porno, no solo hemos pasado de la interdicción al permiso, sino a la incitación, a la intrusión, a la provocación, al forzamiento» (Miller 2016a, pág. 1).

Es en el goce normal donde comenzamos a visualizar una articulación posible. La idea de que el goce se reparte en objetos nos habilita a pensar en ciertas prácticas consumistas que, en el instante que producen placer, a su vez, generan displacer. El hecho de plantear a la vista como un posible objeto del goce nos permite pensar en conductas contemporáneas donde aparecería una suerte de descarga pulsional como la compulsión a revisar sitios web permanentemente donde la información prácticamente no varía.

Sin embargo, encontramos en los dos últimos paradigmas las representaciones más acabadas del concepto de goce con las que se ha intentado pensar el terreno de las ciencias de la comunicación. La significantización del goce como paradigma que abre la lista de objetos hacia el infinito encuentra su correlato en la sociedad de consumo contemporánea donde los gadgets están determinados por la obsolescencia programada. Tenemos aquí un goce como plus de gozar cuyo destino no está fijado de antemano sino investido de una multiplicidad de objetos que no logran satisfacer plenamente, pero que sí se presentan de ese modo. Obturan mas no borran la pérdida. La articulación con las investigaciones en comunicación aquí podría establecerse entre la promesa de la felicidad del discurso publicitario (promesa de completud, de satisfacción plena), el desencanto en el preciso instante en el que se obtiene ese objeto y la rueda que se habilita a partir de esa dialéctica donde la muerte (obsolescencia) está develada y denegada a la vez. Es el concepto de Ideología althusseriano el que puede continuar trabajando sobre esta forma del proceso, ya que prescinde de la idea de «falsa consciencia» y está pensado a través de su carácter práctico, donde el «velo» es el carácter necesariamente representado de la realidad.

Aunque también sería pertinente plantear que estos objetos no necesariamente deben identificarse con mercancías concretas. Si, tal como vimos con Miller uno de los aportes de Lacan es plantear que en el goce discursivo extiende la lista de objetos que pueden negar la pérdida de goce, es decir que esa lista se constituye de «todo lo que puede llegar a colmar» (sin hacerlo plenamente); podemos plantear que ciertas «experiencias» también podrían conformar esta lista. Nos referimos concretamente al avance de ciertas figuras subjetivas como las del «voluntario», el «vecino» o el «viajero» las cuales también podrían pensarse a través de esta lógica del listado de objetos que son repetición y pérdida donde se satisface (parcialmente) pero a la vez se padece. Creemos que este paradigma del goce es el que es retomado por autores como Stavrakakis (2010) en su renovada crítica a la teoría de la aguja hipodérmica del discurso publicitario donde se aleja de concepciones que implican la creación de «falsos deseos» o de «lavados de cerebro» (Stavrakakis 2010, pág. 262) y plantea un abordaje a partir de la política de la *jouissance* consumista.

También es necesario rescatar el aporte fundamental que plantea el paradigma del goce a partir de la no relación. Hasta el momento teníamos una relación que siempre delineaba un yo y un Otro. Este paradigma que parte de una disyunción, nos lleva a la instancia de *lalengua*, del goce de la palabra, del falo, del cuerpo, de la sublimación sin Otro. Creemos que este es sin dudas el aporte más valioso de este rodeo por el concepto de goce, ya que es el que mejor describe la tendencia hiper individualizante que habilitan los procesos de neoliberalización capitalista (Harvey 2007). En esta línea podemos ubicar las investigaciones del filósofo Slavoj Žižek sobre el «imperativo al goce» (Žižek 2011b, pág. 37). Allí plantea que en la posmodernidad hay una suspensión de la ley que ordena a las sociedades. En este sentido, lo que se asoma es «el abismo del goce» (Žižek 2011b, pág. 37) pero no ya en forma de objetos sino en prácticas individuales que no buscan establecer un lazo social con el otro.

Finalmente encontramos en la última enseñanza de Lacan otra pista para pensar el vínculo entre psicoanálisis y ciencias de la comunicación a partir del concepto de goce. Como bien han señalado agudos lectores de la obra de Lacan como Miller, a partir del seminario 20, *Aun* y del Seminario 23, *El Sinthome*, se produce un cambio en el estatuto del

inconsciente el cual queda subordinado al de *parlêtre*.<sup>[2]</sup> Este concepto permite pensar en un goce que vaya más allá del «imperativo de goce» y que participa de otros modos del lazo social: «Cuando se analiza el inconsciente, el sentido de la interpretación es la verdad. Cuando se analiza el *parlêtre*, el cuerpo hablante, el sentido de la interpretación es el goce» (Miller 2016a, pág. 8). Así modalidades como la debilidad, el delirio y el embaucamiento pueden tomar una presencia analítica más relevante y acorde a la coyuntura actual.

Partir de esta caída de la ley, la emergencia del imperativo al goce o del *parlêtre* nos permite replantear el lugar de los medios de comunicación en el capitalismo neoliberal. Es pertinente revisar cuál es el rol de los medios de comunicación cuando su forma de negocio ha mutado considerablemente (desde la ya ampliamente trabajada convergencia hasta la reconfiguración de estrategias económicas a partir de un cambio en el paradigma de negocio susceptible de verse, por ejemplo, en la caída de la importancia de la masividad contra el alza de la lógica de la segmentación).

¿Qué clase de sujetos intentan interpelar los medios de comunicación en la actualidad? Es llamativa la incesante repetición temática, desde programas deportivos hasta políticos, que es posible hallar en la televisión, en la radio y en los medios digitales en los últimos quince años. La repetición, que siempre fue parte de la lógica mediática, debe ser asumida desde el concepto de goce como una operación con implicancias afectivas.

Del mismo modo, es necesario pensar en operaciones de «embaucamiento» que presenten un peso específico en la categoría de goce para distanciarnos de retornos de las interpretaciones (que parecían ya saldadas) que asumen a los medios bajo el paradigma de la aguja hipodérmica.

En el mismo sentido, frente al avance de posiciones masivas autoritarias resulta pertinente pensar seriamente la idea del delirio que propone Miller a partir de Lacan. Delirio y autoritarismo deberían ser dos ejes que las ciencias de la comunicación podrían retomar en sus agendas. Sería fundamental para pensar críticamente frente al ya comprobado avance de manifestaciones masivas de carácter autoritario (pero también delirante) articuladas en torno a formaciones

[2] Es necesario remarcar que no todos los especialistas coinciden en esta definición. Ana Ruth Najles, por ejemplo, no admitiría que el *parlêtre* reemplaza al inconsciente freudiano

discursivas que se sostienen en enunciados como: «Cristina dame de comer por \$5.63 (y dejo la marcha). Basta de mentiras», «Fuiste elegida con las reglas de la Constitución, le debes respeto», «No te tenemos miedo, chorra», «Néstor volvé, te olvidaste a Cristina», «Quiero que dé conferencias de prensa, pero que no me obliguen a escucharla» y «Ella se quiere eternizar en el poder, nadie se eterniza. El marido se murió en un rato, que ella tenga cuidado» (2012). «El gobierno de Macri me favoreció en sacar a estas lacras del país», «esperaba que los primeros nueve meses de gobierno fueran con más sangre», «Bergoglio traidor» y «los kakas son una basura» (2016). «Está en juego la república porque vamos hacia el stalinismo», «las elecciones PASO fueron un fraude-narco», «he pasado por todos los gobiernos del mundo de acá», «se necesita abrirse al mundo, las leyes laborales» y «acá vivimos en el mundo del revés se defiende al delincuente y no a la víctima, víctima humana y víctima animal» (2019).

## CAPÍTULO 3

# Crítica del sujeto, crítica del lenguaje: aportes del psicoanálisis a la teoría de la ideología

SILVIA HERNÁNDEZ\*

### 3.1 Introducción

En su teoría de la ideología, Louis Althusser retoma varios elementos del psicoanálisis, especialmente mediados por la relectura que desde los años 1950 había comenzado Jacques Lacan de la obra de Sigmund Freud. ¿Cuál es el sentido que adquiere este recurso al psicoanálisis desde el materialismo histórico y en qué medida ello resulta un aporte sustancial para quienes nos interesamos por la producción social de significaciones?

Dice Michel Pêcheux que, si el psicoanálisis es una referencia fundamental para la teoría de la ideología, no solo lo es por lo que aporta positivamente, sino también por los «desvíos» que impide:

«Tomar en serio la referencia al concepto psicoanalítico de inconsciente significa reconocer el primado de este sobre la conciencia, y ello implica, siempre respecto de la ideología, la imposibilidad de toda concepción psicologista que ponga en escena una conciencia (incluso una “conciencia de clase” propia de tal o cual “grupo social”) que, a partir de un estado inicial de “alienación”, unas veces se abriría camino por ella misma, por auto-explicitación, hacia su propia transparencia, y otras veces recibiría del exterior las condiciones de su “liberación”» (Pêcheux 2014, pág. 2).

En otros términos, el psicoanálisis le permite a la teoría marxista de la ideología no caer en una concepción ideológica del sujeto y la

---

\* CCOM-UBA. silhernandez@gmail.com.

subjetividad, es decir, centrada en la conciencia. De acuerdo con esto, podemos enunciar nuestra tesis central: el psicoanálisis constituye un aporte para la teoría marxista de la ideología en la medida en que le provee de

- 1) una teoría materialista de la subjetividad, en ruptura con las concepciones idealistas y psicologistas del sujeto en consonancia con el antihumanismo teórico que, para Althusser (2011a), constituye el aporte decisivo de Marx. El psicoanálisis rompe con la evidencia del «yo» y coloca la verdad del sujeto en procesos que escapan a su conciencia, dejando a esta última en el lugar del efecto de procesos;
- 2) una teoría del lenguaje y una clave de interpretación de los signos, en ruptura con la concepción representacional del lenguaje y con toda idea de transparencia de las palabras respecto del mundo. El psicoanálisis es una crítica a la evidencia del significado de las palabras o los signos, en tanto plantea el carácter contingente de toda significación y la materialidad específica del significante;
- 3) una articulación teórica entre los dos puntos anteriores: la relación entre sujeto y lenguaje.

En otros términos, el psicoanálisis permite a la teoría marxista de la ideología profundizar en una teoría *general* de los modos de sujeción / subjetivación, así como en la interpretación particular de las formas *históricas* de producción de sujetos (de interpelación ideológica, dirá Althusser) a la luz de la lucha de clases, en rechazo de una idea de sujeto como centrado en su conciencia.

Si parafraseamos esta tesis en función de nuestras inquietudes desde los estudios en comunicación, podemos decir que en este cruce entre marxismo y psicoanálisis se abre un campo de investigaciones acerca del papel de las significaciones en la vida social, atendiendo al elemento central de la teoría de la ideología: la categoría de sujeto, desde una posición estrictamente materialista. La pregunta sobre los procesos de producción social de significaciones es inescindible entonces de la problematización de los procesos de producción de sujetos.

A continuación, para desplegar esta tesis trabajaremos algunos de los puntos en que Lacan retoma a Freud, sacando conclusiones de cada uno de ellos a la luz de la teoría althusseriana de la ideología.

### 3.2 Lacan y el «regreso» a Freud

Jacques Lacan fue un psicoanalista francés que a mediados del siglo XX planteó la urgencia de *retornar* a Freud, en un momento donde muchos psicoanalistas, a su criterio, se habían *desviado* del descubrimiento freudiano, dando lugar a apropiaciones ideológicas, como aquellas centradas en una psicología del *yo*. Se trataba para Lacan de restituir el estatuto teórico del objeto del psicoanálisis: *el inconsciente y sus efectos*, por fuera de las desviaciones psicologistas, biologicistas, sociologicistas, o filosofantes en las que había caído.

Freud había enumerado algunas «heridas narcisistas» recibidas por los humanos: primero, Copérnico demostró que la humanidad no era el centro del universo. Más tarde, Darwin mostró que no éramos creación directa de Dios, sino el producto de un proceso evolutivo lento y trabajoso. Podríamos decir que Marx hizo otro tanto, mostrando que el motor de la historia no es el *homo economicus* del cálculo racional, sino la dinámica de la lucha de clases. Finalmente, el propio Freud agrega una herida más, señalando que nuestra conciencia no está en el puesto de mando de nuestros actos, sino que nuestra vida consciente es un arreglo, un compromiso, que realizamos con una estructura inconsciente que no controlamos y que nos determina. El psicoanálisis viene justamente a mostrar que ahí donde nos sentimos libres no somos más que un personaje «vagamente vigilado», al decir de Lacan (2008b), un efecto cuya verdad se encuentra en otra parte, más allá del control de nuestra razón consciente.

Entonces, no resulta extraño que una teoría como la freudiana, que propone un concepto de sujeto que rompe con el modelo cartesiano – modelo que, centrado en la razón, se encuentra en el eje de la Modernidad y del capitalismo – constituyera un escándalo y que se pusieran en marcha mecanismos diversos para domesticarla. Si bien en general se suele decir que el escándalo en torno del psicoanálisis se originó por la primacía que este le da a la vida sexual como lo que subyace desde la infancia a la vida psíquica y a las relaciones interpersonales, el verdadero carácter subversivo del psicoanálisis no radica allí, sino en su concepción de sujeto.

Entonces, la caída del psicoanálisis en la ideología, que es aquello que Lacan denuncia a mediados del siglo XX, consistía justamente en diversas formas (que podemos inscribir en la ideología dominante) de asimilación del descubrimiento freudiano a la concepción de sujeto

imperante en la sociedad capitalista (un sujeto libre, racional, hacedor de su propio destino) (Althusser 1996b). Por medio de esta captura, el psicoanálisis se convertía en una teoría adaptativa, o, peor, en una técnica adaptativa (vacuada de contenido teórico), y dejaba de lado su potencial crítico: sus premisas eran utilizadas para generar sujetos más adaptados al sistema de relaciones sociales vigente. Este psicoanálisis, que obviaba el verdadero descubrimiento de Freud, estaba centrado en fortalecer al «yo», que, como veremos enseguida, es una instancia imaginaria de reconocimiento/desconocimiento. Devenía en una ideología en tanto reafirmaba las evidencias que nos provee la vida social, tales como la evidencia de que digo lo que pienso cuando hablo, etcétera.

En cierto sentido, Lacan emprende algo similar a lo que hizo Althusser con Marx: un retorno a Freud, pero sabiendo que no se trata de volver a un supuesto origen de la teoría freudiana, sino a su «madurez», es decir, al momento en que el psicoanálisis produce una ruptura con la psicología y la psiquiatría anteriores, gracias a la fundación de una nueva problemática. En otras palabras, Lacan se propone desarrollar aquellos conceptos que quedaron *en estado práctico* en la obra de Freud, darles una solidez teórica planteando que el psicoanálisis no se reduce a una práctica (la cura) ni una técnica (los modos en que la cura se realiza), sino que se trata de una teoría con rigor científico. Lacan se lanza a disputar el valor científico del psicoanálisis freudiano a partir de la afirmación del estatuto teórico de su objeto: el inconsciente. Y esto no es por pura vocación de refinamiento conceptual, sino porque en la corrección de aquellas derivas psicologistas se juegan implicancias sustanciales con consecuencias políticas.<sup>[1]</sup>

---

[1] Dice Althusser (1996b) que cuando Freud «descubrió» el inconsciente estaba en situación similar a la de Marx cuando «se encontró» con la historia: en una «soledad teórica». Esto significa que no tenía dónde apoyarse teóricamente para conceptualizar el objeto que estaba sin embargo operando en sus investigaciones y en su práctica. Es por ello que recurrió a una serie de conceptos importados, los cuales sin embargo no son nunca neutrales, porque traen consigo una carga filosófica que comporta riesgos para el destino de la teoría. En el caso de Freud, podemos decir retomando a Derrida (1989) que fue un *bricoleur*, que a fines del siglo XIX y principios del XX usó los medios de a bordo al tomar el vocabulario de la filosofía de la conciencia, es decir, aquella filosofía que su propia teoría iba a destruir. Derrida decía que el lenguaje tiene necesidad de criticarse a sí mismo. Así, si hablamos de «inconsciente» estamos hablando de alguna cosa en contraste con la «conciencia», aunque justamente

A partir de la lectura propuesta por Lacan, concentrémonos ahora en tres elementos que permiten poner de relieve por un lado en qué consiste ese retorno a Freud y, por el otro, en qué esta teoría aporta a la teoría marxista de la ideología. Estos tres elementos son: el rescate del inconsciente como objeto del psicoanálisis, la introducción de la lingüística y el lugar de lo imaginario en la constitución subjetiva.

### 3.3 El rescate del objeto del psicoanálisis

Lacan plantea la necesidad de ser fiel a Freud y de darle conceptos adecuados a su teoría. En primer lugar, esto significa recuperar el verdadero objeto del psicoanálisis: *el inconsciente*, es decir, persistir en una interpretación sustentada en el principio teórico de la «jefatura de lo inconsciente en el establecimiento de la trama» de las manifestaciones conscientes de los sujetos (Freud 2013). ¿Y qué es el inconsciente?

En primer lugar, digamos qué no es: primero, no es un otro yo, algo así como un «Mr Hyde», una especie de conciencia segunda, malvada y oculta. No es tampoco un sustrato biológico, una sede de los instintos donde estarían contenidas todas las pasiones, obligadas a domesticarse para vivir en sociedad. No está tampoco localizado en ninguna parte corporal, no tiene arraigo fisiológico, no es un órgano ni una glándula. No es, por último, una verdad profunda que habría que sacar a la superficie.

El inconsciente es un objeto teórico al que Althusser (1996b) refiere de un modo muy bello como los efectos en el sujeto humano, en el sujeto sexuado, del proceso mismo de pasar de ser una cosa que vive y que ha nacido de una madre humana a ser un «humano» propiamente dicho. El inconsciente es el efecto en el sujeto de un desarrollo que este está obligado a atravesar para ingresar al mundo social, cultural. Pasaje que transitará mejor o peor, pero del que no puede evadirse. Y el inconsciente es una estructura general – recordemos cuando Althusser (2015) citaba a Freud: el inconsciente no tiene historia – que se organiza de un modo singular en cada individuo.

Veamos los aportes de este primer punto – la recuperación del psicoanálisis como teoría a partir de una apuesta fuerte por su objeto: el inconsciente y sus efectos – para la teoría de la ideología.

---

el concepto de inconsciente venga a desterrar a la conciencia de su trono. Este efecto de arrastre filosófico, metafísico, del propio lenguaje favoreció que el psicoanálisis haya podido recaer en el idealismo.

En primer lugar, la consideración del inconsciente como una estructura desbarata toda la problemática que opone razón a instinto o emoción, contraposición con la cual también rompe la teoría marxista de la ideología. Asimismo, la centralidad otorgada al inconsciente hiere de muerte al *cogito cartesiano*, para el cual el pensar y el ser coinciden. En el psicoanálisis que ser y pensar están desfasados: *pienso donde no soy, soy donde no pienso*, dice Lacan (2008b) jugando con las palabras de Descartes. Esto supone una subversión del concepto moderno de sujeto: es a esto a lo que llamamos el sujeto descentrado. Tenemos entonces aquí un vaso comunicante entre el psicoanálisis y la teoría de la ideología, dado por la crítica radical a la concepción cartesiana de sujeto.

En segunda instancia, el inconsciente como estructura general ofrece un modelo para el planteo althusseriano de la Ideología en general, como dispositivo de interpelación omnihistórico de los individuos en sujetos. No trabajaremos aquí el modo en que estas dos estructuras se articulan, si bien es algo que Althusser (1996b) intentó esclarecer.

Luego, en la medida en que el inconsciente es una estructura que deja marcas visibles – insiste, envía mensajes al yo, va a decir Lacan (2008b) – se vuelve necesario interpretar esas huellas para dar cuenta del proceso del cual son efecto. Nos interesa de esto la clave de interpretación, en lo que aporta al modo de interpretar los procesos ideológicos. Freud no interpreta los sueños para descubrir *detrás* de ellos un discurso verdadero, sino que, trabajando sobre las distintas formaciones del inconsciente (los sueños, los lapsus o fallidos, los síntomas, etcétera), busca dar cuenta de un *proceso* que deja marcas que debemos rastrear para reconstruir su lógica. Algo análogo ocurre en el análisis de las ideologías: no hay un discurso no ideológico, ni una ideología de referencia, última, a partir de la cual el resto serían derivaciones. Tampoco hay una realidad no ideológica por detrás de la ideología. Así, quien analiza un texto – en nuestro caso, del «relato» que ofrece una ideología – no debe ceder a la tentación de las «profundidades», de los sentidos ocultos, de lo que «hay detrás» o de lo que estuvo «en el origen»: debe buscar dar cuenta de la lógica que hizo posible la configuración de esa trama. Se interroga la forma para llegar al proceso (Žižek 1992).

Finalmente, este aporte permite pensar el anclaje inconsciente de los sistemas ideológicos (lo que Althusser llamaba el «desconocimiento») y su eficacia práctica en la conciencia espontánea (el «reconocimiento»)

ideológico). La conciencia, la experiencia vivida, aparece para el sujeto como el lugar de desconocimiento / reconocimiento de procesos que se le escapan.

Otros autores que no trabajaremos aquí en profundidad, como Žižek (1992) o Pêcheux (2014), señalarán que la primacía teórica del inconsciente realiza otro aporte significativo a la teoría de la ideología: permite pensar que ninguna interpelación ideológica se ejerce sin resto, sin falla. Esto da lugar a pensar que ninguna dominación ideológica está exenta de contradicción. Dirá Pêcheux que los *lapsus* y síntomas (sociales) atraviesan a la ideología dominante sin cesar, desde el interior mismo de las prácticas donde ella se realiza. Son estos tropiezos de los rituales de la dominación los que constituyen, dice Pêcheux, la materia prima de la lucha ideológica de las clases dominadas.

### **3.4 El cruce del psicoanálisis con la lingüística como ruptura con la concepción representacional del lenguaje**

En segundo lugar, en el proyecto de atribución de estatuto de ciencia al psicoanálisis, Lacan recurre a la incorporación de la lingüística saussureana para pensar el funcionamiento del inconsciente. Encuentra a principios de los años 1950 que en el modo en que Freud analizaba las formaciones del inconsciente estaba en ciernes algo que Ferdinand de Saussure iba a plantear en su *Curso de lingüística general*: la atención a la forma más que a los contenidos, a las relaciones más que a los elementos, a los funcionamientos más que a las funciones.

De este cruce del psicoanálisis con la lingüística, trabajaremos sobre dos aspectos: la concepción del inconsciente a partir de la legalidad de la lengua y la subversión del signo saussureano en favor del significante.

### **3.5 «El inconsciente está estructurado como un lenguaje»**

Dice Lacan que el inconsciente «está estructurado como un lenguaje» (Lacan 1986). Esta frase enigmática aporta algunas pistas para pensar el «regreso» a Freud: decir que está «estructurado» significa dotar al inconsciente de una legalidad propia que lo aleja para siempre de las ideas más banales de inconsciente como lugar del capricho, del instinto, de lo animal, de lo caótico. La comparación con el lenguaje sitúa el problema del inconsciente de lleno dentro del terreno de la Cultura, de la Ley, del Orden. Lacan no dice que el inconsciente *sea* un lenguaje, sino que *está estructurado como* un lenguaje: en suma, que

se organiza de acuerdo a reglas, y que las reglas priman por sobre los elementos. Es algo muy parecido al modo en que de Saussure piensa a la lengua: un sistema de origen social donde el valor de los elementos no deriva de los elementos mismos, sino de las relaciones que estos entablan entre sí dentro de los límites de ese mismo sistema.

Freud decía que el inconsciente funcionaba principalmente con dos mecanismos: la condensación y el desplazamiento. Y aquí Lacan entiende que Freud prefiguraba dos mecanismos básicos que aparecen en la lingüística de la mano de Roman Jakobson: la metáfora y la metonimia, respectivamente, que a su vez Lacan va a asociar al síntoma y al deseo.

Y, además, para Lacan, las formaciones del inconsciente son significantes: se las puede y debe descifrar para dar cuenta del proceso del cual son producto. Tenemos ya acá un primer indicio del cruce entre producción de sujetos y producción de significaciones: la cuestión del lenguaje está en la base de la estructura que sostiene y determina a los sujetos.

Señala Žižek (1992) la existencia de una analogía entre esta concepción freudiana y el modo en que Marx analiza la mercancía en el primer capítulo de *El Capital*: como una *forma*. Marx no se preguntaba qué había *detrás* de la mercancía, porque eso es obvio: hay trabajo humano. En cambio, se interrogaba: ¿cómo es el proceso por el cual los productos del trabajo humano adquieren la forma de mercancía? El misterio de la mercancía, respondía Marx, reside en la forma misma. Y para descifrar esa forma, ese jeroglífico, hay que atender a los procesos por los cuales los productos del trabajo humano llegan a aparecer como mercancías. Lo mismo ocurre, dice Žižek, con el modo en que Freud analiza los sueños. En *La interpretación de los sueños*, Freud (2013) afirma: el sueño debe interpretarse como un jeroglífico, lo cual, dicho brevemente, significa que no le interesaban los elementos que componen el sueño por sí mismos. Tampoco consideraba que el texto de los sueños fuera ridículo, alocado, delirante: para Freud había que interpretar esos textos, tomarlos seriamente en su materialidad, preguntarse por el proceso que condujo a esa formación. El nombre de ese proceso es «inconsciente», cuya operatoria se define mediante condensaciones y desplazamientos.

### 3.6 De la biunivocidad del signo a la prevalencia del significante

En su texto de 1957, «La instancia de la letra», Lacan (2008b) retoma y subvierte el concepto de signo de la lingüística saussureana. Retoma y subvierte: no se trata de una «crítica» a de Saussure, sino una apropiación de la lingüística desde la experiencia del psicoanálisis. En otros términos, a Lacan la lingüística le sirve para pensar el objeto del psicoanálisis y para apoyar su empresa de erigir al psicoanálisis como ciencia.

De Saussure graficaba el signo como la unión de un significante y un significado. Decía que un signo es como una hoja de papel, de un lado el significado, del otro el significante. Si se corta la hoja, habrá dos signos, pero siempre, para todo significado habrá un significante y viceversa: a esto lo llama biunivocidad.

Lacan dice, a partir de la experiencia del análisis, que en el discurso no existe tal correspondencia, como en el diccionario, sino que hay una supremacía del significante por sobre el significado ¿Y qué es un significante? No es la contracara de un significado, sino que un significante es eso que no sabemos qué significa. Cualquier cosa respecto de la cual nos preguntemos de ella «¿qué significa?», puede ser un significante para Lacan. Y, además, *a priori* no tenemos ni idea qué significado posee, porque no está de antemano ligado a un significado. Así, las formaciones del inconsciente resultan significantes.

Desde el análisis de las significaciones sociales, podemos pensar otro tipo de ejemplos. Un pañuelo blanco: ¿es la representación metonímica del pañal del hijo desaparecido? ¿Es la metáfora de la lucha por los derechos humanos en los últimos cuarenta años? ¿Es el anuncio de «abran paso» para el auto que lleva a la parturienta? ¿Es el índice de la rendición en la batalla? ¿Y qué pasa cuando un pañuelo blanco aparece en una manifestación, en una pintada, al lado de uno verde? ¿Qué provoca esta yuxtaposición de significantes? Lacan responde: provoca sentido. Así, Lacan puede afirmar que hay una primacía del significante, y que el significado solo adviene como *efecto* de una relación entre significantes. Y ese efecto es *retroactivo*, se da para atrás: solo adviene cuando los significantes ya están en relación. Esa relación entre significantes se denomina «cadena significante».

Veamos un ejemplo en la vida social, que no es, por cierto, el ámbito para el cual Lacan forjó originariamente sus conceptos, dado que él estaba interesado en la vida psíquica, y, especialmente, en la psicosis.

Pero a nuestros fines, nos permitimos esta licencia: «democracia» es un significante y, en tanto tal, no sabemos qué significa. Entra en distintas cadenas significantes: democracia/justicia social; democracia / rectitud de los procedimientos; democracia/libertad de comercio... En cada cadena significativa en la que aparece, la yuxtaposición de dos significantes produce algo: el significado de «democracia». Este significado no estaba ahí antes de la relación, pero una vez que esta cadena se fija, nos parece evidente que «democracia» es tal o cual cosa, o que Fulano o Mengano serán mejores garantes de la «democracia» que Zultano.

Aquí hay que señalar algo importante: Lacan no está planteando la idea corriente de «polisemia». No es que «democracia» posea múltiples significados, sino de que *no posee ninguno*. Es un significante, y depende de la relación que entable con otros significantes para que podamos atribuirle de forma imaginaria un significado que se nos aparecerá como evidente.

En suma: hay efectos de significación porque hay articulaciones de significantes en cadenas. Para Lacan prima, entonces, la sintaxis por sobre la semántica. En otros términos, el significado es función de la sintaxis, como se ve en ejemplos como el viejo chiste de «saparipítame la saparipítonga». Se puede decir cualquier cosa, pero será la sintaxis, la posición de los elementos en el sintagma, la que genere los efectos de sentido para un sujeto.

Un concepto importante, trabajado en «La instancia de la letra», es el de *punto nodal*. A partir del aporte de Lacan, Žižek (1992) se pregunta qué es lo que garantiza que un conjunto determinado de significantes se mantenga formando un terreno ideológico unificado. Por ejemplo: alguien dice «corrupción» y enseguida vienen «se robaron todo», «se robaron un PBI», «el curro de los derechos humanos», «son todos vagos», «planeros», «a Nisman lo mataron», etcétera. ¿Cómo se sostiene de un modo relativamente estable esa cadena significativa, que parece brotar con toda naturalidad? Žižek lo explica a través del concepto lacaniano de punto nodal, que no es más que un significante – que en su sustancia no se distingue de cualquier otro significante – cuyo rol es fijar una serie de significantes flotantes en una cadena unificada, detener lo que Derrida (1989) llamaría el «flujo de las diferencias». En este caso, por ejemplo, «K».

Esta operación de acolchamiento provoca un efecto de totalización, por el cual por un lado la objetividad de esa cadena significativa

asoma ante los sujetos como evidente (es en esa misma evidencia de la relación entre sus términos donde radica el carácter ideológico de la articulación significante) y, por el otro, este significante funciona como aquel al que los demás términos de la cadena refieren para reconocerse en su unidad. Así, el «antikirchnerismo» como espacio de identificaciones políticas adquiere su entidad. Entonces, la identidad de un campo ideológico no está dada por el «contenido» ni por el «significado» de los elementos que la componen, sino que es a la inversa: hay un significante (en nuestro ejemplo, la «K»)<sup>[2]</sup> que no significa nada, que solamente cumple la función de organizar a todos los demás, de instaurar una legalidad singular para esa cadena significante. En síntesis, la unidad de un campo ideológico no está dada de antemano, sino que solo aparece como efecto retroactivo de una nominación, de una articulación que ocurre en el plano del significante. El efecto de identidad es del orden del significado, de lo imaginario: es el lugar del reconocimiento ideológico por los sujetos de la interpelación del Sujeto.

Rescapitulemos: ¿qué aporta este pasaje del psicoanálisis por la lingüística a la teoría de la ideología? En primer lugar, la idea de que no hay representaciones con significado fijo, dado. Podemos hablar en este punto de que se trata de un planteo antiesencialista, cuyo corolario metodológico es una ardua tarea de interpretación, sin origen ni final, sin sentidos profundos, sin garantías respecto del sentido. En segundo lugar, concluimos que toda representación es necesariamente fallida. Es contingente, se conforma relacionamente y no se basa en algo que los significantes posean, sino en lo que les falta: el significado. Otra tesis central de este cruce entre psicoanálisis, lingüística y teoría de la ideología es que la ideología es un proceso de producción de evidencias (que encuentran formas de enunciación explícita o implícita tales como «¡Es muy cierto!», «Todo el mundo sabe que...» «ya no hace falta aclarar que...») (Pêcheux 2016), y que estas son un efecto de relaciones entre significantes. Finalmente, un último punto que deja este cruce de teorías para quienes nos interesamos por la producción social de significaciones es que la totalización de un campo ideológico depende de un significante que asume una función nodal (Žižek 1992). Por un efecto de inversión de causas y efectos, todo campo ideológico se

[2] Su carácter de puro significante se puede ver en el modo en que aparece dentro de distintos términos: «Korrupción», «Kukas», «Kristina», etcétera.

basa en un «como si»: «como si» ese significante fuera pleno, cargado de sentido. Esto refuerza la idea ya mencionada: que la ideología no esconde una realidad, sino que oculta un vacío y borra las marcas del proceso por el cual se constituye.

### 3.7 El estadio del espejo y los procesos de identificación

Lacan formula varios conceptos nuevos, como, por ejemplo, lo que se conoce como los tres registros: el simbólico, el imaginario y lo real. El registro simbólico es el que está ordenado en torno de los significantes y su legalidad, y lo abordamos sin nombrarlo en el apartado anterior. No nos detendremos aquí en lo Real, solo apuntaremos que distintos autores contemporáneos, como Žižek (1992) y Stavrakakis (2010), revisitan esta conceptualización para dar cuenta de la corriente no simbolizable que atraviesa a todo campo ideológico, haciéndolo imposible y posible a la vez.

Concentrémonos ahora en el registro de lo imaginario, que aparece plasmado especialmente en un texto temprano de Lacan, escrito en 1949, «El estadio del espejo» (Lacan 2008b). Sostiene Lacan que los bebés, cuando nacen, perciben el mundo como algo indiferenciado respecto de su propio cuerpo, y se conciben formando un todo con la madre (entendiendo «madre» como función materna). En paralelo, ocurre que, a diferencia del caballito, que nace y a los quince minutos está caminando, los seres humanos tenemos la característica de nacer inacabados anatómicamente, prematuros: tardamos muchísimos años en valernos por nosotros mismos.

Sin embargo, Lacan observa que existe un momento a partir del cual los bebés pasan de la *insuficiencia* a la *anticipación*. Esto quiere decir que, si bien en términos matriciales siguen estando completamente indefensos e inacabados, los pequeños humanos pasan de golpe a reconocerse como un «yo»: ven su imagen unificada (de ahí la metáfora del espejo) y comprenden que la madre es otra cosa separada de ellos. Estamos aquí en el registro de lo imaginario, porque lo que el bebé ve es una anticipación imaginaria (una imagen) de su propio cuerpo, sobre el cual todavía no tiene casi ningún control: dice Lacan que esa imagen es como una ortopedia, un sostén. A partir de ese momento, el bebé se identifica en una imagen externa que lo transforma radicalmente. Pasa de ser una cosa indiferenciada a ser un sujeto, identificación sobre la

cual montará, en el curso de su vida, toda una serie de identificaciones secundarias.

A partir de este esquema, es posible sacar algunas lecciones para pensar de qué forma los sujetos se constituyen, tema central para la teoría de la ideología. En primer lugar, se advierte con claridad que la identidad subjetiva no está dada, no es espontánea. La identidad no proviene de una interioridad que se expresa, sino que es el efecto de un proceso relacional. No hay esencia humana, podríamos decir. Dice Shejtman (2004) que el yo no es un dato, sino una construcción.

Lacan, más tarde en su enseñanza, revisita su teoría del espejo y explica este pasaje diciendo que hay un momento en que la madre (nuevamente: quien cumpla esa función) conduce al niño a reconocer su imagen en el espejo: le dice «este sos vos». El bebé – esto es una metáfora, una formalización – se da vuelta hacia ella buscando la garantía de que efectivamente esa imagen es la suya, y la madre reafirma: «sí, sos vos». En cambio, si deja a un bebé sin nadie alrededor, no se obtendrá un humano sino un animal. Entonces, como segundo punto se puede decir que la constitución de los seres humanos es relacional, se basa en un lazo de alteridad, y nuestra identidad más vívida, más espontánea, es función de las imágenes que nos devuelve el mundo social. Retorna un tópico que atraviesa todos los enfoques que venimos trabajando: la importancia de las relaciones para comprender los elementos: mercancías, sujetos, clases sociales.

En tercer lugar, puede concluirse que la «forma» de nuestro cuerpo, si bien se sostiene en una dotación natural, biológica, no está constituida ni determinada por esta. La «forma-cuerpo» es una imagen que vemos en nuestro exterior, y, por un proceso complejo, la asumimos como lo más íntimo que tenemos. El yo se constituye sobre una identificación con una imagen externa, imaginaria, con un semejante. La imagen del cuerpo es entonces a la vez constituyente y constituida.

Finalmente, y esto es decisivo: toda identidad está montada sobre un falso reconocimiento, en tanto hay una distorsión en el momento en que asumimos esa imagen externa como una totalidad evidente y como una propiedad. Aquello que es vivido como interioridad es fruto de una captación de algo exterior: toda identidad es en algún punto alienada. Lo que enseña el psicoanálisis en este punto es que hay identidades exentas de esta alienación. Por el contrario, la alienación es en los seres humanos, algo constitutivo. En este sentido, el planteo es radicalmente diferente respecto de aquel que contrapone una conciencia falsa a una

verdadera. Lacan muestra que este error de perspectiva por el cual asumimos como propia una imagen que nos es dada, es requisito para poder entrar en el mundo social, para entablar vínculos intersubjetivos, para narrarnos a nosotros mismos, para tener una conciencia reflexiva interior. El reconocimiento/desconocimiento sobre el que se monta la identificación es necesario para la incorporación de la criatura al mundo humano. Haciendo interpretación libre, podríamos decir que es necesario el verso de Rimbaud – *Yo es otro* – para que sea posible el aforismo de Sartre: *el infierno son los otros*. La intersubjetividad se monta sobre una forma de alienación.

Para volver a la teoría de la ideología, Althusser (2011a) la define como la unidad de la relación real de los sujetos y de su *relación imaginaria* con sus condiciones de existencia reales. De acuerdo con esta tesis, toda realidad está investida por una relación imaginaria: lo imaginario no es una parte extirpable, sino que es una dimensión constitutiva del modo en que los humanos nos relacionamos con nosotros mismos, con los otros y con el mundo. Y la definición de Althusser culmina con la idea de que lo ideológico no tiene que ver con un saber o un no saber, ni con una representación más o menos adecuada de como es el mundo, sino que esa relación imaginaria es del orden de lo afectivo, de lo vivencial. Cualquiera *sabe* que es explotado/a, pero puede *experimenta* esa relación de explotación *en la ideología* de formas muy diversas: con resignación, con indignación, puede negarla, puede vivirla de forma combativa, etcétera.

Entonces, la ideología no es el reflejo de una cosa, ni depende de un saber, sino que es inescindible del orden de lo afectivo. Además, la ideología no es la contracara de los procesos objetivos, su presentación falsa, sino que es también objetiva y está imbricada en los procesos históricos, interviene en ellos de un modo que le es propio. En tercer lugar, la ideología, como falso reconocimiento que tiene como uno de sus efectos principales la emergencia de «yoes» y de «nosotros», es constitutiva de la vida social: no hay sociedades posideológicas. Toda experiencia de la vida social está atravesada por una corriente afectiva, requerida para que los sujetos se vinculen consigo mismos, entre sí y con el mundo.

Finalmente, la teoría del espejo es un modelo teórico que da cuenta de la emergencia del sujeto descentrado, es decir, de un sujeto que solo llega a ser tal a través de un falso reconocimiento que tiene lugar en estructuras que se le imponen por fuera de su conciencia. A su

vez, ese reconocimiento es siempre fallido: ocurre en el desfasaje entre la identificación Simbólica (el lugar donde somos llamados a ser, a ubicarnos) y la identificación imaginaria (la respuesta imaginaria que cada sujeto da a ese llamado).

### 3.8 A modo de cierre

A lo largo de estas páginas nos propusimos mostrar algunos de los aportes del psicoanálisis para la teoría marxista de la ideología. Ello supuso por una parte retomar una concepción de sujeto y de identidad profundamente crítica del concepto cartesiano de sujeto, y por la otra, dar cuenta de una concepción del lenguaje que rompe también con toda concepción representacional y de toda idea de adecuación del lenguaje respecto de una realidad. Esta doble crítica – crítica del sujeto, crítica del lenguaje – que asume el psicoanálisis, dialoga con la postura crítica del materialismo histórico: respecto de los sujetos, ya con su crítica al humanismo Marx colocaba a los hombres reales y actuantes como sujetos insertos en la historia, es decir, cuyo lugar en el mundo depende de una configuración objetiva de relaciones sociales que los antecede y los determina. Respecto del lenguaje, Marx y Engels (2014) también señalaban que este se encuentra desde el comienzo imbricado con las formas de división social del trabajo y que constituye la forma material, histórica, de constitución de la conciencia.

En este sentido, la empresa althusseriana puede explicitar la solidaridad entre dos procesos de producción de evidencias: la del sujeto y la del significado, y contribuir al desarrollo de una teoría propiamente marxista de la ideología, inescindible de una pregunta por la constitución de los sujetos y por los procesos históricos de producción de significaciones sociales. Será Pêcheux (2016) quien prolongue este cruce de dos evidencias en una teoría materialista del discurso. Y otros autores, como Žižek (1992), continuarán las reflexiones acerca de lo ideológico, incorporando conceptos ausentes en la obra althusseriana que no hemos abordado aquí, como el concepto lacaniano de *goce*, que resulta fructífero para pensar las formas neoliberales de subjetivación.



## CAPÍTULO 4

# El objeto de la representación: ideología en Althusser

CAROLINA RÉ\*

### 4.1 Ruptura epistemológica: los albores del concepto de ideología materialista

Althusser en *La revolución teórica de Marx* (2011a) establece una distinción entre los textos de Marx a partir de lo que considera una ruptura en su pensamiento con respecto a cómo concebir la historia y la política. Dicha distinción establece un primer grupo de textos de Marx en donde la fundamentación se estructura en torno a la esencia del hombre – ya sea esta la razón o la libertad, ya sea esta una esencia *comunitaria* – y otro grupo de textos a partir de 1845 que rompen con una noción idealista del hombre en tanto que se distancian de la esencia humana como fundamento de la historia y de la política.

Esta ruptura de Marx con la «naturaleza humana» (Althusser 2011a, pág. 188) implica un corte epistemológico que funda una nueva problemática, con nuevos conceptos y un nuevo método; es decir, una nueva teoría – el materialismo histórico – y una nueva filosofía – el materialismo dialéctico de la *praxis* – (Althusser 2011a, pág. 189).

El cambio de problemática en Marx se basa en un desplazamiento teórico que supone dos operaciones en el mismo movimiento: una demarcación de lo que lo teórico *es* y la consideración de lo teórico como una contraposición (compleja) a lo ideológico. De este modo,

---

\* CCOM-UBA, IIGG-UBA. re.carolina@gmail.com.

en el mismo movimiento Marx funda una nueva teoría de la historia y abandona los postulados idealistas (humanistas) en tanto que ideológicos.

El abandono de los postulados idealistas a partir de 1845 con *La ideología alemana* nos permite observar la operación de desplazamiento que también se produce con respecto al concepto de ideología. Si en los primeros textos de Marx la ideología estaba ligada a representaciones de la conciencia que determinaban el ser de la especie – la esencia de los hombres – en *La ideología alemana* la ideología está determinada por las relaciones sociales de producción.

Una cuestión a destacar es que, si bien la ideología está determinada por el proceso de *vida real de los hombres*, lo ideológico implica un conjunto de ideas y representaciones que constituyen un *eco*, un *reflejo* de lo real.

«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 que los hombres dicen, se representan o se imaginan, ni tampoco del hombre predicado, pensado, representado o imaginado, para llegar, arrancando de aquí, al hombre de carne y hueso; se parte del hombre que realmente actúa y, arrancando de su proceso de vida real, se expone también el desarrollo de los reflejos ideológicos y de los ecos de este proceso de vida. También las formaciones nebulosas que se condensan en el cerebro de los hombres son sublimaciones necesarias de su proceso material de vida, proceso empíricamente registrable y sujeto a condiciones materiales. La moral, la religión, la metafísica y cualquier otra ideología y las formas de conciencia que a ellas corresponden pierden, así, la apariencia de su propia sustantividad. No tienen su propia historia ni su propio desarrollo, sino que los hombres que desarrollan su producción material y su intercambio material cambian también, al cambiar esta realidad, su pensamiento y los productos de su pensamiento» (Marx y Engels 2014, pág. 26).

Esta *sublimación* de lo ideológico por lo material habilita a lecturas de la *inversión* de las representaciones con respecto a la materialidad del proceso histórico efectivo o a afirmaciones sobre la inexistencia de la historia de lo ideológico (en tanto que su historia es la de la producción e intercambio material que realizan los hombres).

La noción de ideología vinculada a *ecos*, *reflejos*, *sublimaciones*, *inversiones de la conciencia*, es puesta en cuestión por la teoría de la ideología que desarrolla Althusser. En el proceso de lectura de la

obra de Marx *La ideología alemana* es definida por Althusser como una «obra de ruptura» (Althusser 2011a, págs. 26-27). Esta opera como punto de inflexión y de pasaje entre los textos ideológicos y los textos científicos de Marx, ubicados como los textos de un joven Marx inscriptos en una filosofía idealista y los textos de un Marx maduro que se nuclean en *El Capital*.

De este modo, Althusser encuentra en *La ideología alemana* los elementos para la producción de una teoría materialista de la ideología, pero también los elementos sobre los cuales debe distanciarse.

## 4.2 La lectura de lo ideológico

La teoría de la ideología althusseriana retoma el «cambio de problemática» (Althusser 2011a, pág. 65) que realizan Marx y Engels en *La ideología alemana* con respecto a la filosofía hegeliana.

La ideología como concepto materialista supone la inscripción material de la producción de las ideas y las representaciones. Las determinaciones de las condiciones materiales para la producción de las ideas es claramente uno de los desplazamientos fundamentales en torno a lo ideológico. Ahora bien, Althusser realiza un *nuevo desplazamiento* con respecto a esta noción de lo ideológico que complejiza el análisis del proceso de producción de las ideas, mitos, representaciones y valores, que consiste en la afirmación de lo ideológico como necesario para la vida social, con una historia y determinaciones propias.

Lo ideológico no solo supone un *eco*, *reflejo*, o una *sublimación*, sino que posee una historia propia – que no es la misma historia de las relaciones sociales de producción – sino que conceptualmente su oposición ya no se instituye en torno a lo real sino a lo científico. La distinción de lo ideológico no es con respecto a lo real, sino que supondrá una distinción entre prácticas: *práctica ideológica*, *práctica científica*, *práctica política*... La ideología, de este modo, tendrá una función *práctico-social* por oposición a una función de producción de conocimientos de la práctica científica.

La distinción entre las modalidades de las prácticas – función práctico-social para lo ideológico, de conocimiento para lo científico – es lo que evitará a su vez el falso reconocimiento de lo ideológico como una práctica teórica. Es decir, reconocer la función práctica de la ideología es para Althusser afirmar la distinción entre la producción de conocimientos como una práctica científica y teórica que implica en el

mismo movimiento rechazar al humanismo como práctica ideológica. «El antihumanismo teórico tiene por corolario el reconocimiento y el conocimiento del humanismo mismo como ideología» (Althusser 2011a, pág. 190).

La distinción entre las prácticas ideológicas y científicas (entre el humanismo y el anti-humanismo teórico) supone el mismo desplazamiento que realizaron Marx y Engels con respecto al idealismo alemán. El abandono de una explicación humanista – ideológica – como punto de partida de la teoría implicó el pasaje hacia otro objeto de conocimiento: la propia práctica de los hombres como constitutiva de la historia.

En ese cambio de objeto, la ciencia se ocupa de la producción de conceptos – y el problema entonces recaería en la utilización de «conceptos humanistas» (paradoja en sí misma, ya que si son humanistas no son conceptos en tanto ideológicos) – y la ideología en su función *práctico-social* demarca el modo por el cual los hombres se inscriben en una estructura social y asumen su lugar en las relaciones sociales de producción, funcionando como un operador de adecuación/inadecuación de los hombres con sus condiciones materiales de existencia.

Lo ideológico permite entonces destacar al *modo* específico que adquiere el lazo social en una coyuntura determinada. Es decir, cómo los hombres asumen su lugar en la estructura y se representan y significan su lugar en el mundo. La adecuación/ inadecuación de los hombres y mujeres a las relaciones sociales en las cuales se inscriben no funciona a la manera de un comando informático, sino que precisamente es el pasaje – obligado – del repliegue de la estructura por lo imaginario. Es el lugar – procesual – en donde adquirirá *forma* el entramado de las relaciones sociales entre los hombres, entre ellos mismos y para consigo mismos, dando forma a las diferentes subjetivaciones. Sin poder prescindir del componente afectivo, deseante e imaginario de este entramado.

### 4.3 Ideología y sujeto

No nos detendremos en este punto en este trabajo en particular,<sup>[1]</sup> pero otra de las funciones de lo ideológico es precisamente la constitución de los sujetos en tanto que tales. Althusser afirma «La Ideología

[1] Para mayor desarrollo sobre este tema véase Caletti (2011c), Caletti y Romé (2011), Caletti *et al.* (2011) y Ré (2017).

interpela a los individuos en cuanto sujetos» (Althusser 2015, pág. 277). En este proceso de interpelación ideológica se produce el movimiento de conformación del sujeto y la identificación del mismo. Se le otorga al sujeto la red de verdades evidentes con las cuales se identifica. Porque en la ideología, las preguntas que pueden ser realizadas, ya conllevan la propia respuesta.

El sujeto es «llamado a la existencia» por el mecanismo de la interpelación ideológica, lo cual implica en primer término una distinción (analítica) entre individuo y sujeto. Como bien afirma Pêcheux (2003) la ideología como estructura, la Ideología con mayúsculas, o la Ideología en general para Althusser, no interpela sujetos ya constituidos sino a individuos.

El sujeto es *siempre ya* sujeto en el curso de la historia. Lo que implica una imposibilidad de pensar un «individuo no-sujeto», ubicado «en un antes» de la interpelación ideológica. El proceso de interpelación ideológica solo puede ser pensado en un escenario ficcional que muestre un proceso retroactivo de constitución. Un *tropo*, en palabras de Butler en *Mecanismos psíquicos del poder* (1997), en donde el sujeto «que se da la vuelta» en la interpelación se constituye en el sujeto «que ya era». Es precisamente en este tropo en donde se da la identificación y el mecanismo por el cual el sujeto se reconoce como evidencia de sí: «Si, yo soy yo».

El efecto de sentido de la *evidencia del sujeto como yo* no solo que da por sentada su identificación consigo mismo «yo soy único e irrepetible», sino establece la cifra de un pensamiento estructurado en la *persona* que comanda su propio destino y elige «libremente» sus prácticas y sus ideas. Para finalizar, podemos pensar esta evidencia del sujeto como efecto de sentido a través de la hermosa metáfora que recuerda Pêcheux del Barón de Munchhausen que se levantaba a sí mismo desde su cabellera, o algo más contemporáneo, las famosas pinturas de Escher.

#### 4.4 Ideología materialista

El desplazamiento que realiza Althusser para producir una teoría de la ideología materialista no es más que la propia operación de lectura que propone en *Para leer El Capital*. Una lectura *sintomática* (2010, pág. 28) que permita cambiar «completamente los términos del problema» (2010, pág. 29), que habilite a «formular la *pregunta* no

enunciada, enunciando simplemente el concepto presente en los vacíos de la *respuesta* bajo una forma no enunciada, presente en esa respuesta hasta el punto de producir y hacer aparecer en ella sus mismos vacíos, como los vacíos de una presencia» (2010, pág. 28).

La *lectura sintomática* implica no solo un distanciamiento de la demarcación de las presencias y ausencias, lo que es factible de ser visto o no visto, sino que además implica un doble movimiento: el establecimiento *de la relación* entre lo visible y lo invisible y el establecimiento de que es efectivamente esta relación la que estructura lo invisible como un *efecto necesario* de lo visible.

En el terreno de lo ideológico, el *desplazamiento en el terreno, pero en el mismo lugar* (Althusser y Balibar 2010, pág. 33) que supone la lectura sintomal para hacer visible las relaciones que estructuran lo visible y lo invisible de un campo problemático (valga la redundancia), se da en relación a la pregunta por la necesidad de lo ideológico en una estructura, pero, además, en torno a cuáles son los términos en los que se configura esa necesidad. Althusser en este punto afirma que la ideología es una estructura de relaciones compleja que asegura la reproducción (transformación, agregamos con Pêcheux) de las relaciones sociales de producción, a través de configurar no solo las formas subjetivas de una coyuntura, sino el *modo* que adquiere el lazo el social entre los hombres y mujeres, el *modo* en que viven su mundo, el *modo* en que aprehenden cómo las cosas «son».

Dice Althusser en *Marxismo y humanismo* que «muy esquemáticamente» (1967) una ideología puede pensarse como un «sistema de representaciones (imágenes, mitos, ideas, conceptos, según los casos) dotados de una existencia y de un papel histórico en el seno de una sociedad dada» (Althusser 2011a, pág. 191).

Esta primera aproximación que delinea Althusser nos introduce a un concepto de ideología en su espesor material, objetivo y necesario de lo social. Las representaciones y mitos, no suponen una pura abstracción, un conjunto de ideas deslindado de la realidad histórica en las cuales se inscriben, o una especie de «solipsismo de ideas». Es un sistema de representaciones, inserto en prácticas, en rituales, un sistema de representaciones objetivo que se inscribe en una coyuntura concreta, en una sociedad dada y que tiene por función un papel histórico específico.

Es de este modo que se opera un distanciamiento con respecto a una noción de lo ideológico como un conjunto de ideas, como una

abstracción que se limita a interpretar una realidad dada. Un «cambio de conciencia», un cambio en el sistema de ideas para pensar el mundo que nos rodea como puntapié de transformación de lo existente, dejaría entonces intactas las relaciones que establecen los hombres entre sí, los modos en que se estructuran esas relaciones y sus prácticas específicas.

La objetividad de las representaciones, y nosotros podríamos agregar, de la dimensión que estructura la significación en una sociedad, no funciona como un suplemento de la formación social a la cual pertenece, es constitutiva de la sociedad misma. Es una instancia necesaria de la vida social. Toda sociedad posee para sí y ante sí un sistema de representaciones objetivado con los cuales aprehendemos el mundo, un sistema de representaciones que lejos de ser un reflejo de la realidad, o ideas que emanan como la formación de una conciencia, forman parte objetiva de la realidad de una sociedad determinada como *prácticas*, prácticas ideológicas que poseen una función *activa* en las relaciones sociales de un modo de producción determinado. Las relaciones ideológicas organizan prácticas, intervienen materialmente en la producción de sentido.

Las representaciones por las cuales las mujeres y los hombres otorgan sentido a su mundo operan objetivamente en tanto que también participan en la estructuración de las relaciones sociales de producción en un modo de producción específico. La ideología posee una dimensión activa en las relaciones sociales dadas a partir de producir una naturalización de las representaciones y significaciones dominantes en torno a *lo que es*, en torno a *lo evidente* en tanto que tal. Proceso de naturalización y cristalización de sentido que no se da sin luchas ni tensiones, y proceso que, opera de manera inconsciente para los sujetos: «se imponen como *estructuras* a la inmensa mayoría de los hombres, sin pasar por su “conciencia”» (Althusser 2011a, pág. 193).

Ahora bien, este proceso por el cual se naturaliza un sistema de representaciones (imágenes, mitos, conceptos, etcétera), que aparecen como evidentes y se presentan a sí mismas como lo que las cosas son, *es necesario*.

Es necesario aún para la clase dominante misma, que se inscribe en este proceso de cristalización del sentido del mundo, no como prestidigitador sino como *efecto* de este mismo proceso. La clase dominante se constituye como clase dominante misma en el proceso de la lucha de clases, y constituye la ideología dominante, no como instrumento o

sistema de dominación, sino a partir de que este sistema de representaciones es su propio sistema de aprehensión del mundo; estructura inconsciente de representaciones que establece que las clases acepten «como real y justificada su relación vivida con el mundo» (Althusser 2011a, pág. 195). La relación de los sujetos con la ideología, por tanto, no es «instrumental». No la supone una herramienta con la cual se domina o se perpetúan determinadas acciones, sino que en todo caso es un «instrumento» de acción reflexiva sobre la historia en tanto parte necesaria de las relaciones del todo social, en su intervención, modificación y también, reproducción.

Tampoco lo ideológico supone una «superficie» que pueda ser extraída de la conformación de lo social – como una instancia «ilusoria» – o un concepto por el cual establecer grados de fidelidad con respecto a la realidad, concordancia o discordancia con la representación de la realidad.

La forma en la cual los hombres y mujeres aprehenden el mundo, por más «ilusoria» o «fantasmática», no deja de ser necesaria; como tampoco deja de ser necesaria la dimensión – ideológica – por la cual se establece la ilusión de que *las cosas son lo que son*. Es en este sentido en que Balibar lee al fetichismo de la mercancía: la ilusión ideológica es la forma que adquieren las relaciones sociales.

«Ahora bien, el fetichismo no es un fenómeno subjetivo, una percepción falseada de la realidad, como lo serían, por ejemplo, una ilusión óptica o una creencia supersticiosa. Constituye antes bien la manera en que la realidad (una cierta forma o estructura social) no puede dejar de aparecer. Y esa “apariencia” activa (a la vez Schein y Erscheinung, es decir, un embuste y un fenómeno) 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 social» (Balibar 2000, pág. 69).

De este modo, uno de los primeros efectos ideológicos en una sociedad es la invisibilización de las propias condiciones de producción de lo ideológico y de la afirmación de lo ideológico como necesario. La construcción de la «ilusión ideológica» y el proceso por el cual se «finge esconder» una dimensión que está a la vista, también es la construcción de una «ficción» que da cuenta de la verdad. Así como en Lacan, la construcción del *yo* es el efecto del proceso ilusorio de unificación y afirmación de la conciencia, producto de la verdad del sujeto del inconsciente.

Althusser (2011a, pág. 192) afirma: «Las sociedades humanas secretan su ideología como el elemento y la atmósfera misma indispensable para su respiración, a su vida histórica. Solo una concepción ideológica del mundo pudo imaginar sociedades sin ideologías».

Lo que «secretan» las sociedades es la propia necesidad de la ideología, la instancia de lo ideológico como constitutivo de toda sociedad. Este efecto de «ocultamiento», de secretar las condiciones de necesidad de la ideología configura las operaciones de construcción de *lo evidente*. El efecto de *naturalización de lo que es*. «Es así». «Así sea». La ideología por excelencia naturaliza las relaciones vividas como «las cosas mismas» en un procedimiento inconsciente, que es precisamente lo que garantiza su funcionamiento.

La ideología es para Althusser este elemento necesario de toda sociedad, así como lo es la «atmósfera indispensable para su respiración» (Althusser 2011a, pág. 192) para los seres humanos.

#### 4.5 Representación de relaciones imaginarias. Dimensión vívida de la ideología

En *Sobre la reproducción*, libro que se publica póstumamente en el 2011 pero que reúne manuscritos de Althusser que se estiman escritos durante 1969, complejiza este primer acercamiento que ofrecimos a una noción materialista de la ideología y afirma que es la «representación imaginaria de la relación imaginaria de los individuos con sus condiciones materiales de existencia» (Althusser 2015, pág. 220).

Todo el punto recae en el objeto de la representación. Lo que se representa en la ideología no es ni la representación de las condiciones materiales de existencia, ni la relación de los hombres con sus condiciones de existencia, sino que se representa *el modo* en que los hombres y mujeres *viven su relación* con sus condiciones materiales de existencia.

«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 “vívida”, “imaginaria”» (Althusser 2011a, págs. 193-194).

No me represento «el mundo como es», sino que lo que me represento es una relación imaginaria con el mundo, desechando de este

modo, todo el problema de la adecuación de la representación o de la deformación.

La representación del mundo como la representación de la relación imaginaria implica abrir una brecha hacia toda la problemática sobre la significación, barriendo con toda la inscripción nominalista de la representación en donde es factible establecer una representación punto a punto con *la cosa*. O, dicho de otro modo, en donde la correspondencia entre la identidad de la cosa y su representación puede ser planteada.

La ideología entonces, lejos de constituir un sistema de representaciones de las relaciones sociales reales, representa la relación imaginaria que los hombres sostienen con su mundo. Lo imaginario en Althusser, hace referencia a la experiencia vívida de los hombres con su mundo, a cómo los hombres viven de manera imaginaria su lugar en la estructura, cómo significan sus prácticas. Esto necesariamente tiene que ver más con una carga afectiva, un matiz, un tono, o una «iluminación» como dirá Althusser en *Para leer el Capital* cuando recupera a Marx para pensar el concepto de la sobredeterminación. Los hombres *viven* las relaciones sociales de una sociedad determinada como una forma, una estructura, que se presenta como una imagen cargada afectivamente: nostálgica, conformista, revolucionaria, alegre, triste, desesperada «... los hombres viven sus acciones, referidas comúnmente por la tradición clásica a la libertad y a la “conciencia”, en la ideología, a *través y por la ideología*, en una palabra, que la relación “vívida” de los hombres con el mundo comprendida en ella la Historia (en la acción o inacción política), pasa por la ideología, más aún, es *la ideología misma*» (Althusser 2011a, pág. 193).

Las acciones de los hombres «se viven *en* la ideología», estableciendo que la relación que los hombres tienen con sus prácticas y su mundo mismo se da, inevitablemente para Althusser, a través de la ideología. La ideología es «su mundo mismo» (Althusser 2011a, pág. 193) en tanto que la relación «con las cosas» es inevitablemente vívida y en tanto que lo que se vive como «el mundo mismo» es precisamente *un modo* de representación de la relación imaginaria con lo real.

La naturalización de esta representación imaginaria – de una relación imaginaria – como «el mundo mismo», la cristalización y estabilización de este sistema de representaciones específico como significaciones particulares, dadas y evidentes; es la característica propia de lo ideológico. La ideología establece para sí una relación de

inmediatez y transparencia con respecto a la concepción del mundo para los hombres y lo que el mundo «es», operando una simplificación y «ocultamiento» de su propio funcionamiento.

Pero retomando lo que desarrollamos anteriormente, este «ocultamiento» del proceso por el cual una determinada representación del mundo se presenta como «lo que es», es necesario para el funcionamiento de todo complejo social. Los hombres no «viven» el desarrollo de las fuerzas productivas que entran en contradicción con las relaciones sociales de producción, para decirlo de forma tosca, sino que experimentan de forma angustiante el desempleo o sostienen esperanzadamente un trabajo para cobrar un salario y sobrevivir, o felizmente aseguran trabajar de lo que aman.

Lo que se representa entonces, es este modo – social – de vivir, esta relación imaginaria con las condiciones de existencia. Y esta relación *de los hombres con su mundo*, ideológica, posee dos características fundamentales para Althusser: es inconsciente y es compleja.

«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, de la misma manera, da la impresión de no ser simple sino a condición de ser compleja, de no ser una relación simple sino una relación de relaciones, una relación de segundo grado» (Althusser 2011a, pág. 193).

La alusión a la «complejidad» de la relación de los hombres con su mundo está dada para Althusser en tanto no es una relación «de un solo cauce» sino que es una relación de relaciones. Esta complejidad en el vínculo de los hombres con su mundo, ya no como una relación simple sino como una «relación de relaciones», es lo que Althusser llamará una relación «de segundo grado». Relación de segundo grado porque implica un entramado de relaciones reales e imaginarias, y es precisamente esta unidad de relaciones, lo que los hombres se representan en la ideología.

«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 “vívica”, “imaginaria”. La ideología es, por 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» (Althusser 2011a, pág. 194).

Relación de segundo grado porque es una representación de una relación de relaciones, de una unidad sobredeterminada entre la relación real y la imaginaria de los hombres con su mundo. Y que solo es distinguible analíticamente la especificidad de las relaciones, ya que la relación real está investida por la relación imaginaria.

Insistimos entonces, ni la relación es una relación «directa» de los hombres con sus condiciones de existencia – no hay forma de no *experimentar* esa relación, es decir, de no *vivirla de determinada forma*, entramadas allí las relaciones imaginarias – ni la representación de lo ideológico es la representación de lo que la cosa *es*, sino precisamente la relación *vívida, imaginaria, cargada afectivamente* de los hombres con las cosas.

La ideología más que un sistema de representaciones, es la *organización* de las relaciones vívidas de los hombres *en* un sistema de representaciones dado en una sociedad dada.

La operación dominante por excelencia es la de la *estabilización y naturalización como evidente* de este sistema de representaciones, mostrarlo como único y homogéneo, saldando con un proceso de presentación de completitud las fisuras que pudieran emerger en las pugnas por la constitución de las representaciones y significaciones.

Este proceso de organización de las relaciones vividas de los hombres en un sistema de representación dominante es lo que inscribe a los hombres en un *lazo social determinado*. Es lo que les otorga un vínculo específico entre sí en una coyuntura concreta. Y esta función específica de lo ideológico en Althusser muestra como la ideología no funciona a manera de un «solipsismo de las ideas», en donde se establecen sistemas de ideas individuales, sino que por el contrario son sistemas de representaciones sociales que funcionan en estructuras sociales dadas como procesos estructurantes (no sin fisuras, ni contramarchas).

Ahora bien, este proceso de organización de las representaciones, de producción y estabilización de significaciones por las cuales aprehendemos nuestro mundo y a nosotros mismos es «profundamente inconsciente» (Althusser 1996a, pág. 193).

Las prácticas ideológicas de los sujetos se suceden sobre estructuras inconscientes, operan sobre el desconocimiento de las relaciones sociales en las cuales están insertas. «Prácticamente», es decir, en la práctica efectiva, funciona un desconocimiento práctico de las relaciones sociales en las cuales los sujetos están inscriptos; funciona

un desconocimiento que reproduce las condiciones de su sujeción (y subjetivación).

Pero este «desconocimiento», que continúa operando incluso cuando funciona de manera reflexiva para el sujeto, no solo actúa sobre las acciones, sino que conforma su conciencia, establece la *forma* de su conciencia como efecto ideológico. La estructura inconsciente demarca la forma conciencia como efecto de este proceso de organización de representaciones sociales. Lo que el sujeto «no sabe» en lo ideológico no es solamente que está inscripto en sus acciones en relaciones sociales que lo exceden, sino que la ideología establece la cifra de su pensar. La forma que adquiere su conciencia, el modo de sus pensamientos, la práctica de su pensar, es toda ella, efecto de un proceso ideológico estructurado sobre el inconsciente, y también sobre la historia.

En la *conformación* de la *forma* conciencia, opera la articulación del inconsciente y la historia, y por sobre lo que opera el «desconocimiento». Un desconocimiento que es fundante en tanto que es estructurante y en tanto que establece a su vez, las condiciones del proceso de «ocultamiento ideológico» – necesario – de este proceso y sus condiciones de producción. El desconocimiento de los hombres es fundante, ya que supone un desconocer algo que nunca que supo, la estructuración de la propia *forma*.

«En la Ideología los hombres toman conciencia de su lugar en el mundo y en la historia (retomando a Marx), en seno de esta inconsciencia ideológica los hombres llegan a modificar sus relaciones vívidas con el mundo y a adquirir una nueva forma de inconsciencia ideológica que se llama conciencia» (Althusser 1996a, pág. 193).

La conciencia aparece en Althusser como el lugar constitutivamente ideológico, una estructura específica, socialmente anclada, producto de estructuras inconscientes y determinaciones sociales, que nos son a los mortales completamente inaccesibles. Y he aquí la hiancia del sujeto. Porque el par de lo sabido/no sabido se juega del lado de la conciencia. De la conciencia como efecto ideológico de un proceso de articulación de la estructura inconsciente y de las determinaciones históricas.

Los mecanismos por los cuales se estructura «lo sabido y no sabido» son profundamente inconscientes. No somos «conscientes» de la operación representacional por la cual organizamos simbólicamente

nuestra relación con el mundo, lo que «no sabemos» es que las representaciones que operan sobre nuestras prácticas están investidas con determinadas *formas, valoraciones, modos, acentos...* Lo que se desconoce entonces, es el mecanismo fundante por el cual nuestras prácticas están necesariamente cargadas de significación, y así entonces, la propia constitución de las relaciones sociales en las cuales nos inscribimos.

La ideología es un juego de estructuras en articulación que configuran la forma y el modo por el cual actuamos, pensamos, experimentamos el amor y la tristeza, y que, además, nos constituye como sujetos. Nos otorga las garantías de reconocimiento como sujetos en la configuración significativa de un *efecto-sujeto-ideológico*.

Este juego de estructuras implica una articulación diferencial entre formaciones ideológicas e inconscientes que configuran el efecto *sujeto ideológico* y el *efecto inconsciente*. Althusser se encarga en múltiples ocasiones en *Tres notas para una teoría de los discursos* de aclarar que esta articulación no es a modo de una génesis sino a modo de intentar pensar la especificidad de esta articulación y sus efectos.

«Desearía postular la siguiente proposición: 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*. Esta tesis no se presenta en forma de una *génesis* (...). Se trata 1) de comprobar la existencia de un efecto inconsciente que constituye una estructura autónoma y 2) de pensar la articulación de esta estructura sobre la estructura de lo ideológico» (Althusser 1996a, pág. 122).

El inconsciente «“funciona” masivamente con lo ideológico (en el sentido en que se dice de un motor que “funciona con gasolina”)» (Althusser 1996a, pág. 123) así como «la ideología es profundamente inconsciente, aun cuando se presente bajo una forma reflexiva» (Althusser 1996a, pág. 193).

El acoplamiento de la estructura significativa y la estructura inconsciente, no disipa su efectividad y la producción de sus efectos, aun en una forma de consciencia reflexiva «desmitificadora» o que pretenda «develar» lo oculto detrás de las formas ideológicas. En primer término, porque *detrás* de las formas ideológicas no hay nada oculto. No hay relaciones sociales de explotación reales representadas de manera mistificada *en lo ideológico*. Tal como puede leerse en el desarrollo que realiza Marx en *El Capital*, el *secreto* de la mercancía en el capitalismo

es su forma misma. En este caso, la forma que adquieren los sistemas de representaciones que estructuran nuestras prácticas.

La estructura de representación opera como estructurante de nuestro pensamiento, no como el contenido del pensamiento. Y esta estructura implica un desconocimiento estructural del propio sujeto. Un desconocimiento fundante de estas estructuras que se posan sobre lo inconsciente «sin pasar por su consciencia» (Althusser 2011a, pág. 193). Sin pasar por la consciencia no el sentido de que no se puede reflexionar sobre el propio pensamiento, sino en alusión a que la matriz de sentido opera en el desconocimiento de su propia producción. Un desconocimiento fundante, que no puede ser «sabido» en el orden de lo consciente. Porque la consciencia, así como es un producto de lo inconsciente desde Freud, es un producto ideológico desde Althusser.

#### 4.6 El problema de la deformación

Para volver un poco sobre este punto, el pasaje por una estructuración inconsciente en articulación con lo ideológico y la complejidad de la relación que «los hombres mantienen con su mundo» (y su representación), hace imposible pensar a la ideología como un «sistema coherente de ideas» a ser adherido «en plena consciencia». La relación de los sujetos con la ideología no es *instrumental*. La ideología no funciona como «herramienta» de los hombres y mujeres para un determinado fin.

«En esta 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 imaginaria. De ello se deriva que esta acción no puede ser jamás puramente *instrumental*: los hombres que se sirven de una ideología como un puro medio de acción, una herramienta, se encuentran prisioneros en ella y se preocupan por ella en el momento mismo en que la utilizan y se creen sus dueños» (Althusser 2011a, pág. 194).

La relación de los sujetos con su ideología no es «exterior y lúcida de utilidad o astucia pura» (Althusser 2011a, pág. 194). La ideología es la estructura que no solo permite «actuar sobre otros» sino «actuar sobre sí», estructurando el propio pensamiento *de lo consideramos que es (justo, bueno, deseable, etcétera)*.

«En realidad, la burguesía debe creer en su mito antes de convencer a los otros, y no solamente para convencerlos, ya que lo que ella vive en su ideología es esa relación imaginaria con sus condiciones de existencia reales, que le permiten a la vez actuar sobre sí (darse la conciencia jurídica y moral y las condiciones jurídicas y morales del liberalismo económico) y sobre los otros (sus explotados o futuros explotados: “los trabajadores libres”) a fin de asumir, cumplir y soportar su papel histórico de clase dominante» (Althusser 2011a, pág. 194).

Es decir, la clase dominante *vive* sus condiciones materiales de existencia, su relación real (el derecho capitalista liberal) investida de la relación imaginaria (todos los hombres son libres, también los trabajadores libres de vender su fuerza de trabajo).

Con este concepto de ideología se cae por su propio peso entonces tanto una teoría instrumental como una teoría de la deformación ideológica, una concepción de la ideología que calza o no con la realidad en sus representaciones, que da cuenta – o no – de la exactitud de estas relaciones reales de los hombres con su mundo. Porque hay una deformación, si se quiere, constitutiva, en la propia relación de los hombres con su mundo a través del componente imaginario. Lo que estaría «deformado» no es la representación en tanto a su objeto, sino el propio objeto de la representación. La distorsión de la relación con los hombres con su mundo es constitutiva porque es necesaria, así como la dimensión ideológica es necesaria para la vida práctica y social. Lo ideológico es una distorsión que la vida social requiere para su existencia, en tanto que organiza la manera de ser de los hombres y mujeres en el mundo.

«Para dejar en suspenso el lenguaje de la causa, hay que postular la tesis de que es la naturaleza imaginaria de esta relación la que sostiene toda la deformación imaginaria que se puede observar (si no se vive en su verdad) de toda ideología» (Althusser 2015, pág. 222).

El problema es pensar en la «causa» de la deformación imaginaria, como si encontrando la causa pudiéramos extraer la «deformación» en la representación, cuando de hecho lo deformado no es la representación sino la relación de los hombres con sus condiciones de existencia. La necesidad de una «trasposición imaginaria» en sus condiciones materiales de existencia para representarse estas condiciones (Althusser 2015, pág. 221).

Cuando Althusser enfatiza es que es la relación misma que mantienen los hombres con su mundo lo que está deformado, pueden leerse dos operaciones:

- 1) no se puede «extraer» la deformación, ya que es la forma misma de la relación que los hombres sostienen con sus condiciones reales;
- 2) la pregunta se desplaza: ya no es por la «causa» de la representación, sino por la forma en que los hombres y mujeres se relacionan con su mundo. La pregunta es por la investidura imaginaria de las relaciones 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» (Althusser 2015, pág. 222).

No es entonces un problema en torno al *modo* en qué se representa la realidad el problema que atañe a lo ideológico, sino que lo ideológico implica abordar los modos prácticos en que los sujetos se relacionan entre sí y con el mundo. Esta forma que adquiere la relación social, que es necesariamente imaginaria, que, si quisiéramos calificarla como «aparente», es una apariencia activa y necesaria de lo social. No se puede prescindir de la «apariencia imaginaria» para pensar el lazo social.

Así como los hombres intervienen en la historia *a espaldas de la historia misma*, intervienen a partir de prácticas *ya cifradas significativamente* en las relaciones sociales en las cuales se inscriben, prácticas que suponen un entramado de la representación de las relaciones *reales e imaginarias*.



## CAPÍTULO 5

# Herencias y porvenires del marxismo. Derrida, Althusser y el legado de una lectura política

Carolina Collazo\*

«Marx aún no ha sido recibido (...). Marx sigue siendo un inmigrado, un inmigrado glorioso, sagrado, maldito pero aún clandestino, como lo fue toda su vida. Pertenece a un tiempo de disyunción, a ese “time out of joint” en donde se inaugura laboriosa, dolorosa, trágicamente, un nuevo pensamiento de las fronteras» (Derrida 1995, pág. 250).

La herencia es irrenunciable. Este es quizá parte de un legado que hoy se actualiza en la lectura derridiana del marxismo. Pero esa actualización reclama al mismo tiempo pensar una lectura política de nuestro presente. Herencia teórica y coyuntura se anudan así en una lectura entendida como la articulación de dos planos que en virtud son uno solo: una lectura de la herencia conceptual, asumiendo que no se puede prescindir de la propia tradición – ni de su conceptualidad ni de las formas ideológicas dominantes – y una lectura de la coyuntura, tanto teórica como histórica. Con esto último nos referimos a la irradiación que ciertas tradiciones producen en los modos de leer la historia en el presente, a las condiciones materiales que la exceden, pero la condicionan, a la lectura de las urgencias que la actualidad reclama y a las respuestas exigidas por ella asumiendo una posición en el terreno de la teoría.

Para leer políticamente la coyuntura es necesario asumirla como un entramado complejo de relaciones, contradicciones y temporalidades diversas. De lo contrario, la lectura retornaría a su mistificación

\* CCOM-UBA. carolina\_collazo@yahoo.com.ar.

religiosa, cuya desmitificación no sería más que la coartada idealista de una despreocupación por la transformación concreta del estado de cosas; como diría Engels refiriéndose a Feuerbach, «¡Es el sueño de la reconciliación universal! (...) sirve para todos los tiempos, todos los pueblos y todas las circunstancias; razón por la cual no es aplicable nunca ni en parte alguna» (Marx y Engels 1963, pág. 249).

Porque ese tiempo del cual decimos es el nuestro, nos confronta permanentemente con los desafíos de dar respuestas a las urgencias de una realidad que no cesa de transformarse, poniendo en riesgo a la herencia en un doble aspecto: la fosilización patrimonial de una inscripción teórica y la neutralización militante por efecto de un fundamentalismo del legado histórico.

Allí donde se discute sobre el lugar de la crítica, de lo que se trata es de leer políticamente. Para sostener esta afirmación, la concepción derridiana de *herencia* encuentra en el materialismo althusseriano, una potente alianza para conformar lo que aquí estamos llamando una *lectura política*. Si por diversas causas, decía Balibar (2009), el diálogo entre Althusser y Derrida se mantuvo suspendido, el legado de ese enigmático encuentro puede hallarse, paradójica y casualmente, bajo el nombre de Marx y en cierto modo de dialogar – leer – con él, o al menos, con uno de sus espíritus; aquel que se mantuvo silenciado y reprimido, según Althusser, confiscado o conjurado, en los términos de Derrida.

Sostener que hay más de un espíritu del marxismo implica acudir a sus discusiones exegéticas solo para advertir los efectos de sus pretensiones objetivamente. Ese es posiblemente uno de los puntos convergentes de las lecturas con las que Althusser y Derrida, cada cual, a su modo, intervinieron en los debates de sus épocas. Y su vez, el esfuerzo por instalar la cuestión de la lectura como un problema radicalmente político podría servir para actualizar los alcances de una lectura marxista de la actualidad.

La decisión de cómo heredar exige la responsabilidad de tomar posición dentro de un campo de tendencias en lucha. La herencia nunca es una sola, de modo que tampoco hay una sola forma de constituirse en herederos, aunque no se pueda renunciar a serlo.

Pero también el porvenir se hereda. En este sentido habría que entender a Derrida cuando afirma que Marx aún no ha sido recibido. Si lo fuera, si lo hubiéramos ya recibido, no podríamos velar por un porvenir, no sería ya la lectura política que hace de la herencia una

toma de posición, sino la neutralización dogmática de una simple curiosidad académica. Y en la lectura política de Derrida (Derrida 1995, pág. 252), *no hay porvenir sin Marx*: «Para que tenga sentido preguntarse por el terrible precio que hay que pagar, para velar sobre el porvenir, habrá que volver a empezarlo todo. Pero, esta vez, en memoria de esa impura “impura historia impura de fantasmas”».

*Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional* fue sin duda uno de los textos más polémicos y más comentados de Derrida. Como es sabido, el libro tiene su origen en una conferencia pronunciada en 1993, en la Universidad de California (Riverside) como apertura de un coloquio internacional organizado por Bernd Magnus y Stephen Cullenberg bajo el título «¿Whither marxism?». <sup>[1]</sup>

La intervención de Derrida suscitó las más diversas reacciones, algunas de las cuales están reunidas en una compilación de Sprinker (2002). En su introducción, el compilador señala que, al referirse a los *espectros*, Derrida acude a un doble registro: por un lado, remite a uno de los espíritus del marxismo, al espectro de Marx entre nosotros, a esa herencia irrenunciable a la que apela su autor. Por otro, Derrida alude a los fantasmas que asedian la obra de Marx, en un recorrido que parte del preámbulo del *Manifiesto del partido comunista* y puntualmente de la tan citada frase «un fantasma recorre Europa: el fantasma del comunismo» (Marx y Engels 1963, pág. 21); transita por el pasaje sobre la resurrección de los muertos y la historia como repetición en *El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*; sigue en la discusión que Marx mantiene con Stirner sobre el carácter fantasmagórico de la esencia humana en *La ideología alemana*; y, finalmente llega al fetichismo como enigma de la forma mercancía en *El Capital*.

El anudamiento de ese doble registro compromete una toma de posición sobre la que el propio autor insiste especialmente en los primeros apartados del libro, cuando afirma reiteradamente que no solo hay más de un espíritu del marxismo, sino que además *deben* ser más de uno. Esta multiplicidad es la que permite su sobrevida frente a la amenaza de una utilización de «Marx en contra del marxismo a fin de neutralizar o de ensordecir, en todo caso, el imperativo político

[1] «¿A dónde va el marxismo?», aunque su juego léxico podría también sugerir «¿El marxismo ¿está en decadencia?» o «¿está acabado el marxismo?».

en la tranquilidad exegética de una obra archivada» (Derrida 1995, pág. 3).

Frente a una lectura que tolera neutralizando, habría otra que politiza activando, eximida de toda pretensión de propiedad y de cualquier intento de unificación. De modo que habría una forma de heredar correlativa a la fuerza política de esta lectura:

«Una herencia nunca se reúne, no es nunca una consigo misma. Su presunta unidad, si existe, solo puede consistir en la *inyunción* de *reafirmar eligiendo* (...). Si la legibilidad de un legado fuera dada, natural, transparente, si no apelara y al mismo tiempo desafiara a la interpretación, aquel nunca podría ser heredado. Se estaría afectado por él como por una causa – natural o genética –. Se hereda siempre de un secreto que dice: “Léeme. ¿Serás capaz de ello?”» (Derrida 1995, pág. 34).

A partir de esta potente articulación entre lectura y herencia para pensar el marxismo actualmente, lo que ofrece Derrida es una disputa por la lectura política que contrarresta la tendencia que sirve a la reivindicación de la democratización global y a la promesa de la realización de la reconciliación universal que en la actualidad encarna el discurso neoliberal sobre el fin de la política. Dicho con otras palabras, Derrida encuentra en la lectura de Marx un espacio – espectral – de intervención potente frente a las exigencias situadas de una coyuntura. Por ello, la espectralidad se inscribe en el doble registro de una figura que habita el texto marxista y al mismo tiempo lo hace en el campo de su recepción, dentro de ciertas coordenadas sobre las que se lee también el campo político de su tiempo.

*Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional* tiene que ser leído como un llamado de atención en este sentido, como el propio Derrida dice, como una protesta contra la domesticación que avanza en torno al marxismo y una advertencia acerca del riesgo de neutralización de su sobrevida revolucionaria (Derrida 1999). Para revivir la intempestividad de Marx como un pensamiento de lo político, no hay que retornar a él, sino leerlo a veces gracias a él y en ocasiones también en su contra (Derrida 1999). Hoy resulta necesario no desatender ese otro lado del asunto que es el punto de partida de la lectura que, como diría Elías Palti, supone pensar al marxismo – como a cualquier otra tradición – no como la demarcación de un espacio de inscripción, sino como la indicación de un *problema* (Palti 2006, pág. 113).

El esfuerzo de Derrida está puesto precisamente en una lectura que implica más un *trabajo* sobre la problemática que una exégesis sobre un objeto. Esa intervención es la que produce una lectura que además de crítica se torna política. Ese mismo gesto puede hallarse también en la lectura althusseriana de Marx. Lo que en todo caso produce una distancia entre ambos autores son las coyunturas en las que se disputaron la vigencia de su herencia, los conflictos políticos que les fueron contemporáneos a cada uno de ellos, como así también las actualizaciones que fue registrando su recepción en las diversas exigencias que tuvo en el transcurso de la segunda mitad del siglo XX.

Una resistencia a la neutralización política del marxismo es al mismo tiempo una reivindicación política de la lectura como intervención. Una cierta hipótesis *de* la lectura, más que una lectura hipotética, nos conduce a revisar el llamado a heredar a Marx desplazando relativamente el nombre propio para poner el énfasis en la pregunta *¿por qué hoy?* Por lo tanto, no se trata de operación interpretativa, sino de un momo político de leer; lección que tanto Althusser como Derrida encontraron Marx. En un caso lleva el nombre de lectura sintomática (Althusser y Balibar 2010), en el otro, deconstrucción.

### 5.1 Divergencias coyunturales; estrategias convergentes

El *hoy* althusseriano debe ser leído al calor de los acontecimientos de las décadas de los sesenta y setenta. Entre 1965 – año en que se publican sus dos obras más celebradas: *Lire Le Capital* y *Pour Marx* – y el homicidio de su mujer Hélène en 1980, los escritos de Althusser tuvieron una amplia difusión «entre comunistas e intelectuales de izquierda de todo el mundo y se convirtieron en objeto de encendidas polémicas que obligaron al movimiento comunista internacional a salir de su letargo teórico y ponerse a pensar» (Fernández Liria 2002, pág. 74). A Derrida, en cambio, aquella época lo encontraba, según sus propias palabras, en una situación sumamente incómoda. Al referirse a todo ese movimiento de lectura del marxismo, Derrida confiesa:

«Toda esta problemática me parecía sin duda necesaria dentro del campo marxista, que era también el campo político, caracterizado en particular por la relación con el Partido – al que yo no pertenecía – y que salía, si se quiere, lentamente del estalinismo (que, por otra parte, había predominado de manera tiránica en la Escuela Normal cuando era estudiante). Pero, al mismo tiempo, esta problemática me resultaba – no diré ingenua o inculta, lejos de

eso – digamos, muy poco sensible a las cuestiones críticas, trascendentales y ontológicas que me parecían necesarias entonces, aunque fuera contra Husserl y Heidegger, pero en todo caso *a través de ellos* (...) al mismo tiempo, no quería que se confundieran mis cuestionamientos con las críticas groseras e interesadas que provenían de la derecha y de la izquierda y, sobre todo, del Partido Comunista. Pese a que yo estaba fuera del Partido, conocía la situación. Sabía que la acusación de teoricismo o de científicismo podría ser formulada, por ejemplo, desde el punto de vista del Partido y, por otra parte, lo fue de manera bastante sumaria; en todo caso, en términos a los cuales yo habría sido el último en suscribir (...). Me encontraba, pues, paralizado, silencioso ante algo que se parecía a una especie de teoricismo, a la hipótesis de la Teoría con T mayúscula, ante el empleo algo enfático o grandilocuente de las mayúsculas referidas a *la* teoría o a *la* ciencia. Todo eso me parecía inquietante, problemático precrítico, pero desde un punto de vista que no era, por ejemplo, el de cierto humanismo, de cierto empiricismo, etcétera. Althusser llevaba a cabo – contra cierta hegemonía, que era también una aterradora dogmática o estereotipada filosófica dentro del Partido – un combate que me parecía, dentro de los límites de ese contexto, bastante necesario. Pero, al mismo tiempo, no podía formular preguntas que habrían podido parecerse desde muy lejos a las del marxismo contra el cual Althusser luchaba. No podía decir, por más que lo pensara de otra manera: “Sí, es teoricismo y, en consecuencia, eso lleva a una parálisis política”, etcétera. Por lo tanto, me encontraba amurallado en una especie de atormentado silencio (...). Lo que entonces se denominaba mi parálisis también era un gesto político: yo no quería plantear objeciones que parecieran antimarxistas. Es necesario pensar en ese momento de la historia política de Francia, cuando una objeción recibida como signo político de anticomunismo era muy grave en el medio en que me desempeñaba; equivocadamente o con razón, cediendo al mismo tiempo a una convicción política y, sin duda, también a la intimidación, siempre me abstuve de criticar al marxismo de frente. Insisto: de frente» (Derrida 2012, págs. 18-25).

Pero ya en 1978, cuando el Partido Comunista Francés rompe con la Unión de la Izquierda, Althusser escribe algunos artículos críticos en *Le monde*, en especial una carta redactada junto a Balibar, Bois, Labica, Lefebvre y Moissonnierb, en la que reclamaban: «una verdadera discusión política en el PCF» (Balibar 2004b, pág. 107). Althusser, que hasta ese entonces jamás había abandonado el partido ni dejado de

participar en su célula – pese a que hacía algunos años hacía públicas sus objeciones – es finalmente apartado de manera definitiva.

Luego de estrangular a Hélène en 1980, Althusser entró en las filas de los llamados autores malditos y condenados a un olvido al que sin lugar a dudas el movimiento comunista europeo contribuyó a consolidar. Durante toda la década de 1980, en la que por otro lado encuentra a Derrida alcanzando un amplio reconocimiento de su pensamiento filosófico, el asesinato de Hélène sirvió de salida fácil para que los detractores de Althusser desacreditaran sus argumentos y los eludieran sin mucho rodeo.

A partir de allí y hasta su muerte, Althusser desapareció casi en forma definitiva de la escena pública. En los últimos quince años de su vida estuvo condenado al silencio y no solo por la inimputabilidad del crimen que había cometido, sino por el destierro que el mundo intelectual vinculado al partido ya había decidido. En palabras de Étienne Balibar: «Ese silencio es el de un hombre enterrado vivo, de un muerto vivo, en la filosofía y en la política».<sup>[2]</sup> Silenciamiento que coincide históricamente con la llamada «crisis del marxismo» hacia fines del siglo XX. La problemática althusseriana trataba «cuestiones *no contemporáneas*, que van contra la corriente con respecto tanto del marxismo ortodoxo como de lo que es preciso llamar la ortodoxia del antimarxismo, pues desgarran la imagen lineal de un marxismo condenado a desaparecer sin dejar huellas» (Balibar 2004b).

Apenas iniciada la década de 1990, casualmente, quien toma por sorpresa levantando nuevamente la voz sobre Marx es Derrida. El *hoy* derridiano, con no demasiados años de distancia respecto al de Althusser, fue también la lectura de un *contratiempo*. Así como Derrida sostiene que su abstención de criticar de frente al marxismo durante el auge del althusserianismo había sido un gesto político no reaccionario, cuando tiempo después llama a heredar el espíritu revolucionario de Marx, insiste del mismo modo en que su pronunciamiento público era también – aunque con un propósito distinto – un gesto político. Ese gesto debía ser leído precisamente al calor del riesgo que el marxismo corría de ser definitivamente cooptado por la lógica del archivo en el momento en que parecía restringirse a una totalidad sistémica que habría perdido su vigencia histórica.

[2] Acerca del silenciamiento de la obra althusseriana hacia los años ochenta, puede consultarse el testimonio de su colega Balibar (2004b). También, puede leerse el trabajo de Murillo (2011).

En todo caso, la intervención derridiana estuvo marcada por una fidelidad a la capacidad de crítica radical del marxismo, incluso en su capacidad autocrítica, aquella que constituye la posibilidad, más aún, la necesidad, de disputar su circunscripción exegética. Era imperante entonces esa capacidad del marxismo de producir su propia transformación, no por sus virtudes específicas o por la pretensión de una nueva justificación, sino porque esa transformación suponía, más que cualquier otra cosa, la imposibilidad de reducirlo a unas premisas esenciales o a la verdad de una interpretación.

Sin embargo, ese *contratiempo* que en Derrida (1995) contenía una virtud política, en muchos casos fue leído como una reacción retrasada y políticamente evasiva como lo atestiguan diversas críticas levantadas en su contra. En palabras de Macherey (2002, págs. 135-136): «Derrida tomó a todos por sorpresa, a contrapié, al revés, cuando relativamente tarde, en 1993, se puso a hablar de Marx (...) precisamente cuando Marx estaba en el fondo del agujero, muerto y enterrado, reducido al silencio».

En los dos contextos en los que Althusser y Derrida intervinieron con sus lecturas del marxismo, sin embargo, estuvo presente una necesidad de defender un *modo* de leer; un llamado a volver sobre la pregunta por la lectura como estrategia situada en las urgencias que les fueron respectivamente contemporáneas.

Si en Althusser «se trataba de pensar lo que Marx había descubierto con independencia de lo que el propio Marx se le había antojado decir acerca de ello» (Balibar 2004b, pág. 86), se podría ver del mismo modo cómo la lectura de Derrida también buscaba confrontar aquellas posiciones que insistían en la justeza de la interpretación de la letra del texto marxista. En eso consistía su llamado a heredar un cierto espíritu de Marx cuya heterodoxia, al igual que la de Althusser, fueron tomas de partido que en ambos casos abrieron fuertes y encarnizadas batallas.

## 5.2 Al encuentro de Marx

A pesar del poco crédito otorgado a Althusser en *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*, resulta llamativa la referencia decisiva acerca de la cuestión de la lectura que Derrida hace de un texto de Blanchot titulado «Los tres discursos de Marx» (Blanchot 1971, págs. 85-91).

Es llamativo por dos razones. En primer lugar, porque casualmente es también en torno a Marx, o al menos en torno a uno de sus espíritus, que Derrida reflexiona acerca de la estrategia de lectura (Derrida 1995). En segundo lugar, porque no es Althusser de quien toma la lección sino todo lo contrario. Según Derrida, Blanchot pone sobre aviso de los riesgos de una *ideología cientificista* que procura una purificación de la obra marxista en nombre de la Teoría. La advertencia tiene su raíz en Louis Althusser.

En la lectura de Derrida, Blanchot pone de manifiesto la convivencia de diversos lenguajes en Marx. La convivencia de esa heterogeneidad hace que su traducción interna sea imposible. Esta irreductibilidad no es un defecto ni una inconsistencia, sino el espacio abierto en donde una lectura no clausurante ni unificadora se torna posible.

Solo asimilando ese desajuste a una debilidad surge la necesidad de purificación, a partir de la cual se vuelve necesario, o bien reunir todos los lenguajes del texto marxista bajo un mismo criterio, o bien extraer el lenguaje verdadero y descartar el resto. Derrida pareciera sugerir – aunque no de forma tan explícita – que esto último es precisamente lo que hace Althusser buscando la especificidad del materialismo histórico en sus escritos de mediados de los sesenta (Derrida 1995).

«No habrá ni inyunción ni promesa sin esta desconexión. Blanchot insistía en ello entonces (entre 1968 y 1971) para poner sobre aviso no contra el saber sino contra la ideología cientificista que a menudo, en nombre de la Ciencia, o de la Teoría como Ciencia, había podido intentar unificar o purificar el texto “bueno” de Marx. Si, aquí, Blanchot parece concordar con ciertos temas althusserianos, previene ya contra el riesgo que, según él les es inherente...» (Derrida 1995).

Tanto la pretensión de hacer del discurso marxista un sistema, como de volverlo objeto de lectura, son correlativas a lo que Derrida llama una pulsión propietaria que el autor desarrolla como respuesta (2002) a las repercusiones en ciertos círculos marxistas que tuvo *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional* y a la que haremos referencia más adelante.

Frente a esas objeciones, lo que Blanchot ofrece a Derrida es pensar la intraductibilidad interna del discurso marxista como la posibilidad de lo *por venir*, es decir, la alteración de lo dado, lo previsible, lo

calculable. Por lo tanto, resguarda al discurso marxista de toda reducción axiomática y exegética, y a su lectura de toda asimilación a un dispositivo interpretativo.

Ahora bien, ¿no es precisamente contra esa ortodoxia exegética que dispara todas sus objeciones la lectura sintomática? ¿No es la «lección de lectura» de Althusser, como dice De Ípola (1970), donde se juega la vigencia política del marxismo?

Es al menos ambigua la crítica a Althusser que sugiere Derrida cuando tiempo después declara que *Spectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional* puede ser leído como un homenaje a su amigo, pese a que Althusser es mencionado apenas dos veces y de un modo distante y crítico. Tanto más cuando algún tiempo antes de la conferencia que diera lugar a ese libro, en una entrevista de 1974, Derrida señala lo siguiente:

«No se puede considerar el texto de Marx, de Engels o de Lenin, como una elaboración acabada, que debiera “aplicarse” simplemente a la coyuntura actual. Estos textos no pueden leerse siguiendo un método hermenéutico o exegético que buscaría en ellos un significado consumado bajo la superficie textual. *La lectura es transformadora*. Creo que ciertas proposiciones de Althusser lo confirman» (Derrida 1977, págs. 61-62, la cursiva es propia).

Esta breve digresión sirve para resaltar el hecho de que las huellas de ese encuentro entre la deconstrucción derridiana y el materialismo althusseriano es también una lectura política de la herencia en al que se inscriben. Dicho de otro modo, es una forma de actualizar la irradiación que la lectura de ese encuentro produce, acudiendo a lo que estaba ya ahí en la fuerza política del pensamiento de uno y otro, pero produciendo al mismo tiempo efectos que no encuentran sus razones en las posiciones de sus propios protagonistas.

Dicho esto, y volviendo entonces a la lectura política de esa alianza, otra cuestión que Derrida rescata del aporte blanchotiano es que no solo conviven en Marx diversos lenguajes, también enfatiza el hecho de que estos son a la vez subsidiarios entre sí, aunque no ofrezcan ninguna discursividad común para ser traducidos los unos con los otros. Esta heterogeneidad de discursos se justifica en la afirmación blanchotiana de una «ausencia de cuestión» a la cual remitir esa diversidad. Por lo tanto, las respuestas desplegadas por Marx no nos brindan las coordenadas para ubicar las cuestiones a las cuales responde. Esa indeterminación que da lugar a la respuesta no es una falta

sino el exceso de un vacío, tal y como se presenta en la ausencia de formulación de la pregunta a la que la lectura sintomática responde.

Derrida (1995, pág. 52) lo lee de la siguiente forma: un desplazamiento que va de una necesidad de llenar el espacio de la cuestión ausente, hacia una necesidad de vaciar el lugar de la causa. Ese movimiento, lejos de responder a un gusto por la destrucción pretende contrarrestar las tendencias totalizadoras respondiendo a «un imperativo ético y político, de una llamada tan incondicional como la del pensamiento del que no se separa».

La figura del vacío es otra de las huellas que se puede indagar a propósito del encuentro entre Althusser y Derrida. Siguiendo a Morfino (2014), se puede advertir claramente cómo la relación paradójica entre falta y necesidad que define a la lectura sintomática anticipa lo que más tarde, en el léxico específico del materialismo aleatorio, Althusser trabaja como la relación entre *vacío* y *encuentro*. No solo ello, sino también que el vacío «es el vacío de la metafísica, de la gnoseología, de la moral y de la religión (...). El sentido de “hacer el vacío” está muy próximo al de la deconstrucción derridiana».

Según Matheron (2006), la insistencia en la figura del *vacío* en el pensamiento althusseriano asume diversas versiones no siempre compatibles y justamente por esa diversidad paradójica es una figura que no se ajusta a la definición de un concepto. Representa una dificultad teórica, pero también el lugar en donde Althusser insiste en sus propias dificultades; el vacío es también un trazo transversal en la conceptualidad althusseriana que señala, al igual que en Derrida, una presencia incómoda, paradójica y hasta fantasmática.

En resumidas cuentas, tanto para Derrida como para Althusser hay un pensamiento de lo aporético y la figura del vacío es menos un obstáculo que la expresión de esa paradoja cuya estructura no resuelve sus tensiones internas porque son esas mismas tensiones las que la define. La efectividad de una lectura que se aferra a los vacíos que ella misma produce es una lección que tanto Althusser como Derrida aprenden de Marx. No es en absoluto casual que ambos hayan extraído de la lectura de *El Capital* el legado que llaman a heredar.

### 5.3 La herencia en disputa

Con escasas excepciones, en las múltiples repercusiones surgidas a partir de *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo*

y la nueva internacional subyace lo que el propio Derrida designa<sup>[3]</sup> como un impulso celoso y posesivo por parte de algunos marxistas que parecieran apelar a la legítima propiedad del discurso de Marx. Esa apelación es una suerte de reclamo que, según Derrida, termina paradójicamente por neutralizar el efecto de su propio gesto reivindicatorio. Por esa razón, no es posible leer la reflexión derridiana sobre los espectros presentes en la obra de Marx si no se comprende con exactitud la disputa librada acerca de los modos de leer en general y de leer a Marx en particular.

Tanto en *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional* (1995) como en *Políticas de la amistad* (1998), Derrida explicita su objetivo de deconstruir toda lógica de filiación y en particular la filiación patrimonial, «una especie de crítica del principio genealógico, de un cierto fraternalismo y de las parejas hermano/hermano, así como padre-hijo» (Derrida 2002, pág. 272), de allí el título de su respuesta: «Marx e hijos».

La pregunta por la amistad se anuda al problema político, o más bien explora los alcances de una política cuyos márgenes exceden las determinaciones impuestas por la tradición. Solo en este sentido, podría decirse que Derrida intenta pensar una posible política de la amistad y, a su vez, en la politicidad de un diálogo con Marx.

La figura del amigo ejemplifica una de las formas que adquiere un régimen político en su carácter androcentrado al quedar circunscrito a un principio de fraternidad. Derrida propone pensar la amistad más allá de las configuraciones tradicionales del esquema de filiación para producir algún tipo de respuesta a la pregunta acerca de si es posible pensar bajo el nombre «política» algo que no se deje alcanzar por la determinación de un vínculo fraternal – y, en el caso de la lectura de Marx, por la actitud patrimonialista que no deja de asediarlo – .

«Afirmando tan a menudo que hay más de un espectro o de un espíritu de Marx, reconozco que los herederos son y deben también ser numerosos, a veces clandestinos e ilegítimos, como en todas partes [quienes se consideran] hijos *presuntamente* legítimos parecen lamentarse por haber sido expropiados de su patrimonio o “actitud propietaria”» (Derrida 2002, pág. 268).

Leer a Marx más allá del imperativo patrimonial no quiere decir que una interrogación de los grandes discursos canónicos sobre la

[3] En su respuesta explícita publicada en la misma edición en que están compiladas las intervenciones críticas, Derrida (2002).

amistad apunte necesariamente a una denuncia del carácter fraternal en que se apoyan y naturalizan; tampoco significa que no sea necesario un trabajo académico sobre la obra de Marx; pero en ambos casos se trata más bien de una interrogación que busca explicitar el proceso por el cual cierta lógica adquiere dominancia, asumiendo al mismo tiempo una inscripción en el código de esa lógica imperante.

Ese código no corresponde solo a los efectos irradiados por una axiomática conceptual dominante, sino que opera a su vez en cierta inscripción tradicional de la herencia. Correlativa a esos efectos hay también una concepción de la lectura – sin dudas igualmente dominante – que necesita hacer de la conceptualidad heredada un objeto de interpretación para luego disputar su exégesis.

Mientras que Althusser y Derrida han leído a Marx guiados por la lección de lectura que el propio Marx les ofrece, la mayor parte de las críticas a la lectura derridiana del marxismo se inscriben en lo que Althusser llamó la versión mítica de la lectura religiosa,<sup>[4]</sup> que se pregunta más por el objeto de la lectura que en el gesto que su propia intervención produce. En «La sonrisa del espectro», Negri (2002, pág. 22) dice:

«Aunque Derrida, con celo e inteligencia, afina las “armas de la crítica”, le falla, sin embargo, la otra espectrología, la organizada por la “crítica de las armas”. De hecho, el fantasma del comunismo no es solo el producto de la crítica; es también y sobre todo una pasión, destructiva del mundo del capital y constructiva de la libertad, “el movimiento real que destruye el presente estado de cosas”».

Lo que básicamente pone en cuestión Negri sobre la lectura de Derrida es la ausencia de un trabajo sobre la explotación. Habría un acuerdo más o menos consensuado sobre las mutaciones profundas que se produjeron en la división del trabajo y en los rasgos que Marx

[4] La nostalgia de una lectura a *libro abierto*, y del *Gran libro del mundo* de Galileo, es más vieja que toda ciencia, que rumia sordamente aún en los fantasmas religiosos de la epifanía del advenimiento y en el mito fascinante de las Escrituras, donde, vestida con sus palabras, la verdad tenía por cuerpo el libro: la *Biblia*. Esto nos induce a sospechar que para tratar la naturaleza de lo real como un libro donde, según Galileo, habla el discurso mudo de una lengua «compuesta por cuadrados, triángulos y círculos», era preciso estar poseído de cierta idea del *leer*, que hace de un discurso escrito la transferencia inmediata de lo verdadero, y de lo real, el discurso de una voz Althusser (2010, pág. 21).

atribuía al valor en función a una medida del tiempo socialmente necesario. Sin embargo y pese a todas estas transformaciones sigue siendo evidente que la explotación no ha sido superada ni suprimida. ¿En qué consistiría entonces la resistencia ética de la deconstrucción?, y ¿cómo podría esta tornarse real?, se pregunta. En definitiva, la objeción de Negri (2002, pág. 19) es que «Derrida es prisionero de la ontología que critica».

Por su parte, Pierre Macherey encruce incluso esta crítica sobre la desafectación de la explotación en la lectura derridiana del marxismo, al decir que la deconstrucción propuesta por Derrida solo se sostiene a condición de ese filtro. El reclamo apunta al hecho de no haber retenido más que la Sección I del Libro I de *El Capital*, hecho que muestra a «un Marx sin las clases sociales, sin la explotación del trabajo, sin el plusvalor que, en efecto, corre el riesgo de no ser más que su propio fantasma» (Macherey 2002, pág. 21).

En ambos casos – Negri y Macherey – las objeciones se centran en cuestiones al parecer no tenidas en cuenta por la lectura derridiana, en cierto sesgo reduccionista del amplio trabajo de análisis marxista o en la arbitrariedad de una selección poco exhaustiva para ser concluyente. Esta lógica que basa la crítica en todo aquello que la lectura deja afuera reproduce al mismo tiempo una concepción tradicional del vínculo entre lectura y objeto: una textualidad objetiva – con relación a su significado y alcance – y anterior a la intervención de su lectura, y esta como dispositivo de interpretación exegetica que, en todo caso, podrá ser más o menos abarcadora de lo que su objeto le ofrece como ya presente ante él.

Ninguna de estas dos observaciones trasciende la indicación de aquello que queda fuera de la lectura, es decir, que apuntan a la insuficiencia de la constitución de su objeto. A modo de ejemplo, podemos mencionar el señalamiento de Negri, al decir que la deconstrucción derridiana afina las «armas de la crítica» en detrimento de una «crítica de las armas» (Negri 2002, pág. 22). Esta afirmación presupone que lejos de toda práctica, la deconstrucción no trasciende el orden de la interpretación.

Nuevamente, lo que está en juego no es la herencia marxista sino dos concepciones distintas de la intervención de una lectura y, por lo tanto, entonces, diferentes maneras de concebir la herencia (¿qué sería en definitiva la herencia más allá de su lectura?). Se comprende por

ello, por qué estas defensas del marxismo no se disputan interpretaciones heterogéneas, son simplemente batallas dadas a otros – a los verdaderos adversarios de marxismos – con distintas armas, pero con estrategias divergentes.

En el caso de Negri resulta sumamente llamativo que concluya con una diferenciación entre una cierta práctica de la crítica y otra práctica de la acción cuando al mismo tiempo reconoce el paralelismo entre la deconstrucción y la lectura sintomática althusseriana. Quizá, desde esta perspectiva, simultáneamente se entienda el motivo por el cual Negri llama a la lectura sintomática «teoría», o peor aún, una «metodología» susceptible de ser aplicada.<sup>[5]</sup> Tal interpretación ha llevado en muchos casos a entender erróneamente la estrategia althusseriana como un *dispositivo* de interpretación.<sup>[6]</sup>

La misma inferencia metodológica se encuentra con frecuencia en torno a la deconstrucción derridiana, pese a que el propio Derrida no ha cesado de argumentar en contra de esa acepción. De tal forma que incluso en muchos aspectos de las críticas que han recibido tanto Althusser y Derrida puede rastrearse otra de las tantas huellas de su encuentro.

En el caso de Aijaz Ahmad, su lectura de *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional* de Derrida marca con cierta celebración un gesto de filiación al marxismo, o también una «reconciliación del marxismo con la deconstrucción». Luego le reprocha a Derrida no haber aplicado la misma autocrítica que

[5] Cfr. Negri (2004). Haciendo alusión a la lectura althusseriana de Maquiavelo, Negri establece: «La continuidad del pensamiento de Althusser se verifica también en este cambio, particularmente cuando examinamos su metodología: continua, en efecto, desarrollando una teoría sintomática (*symptomale*) de lo real (de los textos y los acontecimientos); dicho de otro modo, una lectura que no exalta tanto los elementos que constituyen lógicamente el concepto o el acontecimiento como aquellos que desorganizan y debilitan su orden. Aplicado a Marx en *Lire le Capital*, el “método sintomático” (*symptomale*) se extiende a partir de ahí – y en eso consiste la novedad de la búsqueda – al análisis de la crisis del marxismo, de la catástrofe del socialismo real y, sobre todo, de la coherencia del poder capitalista que queda reafirmado en el paso de la subsunción real de la sociedad en el capital, entendida como totalidad del control ideológico» (Negri 2004, pág. 18).

[6] Un amplio estudio sobre la recepción de la lectura sintomática puede leerse en Pavón-Cuéllar. «Althusser y su lectura sintomal como arma de la revolución», Conferencia en el marco del Coloquio Internacional «50 años de *Lire Le Capital*», Buenos Aires, 30 de octubre de 2015.

exige al marxismo sobre su propia propuesta deconstructiva (Derrida 2002, pág. 260).

Tom Lewis directamente sentencia el abandono de cualquier esperanza de «que la deconstrucción pudiera politizarse en una dirección marxista y de que el marxismo pudiera desestalinizarse gracias a un giro deconstructivo» (Derrida 2002, pág. 158). Al igual que Negri, le reclama a Derrida haber olvidado algunos conceptos como los de «modo de producción» o «clase social» que, según la visión de ambos serían inherentes a la teoría marxista.

En el caso de Terry Eagleton, la elección de su título – *Marxismo sin marxismo* – sugiere, ya que la operación derridiana es desde todos los ángulos desmovilizante, afirmando que «la deconstrucción siempre ha mostrado dos caras al mundo, una prudentemente reformista, la otra exóticamente ultrazquierdista. Su problema ha consistido en que el primer estilo de pensamiento es aceptable pero poco espectacular; el otro, estimulante, pero inverosímil» (Derrida 2002, pág. 98). Agrega, además, que la recurrencia tardía de Derrida al marxismo se trató del oportunismo de un pacto político que terminó vaciando al marxismo de sí mismo.<sup>[7]</sup>

En definitiva, todas estas objeciones desatadas en contra de la lectura derridiana de Marx se resumen en: una crítica que no es extensiva a la propia visión deconstructiva; una posición que no hace nada por intervenir en la coyuntura; una renuncia rápida a conceptos como «clase», «modo de producción» y a principios como «organización», «partido», «doctrina» y «programa»; simple oportunismo o retraso; finalmente, una lectura sesgada o acotada.

Por su propia lógica, la estructura de estas críticas no se sostiene a no ser por algún grado de pretensión objetivante del marxismo. Se asuma o no, lo que subyace en esa pretensión es una reducción del marxismo a un conjunto de máximas esenciales donde el debate gira en

[7] La elocuente respuesta de Derrida: «*El contratiempo según Eagleton*: “... resulta difícil”, dice, “no lanzar la pregunta, quejumbrosamente, de dónde estaba Derrida cuando lo necesitábamos”. ¿Pero resulta difícil conciliar esta acusación de “contratiempo” con la de “oportunismo” bajo la pluma del mismo autor? Porque Eagleton me acusa, al mismo tiempo, de oportunismo y de lo contrario, así como de ir a contracorriente solo para “explotar el marxismo como crítica, como disidencia...”. Así, pues, este “oportunismo” incorregible y paradójico me haría hacer siempre lo contrario de lo que es oportuno hacer en el momento apropiado, en el momento esperado. ¡Me asemejaría a un oportunista con un escaso sentido de la oportunidad!» (Derrida 2002, pág. 263).

tono a cuál es la versión interpretativa más ajustada al legado marxista, por lo tanto, cuál de ellas detentaría la filiación más legítima. Esta es precisamente la actitud patrimonialista a la que tanto empeño en deconstruir puso Derrida ya desde *Políticas de la amistad*.

Si *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional* debe ser leído, a contrapelo de aquellas versiones, como un gesto de intervención política, es porque la crítica no apunta contra el principio de fraternización ni pretende anularlo ni sustituirlo. La intervención implica, ante todo, leer cómo el propio principio genealógico – en este caso la lógica fraternal – se autodeconstruye con la misma fuerza con la que, por otro lado, algunos discursos insisten en reforzar la objetividad de todo un sistema de filiación patrimonial:

«*Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*, analiza también, interroga y, por decirlo sin perder tiempo, “deconstruye” la ley de la filiación, en particular de la filiación patrimonial, del linaje padre-hijo: de ahí la insistencia sobre *Hamlet*, pese a que esta justifique también muchas otras maneras. Esa insistencia no obedece únicamente a un gusto por la literatura o por el duelo, lo mismo que el interés de Marx por Shakespeare no transforma a *El Capital* en una obra literaria» (Derrida 2002, pág. 267).

## 5.4 Lecturas de una herencia por venir

Existen otras posiciones con relación a la lectura derridiana del marxismo que toman caminos distintos para intervenir críticamente; nos interesa resaltar al menos algunos aspectos de las mismas. Por ejemplo, el modo en que Fredric Jameson reconoce la existencia de un encuentro en Althusser y Derrida cuando dice que «Althusser nos enseñó que nunca estaríamos fuera de la ideología y Derrida demostró sistemáticamente la imposibilidad de eludir lo metafísico» (Derrida 2002, pág. 40); y que ese paralelismo puede entenderse a parir de la categoría de *sobredeterminación*.<sup>[8]</sup>

Otro ejemplo es el de Montag (2002, págs. 81-96). Ahí donde Eagleton lee una «fantasía academicista» (postestructuralista) en la supuesta

[8] Incluso es el propio Derrida quien reconoce en el concepto de *sobredeterminación* – hay que notarlo con énfasis – la potencialidad que hace a la deconstrucción algo resistente a una fórmula de «aplicación» (cfr. Derrida 2002, pág. 259).

propuesta derridiana de un socialismo eficaz sin organización, aparatos, doctrina ni programas, Montag recurre a Althusser de manera mucho más propositiva que la sencilla «solidaridad deconstructiva con “cierto espíritu” de Derrida, con su gesto afirmativo frente a todos los vientos que soplan en contra», como plantea Ahmad.

Montag indica claramente que lo que está allí en juego es una herencia que se dirime en las condiciones específicas de las vicisitudes contemporáneas – «de los vientos que soplan en contra» si quisiéramos torcer el sentido que Ahmad le atribuye a la expresión – . El riesgo que corre una lectura del marxismo que deja de lado esa impronta, descuida el hecho de que el campo de batalla es indudablemente más amplio que la endogamia celosa desatada en la estrechez académica en torno a un patrimonio llamado Marx. En ese punto, Montag entiende que lo está en juego entonces, es una lectura situada del modo en que, no el marxismo, sino la espectralidad marxista – tal como la llama a heredar Derrida – podría eventualmente resultar potente. Esa potencia redundante en una resistencia tanto a la sepultura definitiva de Marx como a sus intentos de sobrevida bajo un título de propiedad que, en definitiva, terminan favoreciendo la tendencia a su marginación.

Por lo tanto, ni vivo ni muerto, el espectro resulta una efectiva arma de combate contra una ontologización conceptual, cuyo léxico resulta insuficiente precisamente porque lo ontológico solo puede hablar el lenguaje de lo que está presente o de lo que está ausente; no puede concebir la frecuencia que no es ni una ni otra cosa, aunque su aparición dependa de los límites siempre difusos de lo uno y lo otro para abrirse como intervalo.

La recurrencia de Montag a la materialidad en Althusser se refleja, más allá de sus señalamientos, en la conexión necesaria con la apuesta derridiana, allí donde por ambas vías se capta el sentido de la expresión «siempre de antemano». No como una ontología sino en «el sentido de un origen ideal que nunca está presente sino con retraso, retroactivamente, paradójicamente constituido por su “expresión” material» (Montag 2002, pág. 88).

Esta idea de un origen que nunca estuvo presente pero que, sin embargo, deja la huella de su ausencia en los efectos materiales que produce, puede ser vinculada también a las afirmaciones – más recientes – de Vittorio Morfino cuando dice, por ejemplo, que la herencia de Marx no se encuentra en un discurso manifiesto. Casualmente Morfino encuentra en Derrida, y sobre todo en Althusser, los dos casos

más claros de esa herencia no manifiestan en el texto marxista cuando pone en relación el recurso de Derrida a Hamlet y el artículo de Althusser «Le “Piccolo”, Bertolazzi et Brecht» (2010b) para afirmar que no se trata de una interpretación de Marx sino en el modo de hacer «intervenir a los conceptos» (Morfino 2014).<sup>[9]</sup>

Es de notar que el punto en donde estas últimas intervenciones confluyen es el encuentro de Althusser y Derrida a partir de una estrategia de lectura como rodeo.<sup>[10]</sup> La pregunta *¿qué es leer?*, rechaza de antemano el choque frontal de posiciones ya constituidas, aplicables en todos lados y en todos los tiempos. En la estrategia del rodeo por estas lecturas sedimentadas se juega también la vigencia política del marxismo.

Uno de los efectos de ese rodeo de Althusser por Derrida y de Derrida por Althusser para leer sintomáticamente la herencia marxista sugiere, como uno de sus efectos, un desplazamiento de la problemática en juego, que va del objeto al acontecimiento. Solo a partir de esa maniobra por la cual se pasa de una lectura que remite a su objeto a una lectura que *hace* el vacío como intervención, se puede dislocar la

- 
- [9] Dentro de las referencias que pueden inscribirse en esa lectura hay que sin duda mencionar también a De Ípola (1970, pág. 311) «El discurso althusseriano debe su rigor y su pertinencia a la conciencia de sus límites propios»; Romé (2010a, pág. 26) «En términos muy generales, la empresa althusseriana puede ser pensada como un “rodeo” – siempre inacabado – orientado hacia el desarrollo de una *posición materialista* en el campo filosófico»; Finalmente, en Balibar (2004b, pág. 59) «una notable característica de los conceptos de Althusser es que son siempre “autocríticos”, en el sentido de que contienen un elemento de negación que cada vez los pone en peligro».
- [10] Sobre esta idea del *rodeo* de la lectura como explicitación más que como explicación o exégesis véase Bórquez y M. Rodríguez (2010, págs. 109-134). A propósito de esa idea: «Si asumimos que una explicación de Marx con Hegel, para Althusser, *se explicita* con Spinoza, tal como plantea el autor en su *Defensa de tesis en la Universidad de Amiens* (1975), la hipótesis que en lo que sigue va a guiar nuestro itinerario será que una *explicitación* de Althusser podría darse a partir de un rodeo *por* Derrida» (Bórquez y M. Rodríguez 2010, pág. 119). Lo que a esta idea podríamos sumar es que ese rodeo podría asumir, en la propia lectura un trayecto en el que también la apuesta derridiana se vuelve más potente a través de un rodeo por Althusser, compartiendo con los autores que esa potencia no surge por la simple añadidura de uno sobre el otro, sino explorando las formas de volver explícito lo que una primera ojeada no alcanza a captar de ese encuentro. Dicho en otros términos: mirando – haciendo – los espacios desatendidos por las lecturas más ortodoxas que resultan ciegas a esos desajustes.

discusión sobre la objetualidad del marxismo a partir de sus diversas interpretaciones. En otras palabras, una ontología espectral habilitaría entonces una lectura política de esa herencia. Ese es, no solo el gesto, sino el alcance directamente político de la lectura propuesta por Derrida.<sup>[11]</sup>

Porque para leer críticamente la herencia, para decidir *cómo* heredar, es necesario estar a la escucha de las urgencias que un presente reclama. La lectura derridiana de esa demanda de la coyuntura estuvo marcada por un doble diagnóstico: en primer lugar, por un discurso dominante sobre el triunfo del Nuevo orden que siguió al fracaso del comunismo y la crisis del marxismo. Simultáneamente, por lo que el autor llamó «el desgaste de un mundo que anda mal» (Derrida 1995, págs. 115-126), para referirse a los efectos concretos – al «lado negro» – de ese discurso dominante.

Para Derrida, esas consecuencias que llama las «la diez plagas» (el comercio de armamentos, y sobre todo su expansión nuclear; el narcotráfico; las guerras interétnicas: la desocupación y la naturalización del trabajo precarizado incluso esclavo; la exclusión masiva de los sin techo; el agravamiento de la deuda externa; las regresiones nacionalistas; las mafias y las distintas formas de tráfico ilegal; y todas las formas de la realidad de un mercado liberal a costa del hambre y la desesperación de una gran parte de la humanidad) no representan una fase del desarrollo ni un trance necesario como el discurso sobre el fin de las ideologías declara, sin ningún eufemismo, como males necesarios dentro de los avatares capitalistas. Por el contrario, responden a una necesidad situada que justificó su llamado a leer políticamente a Marx.

«Lo que es más actual, lo que me llevó a levantar el tono, en forma de postura política, fue la impaciencia creciente que siento y que creo no ser el único en sentirla, ante esa especie de consenso eufórico y gesticulante a la vez, que invade todos los discursos (...) Cualquier referencia a Marx se convirtió en algo maldito. Pensé que ahí había una voluntad de exorcismo, de conjura, que merecía ser analizada y que también merecía que nos rebeláramos (...) Lo que

---

[11] Así también lo sugiere Peeters (2013, pág. 560). Se refiere puntualmente a *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional* como una respuesta al éxito de ventas que el año anterior había tenido el libro *El fin de la historia y el último hombre* de Francis Fukuyama, al que el propio Derrida hace referencia. Retomaremos esto enseguida.

siempre esperamos cuando hacemos un gesto a contratiempo es que llegue a tiempo, en el momento en que sentimos que es necesario».<sup>[12]</sup>

La pregunta no es solo *¿por qué Marx?*, la pregunta es *¿por qué hoy?* Todos los gestos propietarios sobre su legado que reivindican una posición de resistencia a las efectivas fórmulas de avance neoliberal, pueden ser llevados a jugar el juego de lo que pretenden combatir. En ese sentido, *Marx e hijos* es una crítica a un modo de heredar que no tuvo en cuenta las transformaciones históricas y resultó menos emancipador que funcional a los discursos que pretendía enfrentar. Uno de los síntomas del avance de esos discursos es la amplia aceptación del ideal de la reconciliación universal o el vaticinio del inminente advenimiento del fin de la historia y de la política, al estilo de lo anunciado por Francis Fukuyama.

Por su propio carácter idealista, un discurso como el de Fukuyama encuentra solo en la realización de un ideal la contracara de una realidad empírica, de tal forma que lo que resta hacer es conducir los hechos según la regulación del ideal al que se aspira. Lo que Fukuyama no puede hacer es leer la inadecuación necesaria de uno y otro como predicados presuntamente performativos. «Según le beneficie y sirva a sus tesis, Fukuyama define la democracia liberal unas veces como una realidad efectiva, otras como un simple ideal. El acontecimiento es, unas veces, la realización, otras, el anuncio de la realización» (Derrida 1995, pág. 97). La estructura idealista de tal contraposición se expresa en la necesidad de una diferencia esencial que distingue la oposición binaria entre la *idealidad* y *efectividad*, entre lo abstracto y lo concreto.

El foco de la lectura de Derrida se centra más bien en los síntomas del discurso triunfalista que encuentra en el fin de la historia una de sus más exitosas manifestaciones. El grito triunfal de Fukuyama es justamente una respuesta sintomática a la incomodidad de un contratiempo que no se ajusta ni a una realidad efectiva ni a un ideal; una reacción de impotencia frente a un porvenir espectral. No de aquello que se anuncia va a arribar o acontecer, sino precisamente de lo se sustrae al tiempo, que el tiempo no resuelve, que no trae ni puede hacer desaparecer.

Ese contratiempo puede leerse también en la clave de la figura del vacío que, tanto para Derrida como para Althusser, no representa la

[12] Palaras de Derrida en *Le Nouvel Observateur*, 21 de octubre de 1993, citado en Peeters (2013, pág. 563).

abstracción como contracara de un orden concreto, sino que precisamente desajusta la performatividad de la oposición entre una presencia efectiva y su ausencia. Antes bien, sería un exceso, un desborde propio del carácter impuro de toda diferencia que es la marca de una deconstrucción operante, leída desde una *posición materialista*.<sup>[13]</sup>

En Fukuyama, esta deconstrucción inherente a su propio discurso se hace evidente en una simple observación: si ha llegado finalmente el fin de la historia, si el definitivo triunfo del capitalismo liberal está tan asegurado, si en definitiva todos los fantasmas comunistas, y con ellos el marxismo, han sido finalmente sepultados, «¿por qué el libro de Fukuyama hace furor en todos los supermercados ideológicos de un Occidente angustiado, donde se compra el libro igual que, a los primeros rumores de guerra, la gente se lanza sobre el azúcar y el aceite antes de que se acaben?» (Derrida 1995, pág. 104).

En este sentido Derrida advierte que hay algo inquietante todavía en ese suspiro de alivio que revela su propio fracaso cuando da muestras de una amenaza aún latente que el espíritu de la crítica marxista representa hoy todavía. De no ser así, no habría motivos para defender aquello que se asegura, pero que se muestra en su fondo frágil y lejos de estar garantizado. La afirmación de que la democracia liberal resulta la única aspiración coherente del capitalismo es un síntoma de la inmunidad espectral al exorcismo.

Del mismo modo Marx y Engels leían la posibilidad, más aún, la existencia efectiva del comunismo como un fantasma presente en Europa donde las mismas potencias lo reconocían a través de su miedo reaccionario y de su cruzada conjuratoria. El *Manifiesto del partido comunista* era entonces la expresión «todavía no en la realidad de la sociedad comunista, sino en esa otra forma de acontecimiento real (a medio camino entre el espectro legendario y su encarnación absoluta [ – el partido comunista universal, la Internacional Comunista – ]» (Marx y Engels 1963, pág. 151).

«Un fantasma recorre Europa: el fantasma del comunismo. Todas las fuerzas de la vieja Europa se han unido en santa cruzada para acosar a este fantasma:

[13] Como señala Natalia Romé, la «“posición materialista” althusseriana no se quiere un nuevo discurso, más verdadero, sobre *lo real*, sino que apunta a emplazar la *distancia de un vacío*: una *diferencia* en todo discurso. Es decir, a señalar sus *bordes* como puntos de absoluta *heterogeneidad*», cfr. Romé (2010a, pág. 28).

el Papa y el zar, Metternich y Guizot, los radicales franceses y los polizontes alemanes. ¿Qué partido de oposición no ha sido motejado de comunista por sus adversarios en el Poder? ¿Qué partido de oposición, a su vez, no ha lanzado, tanto a los representantes más avanzados de la oposición como a sus enemigos reaccionarios, el epíteto zahiriente de comunista? De este hecho resulta una doble enseñanza: Que el comunismo está ya reconocido como una fuerza por todas las potencias de Europa. Que ya es hora de que los comunistas expongan a la faz del mundo entero sus conceptos, sus fines y sus aspiraciones; que opongán a la leyenda del fantasma del comunismo un manifiesto del propio Partido» (Marx y Engels 1963, pág. 21).

El fin de lo espectral, sin embargo, no acontece más que en la promesa de su concreción real. Lo que el Manifiesto de todas formas muestra es, en definitiva, que el espectro es el porvenir tal y como temía la vieja Europa, tal y como temen hoy los discursos que alaban la fraternización universal respecto a la posibilidad latente de una (re)aparición de la crítica marxista. Marx y Engels diagnosticaron en la vieja Europa la misma experiencia del espectro que luego ellos mismos representaron un siglo después para los posmodernos discursos liberales.

Ese efecto de espectralidad es justamente lo que Marx se ejercitó en leer como el fantasma del comunismo, como el fantasma del capital. Y Derrida, por su parte, insiste en hacer visible frente a la axiomática puramente antagonista entre el marxismo y la alianza de sus adversarios.

Si Marx deconstruye, según Derrida, la ley de filiación, no solo lo hace escenificando el espectro de su crítica – que ninguna alianza logró exorcizar – sino que también lo hace en su fracaso de exorcizar los fantasmas cuya cacería nunca abandonó. Doble lección de lectura que coincide con el desdoblamiento de la lectura política.

El mito religioso de la lectura coincide con la pretensión de neutralizar los peligros – en este caso de la crítica marxista – volviéndolos un objeto de interpretación como estrategia de domesticación. De eso se trata la cruzada conjuratoria del marxismo. La lectura sintomática, por el contrario, carece de objeto. Por lo tanto, no se reduce a una exegesis hermenéutica sino al ejercicio de leer el acontecimiento práctico de una deconstrucción siempre en proceso.

El fracaso de Marx para erradicar los fantasmas desde su lugar del saber, es también una muestra de ello. Por lo tanto, si la vieja concepción de la lectura apela a una semántica determinada resguardada en

el idealismo de una ontología, la lectura del espectro, al no depender del saber, es una lectura que no intenta rellenar los vacíos sino hacer de ellos el punto de partida de la lectura. «Este no-saber no es ninguna laguna. Ningún proceso de conocimiento podía saturar una apertura que no debe tener nada que ver con el saber. Ni, por lo tanto, con la ignorancia» (Derrida 1995, pág. 60).

De modo que un programa al estilo Fukuyama, que consiste en criticar el economicismo de Marx para corregirlo y completarlo con el fin de favorecer las bondades de la democracia liberal, queda preso de ese viejo concepto de la lectura, que haciendo del marxismo su objeto de conocimiento fracasa en su consecuente propósito de sepultar sus restos y hacer el duelo.

Si el *efecto de spectralidad* consiste en desbaratar, entre otras oposiciones, también la de la lectura y su objeto «Puede que haya que preguntarse si esta oposición, aunque sea dialéctica, no ha sido siempre un palenque y una axiomática común para el antagonismo entre el marxismo y la cohorte o alianza de sus adversarios» (Derrida 1995, pág. 64).

Lo que se disputa es si todavía una crítica de inspiración marxista podría definir el modo de intervenir en las urgencias que demanda nuestro presente. En este sentido, la advertencia derridiana sobre las lecturas de Marx se actualiza en los riesgos de su mistificación, y sobre todo ante la posibilidad de que, por el efecto contrario a ciertas buenas intenciones, su reivindicación termine por reprimir lo que hace rato, para otros bandos, era preciso aniquilar como objetivo declarado.

Lo que podría tener de potente hoy políticamente la herencia marxista es precisamente una lectura de ese campo de batalla tal y como se plantea en lo que hay de hegemónico para desplazarlo a un dogmatismo inofensivo. Todas las críticas empecinadas por declarar la verdad del marxismo no toman apuntes suficientes de lo que el presente les reclama para que sea una intervención concreta al servicio de los intereses que dicen defender.

Solo se puede objetivar y, por lo tanto, neutralizar, lo que está plenamente presente o plenamente ausente; o bien lo que estando presente, se puede identificar y consecuentemente hacer desaparecer, reprimir o marginar. Una lectura que insiste en su propia dificultad, una lectura que lee los vacíos producidos por su propio efecto deconstructivo, es el legado del fracaso conjuratorio del propio Marx, de su exorcismo inconcluso. Pero sus dificultades representaron, al mismo tiempo, su

propia sobrevida espectral; esa herencia a la que no podemos renunciar. Herencia que, en contra de los vientos que soplan, dieron batalla, cada uno a su tiempo, Derrida y Althusser.<sup>[14]</sup>

Dónde a Derrida se le reclama haber llegado tarde con relación a su lectura de la herencia marxista, cabe preguntar si no serían esas críticas las que estarían rezagadas con relación a las urgencias de un tiempo que reclama otro modo de intervenir heredando, si se pretende mantener el elemento transformador que la lucha de Marx nunca dejó de perseguir.

Si aceptamos la lección de la lectura que tanto Derrida como Althusser llaman a heredar, el ejercicio que debemos asumir – sin pretender borrar la conceptualidad heredada, pero asumiendo su inadecuación paradójica – es pensar de qué forma reinscribir la relación de los conceptos de Estado y democracia con sus condiciones efectivas en las determinaciones políticas de nuestro tiempo, y leer incluso en la obscura euforia de la retórica liberal que anuncia el fin de la historia, de las ideologías y de la política, otra historicidad.

En el momento que se promete el triunfo de lo que va a venir, el propio movimiento del anuncio lo vuelve irrealizable. En esa latencia en la que la promesa no se corporiza, esa otra historicidad, por su propia fuerza deconstructiva, habilita a pensar más allá de la alternancia entre las sociedades totalitarias que adoptaban el rostro del marxismo o el derrumbamiento efectivo de los Estados.

¿Qué rostro asumen los Estados en el presente? ¿Qué forma adquieren nuestras democracias actuales en el transcurso de un comunismo vencido y una democracia global que se anuncia próxima pero que todavía no arriba? No son los conceptos, sino el espíritu de la crítica marxista el que resulta hoy absolutamente indispensable para leer las renovadas formas del discurso neoliberal que, sin necesidad de recurrir a retóricas engañosas, declaran abiertamente que los Estados democráticos son fórmulas al servicio de las múltiples lógicas del capital.

Posiblemente, al pensar no solo los alcances del concepto de Estado hoy, sino también leyendo el lugar de los Estados nacionales y cómo sus límites efectivos se estructuran, es probable que la problemática marxista no logre contemplar el alcance de sus transformaciones. Sin

---

[14] En todo caso, la debilidad de la lectura de Derrida ha sido no haber leído también en Althusser la potencialidad política de un contratiempo de su época.

embargo, Derrida cree que «una reelaboración profunda y crítica del concepto de Estado, de Estado-nación, de soberanía nacional y de ciudadanía, no sería posible sin la referencia vigilante y sistemática a una problemática marxista» (Derrida 1995, pág. 138).

Mientras una lectura crítica se sostiene o bien en la exégesis de los conceptos heredados o bien en la actualización de las formas ideológicas dominantes, una lectura política es la que, además, combate la exegética del concepto y la ideologización de los análisis de la coyuntura que solo pueden denunciar los efectos universalizantes sin hacer intervenir, para transformar, la explicitación de una herencia leída al calor de esas urgencias del presente. En ese sentido, lo que está en juego no es a quién corresponde el patrimonio de la herencia marxista, sino cómo leer a Marx hoy, en un mundo cuyo avance capitalista podría muy bien aprovechar que el nombre de Marx se convierta en el objeto fetiche de una pelea entre herederos. La determinación impuesta por la coyuntura hace de la política el límite en el que una posición podría y debería intervenir. Exactamente allí se juega la vigencia política del marxismo.

## CAPÍTULO 6

# Algunas notas sobre la tramitación neoliberal de sus contradicciones estructurales

MATÍAS THIERER\*

### 6.1 Introducción y consideraciones teóricas

El presente trabajo se propone un análisis crítico de los modos en los que ideológicamente el neoliberalismo tramita sus contradicciones estructurales. Luego de una breve disquisición teórica, esbozaremos ciertos rasgos centrales del proceso de neoliberalización y nos centraremos en dos tendencias: el movimiento que llamamos *solidarización* del Estado y la exacerbación de violencias y punitivismos.

El análisis ideológico se efectuará a partir del acercamiento a materialidades discursivas. Se conformó un *corpus* de documentos (cfr. Aguilar *et al.* 2014) al que pertenecen las materialidades presentadas en el presente artículo. Partiremos de la premisa de que «el sentido de una palabra, de una expresión, de una proposición, etcétera, no existe “en sí mismo”» (Pêcheux 2016, pág. 142). Por el contrario, es estructuralmente determinado por el proceso ideológico. Cuanto más transparente, cuanto más evidente resulte el sentido, más eficazmente disimula su dependencia respecto al complejo de las formaciones ideológicas. Es necesario entonces aclarar algunos puntos sobre la categoría *ideología*. Siguiendo los planteos althusserianos (2011a), se trata de una dimensión de la vida social. Frente a otras concepciones que la asocian a una falsa conciencia, la ideología es una dimensión estructural, que «forma parte, como tal, de toda totalidad social» (Althusser 2011a,

---

\* CCOM-UBA. [matiasthierer@yahoo.com.ar](mailto:matiasthierer@yahoo.com.ar).

pág. 192). Esto implica que no puede existir una experimentación directa de lo real. A su vez, como sostendrá Althusser en *Sobre la reproducción*, la ideología tampoco es una representación del mundo real (las condiciones materiales de existencia reales), sino que «lo que “los hombres” “se representan” en la ideología (...) es su *relación* con esas condiciones de existencia reales» (Althusser 2015, pág. 222). Este sistema de representaciones que surge de la deformación necesariamente imaginaria no es una entelequia. Se materializa en prácticas.

Por otro lado, sostendremos que las formas ideológicas no son un mero reflejo (temporalmente posterior y simplemente determinado) de las relaciones de producción dominantes. Althusser sorteó en más de una oportunidad estas lecturas economicistas y mecanicistas de la célebre tópica marxista de la base y la superestructura. En el ya citado *Sobre la reproducción* critica la división tajante entre ambas instancias. La reproducción de las relaciones sociales de producción (función que asume la ideología a través de los aparatos ideológicos de Estado) no es abstracta ni ajena a las propias relaciones de producción. La originalidad de la apuesta teórica de Althusser reside en que la reproducción se asegura en la misma instancia de la base: «esta función [la reproducción], aunque supera ampliamente la función puramente interior en el ejercicio normal del juego de las relaciones de producción, se ejerce en el seno mismo del juego de las relaciones producción». De esto se desprende que toda relación de producción es, en cierto sentido, siempre-ya ideológica (y está siempre-ya imbricada en relaciones jurídicas y de propiedad).

En el artículo *Contradicción y sobredeterminación*, Althusser plantea otra vía de escape a las lecturas economicistas (y, por lo tanto, idealistas) de la dialéctica marxista a través del concepto de *sobredeterminación*. En este texto postula la tesis de que «La contradicción Capital-Trabajo no es jamás simple, sino que se encuentra siempre especificada por las formas y las circunstancias en las cuales se ejerce. Especificada por las formas de la superestructura (Estado, ideología dominante, religión, movimientos políticos organizados, etcétera); por la situación histórica interna y externa» (Althusser 2011a, pág. 86).

Se tiende, entonces, a la liquidación de la metáfora del edificio (y, más aún, de la totalidad expresiva hegeliana) en pos de pensar a lo social como un todo complejo estructurado con forma dominante (Althusser 2011a, págs. 169-170). Lo que define a cada todo complejo

estructurado es la articulación diferencial entre sus instancias. La contradicción entre fuerzas productivas y relaciones sociales se mantiene como la instancia determinante en última instancia. Pero no existe pura, desnuda. La definición althusseriana de que esta se encuentre *siempre especificada*, siempre legible solo a través de las circunstancias (Althusser 2011a, pág. 81) demuele a un posible idealismo de la estructura. La estructura, en última instancia, no existe sino en sus efectos. Es decir, en una coyuntura. De ahí que Althusser recupere la sentencia leninista de que el marxismo es el análisis concreto de la situación concreta.

Por último, ciertas consideraciones epistemológicas. Partimos de la premisa, con Althusser (2011a), de que la teoría es una práctica teórica. Asumir que la producción teórica es una práctica impide adoptar posturas idealistas que separan las prácticas mundanas de una teoría que descubre la Verdad. Es decir, es necesario plantear que no hay producción teórica por fuera de una coyuntura: no se trabaja en el vacío. De todos modos, es condición de posibilidad de la producción de conocimiento que se efectúe una operación de ruptura. La ideología es la materia prima de la producción teórica, cuyo «trabajo propio consiste (...), en elaborar sus propios hechos científicos, a través de una crítica de los “hechos” ideológicos elaborados por la práctica teórica ideológica anterior» (Althusser 2011a, pág. 151). De esta manera, la ideología es, al mismo tiempo, nuestro objeto de estudio y aquello *contra* lo que hay que producir conocimiento. Pero, siguiendo a Althusser (2011a, pág. 159), «no se obtiene una ciencia invirtiendo una ideología. La ciencia se obtiene solamente si se abandona el campo en el que la ideología tiene que ver con lo real».

## 6.2 Breve reconstrucción del proceso de neoliberalización

Sostendremos que el neoliberalismo no es un movimiento definido de antemano. No es un cuerpo acabado de medidas económicas aplicadas desde determinado año ni un conjunto de ideas encarnado por tal o cual gobierno. Por el contrario, lo definiremos como una tendencia. De ahí que prefiramos el término neoliberalización en vez de neoliberalismo, en tanto funciona como índice del componente eminentemente procesual que pretendemos resaltar.

No es objeto de estas páginas una reconstrucción exhaustiva del proceso de neoliberalización, pero veamos algunos rasgos generales.

Gilly y Roux (2009) y Harvey (2007) coinciden en que, en su dimensión económica, el aspecto dominante de la coyuntura neoliberal es la profundización de las relaciones de explotación. La acumulación capitalista tiende a crecer no solo por la mayor extracción de plusvalía (posibilitada por una ofensiva al trabajo simultáneamente económica, política e ideológica). Se ha insistido (Federici 2011; Gilly y Roux 2009; Harvey 2007) también en la vigencia de procesos de acumulación por desposesión (materializados en privatizaciones y despojos de bienes comunes). Estos ya no se piensan como originarios, como condición de posibilidad para la instauración de un orden cuya única forma de acumulación sería la plusvalía (tal como lo plantea Marx en el capítulo XXIV de *El Capital*), sino como necesarios para el desarrollo *normal* del capitalismo y particularmente presentes en el proceso de neoliberalización.<sup>[1]</sup>

Esta profundización de las relaciones de explotación está sobreterminada por instancias políticas, ideológicas y subjetivas. Uno de los grandes desplazamientos involucra al Estado. La neoliberalización supone el desmonte del Estado intervencionista. Deja de velar por el pleno empleo y el bienestar de los ciudadanos. Se pasa, según Harvey (2007, pág. 18) de una economía moral y social al mercado como ética en sí mismo. El Estado neoliberal, desacralizado (Murillo 2008), devenido un actor más del mercado (Brown 2016; Davies 2016), ya no garantiza la igualdad. Más aún, sería anómalo que ello ocurriera: una de las premisas ideológicas del neoliberalismo es la desigualdad natural entre los hombres (Murillo 2008). Si la desigualdad es experimentada imaginariamente como natural, cualquier acción política tendiente a contrarrestarla es leída en clave de robo (al poseedor) y regalo (al desposeído), tal como aparece en materialidades discursivas analizadas («la denominada justicia social solo puede tener dos significados: o se trata de una grosera redundancia, puesto que la justicia no es vegetal, mineral o animal, o significa quitarles a unos lo que les pertenece para entregarlo a quienes no les pertenece» [Benegas Lynch 2014]). Son infinitas las variaciones del «mantener vagos con *mis* impuestos».

---

[1] Dice Federici que «cada fase de la globalización capitalista, incluida la actual, ha venido acompañada de un retorno a los aspectos más violentos de la acumulación primitiva, lo que demuestra que la continua expulsión de los campesinos de la tierra, la guerra y el saqueo a escala global y la degradación de las mujeres son condiciones necesarias para la existencia del capitalismo en cualquier época» (Federici 2011, pág. 24).

De todos modos, conjeturamos, que la premisa de la desigualdad natural entre los hombres no es imaginariamente suficiente para relacionarnos con nuestras condiciones materiales de existencia. En una coyuntura cuyas contradicciones materiales generan efectos negativos crecientes en las condiciones de vida, son necesarias formas ideológicas que nos proporcionen evidencias de que dichos efectos son salvables, corregibles. Es decir, necesitamos *soluciones* (desde ya que para los efectos, no para las contradicciones materiales de las que surgen). Avancemos entonces con estas soluciones ideológicas a los efectos de sus contradicciones materiales.

### 6.3 La *solidarización* del Estado

En septiembre de 2017, el presidente Mauricio Macri inauguró un comedor comunitario en Santiago del Estero, junto a Margarita Barrientos, titular de la fundación Los Piletones.<sup>[2]</sup> ¿Síntoma de qué es que el máximo representante del Estado anuncie «con felicidad» la creación de un espacio no estatal para cubrir necesidades básicas? Síntoma, sin dudas, de que la neoliberalización implica el corrimiento del Estado de sus funciones sociales más básicas. Pero este deslindamiento no implica una ausencia total, sino formas específicas de aparecer.

Sostenemos que existe un proceso de *solidarización* del Estado. Del análisis de los documentos se desprende el pasaje, ideológico, de la obligación, la responsabilidad (estatal), a la voluntad, el querer (no estatal). Se trata del correlato ideológico del fin del Estado de Bienestar. El Estado neoliberal no garantiza: ayuda. Y, según se deduce del *corpus*, el origen de la ayuda tampoco está en el Estado. Está en los ciudadanos, y la función estatal es canalizarla. Es, en rigor, un administrador y gestor de impulsos.<sup>[3]</sup> «Postulate para trabajar como voluntario en la causa que más te motive», propone el Gobierno de la Ciudad de

[2] Véase «Macri junto a Margarita Barrientos inaugura un comedor en Santiago del Estero» (2017), en *Perfil*, recuperado de <<https://www.perfil.com/noticias/politica/macri-junto-a-margarita-barrientos-inaugura-un-comedor-en-santiago-del-estero.phtml>>.

[3] Solo algunos ejemplos: GCBA, <http://www.buenosaires.gob.ar/ciudadverde/separacion/como/objetos-en-desuso>; GCBA, <http://www.buenosaires.gob.ar/noticias/la-ciudad-junto-numerosas-ong-celebro-el-dia-de-la-solidaridad>.

Buenos Aires en su *menú* solidario que cuenta con categorías en las que ayudar (animales, discapacidad, educación, etcétera).<sup>[4]</sup>

El Estado interpela a los ciudadanos como solidarios, pero se trata de una operación que no pretende ser totalizante. Poner en el centro a la voluntad tiende a suavizar y matizar el mandato de ser solidario. En tanto emparentada con *las ganas de ayudar*, la interpelación no puede ser compulsiva. Aquel ciudadano solidario será valorado («un ejemplo», «una inspiración»). Pero quien no lo sea no será defenestrado, no será un mal ciudadano.<sup>[5]</sup> La voluntad individual es el motor del cambio social, materializada en la figura del «granito de arena».

La solidaridad, aún cuando es exaltada desde el Estado, se opone discursivamente a lo político, lo partidario, lo gubernamental. El sintagma organización no gubernamental es acaso su expresión más acabada. Lo apolítico, lo «neutral» es una virtud, y se contrapone a los «intereses». Médicos sin Fronteras, por ejemplo, se autodefine como «independiente, neutral, imparcial».<sup>[6]</sup>

¿Qué subyace a la construcción de esta oposición? El desdibujamiento del carácter estructuralmente contradictorio de la sociedad del cual la pobreza es un efecto. Se plantea una pobreza como desgracia, como fatalidad («pobres hubo siempre, ya en la época de Jesucristo»)<sup>[7]</sup> y la contradicción es conjurada mediante la invocación de su extremo opuesto: la figura pospolítica del consenso y las formas administrativas y gestionarias de gobierno. Así, basta con que «todos nos pongamos de acuerdo» para ganarle la guerra a la pobreza. Una guerra paradójica, sin bandos ni conflicto. Es llamativa la regularidad del desplazamiento semántico del campo discursivo de lo bélico al campo

[4] GCBA, «Buenos Aires solidaria», <http://www.buenosaires.gob.ar/basolidaria/participa>.

[5] Es una cuestión a analizar si el sintagma «La patria es el otro», repetido desde el Estado en los últimos años del gobierno de Cristina Fernández de Kirchner (y, dicho sea de paso, ausente en el último tiempo) supone una posición ética más férrea (y, en un sentido, más *compulsiva*) que la del Estado solidarizado. Es decir, si funcionaría como una contratendencia.

[6] Médicos sin Fronteras, en <https://www.msf.org.ar>.

[7] Carlos Menem, en IPS Noticias (1996), *Menem pierde respaldo de sectores empobrecidos*, recuperado de <<http://www.ipsnoticias.net/1996/08/argentina-menem-pierde-respaldo-de-sectores-empobrecidos>>.

de lo solidario. Redundan para referirse a la solidaridad significantes como «voluntario», «ejército»,<sup>[8]</sup> «lucha» y «cruzada».<sup>[9]</sup>

Imaginariamente experimentamos que antes que la política está lo humanitario. Esta operación ideológica tiende a la obturación de la potencia aporética de la democracia. Y la democracia, en un sentido radical, no es más que el nombre que toma la política (Rancière 2006).

La entronización de lo humanitario en desmedro de la política tiene sus efectos, en tanto se les obtura a los desposeídos la posibilidad de una subjetivación política, manteniéndolos en la figura subjetiva de la víctima. Como sostiene Rancière (1996, pág. 156):

«El reino de lo “humanitario” (...) empieza allí donde los derechos del hombre son cercenados de toda capacidad de singularización polémica de su universalidad (...). Entonces la humanidad ya no se atribuye polémicamente a las mujeres o a los proletarios, los negros o los condenados de la tierra. Los derechos del hombre ya no se experimentan como capacidades políticas (...). El derecho-habiente liso y llano no es entonces otra cosa que la víctima sin rodeos».

La despolitización que implican las políticas y los sentires humanitarios lleva consigo una voluntad de máxima literalización de la vida social: la política sería aquella dimensión que deforma lo evidente, que inútilmente enuncia con categorías históricas los problemas *reales*. Para la ideología dominante, dice Balibar (2013, pág. 73), «la actividad política colectiva es alienante, para no decir esclavizante o totalitaria, por su propia naturaleza».

## 6.4 La emergencia de punitivismos

Otra tendencia, que a primera vista puede parecer distante a la de la solidaridad neoliberalizada, es aquélla abiertamente violenta y reaccionaria. A ciertos efectos de la profundización de las desigualdades no se les ofrece la «ayuda voluntaria» sino la cara más represiva del Estado. Ocurre, principalmente, cuando los desposeídos no se

[8] Ejército de Salvación, <http://www.ejercitodesalvacion.org.ar>.

[9] Canal 9 (2017), *Cambiaron el viaje de egresados por una cruzada solidaria*, recuperado de <<http://www.elnueve.com.ar/noticias-tl9/cambiaron-el-viaje-de-egresados-por-una-cruzada-solidaria-53559>>; Cadena 3 (2017), *Cruzada solidaria en Córdoba*, recuperado de <<http://www.cadena3.com/contenido/2017/04/08/Cruzada-solidaria-en-Cordoba-por-inundados-en-Comodoro-181280.asp>>.

encuadran dentro de la subjetividad *víctima*. Es entonces que los pobres dejan de ser construidos como pobres y pasan a ser «inmigrantes chorros y vagos»<sup>[10]</sup> o «vagos, culpables del endeudamiento del país que quieren hacer la Revolución Cubana».<sup>[11]</sup> En estas calificaciones suelen anudarse, de manera sobredeterminada, una multiplicidad de temporalidades que incluyen la contradicción de clase, el antagonismo político, nacionalismos, racismos, figuras subjetivas atravesadas por la relación deudor-acreedor y más. Este sujeto supone, entonces, una alteridad inasimilable.

¿Cuál es el hilo que une a la solidarización del Estado con manifestaciones reaccionarias y violentas? Un Estado solidario, humanitario, supone un espacio público homogéneo, idéntico a sí mismo. Como se expuso más arriba, no existen categorías para pensarnos más allá de la de víctima. El resultado es una comunidad que se imagina como plena (aunque no orgánica sino como suma de individuos, de emprendedores), una sociedad cuyas contradicciones son percibidas como accidentes. Y su contraparte es la exclusión y la segregación. Como sostiene Žižek (2009, pág. 56), «el único modo de introducir la pasión en este campo [de la administración especializada, despolitizada y socialmente objetiva], de movilizar a la gente, es haciendo uso del miedo, constituyente básico de la subjetividad actual». Nepomiachi y Sosa plantean la misma problemática desde un punto de vista psicoanalítico. En una comunidad de emprendedores,

«... todos los vínculos que se establecen (incluso consigo mismo) tienen una finalidad plausible de ser contabilizada al tiempo que se organizan a partir de una matriz que distingue entre “ganadores” y “perdedores”. Es por ello que en esta figura subjetiva emergen como afectos fundamentales tanto el miedo y el odio hacia los otros, como la angustia, el miedo y la depresión frente a la amenaza de convertirse en un desecho» (Nepomiachi y Sosa 2018, pág. 100).

Un espacio público empobrecido, homogéneo y eminentemente pulsional no está en condiciones de tramitar la copresencia de alteridades sino mediante la violencia.

[10] Jorge Macri, en [https://www.clarin.com/politica/intendente-pro-coincidio-pichetto-apunto-inmigrantes-vagos-chorros\\_0\\_\\_E\\_0a8zHH.html](https://www.clarin.com/politica/intendente-pro-coincidio-pichetto-apunto-inmigrantes-vagos-chorros_0__E_0a8zHH.html), 30 de octubre de 2018.

[11] Miguel Ángel Pichetto, en <https://www.lanacion.com.ar/politica/pichetto-cortes-calle-no-laburan-son-parte-nid2284854>, 6 de septiembre de 2019.

El punitivismo tiende entonces a la reposición de bienes más valiosos del neoliberalismo: las garantías y las seguridades (es paradójico, que, en el plano económico individual, se glorifique lo contrario: el riesgo, la incertidumbre). El otro que es realmente otro materializa la experiencia del límite. Y el límite, tanto de la comunidad total y su imaginaria organización consensual como de la dinámica expansiva del yo, es inaceptable.

La exacerbación de las formas violentas de «tramitar» las contradicciones estructurales, son una manifestación de lo que Davies (2016) conceptualiza como el tránsito de un neoliberalismo normativo a un neoliberalismo punitivo, fuertemente reaccionario, moralizante, cuyas prácticas privilegiadas son el castigo (y el autocastigo). Es necesario plantear, en definitiva, que la neoliberalización está tomando ribetes cada vez menos liberales.



## CAPÍTULO 7

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

MARIANA ZUGARRAMURDI\*

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 alumbraba el cielo azul cristal del mar Mediterráneo, se repiten cada día con la misma intensidad, e insistencia, con la que se reitera eso que llamamos necesidad de lo preventivo y que pretendemos desplegar en este trabajo. Efectivamente, en una coyuntura en la que prevalecen decisiones de crear muros, así como de endurecer leyes contra inmigrantes o de deportar refugiados, la propuesta es indagar sobre ciertos imperativos de protección que estimamos emergentes desde al menos 2015 en esas zonas del planeta, los cuales se han expandido en los últimos años en medio de una combinación de atentados, políticas de ajuste y un brote de partidos xenófobos.

De hecho, el pánico desencadenado en Francia y en Europa tras los atentados de París que causaron 130 muertos el 13 de noviembre de 2015, cuestión que nos tocó seguir de cerca a raíz de nuestra

---

\* CCOM-UBA, IIGG-UBA. mariana.ansa@gmail.com. El artículo es parte de la tesis escrita para la maestría Estudios Interdisciplinarios de la Subjetividad, dirigida por Carolina Collazo y codirigida por Natalia Romé. Dicha maestría fue cursada entre 2016 y 2017 en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires (UBA).

práctica en periodismo internacional,<sup>[1]</sup> determinó que el gobierno francés decidiera redoblar los bombardeos en la ciudad siria de Raqqa, bastión entonces del grupo Estado Islámico que había sido responsable en los ataques. Como Estados Unidos para justificar sus incursiones bélicas en Afganistán, Irak y Pakistán, Francia se sirvió también del argumento de «batallar contra el terror» para explicar intervenciones que generarían que los muertos siguieran contándose por decenas.

Pero en la vorágine de lecturas, traducción y redacción de noticias nos encontramos 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 defenderse. Vimos 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.<sup>[2]</sup>

Y en ese punto, nos llamó 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, empezamos a observar cómo cierta retórica preventiva procuraba un llamado a defender una

---

[1] Nos referimos al trabajo con noticias internacionales, especialmente referidas a Europa, Medio Oriente y el norte de África, en la agencia de noticias ANSA.

[2] Cuando hablamos de tradición liberal nos remitimos, 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 Casalli de Babot y De Privitellio (2001, págs. 136-137).

identidad que habilitaba no solo a que los otros resultaran excluidos, sino también que pudiesen ser objeto de derivas autoritarias. Además, 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 de país, como la desocupación, los salarios y el «riesgo» terrorista.

Tres años después, mientras se han expandido en Europa partidos 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. Así, un prisma preventivo parece intensificarse, incluso expandirse, en un momento histórico en el que superponen atentados y guerras, colapsos financieros de naciones, niveles inéditos de desigualdad y también, como ha planteado recientemente Davies (2016, pág. 141), nuevas formas de castigo contra los más traumatizados por la deuda y el hundimiento de los sistemas de protección social. Al calor, entonces, 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»<sup>[3]</sup> 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 consideramos pertinente empezar a problematizarlos inicialmente mediante la categoría de inmunidad

---

[3] 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 (2007, págs. 165-171).

que ha desarrollado Esposito (2009, 2011). Una primera caracterización del problema puede elaborarse desde la noción 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 (Althusser 2003, 2011a, 2015), en la medida en que no solo permite inteligir formas de identidad, sino también procesos históricos concretos. Además, la noción althusseriana de ideología supone una pregunta por la causalidad histórica (Althusser 2010, 2011a).

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 compleja 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 la ideología, 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.

De ese modo, con la noción de ideología, articulada con lo inmunitario, podemos preguntarnos a qué se debe el acento puesto en lo preventivo entre las laceraciones que produce el neoliberalismo, también jaqueado por los resultados de sus propios «ajustes estructurales» y endeudamientos; en efecto, podemos interrogar cuáles son las condiciones de posibilidad de un prisma de protección entre las recesiones de un capitalismo transnacional, persistente como ese orden natural e inevitable que perpetúa desigualdad. Pero antes de ver en qué medida establecer una relación entre ideología e inmunidad habilita una perspectiva para un estudio crítico sobre las formas preventivas en la

actual coyuntura, es preciso que demos en el próximo apartado, una serie de precisiones sobre noción de inmunidad en sus dos recorridos semánticos, es decir, en su vertiente jurídico-política y en su sentido biológico.

### 7.1 La 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. Sin poder transitar en esas cuestiones por una cuestión de espacio, sí cabe mencionar que el filósofo, al pensar la inmunidad como un 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 y pone en tensión la noción inmunitaria con una categoría de comunidad que, entendida como un don expropiante y obligatorio, se constituye en pura exposición a la alteridad.

En *Immunitas. Protección y negación de la vida* (2009), Esposito apunta 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. Origen y destino de la comunidad* (2003), 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, obligación.<sup>[4]</sup>

[4] Lo precisa Edgardo Castro en *Lecturas foucaulteanas. Una historia conceptual de la biopolítica* (Castro 2016, pág. 148). Según Castro, *munus* puede significar *onus* (obligación), *officium* (oficio, función) y *donum* (don). Las dos primeras

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*» (Esposito 2009, pág. 14).

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. En el prólogo de *Immunitas*, además, Esposito da cuenta del modo en que 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 noventa 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 actualidad, 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» (Esposito 2009, pág. 9).

---

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 (Castro 2016).

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 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» (Esposito 2009, pág. 10). «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 devastado» (Esposito 2009, pág. 10).

En ese sentido, Esposito 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 contaminación (Esposito 2009, pág. 11). De hecho, 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. Y contra ese «contagio» incesante que Esposito le atribuye a la globalización opera con mucha potencia el dispositivo inmunitario.

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, es decir, en una vertiente biomédica 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» (Esposito 2009, pág. 16). 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» (Esposito 2009, pág. 17).

En ese sentido biológico, 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» (Esposito 2009, pág. 17), 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 negación (Esposito 2009, págs. 18-19).

En *Bíos. Biopolítica y filosofía* (2011), Esposito brinda otras precisiones acerca de la categoría de inmunidad, a la que define, directamente, como «protección negativa de la vida». De hecho, puntualiza que:

«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 natural» (Esposito 2011, págs. 74-75).

Llegados a este punto, podemos advertir cuán fructífera puede ser 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 solo si se le hace «probar continuamente la muerte» (Esposito

2009, pág. 19). Precisamente a esa antinomia le prestamos atención porque estimamos 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, cabe destacar que 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. De esa manera, en el próximo apartado confluirán los distintos componentes de la ideología, como el carácter imaginario, su existencia material, su 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.

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

Si la ideología es un sistema de representaciones – imágenes, mitos, ideas o conceptos según los casos – dotados, como plantea Althusser, de una existencia y de un «papel histórico en el seno de una sociedad dada» (Althusser 2011a, pág. 191), 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*.<sup>[5]</sup>

[5] En *Ideología. Un mapa de la cuestión*, Slavoj Žižek resalta cómo en *La ideología alemana* 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 «distingue el “proceso vital real” y su reflejo distorsionado en las cabezas de los ideólogos». Véase Žižek (2008a, pág. 17).

Precisamente al subrayar el rol histórico, el filósofo marxista 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<sup>[6]</sup> con el concepto freudiano de sobredeterminación,<sup>[7]</sup> 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 o la política – 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»,<sup>[8]</sup> las cuales surgen efectivamente de las relaciones de producción, pero también

- 
- [6] Esa singularidad de la contradicción marxista subraya la autonomía relativa de las superestructuras y su eficacia específica, y refuta esas lecturas economicistas 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 Hegel. 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 transformación de las condiciones de existencia del modo de producción.
- [7] 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.
- [8] 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. Louis Althusser, «Contradicción y sobredeterminación», en Althusser (2011a, pág. 80).

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 anima, podríamos decir: *sobredeterminada en su principio*», escribe Althusser (2011a, pág. 81).

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 (2011a, pág. 192) refuerza su posición cuando asevera que ninguna ciencia puede sustituir la ideología. De hecho, en el escrito *Marxismo y humanismo*, podemos advertir cómo indica que la ciencia no disuelve la dimensión ideológico-significante, la cual constituye una «estructura esencial» 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. Solo 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 ciencia» (Althusser 2011a, pág. 192).

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 encarnación de una verdad – 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)» (Althusser 2011a, pág. 192). Y esta forma de dar cuenta el rol práctico de la ideología tiene relación directa, como veremos a continuación, con 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.

### 7.2.1 Ideología, inconsciente y registro imaginario

Este apartado se refiere precisamente a ese punto en el que converge la influencia en Althusser de conceptos psicoanalíticos con su posición en desajuste con los planteamientos idealistas que instalaban a lo ideológico en el territorio de la conciencia y en una posición instrumental. En ese sentido, postula 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” mismo*» (Althusser 2011a, pág. 193).

Se dejan ver, por consiguiente, dos piezas primordiales que atraviesan la noción de ideología de 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 conciencia<sup>[9]</sup> 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. Porque ese «olvido», como bien ha precisado Michel Pêcheux en *Las verdades evidentes, Lingüística, semántica, filosofía*, no equivale a la pérdida de lo que «algún día habríamos sido», sino al «recubrimiento de la causa del sujeto al interior mismo de su efecto» (Pêcheux 2016, pág. 145).

Por ende, en primer lugar, se advierten determinaciones excéntricas a la «conciencia». Althusser recupera el objeto de estudio de Sigmund Freud, que es el inconsciente y 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

[9] Al respecto, Martina 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 2011b, pág. 177).

incursiones más conocidas en el ámbito del psicoanálisis, el ensayo *Freud y Lacan*,<sup>[10]</sup> 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 ideología» (Althusser 2003, pág. 95).

En segundo lugar, en relación con las relaciones vividas o imaginarias, 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 expresa 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 “vivida”, “imaginaria”. La ideología es, por lo tanto, la expresión de la relación de los hombres con su “mundo”, es decir, la unidad (sobredeterminada) de su relación real y de su relación imaginaria con sus condiciones de existencia reales. En la ideología, la relación real está inevitablemente investida en la relación imaginaria: relación que *expresa*

[10] «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.

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 imaginaria» (Althusser 2011a, págs. 193-194).

Aquí vale resaltar cómo, desde otro punto de vista, la ideología no implica un reflejo distorsionado de la base material, no solo porque es una instancia constitutiva de toda formación social, sino también, en este caso, porque la ideología no «refleja» las condiciones de existencia, sino que es un sistema de representaciones que expresa 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.

En ese punto, resulta decisivo subrayar el modo en que en *Sobre la reproducción*<sup>[11]</sup> propone las singularidades de la ideología en general, entendida como estructura inconsciente o dispositivo omnihistórico diferente de las ideologías particulares, surgidas en circunstancias históricas específicas. Ciertamente, Althusser afirma:

«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*» (Althusser 2015, pág. 214).

[11] *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 12.

Para Althusser, la ideología en general es 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. Y 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.

Al respecto, también es importante dar cuenta no solo de las diferencias entre las formaciones ideológicas históricamente concretas de *la ideología en general*, sino también tener en cuenta que esa estructura «no se realiza» en los Aparatos ideológicos de Estado (AIE), ni tampoco debe confundirse la ideología dominante, la cual se hace justamente dominante en una coyuntura histórica específica. En ese sentido, 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 funcionan» (Pêcheux 2016, pág. 135).

Althusser, en el artículo *Ideología y aparatos ideológicos de Estado* (2003), publicado por primera vez en 1970 en la revista *La Pensée*,<sup>[12]</sup> postula que los AIE no son la «realización» de la ideología en general, ni tampoco en ellos se «realiza» sin conflictividad la ideología de la clase dominante. Porque, efectivamente, la ideología dominante es

---

[12] «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* (Althusser 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.

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 explotada» (Althusser 2003, págs. 65-66).

Es decir que los AIE 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 puros 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. Además, Althusser entiende los AIE como un complejo de prácticas organizadas en rituales que le permite precisamente desmarcarse de las concepciones idealistas de la ideología. Veamos cómo.

### 7.2.2 La materialidad de la ideología y su organización estructural en torno a la interpelación

Cuando Althusser afirma que la ideología no se encuentra en el mundo de las ideas entendido como una cuestión espiritual, si no existe «por mediación de aparatos ideológicos y de sus prácticas en las prácticas mismas», remarca una tesis de la materialidad de la ideología que, como dice Warren Montag en el artículo «El alma es la prisión del cuerpo: Althusser y Foucault, 1970-1975», fue «ignorada por completo». Con esa tesis, justamente, lo que remarca Montag es que «la ideología es inmanente a sus aparatos y sus prácticas, no existe separada de estos aparatos y coincide enteramente con ellos» (Montag 1995, pág. 8).

Así, 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» (Althusser 2015,

pág. 225). 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. En ese sentido, vale destacar los postulados de Susana Murillo en «La invisibilización/visibilización de Althusser. Olvidos y los recuerdos encubridores en tiempos del fin de “las ideologías”» (Althusser 2011a),<sup>[13]</sup> cuando asegura que la ideología se materializa en el cuerpo en el que se inscriben los rituales:

«El cuerpo como lugar de inscripción de los rituales, como espacio de interpelación ideológica que nos hace vivir en el desconocimiento de nosotros mismos (...) 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 mundo» (Murillo 2011, pág. 33).

La ideología, por consiguiente, tiene existencia material porque se realiza en rituales cotidianos, en dispositivos por los que «los cuerpos transitan y se subjetivan», sostiene Murillo. 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 ideológica (Murillo 2011, pág. 32):

«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”» (Althusser 2015, pág. 229).

La tesis central indica, entonces, que «la ideología interpela a los individuos en cuanto sujetos» y, por lo tanto, cualquier forma ideológica

[13] Dicho artículo, en el que destaca el modo en que a la ideología no le corresponde la división dicotómica entre verdad y falsedad, porque «su emergencia y sus efectos están dados en un proceso por el cual se constituyen los sujetos en el desconocimiento de sí», se encuentra en el libro *La intervención de Althusser. Revisiones y debates*. Véase Caletti y Romé (2011, pág. 32).

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 (...). 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)”» (Althusser 2015, págs. 227-228).

Con esa proposición, aflora una vez más esa noción de sujeto descentrado, efecto de una interpelación ideológica: hay un reconocimiento al mismo tiempo que desconoce que es precisamente resultado del dispositivo de la interpelación. Asimismo, la interpelación ideológica es el mecanismo por medio del cual se internalizan o se hacen propias categorías, mitos y prácticas que posibilitan «vivir» las condiciones de existencia. Pues el mundo se «experimenta» vía estructuras de significaciones ideológicas que funcionan como evidencias que no pueden dejarse de reconocer.

No debe soslayarse que lo ideológico 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 trata» (Althusser 2015, pág. 235).

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 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». De ese modo, los sujetos son interpelados por un Sujeto o una instancia universal – que puede ejemplificarse en Dios, pero también en la nación, el bien, el mercado, etcétera – 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.

Hay en el reconocimiento ideológico, por lo tanto, un complejo proceso de identificación. Se produce, como explica Martina Sosa en «La teoría de la ideología de Louis Althusser», una identificación del sujeto<sup>[14]</sup> 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» (Sosa 2011b, pág. 185).

«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 ideológico» (Sosa 2011b, pág. 185).

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. 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

[14] Sosa subraya que entre las identificaciones imaginarias y simbólicas en las que, para Althusser, se juega la interpelación ideológica, se puede reconocer la huella de Lacan. Véase Sosa (2011b, pág. 185).

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 estas» (Althusser 2015, pág. 237).

Hasta aquí, por lo tanto, hemos situado una serie de planteamientos sobre la teoría de la ideología althusseriana, de los cuales vale subrayar el modo en que a la estructura ideológica – la estructura de la interpelación – Althusser la equipara con el inconsciente en la medida en que se trata 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 amalgama crecientes tensiones geopolíticas y despojos violentos; y que se caracteriza en estos tiempos por una mutación hacia formas más 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 Europea, a identificarse con una protección que aspira a consagrarse como una representación verdadera y «transparente» de la realidad social. Como anticipamos en un principio, 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.

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

#### **7.3.1 El riesgo y lo ajeno, o la imagen de una Europa «tolerante» y amenazada por el otro musulmán**

Mientras las páginas informativas de la prensa europea se han llenado en los últimos tiempos con reportes sobre endurecimientos de leyes contra inmigrantes, o refuerzos de las fronteras mediante despliegues de agentes para «aumentar» la seguridad, así como de notas de «populistas de extrema derecha» expandidos en el mapa político de esa zona, también expertos del mundo editorial del llamado Viejo Continente,

espantados desde que el magnate Donald Trump desembarcó hace dos años y medio 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.

Atentos a esa coyuntura en la que confluyen obsesiones por la seguridad y declaraciones que promocionan ideales xenófobos, el propósito es poner 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 solo 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, como dijimos, desde 2015, cuando se produjeron los atentados en París en enero y noviembre de ese año. De hecho, el golpe que significaron los ataques para Francia 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. Al calor de los destrozos y el pánico, Francia construyó una imagen de sí misma que fijó inicialmente los cauces para interpretar la brutalidad de lo acaecido en París y habilitó a diferenciarse de un otro amenazante del que había que defenderse. Y esa contraposición se volvió un lugar recurrente con la proliferación de ataques en otras ciudades de una Europa también asediada, al 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 ante un posible derrumbe del sistema europeo.

Tras los atentados de París, se configuró 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. Así, 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» (Teruel 2015). Por su lado, el ex ministro de Cultura y Educación, Jack Lang, decía que los episodios de violencia significaban «ataque a nuestros valores, no solo 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» (Vicente 2016). Y, en esa línea, también se pronunciaba 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 posible» (Chrisafis 2016).

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, habilitaba a ubicar a ese otro islámico/musulmán con riesgos latentes de «radicalizarse» y, por ende, como un peligro del cual había que protegerse. Y reparamos en la pertinencia de reflexionar al respecto con la categoría de inmunidad, en la medida en que con ella se puede leer cómo se invoca a la protección de una identidad amenazada por una alteridad presentada como una intromisión violenta que genera –parafraseando a Esposito– «un quiebre de un equilibrio anterior» en nombre del cual se exige 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.

Esa primera aproximación analítica, entonces, nos permitió dar cuenta de cómo configuraciones identitarias habilitan formas de otredad a las que se les atribuye caos y ruina. Sin embargo, también nos llevó a interrogarnos si, en el actual paisaje de un capitalismo transnacional, solo 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, por ejemplo, bombardear Siria. Aunque podemos señalar que esos endurecimientos identitarios – que exacerbaban lógicas de propiedad y de pertenencia – 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 2015 y que se ha expandido en los últimos años entre atentados, políticas de ajuste, olas migratorias y un brote de partidos xenófobos, como la Liga de Italia, que llegó al gobierno de ese país en junio de 2018. Desde la perspectiva inmunitaria, estimamos que la obsesión por lo preventivo no solo 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, 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 Davies (2016, pág. 131), supone que el «capitalismo de la austeridad», ese que tiene como beneficiarios a los Estados acreedores y a los organismos financieros, no busca consensos sino métodos implacables ante los perjudicados justamente por sus políticas de ajuste. Podemos

coincidir con ese diagnóstico de Davies, y no solo: podemos afirmar también que en esa mutación de corte punitivista del neoliberalismo, 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 y demoleedores.

### 7.3.2 Ideología de lo preventivo: castigo, exclusión, repliegues

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 global» (Saborido 2001, pág. 802), se han caracterizado por una serie de perturbaciones determinadas por ese proceso de globalización que alcanzó su expresión más concreta en el terreno financiero, con sucesivas crisis anteriores 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 1999. 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 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» (Harvey 2007, pág. 25).

Anderson (2003), por su parte, supo recalcar que, aunque el modelo neoliberal ya en 1991 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 o logró su «segundo aliento». Eso tuvo que ver con el derrumbe del modelo comunista, lo cual, además, hizo que el proyecto neoliberal iniciara una fase hegemónica presentándose como el «único» sistema posible a nivel mundial. Además, según Anderson:

«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 (...). 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» (Anderson 2003, págs. 11-12).

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 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. Otra reflexión que recoge los aportes de Foucault sobre el neoliberalismo es Wendy Brown, quien se ha referido en *El pueblo sin atributos* al modo en que la lógica del cálculo económico se extiende a todos los aspectos de la existencia. No obstante, aunque para Brown 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.

«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 humana» (Brown 2016, pág. 20).

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, los imperativos de ajuste y demandas de castigo marcaron el pulso de las decisiones de la dirigencia europea, que los justificó 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 noventa del siglo XX. Pero esa creencia generalizada de incertidumbre se ha concatenado, en los últimos 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.

Porque, como bien indica Davies, una de las características sobresalientes de esa etapa es que la transferencia de deudas bancarias a Estados públicos no solo ha desencadenado la coartada de políticas de ajuste, sino también la difusión de valores enlazados con el escarmiento y el martirio. Dos ejemplos en ese sentido son para nosotros los casos de Grecia, en 2010, e Italia, en 2018.

Efectivamente, 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 acontecidas 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 «eurófobo»; 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 fue 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 y a las elecciones presidenciales de Estados Unidos, en 2016, en las que resultó victorioso Donald Trump.

Foco de atención mundial por frases fetiches como *make America great again* (Hacer América grande de nuevo), todas las miradas políticas también se posaron sobre el multimillonario excéntrico en 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. En una seguidilla de mensajes a través de su cuenta de Twitter, el magnate

les dijo el 12 de enero a los demócratas que «deberían regresar a Washington y trabajar para poner fin al “Shutdown” y, al mismo tiempo, a la terrible crisis humanitaria en la frontera sur».<sup>[15]</sup>

Esos llamados a articular 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).

Porque tanto las tensiones que precedieron al armado de esa coalición como el comienzo del gobierno 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, Hillary Clinton. Así, pese a la ferocidad que exhiben las políticas neoliberales, hay un llamado a conservar ese orden que, como dice Davies (2016, pág. 132) citando a Neil Smith, «está muerto, pero sigue siendo dominante». 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

[15] «El shutdown de Trump superó al de Clinton y es récord» (2019), en *Ámbito*, recuperado de <<https://www.ambito.com/el-shutdown-trump-supero-al-clinton-y-es-record-n5010198>> (visitado el 12-01-2019).

versión consensual y normativa, así como potencia indiscutida en los años noventa 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.

De esa manera, lo preventivo aparece como una operación ideológica que encarna efectos de universalidad desde condiciones socio-históricas 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» (Fisher 2016, pág. 42). 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 consiste en llamados a prevenir la catástrofe – que significaría el derrumbe del sistema dominante 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 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 en acciones ofensivas, que pueden suponer la mortificación, 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, inclusive con balas, de los mexicanos. Imperativos de blindaje pugnan, de ese modo, por postularse como la representación natural 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»,<sup>[16]</sup> reclamaba a mediados de 2018 Salvini. Por la misma época, Trump sentenciaba: «México no hace nada por nosotros, solo toman nuestro dinero y nos venden drogas» (Fritze 2018).

---

[16] «Un polémico censo a los rom» (2018), en *ANSA Latina*, recuperado de <[http://www.ansalatina.com/americalatina/noticia/italia/2018/06/19/salvini-insiste-con-censar-a-los-rom\\_9eead009-51e4-49fa-a031-004499a293be.html](http://www.ansalatina.com/americalatina/noticia/italia/2018/06/19/salvini-insiste-con-censar-a-los-rom_9eead009-51e4-49fa-a031-004499a293be.html)> (visitado el 19-06-2018).

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 comunismo. En 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 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 a mediados de 2010, momento en el cual se acusó a Grecia no solo 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. 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» (Giuffrida 2018) – sobrevolaban elementos como tormenta, terremoto, caos, inestabilidad o foco de contagio. Sin embargo, 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 demandas atinómicas, entre ellas, asimilar privaciones y castigos que agudizarán empobrecimientos y pérdidas.

Se despliega 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. Para que persista un régimen de mercado neoliberal que insiste en 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 simultáneos despojos con consecuentes carencias y mortificaciones. Los sujetos, de esa manera, son interpelados a respetar una serie de 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.

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 (2016, págs. 101-143), «ya no busca legitimidad como buscaba antes, mediante un cierto consenso cultural o normativo», sino que apunta a la compulsión a repetir recortes ante un porvenir que se vislumbra incierto y raquíto. 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, 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 postulada otrora plena y armoniosa. Hay, en efecto, un llamado apremiante a la conservación del *proprium* del sí mismo que supone exclusión o descargas agresivas contra todo aquello que no encaje con esencias identitarias sobre las que no solo 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 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 un 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 *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 de salvar, asegurar, preservar una identidad que pretende generar imaginariamente efectos de universalidad, aunque esté determinada por una coyuntura histórica en la que confluyen ataques terroristas con el acorralamiento a los Estados «democrático-liberales» por parte un conjunto de bancos de inversión 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 ser corrompido por seres inferiores, extraños, a los que se debe apartar, con mortificaciones o 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 hay que 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.



## CAPÍTULO 8

# La neoliberalización de la solidaridad y el desarrollo sustentable: un análisis ideológico y discursivo desde la perspectiva materialista

LOURDES CRUZ\*

### 8.1 Introducción y consideraciones metodológicas

Este trabajo de investigación en comunicación versa sobre la producción de significaciones vinculadas a la neoliberalización de la solidaridad en uno de sus aspectos: la sustentabilidad. Estos dos conceptos están ligados, en las distintas materialidades discursivas que circulan en la sociedad, a la «función social de mercado». Con esto último, podemos advertir que, en esta coyuntura neoliberal, el sujeto es interpelado con la obligación de ser responsable con los «recursos» naturales de los que dispone tanto como productor, promotor y consumidor de la acción solidaria y sustentable a través de su pertenencia al circuito económico.

Con la finalidad de deslindar la conjetura presentada, y que es la que guía el presente trabajo, se han dispuesto articuladamente documentos seleccionados; es decir, se hará presente el corpus con el que se ha llevado a cabo la investigación que problematiza la noción de sustentabilidad asociada a la solidaridad en la coyuntura neoliberal. Siguiendo a Žižek (1992), en el espacio ideológico hay «significantes flotantes» cuya identidad está abierta, y su significación literal depende de un plus de significación metafórico. Esa totalización no se da si no es un espacio de lucha en la cual se disputan los «puntos nodales»

---

\* CCOM-UBA. cruzlourdes.a@gmail.com.

(o *points de capiton*) que incluyan o «acolchen» la libre flotación de los elementos ideológicos. En los discursos analizados, encontramos una reiteración de ideas y nociones, producto de operaciones ideológicas, que se reproducen sin ser problematizadas por los individuos que son interpelados (Althusser 2003, pág. 71) como sujetos solidarios y sustentables. Emerge aquí pertinentemente la cuestión ¿qué es «ser sustentable» en esta coyuntura en la que prima la racionalización económica, la reducción del gasto público, el fomento de la iniciativa privada, y la privatización de empresas estatales y servicio público, entre otras características? Este «ser sustentable» es el resultado de un proceso de configuración que, podremos ver más adelante, debe cumplir con una «función social de mercado» porque se encuentra siempre inserto en el circuito económico.

Para la realización de este trabajo, se han desechado todo tipo de evidencias primigenias de vinculación entre el aspecto sustentable de la solidaridad en el neoliberalismo y se lo ha analizado prestando atención a las relaciones internas que guarda con otras nociones con las que entra en tensión y contradicción en su irrupción de acontecimiento. Se lo tratará en el juego de su instancia (Foucault 2005, pág. 41). Es decir, se analizarán las materialidades discursivas en sus condiciones de producción.

Este análisis hizo foco en dos perspectivas: la de la gestión técnico-económica y la de la sustentabilidad como modo de vida. Las conclusiones a las que arribamos presentan características propias de una coyuntura neoliberal.

## 8.2 La reconstrucción de la coyuntura

Expresada la conjetura que guiará el análisis científico de la producción social de significaciones y algunas consideraciones metodológicas, emerge la necesidad de reconstruir la coyuntura, caracterizada como neoliberal, apenas esbozada en las líneas precedentes. ¿De qué manera las condiciones históricas – el desarrollo de las fuerzas productivas, el estado de las relaciones sociales de producción – se manifiestan en los enunciados? ¿Cuáles son las prácticas materiales que describen a los sujetos solidarios en tanto sustentables? ¿Cómo se relaciona el «ser solidario» con las condiciones materiales de existencia? Por un lado, el proceso cuya matriz es la sustentabilidad en las prácticas solidarias

se encuadra necesariamente dentro de determinadas condiciones materiales dadas en el neoliberalismo – entendido como momento del capitalismo – que son congruentes con la profundización de las condiciones de explotación (iniciativa privada e individual, desregulación, imperio de la ética del mercado, entre otras) y funciona ideológicamente dando un marco explicativo a dichas condiciones de explotación (la elección de actividades consideradas más rentables por ser sustentables para ayudar a preservar los recursos naturales, el «cuidado» del medio ambiente y, en última instancia, la ayuda a las generaciones futuras mediante la acción individual e inserta en el circuito económico, el «querer ayudar siendo sustentable y consciente» como impulsor del cambio considerado como necesario).

Por otro lado, como la estructura formal de toda ideología es siempre la misma, retomando a Louis Althusser, podemos observar que, en la coyuntura caracterizada, el Gran sujeto – siguiendo el ejemplo que da este autor con la religión y «Dios» como Sujeto, sujeción de los sujetos al Sujeto y de allí simultáneamente su subjetivación – es la «sustentabilidad». Y ser sustentable, significa ser solidarios con las generaciones futuras en tanto productores y consumidores «responsables». A propósito de los aportes teóricos de Stavrakakis (2010), es preciso pensar en una dimensión afectiva que el concepto de goce habilita.

### 8.3 La sustentabilidad como modelo de gestión técnico-económica\*

Al analizar la base documental, una de las palabras que se repite con más frecuencia en vinculación con la «sustentabilidad» es la de «responsabilidad». Pero esta noción de «responsabilidad», a su vez, no se desvincula de «lo social». Uno de los artículos hace mención a que el término «sustentabilidad» se puede encontrar en «casi todos los informes de responsabilidad social» de las empresas (Herrera Vegas 2009). Otro artículo, que se titula *Estrategias para sumar sustentabilidad a las empresas* (González 2017), trata sobre una secuencia de

---

\* Concepto trabajado a partir de Foa Torres (2012) quien sostiene que «esta perspectiva se pregunta por los modos más eficientes de introducir la gestión ambiental tanto en el sector público del estado como en el privado o empresarial. Los significantes “desarrollo” y “gestión” son los puntos alrededor de los cuales se teje su andamiaje conceptual y sus análisis concretos».

pasos a seguir para pensar en un «nuevo modelo de negocios». Este nuevo modelo de negocios descansa sobre nociones que intentan «tipificar» o hegemonizar, siguiendo a Žižek (2008), el modelo exitoso de gestión empresarial sustentable. Porque sumando y «potenciando» esas estrategias que tienen en cuenta no solamente la rentabilidad de la actividad económica, sino también la rentabilidad y la perduración de las condiciones ambientales y sociales del espacio en el que esta sea desarrollada, se expresa un intercambio solidario entre el negocio y el medioambiente. Lo antes mencionado – haciendo énfasis en esto que llamamos «intercambio solidario» y rentable – también se puede apreciar en otro artículo:<sup>[1]</sup> la empresa argentina Dow nombra a un nuevo «líder en sustentabilidad en América Latina». El artículo se enfoca en que este nuevo líder y su programa de *Mitigación del carbono* «llevará adelante el desarrollo de estrategias para América Latina, alineadas con las Metas de Sustentabilidad de la compañía para 2025».

Si bien la noción de liderazgo comúnmente está asociada a «lo empresarial», la página web<sup>[2]</sup> del Gobierno de la ciudad de Buenos Aires también la implementa con regularidad, y generalmente, vinculada a las adquisiciones sustentables. En otro documento,<sup>[3]</sup> se puede observar que una institución bancaria privada inaugura su primer «edificio sustentable» y que este genera «nuevas oportunidades de desarrollo» además de constituirse como un «emblema innovador de los espacios corporativos de la ciudad», ya que permite reducir el consumo de recursos energéticos. En otro documento<sup>[4]</sup> que refiere la inauguración de un edificio gubernamental en la Ciudad de Buenos Aires, encontramos expresiones similares: «innovación», «sustentabilidad», «desarrollo». Estas dicciones, siguiendo a Žižek (2008b), revisten con el ropaje de lo «típico» y reflejan la universalidad de la forma en la

- [1] «Dow nombra un nuevo líder de sustentabilidad en América Latina» (2017), en *ComunicaRSE*, recuperado de <<http://www.comunicarseweb.com.ar/noticia/dow-nombra-nuevo-lider-de-sustentabilidad-en-america-latina>>.
- [2] Gobierno de la Ciudad de Buenos Aires (2017), *Buenos Aires: Ciudad Líder en Compras Públicas Sustentables*, recuperado de <<http://www.buenosaires.gob.ar/noticias/red-global-compras-publicas-sustentables>>.
- [3] *Argentina: Banco Galicia inaugura su primer edificio sustentable* (2017), recuperado de <<http://www.mercamerica.es/index.php/mercadosyfinanzas/16146-argentina-banco-galicia-inaugura-su-primer-edificio-sustentable.html>> (visitado el 02-04-2017).
- [4] «El gobierno porteño inauguró su nuevo edificio» (2017), en *Clarín*, recuperado de <[https://www.clarin.com/ciudades/gobierno\\_porteno-nueva\\_sede-edificio-reunion\\_de\\_gabinete\\_0\\_rJd1o4cPXg.html](https://www.clarin.com/ciudades/gobierno_porteno-nueva_sede-edificio-reunion_de_gabinete_0_rJd1o4cPXg.html)>.

que debe ser el modelo de gestión empresarial, o bien estatal, en el que la solidaridad con el medioambiente es la cuestión *sine qua non* con la que los sujetos deberían encontrarse subjetivados – en el mismo momento de ser ya sujetos – y que da sentido, mediante los discursos propios de esta coyuntura, a la experiencia de ellos mismos que luego reproducen y mediante las cuales se relacionan. Esta legibilidad que logra el relato de la sustentabilidad y la solidaridad en la experiencia material de los sujetos en su modo de entender la experiencia cotidiana es producto de un «choque ideológico» (Žižek 2008b, pág. 17) que está íntimamente relacionado con la pugna por el sentido que los significantes tienen – o pueden llegar a tener – y que circulan en esta coyuntura específica en la que la solidaridad se encuentra neoliberalizada y que predetermina la percepción de lo real.

Se puede observar en estos fragmentos extraídos que la noción sustentabilidad está ligada al *ámbito* empresarial y forma parte cuasi indispensable del desarrollo económico. No obstante, cuando se trata de gestión, las dicciones que vimos repetidas en varios fragmentos de las materialidades discursivas precedentes, también emergen con frecuencia en el *ámbito político*. Este modelo de gestión, que estructura las prácticas materiales de los sujetos, está sostenido en los lineamientos y rituales propios de los Aparatos Ideológicos de Estado – de ahora en más, AIE – de un estado neoliberal: achicamiento de las actividades colectivas, propagación de la importancia de la creatividad individual y de la especialización, énfasis en la innovación, potenciación de las singularidades, eliminación del pensamiento como colectivo social. En esta coyuntura que se reconfigura constantemente, y entre las distintas esferas que la conforman, esta creencia de «ser sustentable» – investida de autoridad – funciona; es decir, los sujetos creen en ella y se presenta, sintomáticamente, como una objetividad social. A modo de ejemplo, es ordinario que circulen expresiones tales como que el país «crecerá de manera sustentable» por parte de sus gobernantes, «un cambio para nuestros hijos y nietos», «cambio sostenible en el mediano y largo

plazo».<sup>[5]</sup> O bien, tal como sostuvo el ministro argentino Sergio Bergman, quien preside un Ministerio<sup>[6]</sup> que también lleva la expresión «sustentable» en su nombre, «no es rentable si no es sustentable». Es decir, mediante el análisis de las operaciones discursivas, podemos ver que *antes* no había un desarrollo sustentable. Es decir, en el paradigma anterior no había crecimiento y si lo había no iba a perdurar en el tiempo. Lo nuevo, por lo que se cambió es algo que perdurará en pos del beneficio de hijos y nietos, es decir, las (numerosamente mencionadas) generaciones futuras. Observamos nuevamente que aquello que es sustentable asegura rentabilidad y, según los documentos, el futuro mismo; la sustentabilidad funciona con lógicas y estrategias propias. Sin embargo, retomando los aportes teóricos de Rancière (2000) la universalidad de lo representado no está en esas dicciones, sino en la forma de demostrar las consecuencias que se derivan a partir de ellas. Es decir, la universalidad, en palabras de Rancière (2000, pág. 147) «es la construcción discursiva y práctica de una verificación polémica de un caso, de una demostración» y no está dada en qué es ser sustentable o en cómo se es solidario siendo sustentable, sino en qué se desprende de ello en la elaboración discursiva y práctica.

Para retomar las similitudes en el uso de las expresiones entre los dos ámbitos que pudimos identificar, la ligazón sustentabilidad-responsabilidad-social aparece cuando la condición es salvaguardar con responsabilidad los «recursos» naturales disponibles para poder extender su vida útil, en tiempo y espacio. Teniendo en cuenta lo antes mencionado, han surgido nuevos interrogantes: ¿cómo se evidencia la «utilidad» de la vida de los «recursos» de los que una formación social dispone? ¿Cuáles son las expresiones que son parte de la formación discursiva de la coyuntura aquí estudiada? A propósito de lo mencionado, en otros artículos podemos observar que la responsabilidad asociada a «lo social» expresa una finalidad solidaria debido a que el

---

[5] «Peña: “Entramos en un ciclo de crecimiento sustentable en el mediano y largo plazo”» (2017), en *Cronista*, recuperado de <<https://www.cronista.com/economiapolitica/Pena-Entramos-en-un-ciclo-de-crecimiento-sustentable-en-el-mediano-y-largo-plazo-20170403-0090.html>>.

[6] En el momento de la realización de este trabajo, en el marco de la materia Teorías y prácticas de la comunicación III, aún existía el Ministerio de Ambiente y Desarrollo Sustentable. A partir de septiembre de 2018, el Ministerio antes mencionado pasó a ser Secretaría de Ambiente y Desarrollo Sustentable. El rabino Sergio Bergman, su titular.

desarrollo se encuentra vinculado a la idea del cuidado medioambiente y lo que este ofrece para que puedan vivir las generaciones futuras. Es decir, este enlace de palabras sostiene que aquello que consideran como «cuidado» hace posible que las generaciones futuras puedan también disfrutar al menos de la misma calidad de vida de que dispone la humanidad en el presente, mejorarla o *potenciarla*. Lo inmediatamente antes dicho se puede observar en un documento que se titula «Claves para entender cómo “potenciar” la sustentabilidad»<sup>[7]</sup> el cual alude a metas y objetivos para un desarrollo sostenible dentro de la comunidad en la que también las empresas ejercen la explotación de los «recursos». En el mismo material, Agustina Zenarruza, líder de «responsabilidad social» en Pan American Energy, asegura que «la sustentabilidad es el marco con el que vemos nuestro negocio», es decir, «utilidad» emerge aquí como algo indisociable de la rentabilidad: es sustentable y es rentable, o bien, es rentable porque es sustentable. Y para ello, según las operaciones discursivas analizadas, tiene que haber innovación tecnológica,<sup>[8]</sup> diálogo (Bureau Veritas 2016), una nueva forma de gestión (Bureau Veritas 2016), uso eficiente de los recursos y competitividad de mercado respaldada por el Estado.

Podemos observar que *sustentabilidad* emerge en las materialidades discursivas analizadas como parte esencial de la gestión técnico-económica. Dentro de una determinada formación social, esta manera de administrar una empresa – o esta forma de administración pública – según expresan los documentos analizados, es la guía de acciones y prácticas sustentables para el bienestar de toda la comunidad. Si bien la expresión sustentabilidad está asociada al largo plazo, el tipo de acciones que hemos diferenciado y caracterizado hasta el momento sobresalen como las únicas formas para lograr un «desarrollo sostenible», responsable y solidario con las generaciones futuras. A su vez, también podemos percibir que la relevancia social que la solidaridad tiene en vinculación con la sustentabilidad en los dos ámbitos identificados (empresarial y estatal) ha sido poco mencionada como expresión en las superficies. Sin embargo, vaticinamos que su omisión es propia del modelo de gestión técnico económica de esta coyuntura neoliberal,

[7] «Claves para entender cómo potenciar la sustentabilidad» (2017), en *El Diario*, recuperado de <<http://eldiariodemadryn.com/2017/03/claves-para-entender-como-potenciar-la-sustentabilidad>>.

[8] Véase página web del Gobierno de la Ciudad de Buenos Aires, sección Innovación. <http://www.buenosaires.gob.ar/innovacion>.

es decir, las acciones sustentables están más asociadas a lo individual que a lo colectivo. A propósito de lo antes mencionado, con base en el aporte teórico de Balibar (2013), se convoca a un sujeto «libre», responsable de su bienestar y de las consecuencias que sus actos producen. Con la finalidad ejemplificar lo dicho, y siguiendo a Balibar

«La defección del Estado de ciertas áreas y la privatización de ciertas funciones estatales constituye una técnica de gobierno que caracteriza la gestión neoliberal, en la cual la acción económica racional extendida a toda la sociedad reemplaza las acciones estatales directas o a sus disposiciones» (Balibar 2013, pág. 171).

#### **8.4 La sustentabilidad como modo de vida bajo la premisa de «ser solidario con la Madre Tierra»**

En uno de los artículos que se titula *La solidaridad sustentable* (Espeche 2003) podemos apreciar la disposición directa de la solidaridad con la sustentabilidad. Surgen las siguientes preguntas: ¿por qué «sustentable» aparece modificando a «solidaridad»? ¿Cómo funciona ese sintagma? Se vuelve a establecer la vigencia de una acción, la permanencia en el tiempo o «a largo plazo» de acciones que beneficien a un número considerable de personas de una comunidad o de una determinada formación social al estar las dos partes implicadas: la que tiene en sus manos *la ayuda*, algo que a la otra le puede servir, y la que aún está desprotegida. En la parte que dio, o que está dispuesta a dar, se genera el «goce» ligado al consumo – teniendo en cuenta una concepción de raíces lacanianas – la cual, persiguiendo a la vez la noción que hace de ella Žižek (2008b), se refiere no al placer, sino a su exceso, es un más allá de él que lo sobrepasa y mantiene en una repetitividad obstinada inerte, en un sinsentido. Cabe destacar aquí que, fuera del sentido más común que le damos al goce como un sinónimo de placer, este se separa de él un tanto, pues expresa su exceso, pero intolerable, no como un mero aumento, sino que lo sobrepasa. Este «goce» o *jouissance*, si retomamos la teoría de Stavrakakis (2010), es un factor que permite dar cuenta de lo que se afianza en el significante «solidario» en esta coyuntura. Y permite explicar el porqué y cómo es que algunas formas de identificación entre los sujetos sociales llaman a que sean solidarios y sustentables, a que adquieran una fijación y despierten una lealtad para con un determinado tipo de prácticas con las que consideran que están cuidando a la «naturaleza». Para ejemplificar lo que venimos diciendo, uno de los artículos seleccionados

(Ecosfera 2012) menciona que «la gente afirma sentirse interesada en consumir productos sustentables y ayudar un poco a la Madre Tierra». Es decir, los productos sustentables son aquellos que no deterioran ni afectan, al menos de manera significativa, a la Madre Tierra, o bien, que su producción no lo hace y que su imagen comercial, dentro de una formación social, promueve su preservación. Podemos ver, mediante estas operaciones discursivas, que en esta coyuntura hay un primado de las individualidades por sobre lo colectivo. Es decir, hay un llamado a que los sujetos sean responsables de sus actos y, de esta forma, sean solidarios para con Madre Tierra (aunque de forma aislada). Pero no por ser «consumidores verdes» (Prado Morante 2019) dejan de ser consumidores, es decir, no dejan de estar insertos en el circuito económico. Estas prácticas que alienta el consumo «consciente» generan el placer de consumir siendo responsables con el medioambiente, y esto último está relacionado con el cuidado, con la compasión del daño causado por las generaciones pasadas a este Gran Sujeto en esta coyuntura particular: la ya mencionada Madre Tierra. Ergo, según los documentos analizados, como no podemos dejar de ser consumidores, por lo menos tenemos que tratar de cuidar al Sujeto consumiendo lo que sea más «amigable» con él. Para respaldar lo antes mencionado, y haciendo una lectura althusseriana para este análisis, la multiplicidad de AIE, entendidos como dispositivos de subjetivación de la ideología, cristalizan las prácticas rituales que interpelan a los individuos, aquí, como sujetos solidarios y sustentables simultáneamente. Otros documentos expresan en estrecha vinculación el *consumo* a la *preservación del medio ambiente*, con asociaciones tales como «los consumidores están interesados en la sustentabilidad»<sup>[9]</sup> o «producto amistoso con el medio ambiente».<sup>[10]</sup> A su vez, esta inserción pone en evidencia que los sujetos en esta coyuntura determinada cristalizan la ideología del «ser solidario con la naturaleza» en prácticas de consumo que consideran como sustentables y las reproducen como modo de vida, puesto que son las prácticas materiales del AIE «del cual dependen las ideas que él ha elegido libremente, con toda conciencia en su calidad de sujeto»

---

[9] «Los productos sustentables hacen competitivos» (2015), en *Clarín*, recuperado de <[https://www.clarin.com/ieco/economia/productos-sustentables-hacen-competitivos\\_0\\_SJMV\\_MYPXg.html](https://www.clarin.com/ieco/economia/productos-sustentables-hacen-competitivos_0_SJMV_MYPXg.html)>.

[10] «Los productos sustentables hacen competitivos» (2015), en *Clarín*, recuperado de <[https://www.clarin.com/ieco/economia/productos-sustentables-hacen-competitivos\\_0\\_SJMV\\_MYPXg.html](https://www.clarin.com/ieco/economia/productos-sustentables-hacen-competitivos_0_SJMV_MYPXg.html)>.

(Althusser 2003, pág. 50). Por ejemplo, en algunos artículos aparece la dicción «verde» vinculado con la «sustentabilidad» y con la «conciencia ambiental». Podemos ver que «verde» es el color predilecto para representar la práctica o la acción material como sustentable, es decir, para asociarlo directamente con «la valoración del ser humano en la cadena productiva y el comercio justo» (Vitale 2017), con hacer «algo» para combatir el cambio climático, o «la edificación y la infraestructura» (Díaz 2016), para hacer mención a aquellas marcas que demuestran valoración positiva con el medioambiente (Gadea Lara 2017). O bien, tanto para identificar una institución interesada en «salvar el planeta»<sup>[11]</sup> o la aspiración de lo que debe ser una ciudad.<sup>[12]</sup> Podemos expresar, a partir de la relectura lacaniana de la lingüística de Saussure, que «verde» se establece como un significante que responde a la función de representar al significado de la acción sustentable y solidaria con la Madre Tierra. Sin embargo, lo que describe esta estructura de la cadena de significantes es la posibilidad que tienen los sujetos de que sea común con otros sujetos, vale decir, con quienes se identifica y construye su subjetividad. Como este significante está inserto en una coyuntura en la que prima la responsabilidad individual y la acción de consumir, tenemos que tener en cuenta que «verde» funciona vinculado a aquello que es sustentable como un «significante rígido» (Žižek 1992, pág. 13) cuya simbolización es contingente e histórica, y su efecto de totalización está siempre en pugna y en tensión con otros.

Teniendo en cuenta la acción solidaria y sustentable como «modo de vida» es decir, cómo se observa que se produce el enlace entre estas dos palabras mediante las operaciones discursivas que se revelan en los modos de vida en que los sujetos son interpelados como solidarios y sustentables en el circuito económico, puntualmente como consumidores, otro ejemplo pertinente de analizar en las materialidades discursivas es que, «los jóvenes» aparecen como aquellos sujetos que son más conscientes<sup>[13]</sup> en el momento de tomar una decisión que

[11] Video de presentación de *La familia verde con Diego Santilli*, lanzado por Editorial Planeta en 2014. Véase <https://www.youtube.com/watch?v=FnawYAB766o>.

[12] Página oficial del gobierno de la Ciudad de Buenos Aires, sección Ciudad Verde. Véase <http://www.buenosaires.gob.ar/ciudadverde>.

[13] «El turismo joven viene creciendo y representa el 20 % de los visitantes» (2017), en *Clarín*, recuperado de <[https://www.clarin.com/ciudades/turismo-joven-viene-creciendo-representa-20-visitantes\\_0\\_HkgquluRe.html](https://www.clarin.com/ciudades/turismo-joven-viene-creciendo-representa-20-visitantes_0_HkgquluRe.html)>.

implique un intercambio económico, que sus acciones están movilizadas por «causas sociales»,<sup>[14]</sup> que cuando piensan en comprar, además de la calidad, eligen la *marca* que tenga prácticas encaminadas a la *sustentabilidad* (Fundación Corresponsables 2017). Surge aquí otro interrogante: ¿qué se sostiene como «causas sociales» en la formación discursiva de esta coyuntura? En las materialidades analizadas, son aquellas que están en vinculación con, por ejemplo, el ahorro de energía (Balmaceda 2016), el comercio justo y la fabricación sustentable (Ijelman 2017), la moda y el diseño con materiales autóctonos y reutilizados (Maurello 2017), la alimentación saludable y «consciente»,<sup>[15]</sup> la igualdad de género (Urien 2015), el cuidado de los recursos no renovables y el cambio climático (Bermúdez 2017), la ayuda a los sectores más desprotegidos de la sociedad (Parera 2015), entre otras. Finalmente, el sujeto es interpelado como un consumidor, y su interés solidario es, en definitiva, individual ya que se presenta como responsable de sus propios actos en la cadena productiva. Pero esto último está más allá de la *jouissance* que genera el consumo, siguiendo a Stavrakakis. Esto tiene que ver, retomando a Žižek (2013), con que el acto de intercambio desconoce la función sociosintética del intercambio, el nivel de la «abstracción real», como la forma de socialización de la producción privada a través de la mercancía. Existe, según los documentos analizados, un fetichismo en el acto del consumo. Cual si fuese que mágicamente al estar consumiendo un producto que en su elaboración como mercancía «preserva» el medioambiente, el mismo sujeto está colaborando con su cuidado y su preservación. Los sujetos se reconocen en el intercambio simbólico como parte de una misma experiencia social, se identifican con las nociones que priman en esta coyuntura neoliberal en la que la solidaridad, en el aspecto de la sustentabilidad, tiene características muy específicas. Para afianzar esta perspectiva de análisis, retomamos el texto de Fisher (2016) en el que sostiene que «buscar las posibilidades reales para la acción política implica que aceptemos nuestra inserción en el nivel del deseo en el capitalismo.

[14] «El turismo joven viene creciendo y representa el 20 % de los visitantes» (2017), en *Clarín*, recuperado de <[https://www.clarin.com/ciudades/turismo-joven-viene-creciendo-representa-20-visitantes\\_0\\_HkgquluRe.html](https://www.clarin.com/ciudades/turismo-joven-viene-creciendo-representa-20-visitantes_0_HkgquluRe.html)>.

[15] «El joven que comenzó a vender tortillas mexicanas y ahora es uno de los empresarios estrella de la revista *Forbes*» (2017), en *La Nación*, recuperado de <<http://www.lanacion.com.ar/1974904-el-joven-que-comenzo-a-vender-tortillas-mexicanas-sin-grano-y-ahora-es-uno-de-los-empresarios-estrella-de-la-revista-forbes>>.

Pero lo que queda siempre sin decir dentro de un Otro fantasmático es nuestra propia complicidad con las redes planetarias de la opresión» (Fisher 2016, pág. 38). De esta manera, los individuos interpelados en tanto sujetos sensibilizados con el deterioro del medioambiente y solidarios para con él pueden, por decirlo de forma hiperbólica, salvar al planeta.

## 8.5 Conclusiones y nuevas perspectivas

En este análisis científico de la producción social de significaciones se expresa una relación directa con las características que definen al neoliberalismo, entendido como momento histórico, y la neoliberalización de la solidaridad en el aspecto de la sustentabilidad. Podemos observar, mediante los documentos que han servido como base para efectuar este trabajo, que se expresa un llamado repetitivo a «ser sustentable» en solidaridad con las generaciones futuras, con la naturaleza, la «Madre Tierra» o el medioambiente.

En un primer momento, se remarcó el eje del «ser sustentable» en esta coyuntura para el éxito y para potenciar el modelo de gestión técnico-económica, tanto empresarial como estatal, y pudimos observar que aquella propuesta para contribuir al cuidado del medioambiente o, al menos, no afectarlo de forma significativa, mantiene una eficacia práctico social en una formación social determinada y logra una legibilidad – y legalidad – mediante el relato de la sustentabilidad que prevalece en esta coyuntura. Consecuentemente, está así vinculado con las prácticas que se sostienen como solidarias. Lo antes mencionado tiene un efecto de totalización a la hora de entender cómo se subjetivan los sujetos en esta coyuntura en la que «la responsabilidad social» no se sostiene como un colectivo, sino que es cada vez más individual: son los sujetos aislados los que tienen en sus manos llevar a cabo el cuidado del medioambiente de forma individual y en la cadena productiva. Teniendo en cuenta lo inmediatamente antes mencionado, podemos ver que la construcción de sentido que opera es la de la disminución de la responsabilidad social del Estado, la del paralelo aumento del énfasis en la responsabilidad individual de los sujetos de una formación social determinada y «despolitizada», y la de la incorporación del sector privado con fines de lucro a la promoción de lo que entienden como solidaridad y sustentabilidad.

En un segundo momento, y como las relaciones discursivas caracterizan al discurso mismo en tanto práctica, pudimos localizar las superficies de emergencia de la ligazón de conceptos que guardan una regularidad o que hacen sentido en una formación discursiva respecto de la sustentabilidad como modo de vida de los sujetos sociales en el cual se tienen en cuenta las preferencias específicas y las inquietudes a la hora de hacer una elección de compra, de elegir un destino turístico, o en el momento de elegir el diseño de vivienda para llevar a cabo una vida hiperconectada y en contacto con la naturaleza, ya que mediante estas acciones consideradas como sustentables piensan que están actuando en favor de la construcción de un mundo mejor y solidario con las generaciones futuras y con la Madre Tierra. Sin embargo, estas decisiones poco tienen que ver con acciones colectivas. De esta forma, podemos decir que lo solidario en el aspecto de la sustentabilidad tiene un fuerte anclaje en la esfera de lo individual y lo privado, aspectos característicos de esta coyuntura específica.



## CAPÍTULO 9

# Entre los otros y todos: los vaivenes de la cuestión social en el proceso de neoliberalización de la solidaridad

VALERIA PONSE\*

«Lo que tenemos ante nosotros es la perspectiva de una sociedad de trabajadores sin trabajo, es decir privados de la única actividad que les queda. Imposible imaginar nada peor».

---

Hannah Arendt

### 9.1 La neoliberalización de la solidaridad como proceso en coyuntura

Conocer un proceso implica una intervención *en y sobre* el tiempo, que reclama en su despliegue desprenderse del concepto de tiempo histórico como un *continuum* lineal y homogéneo en el que los elementos de la totalidad social existen en co-presencia, comportándose como *partes totales* que reflejan la unidad de la totalidad social que las contiene. En este tipo de totalidad, que Althusser denomina hegeliana, el proceder que hace inteligible la historia es el *corte de esencia* (Althusser y Balibar 2010, págs. 104-105) que opera como un corte vertical del presente en el que todos los elementos relevados (formas religiosas, instituciones políticas, etcétera) son portadores y testimonio del concepto y la esencia que organiza la totalidad.

---

\* CCOM-UBA. [valeria.ponse@hotmail.com](mailto:valeria.ponse@hotmail.com).

La apuesta althusseriana de construir una concepción marxista del tiempo parte de la premisa de que la totalidad social es una unidad compleja y jerarquizada, que se organiza en diferentes instancias que desarrollan cadencias específicas y lógicas propias. No hay lugar para un tiempo único de base, sino para la emergencia de estructuras diferenciadas de historicidad que no se encuentran simplemente yuxtapuestas, sino más bien, operantes con relativa autonomía, sobredeterminadas, es decir puestas en relación de afectación unas con otras y con la estructura del conjunto. Estas relaciones de afectación son inteligibles a través de lo que Althusser llama *índice de eficacia* que da cuenta de la determinación – dominante o subordinada – de una estructura en el mecanismo actual del todo (Althusser y Balibar 2010, pág. 117). Las eficacias diferenciadas de cada combinación articulada entre las instancias, conforman la coyuntura en cuanto «forma específica que adopta la existencia actual de cierta totalidad social» (De Gainza 2015, pág. 3).

La coyuntura porta un doble carácter, como *proceso* representa un momento de metaestabilidad<sup>[1]</sup> y resonancia interna de la unidad social compleja, tendiente al devenir, en tanto que aún puede desplegar potenciales para articular nuevas combinaciones eficaces; en cuanto *efecto* aparece como un presente pleno producto del trabajo de la ideología dominante que opera como «una totalidad que borra las huellas de su propia imposibilidad» (Žižek 2003, pág. 81) produciendo un esquema circular y tautológico de evidencias, al ritmo que depura y homogeneiza las tendencias contradictorias y antagónicas que la componen (Romé 2018, pág. 16). El trabajo de la ideología *en* la coyuntura modula la experiencia social en toda su complejidad, configurando los esquemas de intelección del espacio social, la posibilidad de la política y la tramitación afectiva de la alteridad (Romé 2016, pág. 104).

Neoliberalización, indica un proceso sobredeterminado operante en la coyuntura. Indagarlo exige captar la eficacia de sus formas y tensionarlas para visibilizar «el secreto de la forma misma» (Žižek 2013, pág. 140), es decir, para comprender de qué modo el trabajo de la ideología ha creado estas formas eficaces que permiten una experiencia homogénea de la totalidad social compleja y contradictoria.

[1] La metaestabilidad del ser refiere a la conservación de un resto de energía potencial que le permite seguir desarrollándose y complejizándose. Lo metaestable define un tipo de equilibrio que puede guardar potenciales capaces de llevar a un cambio de forma o de estado. Véase Simondon (2014).

Solidaridad, refiere a la gestión y perpetuación de la desigualdad (Tatián 2012). La solidaridad, se inscribe en la historia del gobierno de las poblaciones, en tanto práctica política que encarna los modos de vinculación del colectivo con su propia imposibilidad, es decir, con la producción incesante de sujetos desiguales. La solidaridad emerge en la infranqueable brecha entre los principios planteados por el contractualismo liberal – libertad, igualdad, fraternidad – y la contingencia del orden social capitalista que contiene en la figura de la propiedad privada una aporía: ella es necesaria para advenir sujeto, pero es imposible de generalizar (Castel 2003, pág. 40).

La solidaridad, así entendida configura la problemática de la cuestión social, a través de la cual una formación social concreta «experimenta el enigma de su cohesión y trata de conjurar el riesgo de su fractura» (Castel 1997, pág. 16) movilizándose en función de suturar y recubrir el antagonismo constitutivo que la atraviesa. La cuestión social alude a una «trama que debe contener y a la vez mantener las desigualdades efectivas» (Murillo 2008, pág. 55).

El proceso de neoliberalización de la solidaridad (en más PNS) torsiona los modos de gobierno de la desigualdad, operando desplazamientos en las formas en que la cuestión social intenta saldar el antagonismo, es decir, configura claves de intelección e intervención novedosas – o no tanto – que habilitan la producción de un modo de estar juntos al interior de la formación social actual. Las coordenadas de la ciudadanía, el trabajo y la posición del Estado como garante y organizador del proceso social, se reconfiguran trazando en el espacio ideológico las trayectorias de una unificación que, si bien tiende a la clausura, produce en sus combinaciones restos, vacíos y contradicciones que constituyen las huellas de la operación ideológica y las pistas para dar con el por qué de su eficacia.

A modo de hipótesis se propone que el PNS dirime en su espacio ideológico una pugna entre dos tendencias heterogéneas que forjan la experiencia colectiva movilizandando cada una de ellas imágenes, prácticas y afectividades diferenciadas. La primera tendencia produce a la solidaridad como un modo de *cuidado del otro*, mientras que en la segunda emerge como una fuerza impulsada por el *esfuerzo de todos*. No se trata de interpretaciones esquemáticas, ni de dos unidades clausuradas e independientes que luchan por el sentido en relación de exterioridad, sino más bien de dos tendencias que se comportan como «capas arqueológicas» (Foucault 2005) que confluyen en este proceso

unificado y que luchan por las posiciones universales y la producción de evidencias.

A continuación, a través del análisis de un corpus conformado por diversos discursos públicos, entre ellos, alocuciones de figuras políticas, noticias periodísticas, programas de política pública y frases circulantes en el habla común, se intentará dar cuenta de los modos en que el PNS – en tanto fenómeno ideológico – redefine en su marcha los términos de gestión de la desigualdad, a través de su forma eficaz y momentáneamente metaestable: la cuestión social.

Para avanzar en este sentido se plantean dos entradas analíticas complementarias. En primer término, se presenta el interrogante acerca de las configuraciones subjetivas y las posibilidades de intervención política en el marco de un espacio público tensionado por las transformaciones operantes en sus principios constitutivos de libertad e igualdad entre los ciudadanos pertenecientes a la misma comunidad política. En segundo lugar, se propone indagar, a través de los remanentes y desajustes que produce la ideología en su propio movimiento, en los modos en que aquello no simbolizable irrumpe en lo ideológico como síntoma y fantasía. Aquí la relectura que realiza Žižek de Lacan marca la guía para elaboración de la crítica ideológica.

## 9.2 Subjetivación y política, un acercamiento desde el trabajo

La fórmula «donde existe una necesidad, nace un derecho»<sup>[2]</sup> permite vislumbrar el modo en que la solidaridad tomó la forma de derecho social y se articuló al Estado como garante de la protección de los habitantes de la comunidad nacional. Fue a través de los mecanismos de la seguridad social que estas necesidades se resolvieron y concretizaron en la retórica del derecho, con la garantía del Estado – pero más allá de él – en tanto esta representa en palabras de Eva Perón «la exteriorización del deber colectivo de los que trabajan, de cualquier procedencia o clase social, con respecto a los que no pueden trabajar» (2004). En el mismo sentido Cristina Kirchner señala «los que tienen un trabajo bueno y registrado, tienen que ayudar al otro hermano, que está recibiendo la AUH».<sup>[3]</sup>

[2] Véase <https://www.fonotecanacional.gob.mx/index.php/146-mujeres-internacionales/1860-eva-peron>.

[3] Discurso de la presidenta Cristina Fernández de Kirchner. Acto de recordación del 60 Aniversario del fallecimiento de Eva Perón. Archivo Casa Rosada. 26 de julio de 2012. Disponible en: <https://www.casarosada.gob.ar/informacion/>

Estas discursividades ofrecen dos señalamientos interesantes en términos de operación ideológica. En primer lugar, presentan la solidaridad como una práctica profundamente relacionada con el trabajo, se trata de trabajadores que resignan una porción de su ingreso en beneficio de aquellos otros que no pueden acceder al mundo del trabajo. En estos términos la solidaridad entre los trabajadores se da mediatizada y garantizada por el Estado, en tanto administra, selecciona y distribuye los recursos en función de las necesidades de aquellos que *no pueden trabajar* o bien *reciben la AUH*. La delimitación entre la posición de dar y de recibir reside en la presencia/ausencia en el mundo del trabajo.

La otra cuestión que aparece en la superficie de estos discursos se relaciona con su inscripción en el orden moral. Ser solidario implica un deber colectivo de los trabajadores o bien, un tener que ayudar. La solidaridad emerge como un imperativo moral y ético. Inscribir la solidaridad en el orden colectivo, pero a su vez también en la coordenada del trabajo, da la clave de acceso a las aristas convergentes de la subjetividad y la política. ¿A qué refiere la solidaridad como *deber colectivo de los trabajadores?*, ¿qué modos de identificación genera?, ¿cuáles son los horizontes de futuro que abre esta formación?

Se intentará responder a estas preguntas desde los aportes de Caletti para quien la subjetividad política se asume en el espacio público, en tanto emplazamiento en que «la vida social se enuncia a sí misma en tanto que tal» (Caletti 2006, pág. 37). En su invención autoinstituyente la vida social construye una autorepresentación de sí – por definición fallida – que intenta reponer frente a la comunidad la ilusión de su plenitud, la ausencia de toda fragmentación o imposibilidad. Sin embargo, el espacio de lo público existe – siempre ya – fragmentado por el desfase insalvable entre las instituciones políticas del Estado y la sociedad a la que regulan. La politicidad se constituye en la insistencia de la ilusión de lo común y sus futuros. La posibilidad de la política se contornea en el litigio en que los sujetos se apropian de una porción de la ilusión y dirimen las representaciones comunes y diferentes con relación a tres coordenadas que ordenan su intervención: el futuro/yo-nosotros/el-los otro(s).

Cabe preguntarse, con más exactitud, ¿qué porción de ilusión es capturada en esta *politicidad* de la *solidaridad*?, ¿qué coordenadas futuro/yo-nosotros/el-los otro(s) habilita?

Una alocución de Cristina Kirchner da cuenta de la inscripción en la trilogía calettiana: «La unidad del pueblo argentino, no es una unidad sin contenido; la organización, no es contra nadie, sino a favor del pueblo; y la solidaridad, es la base que debe unir a todos los trabajadores, que debe ser el horizonte y el punto de llegada».<sup>[4]</sup> Lo particular de este discurso es que se inscribe en un nosotros que carece de alteridad y antagonismos. La totalización del sentido opera sobre el *pueblo argentino* que se nos aparece sin fisuras reponiendo la ilusión de plenitud, organizándose a favor de sí mismo y contra nadie. En lo inherente a la *politicidad* esta articulación obtura la posibilidad del dirimir político, en cuanto la ausencia de otros antagónicos impide configurar un escenario de disputa por la propositividad del futuro. En los límites de este discurso el porvenir ya llegó y lo hizo mediante la definición de su horizonte solidario como un punto de llegada que tiende a la clausura. Aquí los trabajadores no tienen reverso, representan una existencia plena y total, en cuanto están unidos por la solidaridad a la que apuestan como modo de estar juntos, pero no hay en su universo de posibilidades, más meta que esa.

La ausencia de antagonismos, no implica la falta total de los otros en el discurso, de hecho, *aquellos que no pueden trabajar o que perciben la AUH* constituyen una modalidad de la otredad, a la que se desea, a la que se consagra la propositividad y el dirimir político. Estas palabras de Hebe de Bonafini ilustran el movimiento de conjunción-alineación entre el yo y el nosotros a través de la solidaridad «a todos los pibes que hacen política de la mejor que es la que tiene encima la palabra solidaridad (les quiero recordar) el otro soy yo».<sup>[5]</sup>

El *otro soy yo* viene a significar y a darle entidad al deseo por el otro, en tanto el desarrollo de las formas de la solidaridad se despliegan para alcanzarlo, obtenerlo e integrarlo.

[4] Discurso de la presidenta Cristina Fernández de Kirchner. Acto de recordación del 60 Aniversario del fallecimiento de Eva Perón. Archivo Casa Rosada. 26 de julio de 2012. Disponible en: <https://www.casarosada.gob.ar/informacion/archivo/26003-cristina-fernandez-afirmo-que-evita-ha-vuelto-en-la-dignidad-de-una-patria-que-ha-dejado-de-ser-colonia>.

[5] Discurso pronunciado por Hebe de Bonafini en el marco de la Comisión Provincial de la Memoria, 2013.

Entonces de este modo, la tendencia que se ha denominado *cuidado del otro* avanza en la configuración de una escena política en donde las modalidades de la solidaridad se orientan a saldar necesidades y concretizarlas en derechos. Los otros no se oponen a su despliegue, sino que se erigen como objeto de intervención y deseo.

Es a partir de la emergencia del Otro encarnando una necesidad que se articula la intervención estatal en la cuestión social. Estas prácticas no se agotan en la consumación del acto de *ayuda*, sino que ofrecen un exceso, hay algo en ellas que es *más que ellas* por el que son pensadas, enunciadas y vividas como un aporte a la construcción de una dimensión más amplia, como por ejemplo la patria. En este sentido las declaraciones de un funcionario de Berisso en el marco de las inundaciones de 2013 son más que ilustrativas, «los berissenses, demostraron que son muy patriotas porque todos salieron a ayudar al otro, todos salieron a ayudar a la Patria» (Berisso Ciudad 2013). Estas experiencias del exceso, permiten la vivencia – como *fantasía ideológica* – de la solidaridad como esa base y horizonte de llegada del que hablamos anteriormente, que en su consumación construyen patria del-para el otro.

La tendencia que presenta a la solidaridad como un *esfuerzo de todos* ofrece otros resortes para la intelección de la vinculación entre subjetividad y trabajo en el plano de la intervención política.

La problemática de la solidaridad asume en este espacio ideológico las características de un antagonismo insalvable que es caracterizado por el presidente Macri con dos imágenes excluyentes, la Argentina del atajo y la Argentina del trabajo. En resumidas cuentas, esta oposición viene a dar cuenta de dos modos de asumir los problemas en la sociedad. La búsqueda del atajo refiere a la «viveza criolla malentendida, de la que hay que alejarse definitivamente».<sup>[6]</sup> En cambio, la Argentina del trabajo convoca la movilización de aquello que «nos enseñaron nuestros padres y abuelos, que es la cultura del trabajo, la cultura del esfuerzo, ese esfuerzo que dignifica, ese esfuerzo que te eleva la autoestima; esa responsabilidad del esfuerzo (...) que tiene

---

[6] Discurso pronunciado por el presidente Mauricio Macri en la Inauguración del 134° período de Sesiones Ordinarias del Congreso de la Nación. 1 de marzo de 2016. Disponible en: <https://www.casarsada.gob.ar/informacion/discursos/35651-palabras-del-presidente-mauricio-macri-en-la-134-apertura-de-sesiones-ordinarias-del-congreso>.

que llevarnos a entender que no nos podemos sentar a esperar que alguien resuelva nuestros problemas».<sup>[7]</sup>

La Argentina del trabajo pone en juego la inscripción en la *cultura del trabajo y la cultura del esfuerzo* como experiencias singulares ancladas a un pasado generacional extenso que son aprehendidas en el núcleo familiar. El esfuerzo aparece también como un llamado a la responsabilización subjetiva respecto de las problemáticas que atraviesan la propia existencia.

Estas culturas del trabajo y del esfuerzo ponen en forma subjetividades que han adquirido un cierto tipo de prácticas y rituales que son puestos en juego como grillas de inteligibilidad del campo social generando en su despliegue la identificación de un *nosotros* que traza su trayectoria hasta el *ellos* antagónico del triángulo calettiano. La recuperación de las palabras de una manifestante del cacerolazo 8 N de 2012 muestra la funcionalidad práctico-social de estas coordenadas «toda esa gente que reclama por los derechos, mal llamados indigentes, porque para mi son vagos (...) hay que mandarlos a laburar. Yo sigo el ejemplo de nuestros padres, yo no cobro subsidios, todo lo que nos enseñaron a la mierda con esta gente».<sup>[8]</sup>

De esta enunciación se desprenden algunas cuestiones interesantes, estos sujetos llamados *vagos* aparecen como incapaces de hacerse cargo de sus propios problemas, en cuanto reclaman que otros resuelvan sus asuntos mediante la asignación artificiosa de derechos o subsidios. Aunque sean considerados como irresponsables, el despliegue ideológico produce sobre ellos un efecto de inmediatez. Al *vago* se lo manda a trabajar y se le demanda que lo haga ya, disolviendo así, las fronteras que separan el adentro/afuera del mundo del trabajo, es decir la posibilidad material del acceso. Lo que aquí se ofrece es una visión voluntarista e inmediata del ingreso al trabajo al estilo de *acá es pobre el que quiere, porque trabajo hay*. Esta operación de simplificación y mistificación del mundo del trabajo y de la voluntad tiene importantes consecuencias en los modos en que la alteridad es tramitada.

[7] Discurso pronunciado por el presidente Mauricio Macri en la Inauguración del 134° período de Sesiones Ordinarias del Congreso de la Nación. 1 de marzo de 2016. Disponible en: <https://www.caserosada.gob.ar/informacion/discursos/35651-palabras-del-presidente-mauricio-macri-en-la-134-apertura-de-sesiones-ordinarias-del-congreso>.

[8] Véase <https://www.youtube.com/watch?v=wADBO6ATMnk> a partir de minuto 49.

El esfuerzo emerge como una fuerza que gravita en la experiencia de cohesión social en tanto «si un sector tiene derecho a esforzarse menos que el resto, no hay una oportunidad colectiva» (Valores religiosos 2014). De lo anterior se desprende que la ilusión de comunidad se recupera a través de la participación colectiva – a la vez individualizante – mediante el esfuerzo. Quienes no se esfuerzan son aquellos otros que apuestan a una búsqueda del atajo<sup>[9]</sup> y que con sus prácticas no hacen más que anular la posibilidad colectiva.

Esta formación ideológica invoca a un *otro* que es lesivo con la sociedad en cuanto no se esfuerza para «producir al menos lo que consume» (Sur Actural 2017). El trabajo opera aquí también como punto de separación respecto a la *solidaridad*, los que trabajan, aportan a la construcción de la *posibilidad colectiva*, aquellos que no, solo la obturan.

Como resultado de esta concepción de producción de la cohesión social a partir del esfuerzo colectivo – a la vez que individual – las creenciales de la ciudadanía cambian de manos. El Estado es desplazado del lugar de constatación, en tanto las garantías de la cohesión ahora se desplazan a los modos en que los sujetos participan del proceso social esforzándose por advenir ciudadanos en tanto que reconocidos por los otros miembros del colectivo como parte de estas *culturas del trabajo y del esfuerzo* que organizan lo colectivo generando como su contraparte a *los vagos* que esperan resoluciones artificiales y externas a sí mismos de sus problemas.

Las llaves que antaño daban ingreso a la ciudadanía social y solidaria a través del mundo del trabajo se extravían. La ciudadanía neoliberal articula con una intervención estatal que te «ayuda a crecer, estimula el desarrollo personal y te convoca a tu aventura personal»,<sup>[10]</sup> pero que en consonancia transforma el acceso a la ciudadanía en un objetivo a alcanzar mediante el cumplimiento diferentes desafíos como el cumplimiento con *los 8 hitos de la inclusión social* tal como propone

[9] «Se puede pasar de una Argentina del atajo a una Argentina del trabajo» (2017), en *Diario de Cuyo*, recuperado de <<https://www.diariodecuyo.com.ar/argentina/Macri-Se-puede-pasar-de-una-Argentina-del-atajo-a-una-Argentina-del-trabajo-20170505-0031.html>>.

[10] Discurso pronunciado por el presidente Mauricio Macri en la Inauguración del 134° período de Sesiones Ordinarias del Congreso de la Nación. 1 de marzo de 2016. Disponible en: <https://www.casarsada.gob.ar/informacion/discursos/35651-palabras-del-presidente-mauricio-macri-en-la-134-apertura-de-sesiones-ordinarias-del-congreso>.

el programa de mentoreo<sup>[11]</sup> #TuCompromisoTransforma impulsado por el INJUVE<sup>[12]</sup> en articulación con la Fundación Itaú.

### 9.3 Entre el Otro y todos. Afectividades y deseos

Aquello que permanece e insiste como lo real-imposible, lo inaccesible a la simbolización, lo enigmático del deseo del Otro, no queda por fuera de los resortes del funcionamiento ideológico, sino más bien es elaborado y estructurado a través de la fantasía. La fantasía designa el modo en que la ideología tiene en cuenta su propia falla y se hace cargo de ella (Žižek 2003). La fantasía actúa frente al espacio vacío, a lo no simbolizable y lo moldea, lo recubre para ofrecerlo como la realidad social misma en la que tiene lugar los efectos propios de la significación, pero no lo hace sino a costas de desplazar la imposibilidad, de encarnarla en algún elemento del espacio ideológico. Aquí irrumpe el goce que se inmiscuye en el campo del significante, lo perfora, produciendo un síntoma y asigna a alguno de sus elementos la falta en el otro, su incongruencia.

La imposibilidad desplazada de la plenitud social, estructura lo que es inaccesible a la asignación de sentido en fantasía, es decir, le ofrece un nuevo nivel de existencia, un nuevo régimen en el cual desplegarse, bajo unas formas que deniegan y contradicen la fantasía sobre la cual se sostienen.

En el caso particular de la emergencia de la figura del *vago* como un otro lesivo del orden social, que actúa esperando resoluciones artificiales y externas provistas por fuera de su propia subjetividad, esta operación es clara.

La formación ideológica que identifica al *vago* como la encarnación de su bloqueo, asigna a los sujetos la tarea de gestionarse a sí mismos de manera autónoma. De forma tal que advengan ciudadanos por sus

[11] \#TuCompromisoTransforma es un programa que se desarrolla a través del trabajo uno a uno, entre un mentor voluntario y un joven que desee transformar su presente y futuro. El mentor guía al joven para lograr los siguientes 8 hitos de la inclusión, pasos que lo convierten en protagonista y arquitecto de su propio proyecto de vida: 1) identidad, 2) escolaridad, 3) capacitación para la empleabilidad y el emprendedurismo, 4) alfabetización tecnológica, 5) vida saludable, 6) participación comunitaria, 7) acceso a los programas del nivel nacional y 8) proyecto de vida.

[12] Instituto Nacional de Juventud, dependiente del Ministerio de Desarrollo Social de la Nación.

propios medios, atravesando las tinieblas de la incertidumbre que cada vez se desplaza más lejos de los derechos de la ciudadanía social.

La forma en que la figura del *vago* desmiente al universal de la gestión exitosa y acabada de sí mismo a través del esfuerzo, es en el punto en que se carga en él y su incapacidad para gobernarse a sí mismo la imposibilidad de plenitud de todos los demás. La apuesta de responsabilización subjetiva devuelve al espacio público una imposibilidad que es de la totalidad. El razonamiento se descubre bajo la forma *nosotros no podemos ser plenamente exitosos porque ellos atentan contra nosotros, atentando contra sí mismos*.

La constatación subjetiva de la incompatibilidad entre los esfuerzos puestos en juego para advenir un ciudadano reconocido como tal y el bloqueo que lo hace imposible en tanto es desplazado a los otros, configura una afectividad acreedora, en el sentido de que se erige desde la certeza de que los otros le deben algo, que bien podríamos considerar es el costo de su éxito perdido. Tal vez al calor de esta posición pueden inteligirse las hablas del común que enuncian frases tales como «estoy cansado de mantener vagos con mi plata», «trabajo para que los otros vivan de arriba», etcétera.

#### 9.4 Conclusiones

El principal interrogante que nos devuelve este proceso de indagación refiere al futuro del problema de la ciudadanía, en tanto ella nos hace reconocibles e intercambiables con otros sujetos al interior de la comunidad política. La ciudadanía como espacio en el que las necesidades se concretizan en derechos sociales garantizados y articulados por un Estado que opera reduciendo los riesgos a niveles mínimos, pierde terreno en el proceso de neoliberalización de la solidaridad, que nos muestra como emergente un tipo de ciudadanía que se presenta como un objetivo alcanzar y en la que cumplimentar sus desafíos en tiempo y forma no disipa la turbulencia de la incertidumbre permanente.

Pulsar sobre la incertidumbre seguramente no disipe las turbulencias, pero sin dudas es allí, en lo movedizo que aparece siempre en retirada que yace el lugar de la pregunta crítica por lo actual.



## CAPÍTULO 10

# La neoliberalización de la participación: la ideología neoliberal de la participación voluntaria

MARÍA PILAR DE VERA \*

### 10.1 Introducción

El siguiente trabajo de investigación consiste en analizar el proceso de neoliberalización de la participación, centrándose en una formación ideológica específica: «la ideología de la participación voluntaria». Con la finalidad de rastrear los rasgos ideológicos que intervienen, se construyó un corpus organizado en tres series discursivas que servirán de base documental para sostener la conjetura que guiará el trabajo de aquí en más: la ideología neoliberal actual construye discursivamente a la participación voluntaria como una práctica desinteresada en beneficio de los más necesitados. El potencial transformador radica en la comunión de voluntades que se suman a tal proyecto. Este modo imaginario a través del cual los sujetos se relacionan con sus condiciones materiales de existencia no hace otra cosa que reproducir las relaciones de explotación propias de la sociedad de clases.

El análisis se inscribe dentro de la coyuntura neoliberal dominante. Tal como plantea Harvey (2007) el neoliberalismo se ha tornado hegemónico como forma de discurso. Posee penetrantes efectos en los modos de pensamiento, hasta el punto de incorporarse a la forma natural en que se vive e interpreta el mundo. En este sentido, el objetivo se centrará en problematizar y deconstruir las significaciones evidentes

---

\* CCOM-UBA, IIGG-UBA. mariapilardevera@gmail.com.

que concurren en el proceso de neoliberalización de la «participación voluntaria», para pensar su eficacia ideológica en tanto que habilita la reproducción del orden social dado. ¿Cuáles son las bases sobre las cuales se sustenta la formación ideológica «participación voluntaria»? ¿Qué elementos se ponen en juego para que se la entienda de una manera y no de otra? ¿Qué sobredeterminaciones están operando? Como dice Louis Althusser «la contradicción Capital-Trabajo no es jamás simple, sino que se encuentra siempre especificada por las formas y las circunstancias históricas concretas en las cuales se ejerce» (Althusser 2011a, pág. 86). Es decir, hay determinación en última instancia por la estructura (base económica: fuerzas productivas, relaciones de producción), entendida como la forma en que los hombres organizan su vida para producir y satisfacer sus necesidades, así como también hay autonomía relativa de las superestructuras (el Estado y todas las formas jurídicas, políticas e ideológicas), las cuales tienen su consistencia y eficacia propias. Por este motivo, se habla de procesos de neoliberalización, ya que no existe un modelo neoliberal único que se imponga en todas las zonas de la misma manera.

En relación con esto, las políticas económicas de ajuste estructural (privatización, descentralización y desregulación), propias de la coyuntura neoliberal, tendieron a achicar el Estado y ampliar correlativamente la esfera de la «sociedad» y la capacidad creadora de los actores privados. Harvey señala que el abandono por parte del Estado de muchas áreas de provisión social permitió el crecimiento de grupos de defensa y ONG s que, desde la década de 1980, viene acompañando el giro neoliberal en el mundo. Estas redes alternativas de participación resultan más representativas de las necesidades del pueblo que los propios gobiernos elegidos en las urnas, lo que marca un progresivo desplazamiento de la política tradicional y la militancia organizada hacia nuevas formas de participación desinteresada, inspirada en valores como la solidaridad y lo humanitario, a la vez que intensifica una lógica de responsabilidad social al que los sujetos deben responder. De esta forma se va delineando una nueva figura ciudadana comprometida con los sectores más afectados por las políticas de ajuste económico tales como la desocupación, precarización y flexibilización laboral.

Con el objetivo de detectar las tensiones en la neoliberalización de la participación, el análisis se centrará en explicitar las pugnas y las configuraciones subjetivas que se desprenden de tal proceso. Para ello

se parte de los siguientes interrogantes de análisis: ¿De qué manera se construye la participación voluntaria como una práctica desinteresada en beneficio de los más necesitados? ¿A qué aspectos se asocia? ¿A qué categorías responde? ¿Desde qué posiciones de enunciación se establecen estas categorías? ¿Qué rasgos tiene la figura que ejerce esta práctica? ¿De qué manera los sujetos interpelados por la ideología de la participación voluntaria reproducen el orden social dado? ¿Cuáles son las configuraciones subjetivas que se construyen? ¿Cómo opera la interpelación ideológica neoliberal en los sujetos? ¿Qué rasgos propios de la ideología neoliberal aparecen? ¿Cómo se explica el afianzamiento? ¿Qué lugar ocupa la afectividad en dicho proceso?

## 10.2 Núcleos conceptuales

Para el análisis se recurrió a un conjunto de autores que trabajan una temática acorde a los intereses que se propone la investigación. Toda producción de conocimiento implica una operación crítica de ruptura con las formas del sentido común que organizan la existencia. El concepto de ideología, entendido como un sistema de representaciones que cumple una función práctico-social, recobra importancia, ya que no es solo nuestro objeto de estudio, sino que también es aquello contra lo cual se produce el conocimiento. Según Althusser (2011a) lo que define a la ideología es su función social y no su función epistémica. En este sentido, la investigación se propone explicar la necesidad y el papel histórico-social de la configuración ideológica «participación voluntaria». La finalidad radica en explicar el modo en que la ideología dominante neoliberal, propia de nuestra coyuntura, se impone y estructura nuestro pensamiento, pero sin ser conscientes de eso, ya que el desconocimiento opera en la forma misma en que organizamos nuestra práctica. La ideología es la representación de la relación imaginaria que los sujetos mantienen con sus condiciones reales de existencia y su función es reproducir el orden social dado. Es así que resulta imprescindible para la subsistencia de toda sociedad. A su vez, Althusser (2003) dice que la ideología interpela a los individuos como sujetos. La categoría de sujeto es constitutiva de toda ideología en tanto toda ideología tiene por función (función que la define) la constitución de los individuos concretos en sujetos. El concepto de interpelación ideológica es central para establecer el modo en que la ideología neoliberal de la participación voluntaria interpela a los

sujetos, al tiempo que reproduce las relaciones sociales de producción. Es la ideología neoliberal dominante la que se realiza, a través de sus contradicciones, en los *Aparatos ideológicos de Estado*. Estos dispositivos de subjetivación interpelan a los sujetos de manera tal que «marchan solos». Como explica Althusser «el individuo es interpelado como sujeto (libre) para que se someta libremente a las órdenes del Sujeto, por lo tanto, para que acepte (libremente) su sujeción, por lo tanto, para que “cumpla solo” los gestos y actos de su sujeción. No hay sujetos sino por y para su sujeción. Por eso marchan solos» (Althusser 2003, pág. 79). Siguiendo este lineamiento veremos específicamente en el análisis cómo interviene el Aparato Ideológico Religioso en las configuraciones subjetivas que se construyen. Para dar cuenta por qué los sujetos permanecen sujetados Žižek (1992) en su análisis del grafo del deseo lacaneano dice que actuamos en respuesta a un Otro simbólico. Por otro lado, para explicar el afianzamiento a las formaciones ideológicas Stavrakakis (2010) introduce la dimensión de la afectividad y señala que, mediante la consideración de las emociones, el afecto y las pasiones es posible alcanzar una comprensión más exhaustiva de «lo que se afianza»: tanto lo que nutre los procesos de identificación como lo que crea fijeza discursiva. El afianzamiento requiere la movilización y la estructuración del afecto y la *jouissance*.

### 10.3 Análisis de series

#### 10.3.1 La interpelación subjetiva

A partir del análisis de los enunciados se construye discursivamente a la participación voluntaria como una forma de vida ligada a lo místico y espiritual. Los componentes religiosos aparecen desde distintas posiciones de enunciación. Por un lado, está la figura del «predicador». Se presenta como alguien comprometido con una causa, que deja su vida para ayudar a los demás y tiene el rol de transmitir esa convicción para que más personas se sumen a tal creencia: «Esto es lo que quería venir a compartir con ustedes. Cada uno de nosotros hoy puede quebrar la historia. Puede modificar la realidad en donde vive. Cada uno de nosotros puede cambiar el mundo. Por eso hoy quise venir para invitarlos a creer» (Lozano 2011). Así, la participación voluntaria se configura como una convicción que en la dispersión de los enunciados construye a un destinatario «aprendiz», individual que puede ser parte de esta comunión si se esfuerza por ser bondadoso, comprometido

y servir al otro. «La idea era simple, pero imprescindible: crear una comunión entre quienes tuviesen una necesidad determinada y todos aquellos dispuestos a ofrecerles ayuda (...) Red Solidaria fue creciendo cada vez que una nueva voluntad de participación se sumaba a esa idea» (Red Solidaria 2017). Aquí se pueden analizar varios puntos. Por un lado, se puede ver al AIE religioso interpelando a que los sujetos sean caritativos y pongan su voluntad al servicio de los más desfavorecidos. Los sujetos interpelados creen en que es posible cambiar el mundo a partir de su convicción, solidaridad y comunión. Por otro lado, opera la metáfora de «la participación voluntaria» como abstracción, a partir de su configuración como una creencia. Pareciera que la única vía posible para llevar a cabo transformaciones sociales radica en la conformación de una comunidad de individualidades solidarias y que es por su voluntad, convicción y servicio que pueden generar un cambio. Con relación a esto Didier Fassin explica que «una nueva economía moral – en la cual la razón humanitaria es de alguna manera el corazón – es constituida en el curso de los últimos decenios del siglo XX» (Fassin 2016, pág. 19). Esta manera de ver y hacer se impone como una evidencia. En su trabajo, analiza el modo en que la razón humanitaria gobierna en las vidas precarias: vidas demandantes de empleo, vidas de enfermos, vidas de siniestrados y víctimas de conflictos, vidas amenazadas y olvidadas que el gobierno humanitario hace existir protegiéndolas y revelándolas. Es en nombre de los desprotegidos que se nos interpela a participar de manera desinteresada: el vulnerado social es ese Otro simbólico en el nombre del cual la ideología neoliberal de la participación voluntaria nos interpela para reproducir las condiciones materiales de existencia. A su vez, en las formaciones discursivas se reitera la pretensión de que el «aprendiz» sea solidario y esté involucrado con una causa asociada generalmente a revertir la pobreza. Tiene que dar su ayuda desinteresadamente y estar comprometido socialmente con el cambio: «Para esto, contamos con la presencia activa de personas, que asumen una responsabilidad comprometida y solidaria con los más pobres» (Cáritas Argentina 2017). Aquí se puede ver la tendencia a la individualización propia del neoliberalismo, ya que las desigualdades sociales son vistas como una responsabilidad individual. Como indica Balibar (2013) el neoliberalismo desplaza la competencia reguladora del Estado hacia individuos «responsables» de su bienestar.

La participación voluntaria se configura también en torno a significantes asociados estrictamente a lo «emocional» y lo «mental». Por un lado, en la dispersión de los discursos se puede observar como las retribuciones a cambio de ser un participante voluntario están asociadas a valores que necesariamente deben trascender lo «material». Entre ellos aparecen: la felicidad, la gratificación personal, la emergencia de pasiones, el encuentro de una vocación, el desarrollo de capacidades, el empoderamiento y la mayor sensibilidad social. Los siguientes enunciados dan cuenta de ello: «el voluntariado te hace feliz» (Freire 2012), «Las ONG (...) resaltan el empoderamiento y los cambios que se producen en las propias personas voluntarias que se alinean con los objetivos de transformación social de las entidades sociales» (Arias *et al.* 2015), «... está demostrado que trabajar en voluntariado trae beneficios al cuerpo y la mente, te ayuda a ser más feliz, entre otras cosas te permite dar pasos importantes para alcanzar una vida plena» (Fundación honrar la vida 2017). Esta búsqueda de empoderamiento se relaciona con la nueva ética individualista, del cuidado de sí, propia del neoliberalismo, en la cual es importante que los sujetos moralicen su propio comportamiento sometiéndose al criterio de máxima utilidad o del devenir productivo de su individualidad (Balibar 2013). También se observa la dimensión de la afectividad y es Stavrakakis quien plantea que la solidez de una identificación proviene de su aspecto afectivo y emocional. En este sentido, teniendo en cuenta que todas las categorías que describen a la figura del «voluntario» están asociadas a razones psicológicas, actitudinales, emocionales y que ninguna alude a las condiciones materiales de existencia, se puede afirmar como plantea Fassin (2016) que el discurso de los afectos y de los valores tienen en el mundo contemporáneo un rendimiento político muy alto.

«Todos ayudamos siendo voluntarios, sin importar nuestra edad, formación, educación, clase social, es una oportunidad que está abierta para todo aquel que esté dispuesto a ayudar a su entorno, aportando con su granito de arena, que se puede volver una gran montaña... Primero tienes que pensar en aquello que te mueve, que te motiva, que te inspira y comprometerte con esa causa» (Todos Ayudan 2011).

Aquí el lugar «concreto/material» que se ocupa en la sociedad no intercede a la hora de ejercer una práctica voluntaria. La participación voluntaria aparece como un compendio de emociones que moviliza a los sujetos a participar desde el sentimiento y siempre escindido de los

aspectos materiales. Se interpela a los individuos desde lo emocional y no desde lo material. A la vez, nuevamente se observa como es el granito de arena, la suma de las partes las que propician una transformación de lo dado.

Por último, una de las características *sine qua non* que aparece en la relación entre los discursos es que para ser un participante voluntario no se debe pretender obtener un rédito económico por ello como se cristaliza en el siguiente enunciado: «un voluntario es aquella persona que realiza acciones de servicio, desde una opción libre sin solicitar ni recibir nada a cambio» (Universidad Siglo 21 2017). De esta forma, el mito cotidiano que opera aquí tiene que ver con la separación entre un orden psíquico, de las ideas, de lo mental y espiritual y otro orden material y mundano. Como si la participación voluntaria dependiera solamente de motivaciones trascendentales desestimando las condiciones materiales. Esto no hace más que reproducir las relaciones de explotación existentes.

### 10.3.2 Desplazamientos y tensiones

Balibar (2013) plantea que la crisis de la representación en los sistemas políticos contemporáneos es otro aspecto de las transformaciones de lo político que puede atribuirse al neoliberalismo. El lema «que se vayan todos» tras la crisis del 2001 en Argentina, da cuenta de la crisis de representatividad y la decepción por parte de la población respecto de sus dirigentes políticos lo que habilita nuevas formas de participación asociadas a las organizaciones de la sociedad civil y el voluntariado. Estas redes alternativas de participación aparecen como más representativas de las necesidades del pueblo que los propios gobiernos elegidos por el voto del pueblo.

«Resulta más que evidente el desinterés de los jóvenes por la política, que tal vez sea fruto no solo del desencanto, sino también de algo más profundo. Algo así como la muerte de la política, al menos en algunas de sus formas tradicionales (...). Pero sería un error considerar que (...) esa decepción sobre los políticos y los partidos, significa necesariamente dar la espalda a la res pública y sumergirse en el hedonismo y lo privado. Por el contrario, hay diversas formas de participación juvenil en asuntos públicos, inspirada en valores como la solidaridad. Una de esas formas es el voluntariado...» (Moreno 2001).

Esto marca un progresivo desplazamiento de la política tradicional y la militancia organizada hacia nuevas formas de participación desinteresada, inspirada en valores solidarios. En términos de Fassin (2016, pág. 19) se pasa de la «lucha política a la asistencia humanitaria».

En el análisis discursivo se construye a la participación voluntaria como una nueva forma de ejercer la ciudadanía. Las piezas seleccionadas construyen un ciudadano que participa voluntariamente para hacerse cargo de los problemas sociales de los que el Estado se desligó: «la gente allá está muy sola, ni la propia comunidad los ayuda, y menos el gobierno. Los recursos con los que cuenta son muy escasos» (Punto convergente 2015). «Todavía somos un grupo chico, pero sabemos que se va a ir sumando gente. El objetivo que tenemos está en línea con lo que propone la Fundación, que no tiene ninguna connotación política: realizar recorridos nocturnos para conocer a la gente que está en la calle y luego seguir ayudándola».<sup>[1]</sup> Aquí la ideología neoliberal de la participación voluntaria configura una nueva figura ciudadana despolitizada que elige intervenir sin bandera política y desinteresadamente.

Sin embargo, el proceso de neoliberalización nunca puede ser acabado. Siempre hay tensiones y disputas por el sentido:

«... el militante busca transformar y en esa transformación expone la tensión de un equilibrio de fuerzas que el voluntario no problematiza. De aquí que este último no busque transformar sino mantener lo que hay... debemos poder identificar la diferencia entre quien lleva ropa a los pobres y es solidario con ellos y el que lleva ropa a los pobres, es solidario y además se pregunta por qué son pobres y qué hacer para que dejen de serlo» (Palma 2017).

La nueva figura ciudadana asociada a la participación voluntaria que aparece como más representativa de los intereses del pueblo, no deja de ser disputada por la figura del militante político que en la dispersión de los enunciados se reivindica como aquel que transforma el orden social dado, en tanto que se pregunta por las condiciones materiales desiguales de existencia que llevan a los pobres a permanecer pobres.

---

[1] «La solidaridad frente a la inacción del Estado» (2017), en *Diario Hoy*, recuperado de <<http://diariohoy.net/interes-general/lasolidaridad-frente-a-la-inaccion-del-estado-28935>>.

## 10.4 Conclusiones

A partir del análisis discursivo se intentó confirmar la conjetura inicial de este trabajo: la ideología neoliberal actual construye discursivamente a la participación voluntaria como una práctica desinteresada en beneficio de los más necesitados. El potencial transformador radica en la comunión de voluntades que se suman a tal proyecto. Este modo imaginario a través del cual los sujetos se relacionan con sus condiciones materiales de existencia no hace otra cosa que reproducir las relaciones de explotación propias de la sociedad de clases.

Vimos como la ideología neoliberal de la participación voluntaria, asociada a rasgos religiosos, emocionales y mentales configura sujetos que creen que es posible transformar el mundo a partir de su práctica desinteresada y despolitizada. Como plantea Balibar:

«... el neoliberalismo no es solo una ideología, es una mutación de la naturaleza misma de la política, producida por actores que se sitúan en todos los ámbitos de la sociedad. Es en realidad el nacimiento de una forma en extremo paradójica de la actividad política, puesto que no solo tiende a neutralizar tan completamente como sea posible el elemento de conflictividad – esencial para su figura clásica – sino que quiere privarla de antemano de todo significado, y crear las condiciones de una sociedad donde las acciones de los individuos y de los grupos (incluso cuando son violentas) dependan de un único criterio: la utilidad cuantificable» (Balibar 2013, pág. 169).

En este sentido, el análisis de los discursos sobre la participación voluntaria pone en evidencia el funcionamiento de la antipolítica y de la neutralización del antagonismo sociopolítico en el ámbito de los voluntariados que forman parte de la coyuntura neoliberal actual. En esta misma línea, Sergio Caletti explica que:

«cuando el decir y el decir escuchando, propios de la iniciativa y la confrontación que resultan constitutivos del vivir común, se reemplazan por el parloteo o bien por el hurgar en los registros racionales y afectivos del prójimo con arreglo a fines, la comunicación – que era de por sí difícil – se extingue, y la política se ve seriamente amenazada» (Caletti 2006, pág. 23).

La crisis de representatividad y la desdemocratización (Balibar 2013) acentúan el desplazamiento que va desde la política tradicional y la militancia organizada a la asistencia humanitaria y el voluntariado. De esta forma, emerge un nuevo ciudadano que, a través de la moralización de su comportamiento (por ejemplo, siendo solidario, bondadoso

y caritativo con los más necesitados) debe responsabilizarse de la vulnerabilidad social ocasionada por las políticas neoliberales que llevan a una gran mayoría a vivir en condiciones de extrema pobreza.

Sin embargo, también observamos como la figura ciudadana voluntaria es disputada por la figura del militante político. Por la extensión de este trabajo no se pudo ahondar en profundidad sobre estas tensiones y desplazamientos. Sin embargo, las mismas están latentes, ya que como mencionamos con anterioridad el proceso de neoliberalización nunca es total y acabado. Jacques Derrida señala que «no se puede determinar el centro y agotar la totalización puesto que el signo que reemplaza al centro, que lo suple, que ocupa su lugar en su ausencia, ese signo se añade, viene por añadidura, como suplemento» (Derrida 1989, pág. 397). No hay clausura del sentido. Creer en la misma no es más ni menos que un efecto ideológico.

## CAPÍTULO 11

# Neoliberalización de la modernización y el tiempo libre: el tiempo libre como tiempo no-laboral productivo

FRANCISCO M. SÁNCHEZ\*

### 11.1 Forma y contenido de una relación con el tiempo libre

#### 11.1.1 Coyuntura (reconstrucción aspectos históricos)

La reflexión sobre el vínculo entre trabajo y tiempo libre constituye una problemática cuyo análisis ha formado ya una tradición de estudios correspondientes: si tomamos el desarrollo de la agricultura como el momento de advenimiento de formas de trabajo reconocibles al individuo contemporáneo a partir de y contra las que definir una noción de «tiempo libre» (Veal 2004, pág. 18), las sucesivas formas de producción han ido transmutando aquella definición, especialmente con la evolución del proceso de industrialización capitalista en el siglo XIX que hace del tiempo una mercancía cuya medición-duración es inseparable de las formas de explotación laboral (Thompson 1967, pág. 80); para la primera mitad del siglo XX, son esas condiciones de trabajo las que aparecen denunciadas en ámbitos como la literatura (Tyson 2018) y la sociología (Adorno 1991). La crisis económica mundial de 1930 y la Segunda Guerra Mundial producen, además, una intervención del Estado que hace del uso del tiempo libre un asunto de interés público como forma de adaptación a y superación de las nuevas condiciones posbélicas (Currell 2005, págs. 1-11).

---

\* CCOM-UBA. [maildetramites95@gmail.com](mailto:maildetramites95@gmail.com).

En la actualidad, la presencia de las preguntas por el sentido del tiempo libre no ha desaparecido de los discursos actuales, pero la coyuntura en la que aquellas son producidas es novedosa: el neoliberalismo, el más reciente proceso que, desde los años setenta y en especial a partir de la última década del siglo pasado, ha atravesado el capitalismo global, se distingue por una disolución de formas de solidaridad en favor de un individualismo combinado con valores familiares, las finanzas por sobre la producción como la actividad económica conductora y la gradual reducción de la actividad del Estado para así permitir una mayor alcance de la globalización (Harvey 2007, págs. 23, 32 y 156). Es con estas condiciones materiales, no en el sentido de una masa biológica sino en tanto relaciones de producción (Chauí 2012, pág. 8), que las personas se representan, actualmente, su experiencia con el tiempo. Si, como sostiene Harvey, la circulación de capitales y fluctuación de los mercados, combinado con la crisis del dinero como un medio legítimo para representar valor, lleva a problematizar las nociones de tiempo y espacio correspondientes a la posmodernidad (Harvey 1992, pág. 298), entonces puede que pensar las construcciones ideológicas sobre el tiempo libre se realice en conjunto con la reproblematicación de las representaciones sobre el pasado, el presente y el futuro.

Es el carácter singular de la «representación» de la relación imaginaria de los individuos con aquella materialidad real de su existencia (Sosa 2011b, pág. 173) de la ideología neoliberal el que pretendemos desarmar y exponer; más precisamente, dar cuenta de cómo se concibe – en sentido experiencial – el tiempo libre cuando está inscripto en la trama significativa de la modernización correspondiente al sistema ideológico neoliberal. Aunque las estadísticas más recientes muestran que las horas de trabajo por persona al año han decrecido desde mitad del siglo pasado hasta el presente (OECD 2018), estas son insuficientes para explicar la disputa por el significado del tiempo libre: su sentido no se determina por una diferencia matemática, sino que, en el contexto descrito, conjeturamos que la ideología neoliberal de la modernización en relación con el tiempo libre supone la representación de este como un tiempo de producción y consumo, ambos concentrados en la figura retórica de la «utilidad» que, entramada con la de las potencialidades tecnológicas, produce una nueva síntesis entre «tiempo libre», «trabajo» y «producción».

### 11.1.2 Marco teórico

Este trabajo se inscribe en la teoría materialista de Marx, por la cual el análisis de las sucesivas formaciones ideológicas en el tiempo no puede desarrollarse desde la perspectiva de un idealismo que partiría de las ideas como autodeterminaciones del devenir predeterminado de la historia para explicar las condiciones «sensibles» de vida, sino que son, al contrario, las relaciones sociales de producción como conexión material de las personas entre sí las que ofrecen la condición real para una historia desde la que explicar las formaciones ideológicas dominantes (Marx 1958, págs. 40-41 y 47-53). Es exponiendo la trabazón entre la organización social y política y el modo de producción como se podrá poner fin a la especulación ideológica por el mismo movimiento que, a la vez, emprende una tarea teórica científica (Marx 1958, pág. 27).

En segundo lugar, recuperamos los aportes de Althusser en su renovación de una teoría de la ideología (aunque manteniendo la referencia al materialismo marxista): en primer término, el concepto de ideología como «sistema de representaciones (...) dotados de una existencia y de un papel históricos en el seno de una sociedad dada sin el cual no puede concebirse ninguna formación social» (Althusser 2011a, págs. 191-192); junto con esto, el concepto de ideología como estructura inconsciente cuyo funcionamiento práctico-social no opera en el nivel de un conjunto de ideas como entidades esenciales abstractas, sino en la misma relación vivida de las personas con sus acciones, relación que no es directa con las condiciones de existencia sino real e imaginaria a la vez (Althusser 2011a, págs. 193-194, 2015, págs. 223-224). Por último, la definición de la instancia ideológica no como una formación exterior e instrumental, sino como función superestructural en la que y por la que se reproducen – duran – las relaciones de producción, determinadas en última instancia por la infraestructura (Althusser 2015, págs. 187-202).

En tercer lugar, este trabajo de investigación se apoya en la materialidad discursiva del proceso ideológico según la teoría de Pêcheux, a partir de la cual asumimos las configuraciones ideológicas de origen social insertas en las prácticas discursivas (Pêcheux 2016, pág. 133). En particular, retomamos su concepto de *formación discursiva* como el espacio de lo decible determinado por una coyuntura de clases históricamente dada en relación con su concepto de *olvido* como

problematización de la supuesta evidencia del sujeto como productor/causa de su discurso y de la aparente transparencia del sentido en su referencialidad con el mundo (Pêcheux 2016, págs. 142 y 153-155). Desde esta perspectiva teórica se piensan las tensiones de sentido que operan entre los discursos y se podrá hacer aparecer, así, la densidad social y política que el *interdiscurso* produce (desde el exterior) y oculta (en el interior) a la vez (Pêcheux 2016, págs. 144-145).

Por último, resultan valiosos los aportes del psicoanálisis como marco epistemológico desde el que profundizar un análisis de crítica ideológica. En especial, la renovación traída por Lacan al campo psicoanalítico nos permite tomar su proposición del inconsciente estructurado como un lenguaje y sus operaciones correspondientes de la metáfora y la metonimia, por un lado, y su desarrollo de la relación primigenia entre el sujeto y la alteridad, por el otro (Lacan 2003b, págs. 86-93, 2008b, págs. 473-509), como herramientas conceptuales con las que abordar complementariamente el análisis de las representaciones ideológicas desde el deseo como desplazamiento ante y contra la falta, y el lugar descentrado del sujeto por una relación dialéctica no consigo mismo sino con un proceso social que hace advenir – constituye – al primero como tal. Esta teoría introduce la existencia de un «más allá» Real, del orden de lo irrepresentable, que es tan constituyente del funcionamiento de la ideología como sus dimensiones simbólica e imaginaria, ofreciéndole a la crítica ideológica la consideración de lo que excedería la articulación discursiva, pero en tanto soporte – último en tanto fundamental – de la ideología (Žižek 1992, págs. 170-175).

### 11.1.3 Metodología

Para dar cuenta de los efectos de sentido construidos por la ideología neoliberal de la modernización en relación con el tiempo libre se analizarán discursos sin distinción de soportes, género u origen público o privado (en sentido jurídico-institucional) de los mismos, esto último entendiendo, en consonancia con Althusser, que la Ideología de Estado no se define por esos títulos de propiedad sino por ser la ideología de la clase dominante que detenta el poder del Estado (Althusser 2015, págs. 116-118). El período delimitado del que se tomarán los discursos es desde 2008 hasta la actualidad, siguiendo la temporalidad tripartita que hace Davies del proceso neoliberal (Davies 2016). Esto

no neutraliza la vigencia de las características señaladas en el primer párrafo, sino que nos permite precisar aún más la coyuntura en la que circulan los discursos a ser estudiados. Estos últimos serán agrupados según las formaciones discursivas detectadas, y se reconstruirán las redes de significación en tanto huellas ideológicas que resultan de las relaciones entre discursos y no de las de una conciencia autora con «su» producción discursiva (Aguilar *et al.* 2014, pág. 42).

#### 11.1.4 Formación discursiva: el hacer y el ocio

A partir de la pregunta por las representaciones actuales en los discursos sobre tiempo libre, un primer efecto de sentido que aparece construido es la relación de sustitución que transmuta el tiempo libre por un *tiempo activo*, en el sentido de transformarlo en un tiempo utilizado en algo: «Formas de aprovechar tu tiempo libre»,<sup>[1]</sup> *Qué hacer en el tiempo libre* (Caminos de éxito 2018), *Opciones para disfrutar del tiempo libre* (Municipalidad de Tigre 2015) son títulos frecuentes en materialidades discursivas en las que, en un doble movimiento, se reconoce implícitamente la existencia de un «tiempo libre» (ese momento en los que intervienen los verbos aprovechar/hacer/disfrutar) y se asume su simultáneo vuelco hacia algún uso (los verbos mismos). Este sentido de acción se extiende incluso a una instancia – cronológicamente – previa: el tiempo libre es algo a «planificar» (Campos 2018) y se lo puede organizar racionalmente una vez que «calculamos las horas totales en una semana y restamos las horas de trabajo y sueño» (Vanderkam 2017, la traducción es mía).

A la vez, otras materialidades discursivas hacen de esta tendencia a la utilidad del tiempo libre su objeto de desarrollo, presentándolo como una contradicción: aparece aquí la reivindicación del *ocio*, aquel momento generalmente definido por oposición: es lo que erróneamente «usamos como un medio para otra cosa» (Donovan 2018), lo que «se confunde con el aburrimiento» (Ortí 2017) y es suprimido por «el impulso de hacer, planificar y estar ocupados» (Subirana 2015). Sin embargo, lo que aquí aparece contestado no es esa actitud de permanente actividad sino la intensidad de la misma, en tanto persiste una concepción pragmática del tiempo libre que, incluso, entabla una

[1] *Seis formas de aprovechar tu tiempo libre* (2018), recuperado de <[https://tn.com.ar/salud/lo-ultimo/seis-formas-de-aprovechar-tu-tiempo-libre\\_863427](https://tn.com.ar/salud/lo-ultimo/seis-formas-de-aprovechar-tu-tiempo-libre_863427)> (visitado el 27-04-2018).

relación complementaria y no de oposición con el trabajo: habría que recuperar el «verdadero» sentido del tiempo libre – resumido en el significativo «ocio» – para «ser un mejor negociador» (Donovan 2018) o para «mejorar nuestra organización personal y laboral» (Agudo 2013). Atravesando estas tensiones, el campo de lo decible se mantiene en una representación del tiempo libre como momento llenado por un *algo* en virtud de la cual no solo se define afirmativamente el «tiempo libre» (valor positivo), sino su diferencia con la «pérdida de tiempo» (valor negativo). La implicancia política de este efecto ideológico es que la manera en que los hombres viven su relación con sus condiciones de existencia no produce una tensión contra las formas de dependencia con respecto al capital (Marx 2008, pág. 922), sino que se traslada el problema del tiempo a una cuestión de *saber* usarlo (Fisher 2009, pág. 53).

### 11.1.5 Formación discursiva: lo tecnofinanciero

Estas formas (práctico-discursivas) de uso del tiempo no se dan en el vacío, sino que están históricamente fundadas: prueba de ello es que en aquellas figuren de manera prominente representaciones vinculadas con el mercado financiero, el sector privilegiado del proceso neoliberal: la fórmula «invertir tus dólares» sería el sintagma para la representación de una forma suficiente de trabajo que, en virtud de ella, le permitiría a cualquiera,<sup>[2]</sup> por ejemplo, «convertirse en una atleta de las 3 PM» (Banco Santander Río 2018), es decir, se reduce el trabajo a su remuneración (el producto de la inversión) y se vive el proceso en una figura que fusiona trabajar y tener tiempo libre; además, el significativo «tecnologías de la información», la herramienta «base para la innovación y el *marketing* de nuevos productos» (Harvey 2007, pág. 159) en el neoliberalismo, aparece como el medio a utilizar para que el tiempo libre sea económicamente productivo, desde usar Internet para «completar encuestas pagadas» y «rentar una habitación» (Ortiz 2017) hasta «anotarte como paseador de perros» o «ser chofer de Uber».<sup>[3]</sup> Este significativo, que cuando es sustituido por la figura de

[2] Las publicidades de Santander Río tienen *spots* dedicados a una «abogada», un «comerciante» y un «empresario».

[3] «Cinco claves para ganar dinero extra en tus horas libres» (2017), en *La Nación*, recuperado de <<https://www.lanacion.com.ar/2061871-cinco-claves-para-ganar-dinero-extra-con-la-economia-colaborativa>> (visitado el 30-04-2018).

las «conversaciones por whatsapp» o de la «serie de televisión» como usos del tiempo libre equivale a actividades poco «estimulantes»,<sup>[4]</sup> convive, sin embargo, con esta otra representación que no escinde la pareja tecnología-tiempo libre porque, por medio del primer término, el segundo puede conservar su especificidad (son todos usos durante el tiempo libre y no el formal del trabajo) mientras suma a su imagen la cualidad de tiempo libre como tiempo – también – remunerado.

### 11.1.6 Formación discursiva sobre el derecho

Varios discursos representan el tiempo libre significándolo desde su cualidad de derecho humano, integrándose así al interdiscurso (Pêcheux 2016) jurídico-político que lo reconoce y reafirma como tal. De allí que se sostenga que «todos tenemos derecho al descanso, al disfrute del tiempo libre»<sup>[5]</sup> o que «tienes derecho a ser libre (...) si alguien te pregunta, dile que son tus derechos»,<sup>[6]</sup> prácticas discursivas que asumen la representación del derecho como irrefutable en sus condiciones de formación (Aguilar *et al.* 2014, pág. 43). Sin embargo, el efecto de sentido más repetido es aquel por el cual no se vive la relación con el tiempo libre solo como objeto de derecho, sino desde otras formaciones ideológicas: la salud («En el Día Mundial de la Actividad Física, una serie de consejos para hacer redituable el tiempo libre»),<sup>[7]</sup> la educación («El tiempo libre y la recreación forman parte de la educación» [GCBA 2015]) y la familia («responsabilidad para que sus miembros [de la empresa] regresen a casa con energía y tiempo suficientes para compartir con quienes consideren familia» [Bourdieu 2018]) son los *Aparatos ideológicos de Estado* en los que y por los que se interpela a los individuos en cuanto sujetos (Althusser 2015, págs. 112-113 y 229). La modernización del tiempo libre lo vuelve una representación ideológica multiplicada en las prácticas materiales

[4] *Seis formas de aprovechar tu tiempo libre* (2018), recuperado de <[https://tn.com.ar/salud/lo-ultimo/seis-formas-de-aprovechar-tu-tiempo-libre\\_863427](https://tn.com.ar/salud/lo-ultimo/seis-formas-de-aprovechar-tu-tiempo-libre_863427)> (visitado el 27-04-2018).

[5] Jugarnia (2016), *Un derecho humano: al descanso y al tiempo libre*, recuperado de <<http://jugarnia.com/un-derecho-humano-al-descanso-y-al-tiempo-libre>> (visitado el 30-04-2018).

[6] Canal Atrápalo (2017), *Tienes derecho*, recuperado de <<https://www.youtube.com/watch?v=1ykxtB-X2A4>> (visitado el 30-04-2018).

[7] «Cómo mantenerse activo y en forma sin ir al gimnasio» (2018), en *Infobae*, recuperado de <<https://www.infobae.com/salud/fitness/2018/04/06/como-mantenerse-activo-y-en-forma-sin-ir-al-gimnasio>> (visitado el 30-04-2018).

respectivas de esos aparatos (Althusser 2015, pág. 223), y por ende la interpelación incluye y excede al sujeto en tanto ciudadano (ideología jurídica).

## 11.2 Tiempo, subjetividad y política

De estos análisis podemos deducir problemáticas aun más amplias. Aunque cada formación discursiva sea la expresión de operaciones ideológicas concentradas en los efectos de sentido reconocidos, un desarrollo aparte de estos significados en circulación nos permite profundizar en las implicancias deducidas con respecto al funcionamiento – articulado – entre la subjetividad y la organización sociopolítica. Desde los discursos estudiados, en tanto objeto concreto de análisis, hacia las formas generales de la dinámica histórica actual: este es el movimiento teórico necesario para hacer corresponder la trama significativa con el sistema neoliberal, es decir, no solo de este último como existencia discursiva sino, más bien, de la primera como efecto y significación del segundo.

La extensión de nuestro estudio tiene cuatro derivas. En primer lugar, cuál es la relación entre la representación del tiempo libre y aquella del tiempo en general (la que comprendería pasado, presente y futuro); en segundo lugar, cómo se concibe – vive – el tiempo libre frente a las características que asume la subjetividad constituida en el marco de la desaparición gradual de la figura del Estado-nación en el orden gubernamental; en tercer lugar, de qué formas interviene la dimensión del goce (*jouissance*) en la relación con el tiempo libre que sostiene el sujeto inscripto en el orden social y en vínculo con otros sujetos; por último, qué articulación puede pensarse entre las representaciones del tiempo libre y las formas de participación política de la ciudadanía en la coyuntura neoliberal contemporánea.

### 11.2.1 La experiencia del tiempo

Al efecto de sentido (Pêcheux 2016, pág. 146) identificado anteriormente, por el que reconocimos una relación de sustitución del tiempo libre a un tiempo *activo*, es decir, tiempo a ser invertido en algo, debemos interpretarlo, en tanto significa una concepción pragmática, como la representación ideológica de un tiempo reducido a la escala del instante.

Es en la coyuntura neoliberal caracterizada por una aceleración de los tiempos de producción, intercambio y consumo donde incide la estructura ideológica que reproduce aquellas condiciones en y por los mismos sentidos experimentados con respecto a este «tiempo modernizado»: la (falta de) representación de un futuro que se disuelve en el presente y la pérdida de la referencia a un pasado que se comprime al discurrir del momento expresan el sistema de relaciones significantes por el cual lo efímero y fragmentario se imponen como las operaciones de sentido dominantes (Harvey 1992, págs. 191 y 306-307). «La consigna es disfrutar ahora, no mañana» (Montero 2018), «el tiempo es un recurso limitado»<sup>[8]</sup> o «Por cada momento que dupliques en algo que no está funcionando, estás renunciando a otras oportunidades de valor potencial» (Lee 2018) son muestras de materialidades discursivas que llevan inscriptas en ellas las marcas de unas condiciones ideológicas (Pêcheux 2016, pág. 133) que, de forma simultánea, reivindican un «valor» del tiempo libre (aquella instancia de uso a la que nos referimos en la primera formación discursiva analizada) sometido a su – casi – inminente agotamiento, como si en una operación de paráfrasis se reformulara la cualidad del tiempo libre como aquel tiempo cuya utilidad debe entenderse en el doble sentido de una oportunidad (el uso mismo) y una fragilidad (la amenaza de su fugacidad y, por ende, de su incesante renovación).

Es, precisamente, de la conjunción de las representaciones del tiempo como un presente suspendido sin remisión temporal previa (memoria) ni proyectiva (continuidad) y la del tiempo libre como tiempo productivo, que se constituye, además, la subjetividad del sujeto ideológico en su relación real e imaginaria con sus condiciones de existencia reales (Althusser 2011a, pág. 194), en tanto la unidad resultante de esta experiencia da cuenta de un sentido *individualista* y de *flexibilidad* en la misma concepción del tiempo. Los testimonios tales como «trabajo solo por la mañana y después tengo mucho tiempo para disfrutar de actividades que me llenan» (citado en Torres Cabrerros 2018), o las comparaciones que diferencian una forma de trabajo actual de otra «tradicional» porque en la primera «no se exigen horarios, trabajan en el tiempo libre» (citado en Villán Bustamante 2018) ejemplifican, por un lado, la nueva ética individualista del *self-care* por la

[8] «La falta de tiempo, una nueva pobreza» (2018), en *Clarín*, recuperado de <[https://www.clarin.com/buena-vida/psico/falta-tiempo-nueva-pobreza\\_0\\_Hk5nLArxQ.html](https://www.clarin.com/buena-vida/psico/falta-tiempo-nueva-pobreza_0_Hk5nLArxQ.html)> (visitado el 20-06-2018).

que los sujetos se someten al criterio productivo de su comportamiento individual (Balibar 2013, pág. 183) y, también, el efecto ideológico por el que el sujeto del discurso, en la reafirmación de «su» singularidad y «su» libertad de elección con respecto al manejo de «su» tiempo, se asume como causa de sí, es decir, se experimenta la relación con el tiempo bajo la forma de la autonomía en el mismo procedimiento por el que se constituye el *olvido* de la causa que determina-subordina a la forma-sujeto y la manera en que vive aquella relación, por lo que la aparente libertad que el sujeto se confiere en el orden del intra-discurso (la insistencia en la elección personal en el uso del tiempo libre, por ejemplo) disimula la inscripción en las formaciones discursivas analizadas y la imbricación fundamental con el complejo de las formaciones ideológicas (Pêcheux 2016, pág. 140 y 144-148), y deja entrever la tensión alrededor del sentido por el tiempo: lo que habría de «libre» e «individual» en la relación con ese tiempo libre reenvía tácitamente por oposición al interdiscurso del tiempo «moderno», en tanto este sería un orden temporal planificado y organizado; y al mismo tiempo, configura la identidad de un tiempo «posmoderno», definido por lo que la falta de ese orden – lo fragmentario, de vuelta – instituye, no en un vacío sino en el contexto neoliberal (Harvey 1992, pág. 63), como la experiencia ideológica de inmediatos, sucesivos y distanciados presentes renovados en su repetida utilización (Jameson 1997, pág. 26).

### 11.2.2 El sujeto en el contexto de la regresión del Estado-nación

El análisis de la subjetividad constituida en relación con el tiempo libre modernizado requiere, además, de la puesta en conjunto con otra de las características respectivas del proceso neoliberal, ya destacada en la coyuntura: la gradual desintegración de la figura del Estado-Nación en su capacidad organizadora del orden social. En la medida en que el proceso de mundialización y libre circulación del capital financiero limita la capacidad hegemónica del Estado, la puesta en crisis de este mismo ejercicio de funciones acarrea consigo la falta de reconocimiento del sujeto en la figura del ciudadano (Balibar 2004a, págs. 36-40), y es en este contexto de pérdida del Significante-Amo de esa fuente gubernamental de autoridad que las sociedades actuales configuran, de nuevas formas, su subjetividad (Žižek 2015, págs. 29-30).

Los efectos ideológicos de este proceso tienen una doble vertiente (división válida solamente para fines analíticos, en la manera de experimentar el tiempo se trata de una vivencia como unidad): en primer término, si durante el auge de la forma de gobierno del Estado-Nación el sentido del tiempo libre regimentado desde arriba pretendía actuar como otra dimensión aglutinante de la sociedad en momentos de reorganización económica (Currell 2005, pág. 32), en la situación actual se erige la figura del sujeto único e irremplazable en relación singular con el tiempo libre, reafirmando desde otra perspectiva la ilusión del sujeto (Pêcheux 2016, pág. 138) antes tratada, y en cuyo carácter material discursivo se expresa la predominancia de uso de los verbos en singular («Hoy tengo más tiempo para hacer otras cosas. Al mudarme cerca del trabajo, pude recuperar muchísimo tiempo en horas de viaje» [citado en Himitian 2018]) o el uso frecuente del apelativo a un lector individual («Cómo multiplicar *tu* tiempo» [Vaden 2015]) en detrimento de marcas de una experiencia colectiva de este tiempo modernizado. En segunda instancia, las identificaciones del sujeto en relación con los aparatos ideológicos de Estado de la educación, la salud y la familia, por las que opera el mecanismo de la interpelación en tanto función de reconocimiento y desconocimiento (Althusser 2015, pág. 228) obtienen aquí un nuevo cariz para producir la crítica ideológica: si esos son los modos de interpelación dominantes, es porque el vacío que deja en la ordenación del mundo significativa la figura del Estado-Nación debe – entiéndase, como actividad inconsciente – ser llenado para proveer algún tipo de cemento a una identidad simbólica que se traslada de un objeto sustituto a otro en busca de aquel Otro que permita ubicar las actividades del sujeto (y en nuestro caso específico, la relación con el tiempo) en un horizonte de sentido total (Žižek 2015, págs. 37-43). Para recuperar el concepto de Badiou citado por Žižek (2015, pág. 37), este «mundo atonal» posmoderno produce el efecto de una multiplicidad sin orden, un infinito claustrofóbico que, en lugar de abrir el espacio social, vuelve más dominante el mecanismo regulador del Otro (Žižek 2015, pág. 43).

Así, entonces, a través de las formas imaginarias con las que el sujeto se identifica, subordinadas a la identificación simbólica por la que el sujeto queda inscripto con un lugar en la red de relaciones intersubjetivas, se vive una relación con el tiempo libre en el que ese mínimo de idealización, esa experiencia de la autoevidencia del significado de ese tiempo, sostiene y oculta a la vez tanto la operación ideológica

que determina ese significado como la falta de un sentido puro en la que esta se apoya (Žižek 1992, págs. 138-141 y págs. 146-151). La ausencia de un centro como el del Estado-nación que funde el sentido del tiempo libre hace al movimiento de sustituciones, al carácter de *suplementariedad* de un sistema de diferencias (y no de Identidades) que se reproduce a partir de una falta que pretende ser suplida (Derrida 1989, págs. 396-398).

La persistencia del reconocimiento del sujeto en tanto ciudadano en su experiencia del tiempo no debe interpretarse como un antagonismo con las interpelaciones dominantes, sino como la reafirmación del carácter sobredeterminado de la contradicción de cualquier totalidad social (Althusser 2011a, pág. 81), entendido menos como una articulación de opuestos y más en el sentido de una multilateralidad de la determinación (Freud 2013, págs. 311-312). La modernización del tiempo libre excede al sujeto en tanto ciudadano, pero esto señala menos un contenido que una forma, es decir, remite a cómo el movimiento de la contradicción es determinante y determinado por la eficacia propia de las instancias articuladas (Althusser 2011a, págs. 80-81); en consecuencia, la *supervivencia* (2011a, págs. 94-95) de esta figura del sujeto, sea en el reconocimiento como sujeto universal de derecho o como ciudadano de una nación, no reenvía al grado de intensidad de una instancia ideológica (la político-jurídica) sino a la forma sobredeterminada de la contradicción, en razón de la cual las superestructuras poseen su eficacia autónoma y relativa en la constitución de la experiencia ideológica del tiempo respectiva a la coyuntura neoliberal.

### 11.2.3 El orden del goce

Sin embargo, la reproducción de estas relaciones descansa también en un tercer elemento, además de la estructuración social y las formas de identificación imaginaria: un soporte libidinal, afectivo (Stavrakakis 2007, pág. 178).

El sentido de libertad-utilidad del tiempo libre modernizado y la multiplicidad de las instancias de reconocimiento ideológico tienen como trasfondo un imperativo último que constituye la interpelación fundamental en esta coyuntura: el imperativo del goce (Žižek 2015, pág. 37), es decir, la experiencia de la imposibilidad de la dilación en el uso del presente se significa de tal manera por este mandato, que

marca la transición de una sociedad fundada en la prohibición del goce a aquella que lo ordena (McGowan 2004, pág. 2), una distinción que sirve para enfrentar, en una lógica consecuente y análoga, el sentido del tiempo libre como un objeto a ser sacrificado contra la orden de su pleno aprovechamiento. Casos como «Se trata de cambiar [en relación con el uso del tiempo]: dejar de ser espectadores pasivos y pasar a ser actores activos» (Subirana 2016) y titulares que producen un efecto de sinonimia entre tiempo libre, disfrutar y vivir – «Tiempo para vivir-disfrutar del tiempo libre»,<sup>[9]</sup> «¿cuál es el beneficio más significativo? [De hacer un uso activo del tiempo libre]. Podrás, al fin, “sumergirte en la maravillosa experiencia de estar vivo”» (Saxena 2018) – expresan esta nueva operación de sentido. Pero semejante permisividad no garantiza, sino que, por el contrario, impide la realización de aquella orden, en virtud de la incapacidad del sujeto por representarse aquello que es, justamente, por su pertenencia al orden de lo Real, incongruente con el orden signifiante (Žižek 1992, pág. 151). Es por este vínculo entre la ideología y el goce que el efecto de sentido de sustitución del tiempo libre por un tiempo de producción y consumo apunta menos a una satisfacción que a una búsqueda: se trata del *deseo* entendido como el desplazamiento constante de un objeto a otro en los que no yace el deseo mismo, sino que son el *objeto-cause de deseo* que pretende recuperar la perdida e imposible *jouissance* (Stavrakakis 2007, págs. 239-240). El consumo y la producción en el tiempo libre, inscriptos en las relaciones de producción capitalistas que la ideología reproduce, se revelan finalmente apoyados no solo por una determinación simbólica sino también por una estructura de la fantasía puesta en perspectiva con el acatamiento al goce excesivo (Stavrakakis 2007, pág. 243).

Pero esta dimensión afectiva, cuando el goce se encuentra adherido al objeto del tiempo libre, interviene también en las formas de interrelación entre sujetos. En primera instancia, las formas en que los otros se representan una experiencia de disfrute con el tiempo son contestadas en otros discursos por sujetos que critican esas mismas representaciones: a la significación positiva de las tecnologías financieras en sus capacidades para ser utilizadas en el tiempo libre, analizada en la segunda formación discursiva trabajada, le corresponden asimismo

[9] Canal la Caixa TV (2015), *Tiempo para vivir-disfrutar del tiempo libre*, recuperado de <[https://www.youtube.com/watch?v=E-5kSKP\\_DOc](https://www.youtube.com/watch?v=E-5kSKP_DOc)> (visitado el 22-06-2018).

expresiones críticas tales como «el mensaje es simple (...) mientras la gente produce para su país, hay un grupo selecto que nos mira y se dedica a la eterna “bicicleta financiera”» o «Es el capitalismo trucho argentino. En el capitalismo de verdad se valora el crédito y el trabajo para la producción»,<sup>[10]</sup> dos ejemplos que, aunque recurren de forma invertida a la imagen de la Argentina en la relación con la idea sobre el sistema financiero, se emparentan en su común rechazo a la manera específica que el otro representado tiene de gozar su tiempo, lo que, por extensión, supone el odio al propio goce (Miller 2010, pág. 5 y 53), y materializan los efectos de la dependencia económica y un sentido de fracaso moral que Davies asigna al neoliberalismo punitivo contemporáneo (Davies 2016, pág. 139). En segundo lugar, la otra parte de esta relación entre el sujeto y el goce es la experiencia del dolor por la falta de tiempo libre, reflejada en afirmaciones como «Cuando te separás (...) tu agenda se recarga al punto de no tener minutos para vos» (citado en Himittian 2018) pero que, lejos de oponerse al goce, expresan la contracara del mecanismo que produce un excedente, un «plus-de-gozar» por el mismo movimiento por el que se manifiesta ese sentido de pérdida (Žižek 2011a, págs. 55-56).

### Lo político entrevisto a través del tiempo libre

Lo simbólico de los procesos discursivos, lo imaginario de la fantasía y lo real del goce son, entonces, en su articulación, los registros que constituyen nuestra experiencia socialmente subjetivada del tiempo libre modernizado (Stavrakakis 2007, pág. 260). En la medida en que este proceso no se desenvuelve sino en un determinado contexto, existiría una imbricación entre la forma específica que aquella articulación toma para la coyuntura analizada y el dominio político. La crítica ideológica en torno al tiempo libre desarrollada hasta ahora puede servir para interpretar en qué consiste el orden político en la encrucijada neoliberal.

Si el tiempo libre se transmuta en tiempo activo encuadrado en el imperativo del goce que, en un mismo movimiento, la ideología aparenta satisfacer a la vez que oculta la imposibilidad de su plena realización, el producto de este funcionamiento (es decir, la forma del mismo) contiene en sí la descripción del tipo de gobierno del

[10] Ambas citas extraídas de la sección de comentarios de YouTube para el vídeo del Banco Santander Río (2018).

capitalismo tardío: en la vivencia individualista del tiempo, se lee el retraimiento de la amplitud de las actividades del Estado (Harvey 2007, pág. 156); en la experiencia de la inmediatez, la jerarquización del sistema financiero con su temporalidad respectiva (Harvey 1992, pág. 298) a la que el Estado, partícipe de la gestión monetaria, se ajusta (Balibar 2004a, pág. 39); y en el constante desplazamiento entre representaciones objeto de deseo, el vínculo entre la lógica de consumo neoliberal y la autoridad estatal por el que el segundo queda subordinado al primero en el grado de manejo y permanente aplazamiento de ese deseo (Stavrakakis 2007, págs. 262-263). Se ve así no solo la relación entre la representación del Estado y su existencia concreta, sino cómo en esta modalidad de gobernanza, en una sociedad de impulso al goce, la tensión por el sentido del tiempo libre no desaparece como conflicto, sino que es «particularizado» y «suprimido» (Balibar 2013, pág. 194), ya que en tanto el espacio social se represente como el terreno de persecución de interpelaciones individuales en el que se lidia con la experiencia de la falta por medio de la oferta para el consumo, el conflicto será neutralizado en el ámbito político; o, en todo caso, se restringirá bien a una cuestión de mercado (ausencia o sobreabundancia de productos y servicios para satisfacer la producción y el consumo del tiempo libre), de salud («El trabajo y el ocio, más sedentarios que nunca, se han atrincherado entre monitores, sillas y sofás» [Abad 2018]) o saber («Aprende a disfrutar de tu tiempo libre» [Canal Vida Plena 2017]), bien a la disputa localizada entre modos de gozar (Stavrakakis 2007, pág. 266).

Del lado del ciudadano, el sujeto que atraviesa este proceso expresa, en su relación con el tiempo libre, una carencia: la de una acción política en la que esté involucrado. Un sentido privado del tiempo libre equivale al olvido de la sujeción al orden determinante (McGowan 2004, pág. 139), y ataña como consecuencia la no-realización de la emancipación por la vía de verificar la igualdad entre seres hablantes, por una subjetivación formada en la relación de un yo con un otro (Rancière 2000, págs. 146-148).

### 11.3 Conclusión

La investigación pudo sostener los tres aspectos que la conjetura enunciaba: la representación del tiempo libre modernizado como tiempo de producción y consumo concentrada en el significante «uso», la

asociación entre este sentido de la utilidad y el de las potencialidades de las tecnologías financieras, y una experiencia del tiempo libre como económicamente productivo, entendida como una nueva síntesis entre «trabajo» y «tiempo libre». Las formaciones discursivas afianzaron tanto la descripción de un tiempo no-laboral productivo como, por extensión, la dimensión históricamente específica de la instancia ideológica, en tanto la eficacia de sus representaciones (la figura de la «utilidad», la valoración positiva de las tecnologías de la información y del mercado financiero, y la menor jerarquía de la interpelación al sujeto en tanto ciudadano, respectivamente) solo se explica en el contexto y al interior del sistema capitalista neoliberal, cuyas condiciones y relaciones de producción esta ideología asegura y reproduce.

Las condiciones y relaciones de producción del neoliberalismo son solo capaces de asentar prácticas sociales correspondientes en virtud de la imposición del sistema ideológico que asegura y reproduce aquellas relaciones de producción/explotación (Althusser 2015, págs. 241-242). La propensión a lo efímero y a la «retroalimentación de su propia destrucción» del capitalismo tardío (Berman 1988, pág. 121) fija su posibilidad y efectividad en la necesaria interiorización constitutiva del sujeto, de un modo ideológico específico de vivencia de las relaciones con sus condiciones de existencia, del cual la representación del tiempo libre, atravesada por la lógica de la modernización, es una unidad significativa insoslayable: ese tiempo modernizado se impondría como la imagen de un tiempo a ser aprovechado, la relación vívida se experimenta en la doble condición de tiempo no-laboral y tiempo productivo, a la vez que los contenidos de esas prácticas de uso se corresponden también con la ideología neoliberal de la modernización, incorporando las tecnologías y el mercado financiero (y sus correspondientes temporalidades) a la experiencia de los sujetos.

Pensando en su continuación en el futuro, este trabajo podría ahondar en las contra-tendencias exhibidas en el campo ideológico analizado, con el objetivo de interpretar allí posibles formas de salida a – intervención en – estos procesos. No entendiendo por esto la conversión a una formación social sin ideología, lo que resulta inconcebible (Althusser 2011a, pág. 192), sino pensando con Stavrakakis (2007, págs. 268-273) y Rancière (2000, pág. 150) que es posible constituir una nueva subjetividad política desde una posición intermedia, *entre* identificaciones. Para esto, la crítica de la ideología neoliberal de la modernización del tiempo libre puede resultar valiosa, una suerte de

clave desde la que el trabajo sobre el tiempo nos conduzca a interrogarnos sobre la historia; mejor dicho, a exponer cuánto de históricamente constituido hay en la reproducción de la vivencia del tiempo como tiempo libre.



## CAPÍTULO 12

# Educar para la incertidumbre de lo dado

Melisa Molina\*

A través de un corpus construido heterogéneamente, siguiendo la metodología descrita por Aguilar *et al.* (2014), es decir, a partir de la «desnaturalización de unidades “dadas de antemano”», intenté rastrear diferentes marcas que me permitieran reconstruir, a grandes rasgos, operaciones ideológicas para poder analizar la ideología neoliberal de la modernización en la educación. Mi hipótesis, luego de analizar las piezas discursivas seleccionadas y siguiendo la teoría discursiva de Pêcheux (2016) fue que, frente a un preconstruido que supone que estamos inmersos en un nuevo tipo de sociedad denominada – la mayoría de las veces – como «sociedad de la información», se da una articulación por medio de la cual pareciera que ese cambio de sociedad obligatoriamente lleva a la necesidad de modernizar la educación. A partir de ese supuesto y de esa respuesta inmediata, pude localizar tres grandes regularidades en el material analizado que apuntan a que modernizar el sistema educativo tiene que ver con: la incorporación de nuevos dispositivos tecnológicos digitales a las aulas; la individualización del proceso educativo mediante seguimientos individuales y modalidades online; y por último que todo lo mencionado con anterioridad aparece constantemente enunciado con el uso de lenguaje empresarial.

Con el objetivo de profundizar y complejizar la conjetura inicial que organiza la investigación voy a plantear una conjetura complementaria: considero que con la modernización de la educación ya no se pretende

---

\* CCOM-UBA. melisamolina93@gmail.com.

cambiar la sociedad para que las nuevas generaciones vivan en un lugar mejor, sino que se pretende «adaptar» el sistema educativo al supuesto «nuevo tipo de sociedad» para formar a las nuevas generaciones y que de esa forma logren adaptarse individualmente en el mundo actual neoliberal. Eso tiene que ver con un proceso ideológico que naturaliza al neoliberalismo como único sistema posible. Hay que modernizar para adaptar al neoliberalismo las cosas que todavía no están del todo adaptadas a él, como por ejemplo la educación. El alumno debe hacer todo el tiempo un trabajo sobre sí mismo para mejorar sus aptitudes, ser emprendedor y creativo y de esa forma intentar ingresar a un mercado laboral que es totalmente desigual, injusto y precarizado. Llegado este punto, considero necesario describir la coyuntura en la que se inscriben estos procesos.

### **12.1 La mano invisible del Estado**

Para analizar la coyuntura donde se inscriben las formaciones ideológicas analizadas, es útil el texto de Harvey (2007) porque allí se realiza una detallada descripción del neoliberalismo. El autor explica que las clases dominantes luego de la crisis mundial de la década del setenta lograron salir adelante a través de la implementación de políticas neoliberales, es decir, a grandes rasgos, permitiendo al mercado abarcar cada vez más aspectos de la vida social que antes estaban dentro de la órbita del Estado. Harvey analiza que a través de los medios de comunicación se instaló la idea de que el gran problema era que los Estados de bienestar no eran competitivos económicamente, de modo que la solución consistía en achicarlos para permitir que el mercado se desarrollara con mayor libertad. Al retirarse el Estado como garante de derechos muchas personas quedaron desamparadas, sin empleo, con menor cobertura social, etcétera. Para explicar esa desigualdad, que era cada vez mayor se instaló en el sentido común, a través de procesos ideológicos, que el problema era de las personas que no se esforzaban lo suficiente. De esa forma comenzaron a primar discursos como el que enarbola la «meritocracia» o el emprendedurismo como modo de vida. Siguiendo esta narrativa, si las personas eran pobres y no tenían oportunidades, no era por una cuestión estructural en relación con el repliegue del Estado y al avance del mercado, sino que se explicaba por el fracaso individual.

Como toda etapa histórica, el neoliberalismo no está exento de contradicciones que son parte de su condición estructural. Siguiendo la teoría de Althusser (2011a), una coyuntura no se puede caracterizar simplemente por la contradicción principal del capitalismo que, según la teoría marxista, es la de Capital/Trabajo, es decir, no se puede analizar una situación histórica «en relación con una cierta idea abstracta pero cómoda, tranquilizante, de un esquema “dialéctico” purificado, simple que, en su simplicidad misma había guardado la memoria del modelo hegeliano, y la fe en la “virtud” solucionadora de la contradicción abstracta como tal: la “bella” contradicción entre Capital y Trabajo» (Althusser 2011a, pág. 85). Se trata de una complejidad, de una articulación de diferentes contradicciones. Althusser retoma esta idea de Marx y Engels al afirmar que de ello se desprende la idea de que «la contradicción Capital/Trabajo no es jamás simple, sino que se encuentra siempre especificada por las formas y las circunstancias históricas concretas en las cuales se ejerce» (Althusser 2011a, pág. 86). Es a partir de esta complejidad que el filósofo francés asegura que «la contradicción aparentemente simple está siempre sobredeterminada» (Althusser 2011a, pág. 86).

Dentro del análisis del presente capítulo, se pueden encontrar contradicciones del discurso neoliberal en general, como también específicas del discurso de la modernización en la educación. En cuanto a lo dicho sobre el planteo de Harvey, podemos encontrar contradicciones en lo económico, en la dinámica entre Estado y mercado: las clases dominantes que instalaron el discurso neoliberal de que la crisis del setenta fue por culpa del Estado y que por eso había que achicarlo, es la misma que en 2008 requirió del Estado para salvar a los bancos que estaban en quiebra. Como dice Fisher, «Desde sus comienzos el neoliberalismo dependió en secreto del Estado, incluso si fue ideológicamente capaz de denostarlo. Este doble discurso quedó espectacularmente en evidencia con la crisis financiera de 2008, cuando por invitación de los ideólogos neoliberales el Estado se apuró a mantener el sistema bancario a flote» (Fisher 2016, pág. 23). En escala nacional, las clases dominantes que hoy sostienen un discurso similar de denostación de lo estatal son las que durante la crisis de 2001 estatizaron la deuda privada.

Pero la potencia del neoliberalismo radica en su eficacia ideológica al presentarse como único sistema posible borrando así su condición

histórica. Siguiendo a Fisher «a lo largo de los últimos 30 años, el realismo capitalista ha instalado con éxito una “ontología de negocios” en la que simplemente es obvio que todo en la sociedad debe administrarse como una empresa, el cuidado de la salud y la educación inclusive. Tal y como han afirmado muchísimos teóricos radicales desde Brecht hasta Foucault y Badiou, la política emancipatoria nos pide que destruyamos la apariencia de todo “orden natural” que revelemos que lo que se presenta como necesario e inevitable no es más que mera contingencia y que, al mismo tiempo, lo que se presenta como imposible se revele accesible» (Fisher 2016, pág. 42). Nuestra tarea como investigadores, considero entonces, es cuestionar lo naturalizado que siguiendo a Althusser (2011a) sería lo ideológico, caracterizado como aquello que borra sus propias marcas. En términos de dicho autor el concepto de ideología es descrito como un...

«... sistema de representaciones, pero estas representaciones, la mayor parte del tiempo, no tienen que ver con la “conciencia”: son la mayor parte del tiempo imágenes, a veces conceptos, pero, sobre todo, se imponen como *estructuras* a la inmensa mayoría de los hombres sin pasar por su “conciencia”. Son objetos culturales percibidos-aceptados-soportados que actúan funcionalmente sobre los hombres mediante un proceso que se les escapa» (Althusser 2011a, pág. 193).

En esta línea, podemos ver la mencionada «ontologización de los negocios» en varias piezas discursivas seleccionadas. Existe una notoria utilización del lenguaje empresarial para referirse a lo educativo. Esto se puede observar en una charla TED en la que Carlos Aramburu dice: «Aunque el conocimiento y la ciencia son un derecho de la humanidad, hay que saberlo vender. Tenemos que crear contenidos que tengan sentido y sean útiles para los usuarios. Esos usuarios son nuestros alumnos»,<sup>[1]</sup> o también en una nota publicada en *Página 12* en la cual funcionarios del gobierno de la provincia afirmaron que los cierres de escuelas en el Delta se debían a un proceso de «optimización de recursos».<sup>[2]</sup>

[1] Véase en Youtube.com, canal Ted Talks «Diez cosas que debes saber para innovar en educación».

[2] «Reclamo por las escuelas del Delta», en *Página 12*, 20/02/18.

## 12.2 Sujetos «no tan distintos»

Siguiendo la teoría de Althusser (2011a) detallada en el apartado anterior, también podemos encontrar contradicciones que se ven en la superficie de los acontecimientos discursivos analizados con respecto a la modernización en la educación. La modernización del sistema educativo aparece naturalmente como necesaria. En una nota publicada en el portal de noticias *Infobae* subrayan: «Estamos en un mundo que cambia a un ritmo sin precedentes. Por eso, la educación hoy debe ser muy distinta».<sup>[3]</sup> Este reclamado cambio supone seguimientos personalizados y una individualización constante del alumno, que es visto como sujeto autoempresa. Un artículo del portal ABC dice que «la nueva sociedad», «demanda individuos creativos, emprendedores, críticos, competentes en las TIC, autónomos, que se adapten fácilmente a los ambientes laborales, capaces de trabajar con cualquier persona, en cualquier lugar y momento».<sup>[4]</sup>

Es contradictorio que mientras se propone individualizar la educación, también se sugiere que ese es un proceso que debe hacerse de manera colectiva. Por ejemplo, al comienzo del documento de la reforma educativa de la ciudad de Buenos Aires se explica que: «Los alumnos deben ser los responsables de planificar y estructurar el trabajo para poder desenvolverse en la sociedad del futuro. Para eso utilizarán el 50 % del tiempo escolar a la aplicación de los aprendizajes en empresas y organizaciones según talentos e intereses de cada alumno y el 50 % del tiempo escolar al desarrollo de habilidades y proyectos relacionados con el emprendedurismo». Sin embargo, un par de renglones más abajo la misma reforma indica que: «El 70 % de trabajo será autónomo y colaborativo». Es decir, se propone el trabajo en grupo/colaborativo, pero al mismo tiempo se trata de que el alumno se autoperfeccione individualmente para encajar él solo en la «sociedad del futuro». La propuesta pareciera enunciar que van a respetarse las particularidades de cada sujeto y sus aptitudes personales, pero, por otro lado, el objetivo explícito es que el niño, en un futuro, ingrese en un mercado laboral que requiere a sujetos iguales y con las mismas características.

[3] «Aprender a aprender, un desafío para la educación del siglo XXI», en *Infobae*, 16/11/17.

[4] *Claves para la nueva educación* en ABC.es, 11/12/13.

Otra contradicción que se puede observar es en relación con la figura del docente. En la mencionada reforma, se nombra al docente como «facilitador y guía» del trabajo individual de cada alumno, tratando de borrar las jerarquías y corriéndolo del lugar del Otro de la ley, pero a la vez existen gran cantidad de quejas provenientes de padres acerca de que los alumnos tienen problemas de atención y dispersión, e incluso se los patologiza, y se reclama la presencia del docente en su rol clásico de autoridad en el aula. Pero antes de desarrollar dicha contradicción, considero necesario explicar el planteo de Žižek (2008b) acerca de la caída del «Otro como ley» en el neoliberalismo. En palabras del autor: «¿De qué carece el vínculo social, dado que no es del Otro? La respuesta es evidente: de otro que sería la encarnación, el sustituto del Otro; una persona que no es simplemente “como las demás”, sino que encarna, directamente, la autoridad. En el universo posmoderno, todos los otros están “finitizados” (es decir, se los considera falibles, imperfectos, “meramente humanos”, ridículos) y resultan inadecuados para dar cuerpo al Otro, con lo cual, en este sentido, preservan la pureza de ese Otro sin tacha» (Žižek 2008b, pág. 42) en ese sentido podemos ver la figura del docente, que anteriormente cumplía el rol del Otro de la autoridad, convertida en un simple «facilitador» que debe ayudar a cada alumno a que se perfeccione en lo que «ya es bueno». Luego Žižek agrega que, «en la actualidad predomina otro tipo de angustia: la causada por la claustrofobia del mundo atonal, carente de un solo “punto” estructurador; la angustia del “narciso patológico”, frustrada por la circunstancia de estar atrapado en el infinito reflejo competitivo de sus colegas (a- a’ - a’), de la serie de “otros” en la que nadie actúa como sustituto del “Otro”. La causa de esta claustrofobia radica en que la falta de sustitutos, de encarnaciones del Otro, en lugar de abrir el espacio social, despojándolo de todo tipo de Amos, vuelve tanto más dominante al “Otro” invisible, el mecanismo que regula la interacción de los “otros”» (Žižek 2008b, pág. 43).

Esta contradicción, en la que por un lado se exige el corrimiento del docente del lugar de ley y a la vez se le reclama constantemente que vuelva a ocupar ese sitio de autoridad – porque los niños están dispersos – se puede ver reiteradas veces en el material del corpus. En el portal «Neuronas en crecimiento» dan una serie de instrucciones para que sigan los docentes que tienen alumnos con problemas de atención: Para ayudar a los niños con TDAH a organizarse y seguir las pautas los docentes deben organizar:

- 1) rutinas y tiempos: Poner el reloj en un lugar visible para evitar la distracción, marcar los tiempos de las tareas, supervisar los avances incitándolo a seguir;
- 2) el espacio del aula y las cosas del niño: dividir la clase en grupos pequeños para favorecer el trabajo en equipo, mantener el contacto visual, ayudar a ordenar su pupitre;
- 3) el docente debe mostrarse orgulloso y alabar el cumplimiento de las normas y tareas.<sup>[5]</sup>

Es decir, se pide al docente que ocupe el lugar de máxima autoridad y de extrema vigilancia en el aula al mismo tiempo que se pide que solo sea un facilitador de las trayectorias individuales del niño autoempresa. En otra nota de *La Nación* explican: «Hoy los chicos no tienen internalizadas desde los hogares pautas de disciplina. En el buen sentido hay más libertad, más participación, más respeto por el otro, y mantener la disciplina es más difícil porque hay que conquistar al alumno. El docente no se impone simplemente por el lugar que ocupa en el aula».<sup>[6]</sup> Fisher (2016), desde su experiencia como docente de terciario, explica que «lejos de ser una torre de marfil que se mantiene a salvo del mundo real, la educación es más bien el motor de la reproducción de la realidad social, el espacio donde las incoherencias del campo social capitalista se confrontan en directo. Los profesores debemos ser facilitadores del entretenimiento y, al mismo tiempo, disciplinadores autoritarios» (Fisher 2016, pág. 55). En esta línea la nota de *La Nación* ya mencionada retoma la voz de una docente de colegio secundario que explica que «en un mismo grupo podés tener chicos cuyos padres esperan que su hijo aprenda lo mínimo e incluso vienen y te dicen: “No le jodas la vida”, y otros que quieren que aprenda un montón de cosas que, según piden, “le sirvan en la facultad y para ser alguien en la vida”».

### 12.3 Adaptarse a lo establecido

La modernización de la educación en la coyuntura neoliberal, supone una necesidad de cambio en la forma de educar que mediante «seguimientos personalizados», logre moldear a los sujetos para que

[5] *La importancia del maestro en el tdh*, en Neuropediatra.org, 18/06/13.

[6] «docentes en crisis, el desafío de estar frente a un aula y no saber como enseñar», en *La Nación*, 24/02/13.

se adapten al nuevo tipo de sociedad que aparece de forma naturalizada sin hacer ningún tipo de cuestionamiento. Siguiendo la teoría lacaniana, en particular el concepto de goce, pareciera que lo real en la sociedad, es decir la falla estructural («la sociedad no existe», según la tesis de Laclau y Mouffe que retoma Žižek en *El sublime objeto de la ideología*), se recubre con una fantasía articulada en el discurso de que una educación moderna, acorde a las necesidades de la época va a permitir una sociedad plena, un país desarrollado, la adaptación de los sujetos al mundo laboral, etcétera. Por ejemplo, en el portal Aiu.edu una publicación dice: «La riqueza de las naciones dependía inicialmente del número de fábricas y de la extensión territorial, ahora depende del conocimiento y las habilidades del capital humano como principales detonantes del crecimiento económico. Ahora tenemos grandes capitales que dependen de una patente y esta tendencia hacia el conocimiento está provocando cambios acelerados. El campo laboral demanda recursos humanos de alta calidad que solo pueden surgir de sistemas educativos bien calificados, de tal manera que esta revolución del conocimiento obliga a las instituciones a modificar sus programas educativos y adaptarse al cambio».<sup>[7]</sup>

Según Žižek «la fantasía es el medio que tiene la ideología de tener en cuenta de antemano su propia falla» (Žižek 1992, pág. 173). Esta fantasía apela a un ideal perdido, que en realidad nunca existió, y en este caso pareciera que se quiere volver a un momento en el que la educación sí se correspondía al «tipo de sociedad» y no como aparentemente sucede ahora en donde pareciera que hay un tipo de educación desfasada. En una charla Ted, Inés Aguerrondo dice: «El cambio fenomenal en la sociedad también le pide a la educación que cambie. Cuando se armaron los sistemas escolares a fines del siglo XIX la sociedad le pedía a la educación que enseñara a leer y escribir a los niños. Esos fueron los viejos sistemas escolares que tenemos hasta hoy y que en su momento funcionaron muy bien. Pero la nueva sociedad pide a la educación que enseñe a los niños las competencias del siglo XXI».<sup>[8]</sup> En este aspecto aparece la modernización como una obligación de suma urgencia. Así mismo podemos encontrar este discurso también por parte de funcionarios del gobierno, Soledad Acuña, ministra de Educación de la ciudad de Buenos Aires, dijo: «Estamos convencidos

[7] «La educación y el crecimiento económico» en aiu.edu.

[8] Véase en youtube.com canal Ted Talks «¿por qué innovar en educación?».

de que es necesario reformar la escuela secundaria porque no acompañamos, como institución, los cambios que se están haciendo en esta era de lo analógico a lo digital. Las transformaciones de los propios chicos, que son cableados en el siglo XXI y necesitan herramientas para cumplir sus sueños».<sup>[9]</sup>

De esta forma en términos de Freud, como explica Žižek, hay un mecanismo de condensación que muestra a la falta de modernización como si fuese el único problema que imposibilita una sociedad plena, negando la falla ontológica de toda sociedad. Diversas problemáticas como la falta de presupuesto destinado a educación, el nivel de pobreza, entre otras, son simplemente descartadas o no se tienen en cuenta. Pareciera que el único problema es el desfase entre el tipo de educación y el «tipo de sociedad» y que la solución es modernizar la escuela para que los sujetos que se forman en ella puedan adaptarse a lo existente. Fisher dice, «“La modernización”, observa Badiou, con amargura, “es el nombre para una definición estricta y servil de lo posible. Estas reformas tienen el objeto excluyente de hacer que lo que alguna vez fue practicable se vuelva imposible, mientras se vuelve susceptible de lucro (para la oligarquía dominante) lo que antes no lo era”», (Fisher 2016, pág. 43). Es decir, lo que se moderniza es lo posible, en ningún momento se piensa o se intenta cambiar lo establecido. Aquí se ve fuertemente el funcionamiento ideológico descrito por Althusser como aquel que demarca los límites de lo posible y de lo imposible. Es decir, ya no se trata de cambiar el mundo para dejarle un lugar mejor a las nuevas generaciones, sino que se trata de ayudar a que los jóvenes individualmente trabajen sobre sí mismos para encajar en el mundo actual. En lugar de pretender cambiar la sociedad, como lo pretendía tanto la modernidad liberal como los movimientos revolucionarios, hoy se da por sentado que la sociedad no va a mejorar y que lo que hay que hacer es preparar a los chicos para cuando les toque enfrentarse a ella, en particular, cuando les toque ingresar al mundo laboral que cada vez es más excluyente. Como mencioné anteriormente, para intentar lograr ese objetivo, se propone todo el tiempo un trabajo individual que el alumno tiene que hacer sobre sí mismo para mejorar sus aptitudes personales y lograr «encajar». En definitiva, como dijo

---

[9] «La secundaria del futuro que no pasa el presente» en *Página 12*, 31/08/17.

el ex ministro de Educación de la Nación, se necesitan jóvenes que «aprendan a vivir en la incertidumbre y disfrutarla».<sup>[10]</sup>

## 12.4 Conclusión

Como se puede observar a lo largo del trabajo, la propia idea de modernización implica un no cuestionamiento al orden social establecido, sino más bien, una mera adaptación. De esta forma, el triunfo del neoliberalismo queda sellado: cuando un orden político se presenta como el ambiente natural al que hay que adaptarse, el proceso ideológico ha logrado llegar a su manifestación más pura, a su máxima eficacia. La modernización en la educación, pretende que el sujeto se adapte al contexto dado individualmente y sin cuestionarlo, reforzando así las tendencias de la subjetividad neoliberal. A esto se refiere Caletti cuando habla del fin de la política, es decir, cuando esta se disuelve «entre las maniobras de la mera administración de lo dado» (Caletti 2006, pág. 69).

---

[10] «Emprendedurismo» en *Página 12*, 06/08/17.

## Referencias

ABAD, MAR

- 2018 «*Esclavos del tiempo*»: ¿Nos dan las máquinas más tiempo libre o nos lo roban?, recuperado de <<https://www.yorokobu.es/esclavos-del-tiempo>> (visitado el 23-06-2018), referencia citada en página 191.

ADORNO, THEODOR

- 1991 *The Culture Industry*, Londres: Jay M. Bernstein, referencia citada en página 177.

AGUDO, ALEJANDRA

- 2013 «A mi día le faltan horas», en *El País*, recuperado de <[https://elpais.com/sociedad/2013/11/14/actualidad/1384395517\\_992039.html](https://elpais.com/sociedad/2013/11/14/actualidad/1384395517_992039.html)> (visitado el 29-04-2018), referencia citada en página 182.

AGUILAR, PAULA LUCÍA; MARA GLOZMAN; ANA GRONDONA y VICTORIA HAIDAR

- 2014 «Qué es un corpus», en *Entramados y perspectivas*, vol. 4, págs. 35-64, referencia citada en páginas 97, 181, 183, 195.

ALEMÁN, JORGE

- 2016 *Horizontes neoliberales en la subjetividad*, Buenos Aires: Grama, referencia citada en páginas 2, 8, 12, 13, 15, 16, 20.
- 2018 *Capitalismo. Crimen perfecto o Emancipación*, Barcelona: Ned Ediciones, referencia citada en página 2.

ALEMÁN, JORGE y SERGIO LARRIERA

- 1996 *Lacan : Heidegger*, Buenos Aires: Ediciones del Cifrado, referencia citada en páginas 6, 9, 10.

ALTHUSSER, LOUIS

- 1995 *Écrits philosophiques et politiques*, París : Stock e IMEC, vol. II, referencia citada en páginas XV, XXIV.
- 1996a *Écrits sur Psychoanalyse : Freud et Lacan*, París : Stock e IMEC, referencia citada en páginas XXIV, 64-66.
- 1996b *Escritos sobre psicoanálisis. Freud y Lacan*, México, DF: Siglo XXI, referencia citada en páginas 40-42.

## ALTHUSSER, LOUIS

- 2003 *Ideología y aparatos ideológicos de Estado. Freud y Lacan*, trad. por José Sazbón y Alberto Pla, Buenos Aires: Nueva Visión, referencia citada en páginas 110, 119, 121, 122, 142, 150, 169, 170.
- 2010 «De *El Capital* a la filosofía de Marx», en *Para leer El Capital*, México, DF: Siglo XXI, referencia citada en páginas 83, 110.
- 2011a *La revolución teórica de Marx*, trad. por Marta Harnecker, México, DF: Siglo XXI, referencia citada en páginas XIV, XV, XXI, XXIV, 3, 4, 38, 50, 53, 55, 56, 58-63, 67, 68, 97-99, 110, 115-118, 120, 123, 168, 169, 179, 185, 188, 192, 197-199.
- 2011b *Sur la reproduction*, París : PUF, referencia citada en páginas XII, XVII, XVIII, XXIII.
- 2014 *Initiation à la philosophie pour les non-philosophes*, París : PUF, referencia citada en páginas XVI, XXIII, XXIV, XXX.
- 2015 *Sobre la reproducción*, trad. por Alfredo Brorons Muñoz, Madrid: Akal, referencia citada en páginas 41, 57, 61, 68, 69, 98, 110, 120, 122-124, 126, 179, 180, 183, 184, 187, 192.
- 2018a *Écrits sur l'histoire*, París : PUF, referencia citada en página XVIII.
- 2018b *Que faire ?*, París : PUF, referencia citada en páginas XVI, XIX, XX.

## ALTHUSSER, LOUIS y ÉTIENNE BALIBAR

- 2010 *Para leer El Capital*, México, DF: Siglo XXI, referencia citada en páginas XIII, XXIII, XXIX, XXX, 57, 58, 75, 155, 156.

## ANDERSON, PERRY

- 2003 «Neoliberalismo, un balance provisorio», en *La trama del neoliberalismo. Mercado, crisis y exclusión social*, comp. por Emir Sader y Pablo Gentili, Buenos Aires: CLACSO, págs. 11-18, recuperado de <<http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20100609031734/4anderson.pdf>>, referencia citada en páginas 130, 131.

## ARIAS, BEGOÑA; ALEJANDRA BONI; MARÍA LUZ ORTEGA e ITZIAR ROSADO

- 2015 *El voluntariado transforma si sabemos cómo*, recuperado de <<https://www.medicosdelmundo.org/file/1382/download?token=ydJ3vwTA>>, referencia citada en página 172.

## BADIOU, ALAIN

- 2008 *Lógicas de los mundos. El ser y el acontecimiento 2*, Buenos Aires: Manantial, referencia citada en página 13.

## BALIBAR, ÉTIENNE

- 2000 *La filosofía de Marx*, Buenos Aires: Nueva Visión, referencia citada en páginas XXVIII, XXIX, 60.
- 2004a *Derecho de Ciudad. Cultura y política en democracia*, trad. por María de los Ángeles Serrano, Buenos Aires: Nueva Visión, referencia citada en páginas 186, 191.

- 2004b *Escritos por Althusser*, trad. por Heber Cardoso, Buenos Aires: Nueva Visión, referencia citada en páginas 76-78, 89.
- 2009 «Eschatology versus teleology: the suspending dialogue between Derrida and Althusser», en *Derrida and the time of de Political*, ed. por Pheng Cheah y Suzanne Guerlac, Durham: Duke University Press, referencia citada en página 72.
- 2013 *Ciudadanía*, Buenos Aires: Adriana Hidalgo, referencia citada en páginas 1, 19, 103, 148, 171-173, 175, 186, 191.
- 2018 «Philosophies of the Transindividual: Spinoza, Marx, Freud», en *Australasian Philosophical Review*, vol. 2, n.º 1, págs. 5-25, referencia citada en páginas XXIX, XXX.

## BALMACEDA, TOMÁS

- 2016 «Creatividad e ingenio: los nuevos caminos para un futuro sostenible», en *La Nación*, recuperado de <<http://www.lanacion.com.ar/1951250-creatividad-e-ingenio-los-nuevos-caminos-para-un-futuro-sustentable>>, referencia citada en página 151.

## BANCO SANTANDER RÍO

- 2018 *Atletas de las 3 PM*, recuperado de <<https://www.youtube.com/watch?v=45xkcnyRc-U>> (visitado el 23-06-2018), referencia citada en páginas 182, 190.

## BENEGAS LYNCH, ALBERTO

- 2014 «La recurrente manía del igualitarismo», en *La Nación*, recuperado de <<http://www.lanacion.com.ar/1653078-la-recurrente-mania-del-igualitarismo>>, referencia citada en página 100.

## BERISSO CIUDAD

- 2013 *La solidaridad fue el eje del debate la patria es el otro*, recuperado de <[https://www.berissociudad.com.ar/nota.asp?id=16739&t=La-solidaridad-fue-el-eje-del-debate\\_la-Patria-es-el-otro](https://www.berissociudad.com.ar/nota.asp?id=16739&t=La-solidaridad-fue-el-eje-del-debate_la-Patria-es-el-otro)> (visitado el 12-04-2013), referencia citada en página 161.

## BERMAN, MARSHALL

- 1988 *All that is solid melts into air*, Nueva York: Penguin, referencia citada en página 192.

## BERMÚDEZ, DANIELA

- 2017 «¿Qué piensan los millennials del mundo actual?», en *El Economista*, recuperado de <<http://eleconomista.com.mx/sociedad/2017/02/18/que-piensen-millennials-mundo-actual>>, referencia citada en página 151.

## BLANCHOT, MAURICE

- 1971 *La risa de los dioses*, trad. por José Antonio Doval Liz, Madrid: Taurus, referencia citada en página 78.

BÓRQUEZ, ZETO Y MARCELO RODRÍGUEZ

- 2010 (eds.), *Louis Althusser. Filiación y (re) comienzo*, Santiago de Chile: Universidad de Chile, referencia citada en página 89.

BOURDIEU, ANA

- 2018 «Vida privada y laboral: los mundos en pugna que tironean al empleado argentino», en *Clarín*, recuperado de <[https://www.clarin.com/suplementos/zona/vida-privada-laboral-mundos-pugna-tironean-empleado-argentino\\_0\\_BkiIeMCHf.html](https://www.clarin.com/suplementos/zona/vida-privada-laboral-mundos-pugna-tironean-empleado-argentino_0_BkiIeMCHf.html)> (visitado el 30-04-2018), referencia citada en página 183.

BRAUNSTEIN, NÉSTOR

- 2006 *El goce. Un concepto lacaniano*, Buenos Aires: Siglo XXI, referencia citada en páginas 16, 21.

BROWN, WENDY

- 2016 *El pueblo sin atributos. La secreta revolución del neoliberalismo*, trad. por Víctor Altamirano, Barcelona: Malpaso Ediciones, referencia citada en páginas 100, 131.

BUREAU VERITAS

- 2016 *El gobierno nacional promueve la sustentabilidad forestal a través de la certificación PEFC*, recuperado de <[http://www.bureauveritas.com.ar/home/news/latest-news/noticia-gobierno-nacional-sustentabilidad-ambiental?presentationtemplate=bv\\_master\\_v2/news\\_full\\_story\\_presentation\\_v2](http://www.bureauveritas.com.ar/home/news/latest-news/noticia-gobierno-nacional-sustentabilidad-ambiental?presentationtemplate=bv_master_v2/news_full_story_presentation_v2)>, referencia citada en página 147.

BUTLER, JUDITH

- 1997 *Mecanismos psíquicos del poder*, Madrid: Cátedra, referencia citada en página 57.

CALETTI, SERGIO

- 2006 «Decir, autorrepresentación, sujetos. Tres notas para un debate sobre política y comunicación», en *Revista Versión*, n.º 17, págs. 19-78, referencia citada en páginas 159, 175, 204.
- 2011a «Subjetividad, política y ciencias humanas. Una aproximación», en *Sujeto, política y psicoanálisis. Discusiones althusserianas con Lacan, Foucault, Laclau, Butler y Žižek*, coord. por Sergio Caletti, Buenos Aires: Prometeo, referencia citada en páginas XIII, 4.
- 2011b (coord.), *Sujeto, política y psicoanálisis. Discusiones althusserianas con Lacan, Foucault, Laclau, Butler y Žižek*, Buenos Aires: Prometeo, referencia citada en página 21.
- 2011c (comp.), *Sujeto, política, psicoanálisis*, Buenos Aires: Prometeo, referencia citada en página 56.

CALETTI, SERGIO Y NATALIA ROMÉ

- 2011 (comps.), *La intervención de Althusser hoy. Revisiones y debates*, Buenos Aires: Prometeo, referencia citada en páginas 4, 56, 123.

CALETTI, SERGIO; NATALIA ROMÉ Y MARTINA SOSA

- 2011 (comps.), *Lecturas de Althusser. Proyecciones de un campo problemático*, Buenos Aires: Ediciones Imago Mundi, referencia citada en página 56.

CAMINOS DE ÉXITO

- 2018 *Que [sic] hacer en el tiempo libre, qué actividades puedo hacer en mi tiempo libre*, recuperado de <<https://www.youtube.com/watch?v=AJTADqkPEcQ>> (visitado el 27-04-2018), referencia citada en página 181.

CAMPOS, PRADO

- 2018 «El tiempo libre ha muerto», en *El País*, recuperado de <[https://elpais.com/sociedad/2013/11/14/actualidad/1384395517\\_992039.html](https://elpais.com/sociedad/2013/11/14/actualidad/1384395517_992039.html)> (visitado el 27-04-2018), referencia citada en página 181.

CANAL ATRÁPALO

- 2017 *Tienes derecho*, recuperado de <<https://www.youtube.com/watch?v=1ykxtB-X2A4>> (visitado el 30-04-2018), referencia citada en página 183.

CANAL VIDA PLENA

- 2017 *Vida Plena. Aprende a disfrutar de tu tiempo libre*, recuperado de <<https://www.youtube.com/watch?v=7d-8XAXKcco>> (visitado el 23-06-2018), referencia citada en página 191.

CÁRITAS ARGENTINA

- 2017 *Ser voluntario*, recuperado de <<http://caritasbsas.org.ar/web/ser-voluntario>> (visitado el 16-09-2017), referencia citada en página 171.

CASALLI DE BABOT, JUDITH Y LUCIANO DE PRIVITELIO

- 2001 «Las revoluciones burguesas y los sistemas políticos del siglo XIX», en *El mundo contemporáneo: historia y problemas*, dir. por Julio Aróstegui; Cristian Buchrucker y Jorge Saborido, Buenos Aires: Biblos, referencia citada en página 108.

CASTEL, ROBERT

- 1997 *La metamorfosis de la cuestión social: una crónica del salariado*, Buenos Aires: Paidós, referencia citada en página 157.
- 2003 *Propiedad privada, propiedad social, propiedad de sí: conversaciones sobre la construcción del individuo moderno*, Rosario: Homo Sapiens, referencia citada en página 157.

CASTRO, EDGARDO

- 2016 *Lecturas foucaulteanas. Una historia conceptual de la biopolítica*, Buenos Aires: UNIPE Editorial Universitaria, referencia citada en páginas 111, 112.

CHAUÍ, MARILENA

- 2012 «La concepción marxista de la ideología», en *A concepção marxista de ideologia*, trad. por Carolina Collazo, Buenos Aires: Material de cátedra, referencia citada en página 178.

CHRISAFIS, ANGELIQUE

- 2016 «French PM calls for ban on Islamic headscarves at universities», en *The Guardian*, recuperado de <<https://www.theguardian.com/world/2016/apr/13/french-pm-ban-islamic-headscarves-universities-manuel-valls>>, referencia citada en página 128.

COLLAZO, CAROLINA y NATALIA ROMÉ

- 2019 «Ideología y erótica», en *Página 12*, recuperado de <<https://www.pagina12.com.ar/189068-ideologia-y-erotica>>, referencia citada en página 12.

CURRELL, SUSAN

- 2005 *The march of spare time*, Pennsylvania: University of Pennsylvania Press, referencia citada en páginas 177, 187.

DAVIES, WILLIAM

- 2016 «Neoliberalism 3.0», en *New Left Review*, n.º 101, págs. 129-144, referencia citada en páginas XIII, 100, 105, 109, 129, 134, 137, 180, 190.

DE GAINZA, MARIANA

- 2015 «Althusser y la coyuntura», en *Demarcaciones*, n.º 5, recuperado de <<http://revistademarcaciones.cl/wp-content/uploads/2015/11/Mariana-de-Gainza-Alth>>, referencia citada en páginas XII, 156.

DE ÍPOLA, EMILIO

- 1970 «La intervención llamada lectura», en *Lectura de Althusser*, Buenos Aires: Galerna, págs. 289-317, referencia citada en páginas 80, 89.

DELGADO, OSVALDO

- 2012 *Lecturas freudianas I*, Buenos Aires: UNSAM, referencia citada en página 26.

DERRIDA, JACQUES

- 1977 *Posiciones*, trad. por Manuel Arranz, Valencia: Pre-Textos, referencia citada en página 80.
- 1989 *La escritura y la diferencia*, trad. por Patricio Peñalver, Barcelona: Anthropos, referencia citada en páginas 40, 46, 176, 188.
- 1995 *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*, Madrid: Trotta, referencia citada en páginas 71, 73, 74, 78-82, 85, 87, 90-92, 94, 96.
- 1998 *Políticas de la amistad*, trad. por Patricio Peñalver y Francisco Vi-darte, Madrid: Trotta, referencia citada en página 82.

- 1999 *Sobre el marxismo. Diálogo con Daniel Bensaid*, trad. por Cristina De Peretti y Francisco Vidarte, recuperado de <[https://www.ufmg.br/derrida/wp-content/uploads/downloads/2010/05/Derrida-Jacques-Sobre-el-marxismo\\_-dialogos-con-Daniel-Bensaid-entrevista.pdf](https://www.ufmg.br/derrida/wp-content/uploads/downloads/2010/05/Derrida-Jacques-Sobre-el-marxismo_-dialogos-con-Daniel-Bensaid-entrevista.pdf)>, referencia citada en página 74.
- 2002 «Marx e hijos», en *Demarcaciones espectrales. En torno a Espectros de Marx de Jacques Derrida*, ed. por Michael Sprinker, Madrid: Akal, referencia citada en páginas 79, 82, 86, 87.
- 2012 *Política y amistad. Entrevista con Michael Sprinker sobre Marx y Althusser*, Buenos Aires: Nueva Visión, referencia citada en página 76.
- DÍAZ, VIRIDIANA
- 2016 «Empleos verdes en la mira de los millennials», en *El Economista*, recuperado de <<http://eleconomista.com.mx/finanzas-personales/2016/08/25/empleos-verdes-mira-millennials>>, referencia citada en página 150.
- DONOVAN, TOMÁS
- 2018 «El ocio como filosofía, mucho más que no hacer nada», en *La Nación*, recuperado de <<https://www.lanacion.com.ar/2121217-el-ocio-como-filosofia-mucho-mas-que-no-hacer-nada>> (visitado el 28-04-2018), referencia citada en páginas 181, 182.
- DUFOUR, DANY-ROBERT
- 2009 *El arte de reducir cabezas. Sobre la nueva servidumbre del hombre liberado en la era del capitalismo total*, Buenos Aires: Paidós, referencia citada en páginas 2, 7, 14, 18.
- ECOSFERA
- 2012 *¿Qué tan interesada está la gente en consumir productos sustentables?*, recuperado de <<https://ecoosfera.com/2012/12/que-tan-interesada-esta-la-gente-en-consumir-productos-sustentables/>>, referencia citada en página 149.
- ESPECHE, MIGUEL ENRIQUE
- 2003 «La solidaridad sustentable», en *La Nación*, recuperado de <<http://www.lanacion.com.ar/499789-la-solidaridad-sustentable>>, referencia citada en página 148.
- ESPOSITO, ROBERTO
- 2003 *Communitas. Origen y destino de la comunidad*, trad. por Carlos Molinari Marotto, Buenos Aires: Amorrortu, referencia citada en página 111.
- 2009 *Immunitas. Protección y negación de la vida*, trad. por Luciano Padilla López, Buenos Aires: Amorrortu, referencia citada en páginas 110-114.

ESPOSITO, ROBERTO

- 2011 *Bíos. Biopolítica y filosofía*, trad. por Molinari Marotto, Buenos Aires: Amorrortu, referencia citada en páginas 110, 114.

FASSIN, DIDIER

- 2016 *La razón humanitaria. Una historia moral del tiempo presente*, Buenos Aires: Prometeo, referencia citada en páginas 171, 172, 174.

FEDERICI, SILVIA

- 2011 *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*, Buenos Aires: Tinta Limón, referencia citada en página 100.

FERNÁNDEZ LIRIA, PEDRO

- 2002 «Regreso al “campo de batalla”», en *Para un materialismo aleatorio*, ed. por Louis Althusser, Madrid: Arena Libros, referencia citada en página 75.

FISHER, MARK

- 2009 *Capitalist realism*, Londres: Zero Books, referencia citada en página 182.
- 2016 *Realismo capitalista. ¿No hay alternativa?*, trad. por Claudio Iglesias, Buenos Aires: Caja Negra, referencia citada en páginas 135, 151, 152, 197, 198, 201, 203.

FOA TORRES, JORGE

- 2012 «Una evaluación crítica de los estudios de políticas públicas ambientales. Hacia un análisis discursivo y de crítica a la ideología de las políticas», en *Pensamiento plural*, n.º 9, págs. 98-129, referencia citada en página 143.
- 2018 «Cuestión populista y discurso capitalista: un abordaje desde la izquierda lacaniana», en *Lacan en las lógicas de la emancipación. En torno de los textos de Jorge Alemán*, ed. por Timothy Appleton y José Alberto Raymondi, Buenos Aires: Del Seminario, referencia citada en páginas 6, 10.

FOUCAULT, MICHEL

- 1992 *Microfísica del poder*, Madrid: Ediciones de la piqueta, referencia citada en página XXV.
- 2005 *La arqueología del saber*, México, DF: Siglo XXI, referencia citada en páginas XXV, 142, 157.
- 2007 *El nacimiento de la biopolítica*, Buenos Aires: FCE, referencia citada en página 12.

FREIRE, CAROLINA

- 2012 *El poder del voluntariado*, recuperado de <<https://www.youtube.com/watch?v=y33e-YZDQvs%5C&t=4s>>, referencia citada en página 172.

## FREUD, SIGMUND

- 1953 *Obras completas*, vol. VII: *Tres ensayos de la teoría sexual*, Buenos Aires: Amorrortu, referencia citada en página 28.
- 1955a *Obras completas*, vol. XVII: *Lo ominoso*, Buenos Aires: Amorrortu, referencia citada en página 25.
- 1955b *Obras completas*, vol. XVIII: *Psicología de las masas y análisis del yo*, Buenos Aires: Amorrortu, referencia citada en página 25.
- 1957 *Obras completas*, vol. XIV: *Introducción del narcisismo*, Buenos Aires: Amorrortu, referencia citada en página 32.
- 1961a *Obras completas*, vol. XXI: *El malestar en la cultura*, Buenos Aires: Amorrortu, referencia citada en página 23.
- 1961b *Obras completas*, vol. XIX: *La negación*, Buenos Aires: Amorrortu, referencia citada en página 30.
- 1962 *Obras completas*, vol. III: *Las neuropsicosis de defensa (Ensayo de una teoría psicológica de la histeria adquirida, de muchas fobias y representaciones obsesivas, y de ciertas psicosis alucinatorias)*, Buenos Aires: Amorrortu, referencia citada en página 26.
- 1984 *Obras completas Sigmund Freud*, vol. 18: *Psicología de las masas y análisis del yo*, Notas de James Strachey, Anna Freud, Alix Strachey y Alan Tyson, trad. por José Etcheverry, Buenos Aires: Amorrortu, referencia citada en página XXIX.
- 2013 *Obras completas*, vol. IV: *La interpretación de los sueños*, trad. por José Luis Etcheverry, Buenos Aires: Amorrortu, referencia citada en páginas 41, 44, 188.

## FRITZE, JOHN

- 2018 «President Trump hits Mexico for “taking our money and sending us drugs”», en *Usa Today*, recuperado de <<https://www.usatoday.com/story/news/politics/2018/06/21/donald-trump-slams-mexico-doing-nothing-us/722201002>> (visitado el 21-06-2018), referencia citada en página 135.

## FUNDACIÓN CORRESPONSABLES

- 2017 «¿Millennials preocupados por la sustentabilidad?», en, recuperado de <<http://mexico.corresponsables.com/actualidad/millennials-preocupados-por-la-sustentabilidad>>, referencia citada en página 151.

## FUNDACIÓN HONRAR LA VIDA

- 2017 *Diferencia entre Acción Voluntaria y Voluntariado*, recuperado de <<http://fundacionhonrarlavida.org/voluntariado-por-los-ninos-y-solo-por-los-ninos>> (visitado el 16-09-2017), referencia citada en página 172.

GADEA LARA, TAIS

- 2017 «Moda verde: crecen las marcas con fuerte compromiso social y ambiental», en *La Nación*, recuperado de <<http://www.lanacion.com.ar/2015868-moda-verde-crecen-las-marcas-con-un-fuerte-compromiso-social-y-ambiental>>, referencia citada en página 150.

GCBA [Gobierno de la Ciudad de Buenos Aires]

- 2015 *El tiempo libre y la recreación forman parte de la educación*, recuperado de <<http://www.buenosaires.gob.ar/noticias/el-tiempo-libre-y-la-recreacion-forma-parte-de-la-educacion>> (visitado el 30-04-2018), referencia citada en página 183.

GILLY, ADOLFO y RHINA ROUX

- 2009 «Capitales, tecnologías y mundos de la vida. El despojo de los cuatro elementos», en *Los condicionantes de la crisis en América Latina. Inserción internacional y modalidades de acumulación*, Buenos Aires: CLACSO, referencia citada en página 100.

GIUFFRIDA, ANGELA

- 2018 «Five Star and the League: can Italy's "odd couple" last?», en *The Guardian*, recuperado de <<https://www.theguardian.com/world/2018/jun/02/matteo-salvini-italy-interior-minister-far-right-hardline-immigration>> (visitado el 03-06-2018), referencia citada en página 136.

GONZÁLEZ, DIEGO

- 2017 «Estrategias para sumar sustentabilidad a las empresas», en *Ámbito Financiero*, recuperado de <<http://www.ambito.com/879762-estrategias-para-sumar-sustentabilidad-a-las-empresas>>, referencia citada en página 143.

HARVEY, DAVID

- 1992 *The Condition of postmodernity*, Cambridge: Blackwell, referencia citada en páginas 178, 185, 186, 191.
- 2007 *Breve historia del neoliberalismo*, trad. por Ana Varela Mateos, Madrid: Akal, [edición original: *A brief history of neoliberalism*, Nueva York: Oxford University Press, 2007], referencia citada en páginas 34, 100, 109, 130, 167, 178, 182, 191, 196.

HERNÁNDEZ, SILVIA y NATALIA ROMÉ

- 2015 «Sobredeterminación, discurso y sujeto político. Aportes teóricos en comunicación», en *Debates y Combates*, vol. 7, n.º 5, referencia citada en página 4.

HERRERA VEGAS, RODRIGO

- 2009 «¿Qué es la sustentabilidad?», en *La Nación*, recuperado de <<http://www.lanacion.com.ar/1186719-que-es-la-sustentabilidad>>, referencia citada en página 143.

## HIMITIAN, EVANGELINA

- 2018 «Recuperar el tiempo libre, uno de los desafíos que se enfrenta tras el divorcio», en *La Nación*, recuperado de <<https://www.lanacion.com.ar/2138282-recuperar-el-tiempo-libre-uno-de-los-desafios-que-se-enfrenta-tras-el-divorcio>> (visitado el 21-06-2018), referencia citada en páginas 187, 190.

## IJELMAN, CYNTHIA

- 2017 «Paula Gray: hay que aprender a reinventarse», en *La Nación*, recuperado de <<http://www.lanacion.com.ar/1997980-paula-gray-hay-que-aprender-a-reinventarse>>, referencia citada en página 151.

## JAMESON, FREDRIC

- 1997 *Postmodernism, Or, the Cultural Logic of Late Capitalism*, Carolina del Norte: Duke University Press, referencia citada en página 186.

## JUGARNIA

- 2016 *Un derecho humano: al descanso y al tiempo libre*, recuperado de <<http://jugarnia.com/un-derecho-humano-al-descanso-y-al-tiempo-libre>> (visitado el 30-04-2018), referencia citada en página 183.

## LACAN, JACQUES

- 1975 *Seminario XVII. El reverso del psicoanálisis*, Buenos Aires: Paidós, referencia citada en páginas 24, 29.
- 1986 *Seminario Libro 11. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, Buenos Aires: Paidós, referencia citada en página 43.
- 1992 *El seminario de Jacques Lacan. Libro 17*, Buenos Aires: Paidós, referencia citada en páginas 7, 11.
- 2003a *Escritos 1*, Buenos Aires: Siglo XXI, referencia citada en página 14.
- 2003b *Escritos I*, trad. por Tomás Segovia, Buenos Aires: Siglo XXI, referencia citada en página 180.
- 2006a *Del discurso analítico*, Conferencia en Milán del 12 de mayo de 1972, recuperado de <<http://www.elsigma.com/historia-viva/traduccion-de-la-conferencia-de-lacan-en-milan-del-12-de-mayo-de-1972/9506>>, referencia citada en páginas 5, 7.
- 2006b *El seminario de Jacques Lacan. Libro 10*, Buenos Aires: Paidós, referencia citada en páginas 2, 10.
- 2008a *El seminario de Jacques Lacan. Libro 16*, Buenos Aires: Paidós, referencia citada en páginas 15, 23.
- 2008b *Escritos II*, Buenos Aires: Siglo XXI, referencia citada en páginas 10, 39, 42, 45, 48, 180.
- 2009 *El seminario de Jacques Lacan. Libro 11*, Buenos Aires: Paidós, referencia citada en página 7.

LACAN, JACQUES

2010 «La tercera», en *Intervenciones y textos 2*, Buenos Aires: Manantial, referencia citada en página 10.

2011 *El seminario de Jacques Lacan. Libro 20*, Buenos Aires: Paidós, referencia citada en páginas 2, 10, 11.

LAVAL, CHRISTIAN Y PIERRE DARDOT

2013 *La nueva razón del mundo. Ensayo sobre la sociedad neoliberal*, Barcelona: Gedisa, referencia citada en página 14.

LEE, STEPHANIE

2018 «A veces tenés que renunciar para seguir adelante», en *Clarín*, recuperado de <[https://www.clarin.com/new-york-times-international-weekly/veces-tenes-renunciar-seguir-adelante\\_0\\_BJigPoCx7.html](https://www.clarin.com/new-york-times-international-weekly/veces-tenes-renunciar-seguir-adelante_0_BJigPoCx7.html)> (visitado el 20-06-2018), referencia citada en página 185.

LOZANO, MANUEL

2011 *Te invito a creer*, recuperado de <<https://www.youtube.com/watch?v=tkTEsTASKgA%5C&t=461s>>, referencia citada en página 170.

MACHEREY, PIERRE

2002 «Marx desmaterializado o el espíritu de Derrida», en *Demarcaciones espectrales. En torno a Espectros de Marx de Jacques Derrida*, ed. por Michael Sprinker, Madrid: Akal, referencia citada en páginas 78, 84.

MARX, KARL

1958 *La ideología alemana*, Montevideo: Pueblos Unidos, referencia citada en página 179.

2008 *El Capital*, Buenos Aires: Siglo XXI, vol. III, referencia citada en página 182.

MARX, KARL Y FRIEDRICH ENGELS

1963 *Obras Escogidas*, La Habana: Editorial política, vol. 3, referencia citada en páginas 72, 73, 92, 93.

2014 *La ideología alemana*, Madrid: Akal, referencia citada en páginas 51, 54.

MATHERON, FRANÇOIS

2006 «La recurrencia del vacío en Louis Althusser», en *ER. Revista de Filosofía*, referencia citada en página 81.

MAURELLO, MARÍA EUGENIA

2017 «Cómo pensar la sustentabilidad en la moda», en *La Nación*, recuperado de <<http://www.lanacion.com.ar/2001719-como-pensar-la-sustentabilidad-en-la-moda>>, referencia citada en página 151.

MCGOWAN, TODD

- 2004 *The end of dissatisfaction? Jacques Lacan and the Emerging Society of Enjoyment*, Nueva York: State University of New York Press, referencia citada en páginas 189, 191.

MILLER, JACQUES-ALAIN

- 1986 *Recorrido de Lacan*, Buenos Aires: Manantial, referencia citada en páginas 15, 16.
- 1998 *Elucidación de Lacan. Charlas brasileñas*, Buenos Aires: Paidós, referencia citada en página 17.
- 2000 *El lenguaje aparato del goce*, Buenos Aires: Colección Diva, referencia citada en páginas 18, 22, 23, 25-32.
- 2005 *El Otro que no existe y sus comités de ética*, Buenos Aires: Paidós, referencia citada en página 15.
- 2010 *Extimidad. Los cursos psicoanalíticos de Jacques-Alain Miller*, trad. por Nora González, Buenos Aires: Paidós, referencia citada en páginas 16, 190.
- 2012 *Punto cenit. Política, religión y el psicoanálisis*, Buenos Aires: Colección Diva, referencia citada en página 7.
- 2016a «El inconsciente y el cuerpo hablante», en *Revista Lacaniana de Psicoanálisis*, n.º 17, referencia citada en páginas 33, 35.
- 2016b *Un esfuerzo de poesía*, Buenos Aires: Paidós, referencia citada en páginas 5-8, 14.
- 2017 *Niños violentos*, recuperado de <<https://psicoanalisislacaniano.com/ninos-violentos>>, referencia citada en página 18.

MILNER, JEAN-CLAUDE

- 2003 *El periplo estructural. Figuras y paradigma*, Barcelona: Amorrortu, referencia citada en página XXVIII.

MONTAG, WARREN

- 1995 «El alma es la prisión del cuerpo: Althusser y Foucault, 1970-1975», trad. por Aurelio Sainz Pezonaga, en *Youkali. Revista crítica de las artes y el pensamiento*, n.º 8, recuperado de <<http://www.youkali.net/Youkali8-ClasicoMontag.pdf>>, referencia citada en página 122.
- 2002 «Espíritus armados y desarmados: los Espectros de Marx de Derrida», en *Demarcaciones espectrales. En torno a Espectros de Marx de Jacques Derrida*, ed. por Michael Sprinker, Madrid: Akal, referencia citada en páginas 87, 88.

MONTERO, EMILIA

- 2018 «La consigna es disfrutar ahora, no mañana», en, recuperado de <<https://www.lanacion.com.ar/2142347-la-consigna-es-disfrutar-ahora-no-manana>> (visitado el 20-06-2018), referencia citada en página 185.

MORENO, JULIO CÉSAR

- 2001 «Del militante al voluntario», en *La Nación*, recuperado de <<http://www.lanacion.com.ar/52412-del-militante-al-voluntario>> (visitado el 16-09-2017), referencia citada en página 173.

MORFINO, VITTORIO

- 2014 *El materialismo de Althusser*, Santiago de Chile: Palinodia, referencia citada en páginas 81, 89.

MUNICIPALIDAD DE TIGRE

- 2015 *Más opciones para disfrutar del tiempo libre*, recuperado de <<http://www.tigre.gov.ar/noticias/mas-opciones-para-disfrutar-del-tiempo-libre-2>> (visitado el 27-04-2018), referencia citada en página 181.

MURILLO, SUSANA

- 2008 *Colonizar el dolor. La interpelación ideológica del Banco Mundial en América Latina. El caso argentino desde Blumberg a Cromañón*, Buenos Aires: CLACSO, referencia citada en páginas 100, 157.
- 2011 «La invisibilización/visibilización de Althusser. Olvidos y recuerdos encubridores en tiempos del fin de “las ideologías”», en *La intervención de Althusser hoy. Revisiones y debates*, comp. por Sergio Caletti y Natalia Romé, Buenos Aires: Prometeo, referencia citada en páginas 77, 123.

NEGRI, ANTONIO

- 2002 «La sonrisa del espectro», en *Demarcaciones espectrales. En torno a Espectros de Marx de Jacques Derrida*, ed. por Michael Sprinker, Madrid: Akal, referencia citada en páginas 83, 84.
- 2004 «Maquiavelo y Althusser», en Louis Althusser, *Maquiavelo y Nosotros*, Madrid: Akal, referencia citada en página 85.

NEPOMIACHI, EZEQUIEL Y MARTINA SOSA

- 2018 «El negocio depende del emprendedor y el emprendedor de su cuerpo. Notas para un abordaje psicoanalítico de los cuerpos neoliberales», en *Política y Subjetividad en la escena neoliberal. Aportes de investigación crítica en comunicación*, coord. por Carolina Collazo y Natalia Romé, Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires, recuperado de <<http://comunicacion sociales.uba.ar/wp-content/uploads/sites/16/2018/07/rome.pdf>>, referencia citada en página 104.

OECD

- 2018 *OECD Employment and Labour Market Statistics*, recuperado de <<http://dx.doi.org/10.1787/data-00303-en>> (visitado el 28-04-2018), referencia citada en página 178.

ORTÍ, ANTONIO

- 2017 «Intolerancia a la desconexión digital y al ocio: el nuevo ciclo de aburrimiento y estrés», en *Clarín*, recuperado de <[https://www.clarin.com/suplementos/zona/intolerancia-desconexion-digital-ocio-nuevo-ciclo-aburrimiento-estres\\_0\\_ryC9fXtRb.html](https://www.clarin.com/suplementos/zona/intolerancia-desconexion-digital-ocio-nuevo-ciclo-aburrimiento-estres_0_ryC9fXtRb.html)> (visitado el 28-04-2018), referencia citada en página 181.

ORTIZ, DIEGO

- 2017 *10 maneras rápidas de ganar dinero extra en tu tiempo libre*, recuperado de <<https://www.emprendiendohistorias.com/ganar-dinero-extra-en-tiempo-libre>> (visitado el 30-04-2018), referencia citada en página 182.

PALMA, DANTE

- 2017 «El voluntario y el militante», en *Diario Registrado*, recuperado de <[https://www.diarioregistrado.com/opinion/el-voluntario-y-el-militante-\\_a58b42540fc34787c07f62d21](https://www.diarioregistrado.com/opinion/el-voluntario-y-el-militante-_a58b42540fc34787c07f62d21)>, referencia citada en página 174.

PALTI, ELÍAS

- 2006 *Verdades y saberes del marxismo. Reacciones de una tradición política ante su «crisis»*, Buenos Aires: FCE, referencia citada en página 74.

PARERA, LUCAS

- 2015 «Cruceros para progres: playa, relax y trabajo social en El Caribe», en *La Nación*, recuperado de <<http://www.lanacion.com.ar/1842309-cruceros-para-progres-playa-relax-y-trabajo-social-en-el-caribe>>, referencia citada en página 151.

PÊCHEUX, MICHEL

- 1977 «Remontémonos de Foucault a Spinoza», en *El discurso político*, México, DF: Editorial Nueva Imagen, referencia citada en páginas XXVI, XXVII.
- 2003 «El mecanismo de reconocimiento ideológico», en *Ideología. Un mapa de la cuestión*, comp. por Slavoj Žižek, Buenos Aires: FCE, referencia citada en páginas 5, 57.
- 2014 «¡Osar pensar y osar rebelarse! Ideologías, marxismo, lucha de clases», en *Décalages*, vol. 1, n.º 4, recuperado de <<https://scholar.oxy.edu/decalages/vol1/iss4/14>>, referencia citada en páginas XXVIII, 37, 43.
- 2016 *Las verdades evidentes. Lingüística, semántica, filosofía*, trad. por Mara Glozman; Pedro Karczmarczyk; Guadalupe Marando y Margarita Martínez, Buenos Aires: Ediciones del Centro Cultural de la Cooperación Floreal Gorini, referencia citada en páginas XXIII, XXVII, 47, 51, 97, 118, 121, 179, 180, 183-187, 195.

PEETERS, BENOÎT

- 2013 *Derrida*, Buenos Aires: FCE, referencia citada en páginas 90, 91.

PRADO MORANTE, JORGE LUIS

- 2019 *Consumidores verdes y sus motivaciones para elegir una compra ecológica*, recuperado de <<http://congreso.pucp.edu.pe/alaic2014/wp-content/uploads/2013/09/GT13-Jorge-Prado.pdf>>, referencia citada en página 149.

PUNTO CONVERGENTE

- 2015 *Ser voluntario, una forma de vida*, recuperado de <<http://puntoconvergente.uca.edu.ar/ser-voluntario-una-forma-de-vida>>, referencia citada en página 174.

RANCIÈRE, JACQUES

- 1996 *El desacuerdo. Política y filosofía*, Buenos Aires: Nueva Visión, referencia citada en página 103.
- 2000 «Política, identificación y subjetivación», en *El reverso de la diferencia. Identidad y política*, comp. por Benjamín Arditi, Caracas: Nueva Sociedad, págs. 145-152, referencia citada en páginas 18, 146, 191, 192.
- 2006 *Política, policía, democracia*, Santiago de Chile: IOM Ediciones, referencia citada en página 103.

RÉ, CAROLINA

- 2017 *El lugar del sujeto*, Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires, referencia citada en página 56.

RED SOLIDARIA

- 2017 *Quiénes somos*, recuperado de <[http://redsolidaria.org.ar/?page\\_id=126](http://redsolidaria.org.ar/?page_id=126)> (visitado el 16-09-2017), referencia citada en página 171.

RODRÍGUEZ, PABLO MANOLO

- 2019 *Las palabras en las cosas. Saber, poder y subjetivación entre algoritmos y biomoléculas*, Buenos Aires: Cactus, referencia citada en página XX.

ROMÉ, NATALIA

- 2010a «Hacia una problemática althusseriana», en *Louis Althusser. Filiación y (re) comienzo*, ed. por Zeto Bórquez y Marcelo Rodríguez, Santiago de Chile: Universidad de Chile, referencia citada en páginas 89, 92.
- 2010b «La encrucijada materialista. Diferencia política, sujeto e ideología en la problemática teórica de Louis Althusser», en *VI Jornadas de Sociología de la Universidad Nacional de La Plata*, Buenos Aires: Universidad Nacional de La Plata, referencia citada en página 5.
- 2016 «El presente totalitario de la ideología neoliberal», en *Utopía y praxis latinoamericana, Revista internacional de Filosofía y Teoría Social*, n.º 74, págs. 99-110, referencia citada en página 156.

- 2018 «Pensar en la coyuntura neoliberal», en *Política y subjetividad en la escena ideológica neoliberal. Aportes de investigación crítica en comunicación*, Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires, referencia citada en página 156.
- 2019 «Maquiavelo lector de Lacan», en *Revista Teoría y Crítica de la Psicología*, vol. 13, recuperado de <<http://teocripsi.com/ojs/index.php/TCP/article/view/260>>, referencia citada en página XXIV.

## SARCHMAN, INGRID

- 2011 «Los límites del concepto de interpelación. Críticas y aportes del psicoanálisis para abordar el concepto de sujeto en Althusser», en *La intervención de Althusser hoy. Revisiones y debates*, comp. por Sergio Caletti y Natalia Romé, Buenos Aires: Prometeo, referencia citada en páginas 2, 4.

## SAXENA, JAYA

- 2018 «En defensa de un ocio verdadero», en *New York Times*, recuperado de <<https://www.nytimes.com/es/2018/06/04/pasatiempos-descanso>> (visitado el 22-06-2018), referencia citada en página 189.

## SCHEJTMAN, FABIÁN

- 2012 «Superyó, carozo del padre», en *Elaboraciones lacanianas sobre la neurosis*, Buenos Aires: Grama, referencia citada en página 15.

## SCHWARZBÖCK, SILVIA

- 2015 *Los espantos. Estética y postdictadura*, Buenos Aires: Cuarenta Ríos, referencia citada en página XX.

## SHEJTMAN, FABIÁN

- 2004 «Una introducción a los tres registros», en *Psicoanálisis y psiquiatría: encuentros y desencuentros. Temas introductorios a la psicopatología*, ed. por Roberto Mazzuca *et al.*, Buenos Aires: Berggasse19, referencia citada en páginas 22, 49.

## SIMONDON, GILBERT

- 2014 *La individuación. A la luz de las nociones de forma y de información*, 2.<sup>a</sup> ed., Buenos Aires: Cactus y La Cebra, referencia citada en página 156.

## SOLER, COLETTE

- 2011 *Los afectos lacanianos*, Buenos Aires: Letra Viva, referencia citada en página 11.
- 2015 *Apalabrados por el capitalismo*, recuperado de <<https://www.youtube.com/watch?v=fBz0WBidkMw&t=1307s>>, referencia citada en páginas 8, 10, 11.

SOSA, MARTINA

- 2011a «Contingencia, significación y dimensión subjetiva: los términos de una articulación althusseriana entre marxismo y psicoanálisis», en *Sujeto, política, psicoanálisis. Discusiones althusserianas con Lacan, Foucault, Laclau, Butler y Žižek*, coord. por Sergio Caletti, Buenos Aires: Prometeo, referencia citada en páginas 2-4.
- 2011b «La teoría de la ideología en Louis Althusser», en *Sujeto, política, psicoanálisis. Discusiones althusserianas con Lacan, Foucault, Laclau, Butler y Žižek*, coord. por Sergio Caletti, Buenos Aires: Prometeo, págs. 173-187, referencia citada en páginas 118, 125, 178.
- 2015 «El legado althusseriano. Apuntes para una reflexión sobre los vínculos entre ideología, subjetividad y política en Laclau, Badiou y Žižek», en *Revista Pléyade*, n.º 16, referencia citada en páginas 2, 4.

SPRINKER, MICHAEL

- 2002 (ed.), *Demarcaciones espectrales. En torno a Espectros de Marx de Jacques Derrida*, Madrid: Akal, referencia citada en página 73.

STAVRAKAKIS, YANNIS

- 2007 *The lacanian left. Psychoanalysis, Theory, Politics*, Edimburgo: Edinburgh University Press, referencia citada en páginas 188-192.
- 2010 *La izquierda lacaniana*, Buenos Aires: FCE, referencia citada en páginas 2, 34, 48, 143, 148, 170.

SUBIRANA, MIRIAM

- 2015 «Cuando nos agobia el tiempo libre», en *El País*, recuperado de <[https://elpais.com/elpais/2015/07/24/eps/1437735084\\_996703.html](https://elpais.com/elpais/2015/07/24/eps/1437735084_996703.html)> (visitado el 29-04-2018), referencia citada en página 181.
- 2016 «Claves para aprovechar nuestro tiempo», en *El País*, recuperado de <[https://elpais.com/elpais/2016/05/12/eps/1463072994\\_146307.html](https://elpais.com/elpais/2016/05/12/eps/1463072994_146307.html)> (visitado el 22-06-2018), referencia citada en página 189.

SUR ACTURAL

- 2017 *Macri cita a Perón respecto a la producción de los argentinos y su responsabilidad en la construcción de la Patria*, recuperado de <<http://suractual.com.ar/noticia/8583/macri-anuncio-que-quienes-cobran-un-plan-social-del-estado-podran-incorporarlo-a>>, referencia citada en página 163.

TATIÁN, DIEGO

- 2012 *Lo impropio*, Buenos Aires: Excursiones, referencia citada en página 157.

TERRILES, RICARDO

- 2011 «Althusser, Foucault y la cuestión de la ideología», en *Sujeto, política y psicoanálisis. Discusiones althusserianas con Lacan, Foucault, Laclau, Butler y Žižek*, coord. por Sergio Caletti, Buenos Aires: Prometeo, referencia citada en página XXV.

TERUEL, ANA

- 2015 «Hollande promete destruir al ISIS en el homenaje a las víctimas de París», en *El País*, recuperado de <[https://elpais.com/internacional/2015/11/27/actualidad/1448615609\\_914264.html](https://elpais.com/internacional/2015/11/27/actualidad/1448615609_914264.html)>, referencia citada en página 128.

THOMPSON, EDWARD PALMER

- 1967 «Time, Work-Discipline and Industrial Capitalism», en *Past and Present*, vol. 38, págs. 56-97, referencia citada en página 177.

TODOS AYUDAN

- 2011 *¿Qué es un voluntario?*, recuperado de <<http://www.todosayudan.com/que-es-un-voluntario>> (visitado el 16-09-2017), referencia citada en página 172.

TORRES CABREROS, DELFINA

- 2018 «Trabajo en el sector tecnológico: ingresos en dólares y tiempo libre», en *El Economista*, recuperado de <<https://www.economista.com.ar/2018-04-trabajo-sector-tecnologico-ingresos-dolares-tiempo-libre>> (visitado el 20-06-2018), referencia citada en página 185.

TYSON, CHARLIE

- 2018 «Virtuosos of Idleness», en *The Hedgehog Review*, vol. 20, recuperado de <<https://hedgehogreview.com/issues/the-human-and-the-digital/articles/virtuosos-of-idleness>>, referencia citada en página 177.

UNIVERSIDAD SIGLO 21

- 2017 *El voluntariado, su papel en la sociedad y la necesidad de fomentar el trabajo voluntario*, recuperado de <<http://identidad.21.edu.ar/el-voluntariado-su-papel-en-la-sociedad-y-la-necesidad-de-fomentar-el-trabajo%20voluntario>> (visitado el 16-09-2017), referencia citada en página 173.

URIEN, PAULA

- 2015 «10 claves para entender el empleo del futuro: desde la tecnología a la mayor igualdad de género», en *La Nación*, recuperado de <<http://www.lanacion.com.ar/1845156-10-claves-para-entender-el-empleo-del-futuro-desde-la-tecnologia-a-la-mayor-igual-de-genero>>, referencia citada en página 151.

VADEN, RORY

- 2015 *How to multiply your time*, recuperado de <<https://www.youtube.com/watch?v=y2X7c9TUQJ8>> (visitado el 21-06-2018), referencia citada en página 187.

VALLEJO, PAULA

- 2016 «Malestares en tiempos del goce. Una lectura sobre las mutaciones del sujeto contemporáneo», en *Mutaciones del sujeto contemporáneo*, comp. por Gabriela Basz, Buenos Aires: Grama, referencia citada en páginas 7, 11.

VALORES RELIGIOSOS

- 2014 *Ante empresarios cristianos, Macri defendió la cultura del esfuerzo*, recuperado de <<http://www.valoresreligiosos.com.ar/Noticias/ante-empresarios-cristianos-macri-defendio-la-cultura-del-esfuerzo-7425>>, referencia citada en página 163.

VANDERKAM, LAURA

- 2017 «How to gain control of your free time», en YouTube, recuperado de <<https://www.youtube.com/watch?v=n3kNIFMXslo>> (visitado el 27-04-2018), referencia citada en página 181.

VEAL, ANTHONY JAMES

- 2004 «A brief history of work and its relationship to leisure», en *Work and Leisure*, ed. por John Haworth y Anthony James Veal, Nueva York: Routledge, págs. 15-33, referencia citada en página 177.

VICENTE, ÁLEX

- 2016 «Por qué el Estado Islámico odia a Francia», en *El País*, recuperado de <[https://elpais.com/internacional/2015/11/16/actualidad/1447667622\\_460439.html](https://elpais.com/internacional/2015/11/16/actualidad/1447667622_460439.html)>, referencia citada en página 128.

VILLÁN BUSTAMANTE, DANIEL

- 2018 «En bicicleta, jóvenes van tras el mercado de los domicilios en Cúcuta», en *La Opinión*, recuperado de <<https://www.laopinion.com.co/economia/en-bicicleta-jovenes-van-tras-el-mercado-de-los-domicilios-en-cucuta-156350>> (visitado el 21-06-2018), referencia citada en página 185.

VITALE, SILVINA

- 2017 «Cosmética verde», en *La Nación*, recuperado de <<http://www.lanacion.com.ar/2005117-cosmetica-verde>>, referencia citada en página 150.

ŽIŽEK, SLAVOJ

- 1992 *El sublime objeto de la ideología*, México, DF: Siglo XXI, referencia citada en páginas 2, 42-44, 46-48, 51, 141, 150, 170, 180, 188, 189, 202.
- 2003 *Sublime objeto de la ideología*, Buenos Aires: Siglo XXI, referencia citada en páginas 156, 164.
- 2008a «El espectro de la ideología», en *Ideología. Un mapa de la cuestión*, México, DF: FCE, referencia citada en página 115.

- 2008b *En defensa de la intolerancia*, Madrid: Sequitur, referencia citada en páginas 144, 145, 148, 200.
- 2009 *Sobre la violencia. Seis reflexiones marginales*, Madrid: Paidós, referencia citada en página 104.
- 2011a *El acoso de las fantasías*, trad. por Francisco López Martín, Madrid: Akal, referencia citada en página 190.
- 2011b *En defensa de las causas perdidas*, Madrid: Akal, referencia citada en página 34.
- 2013 *El más sublime de los histéricos*, Buenos Aires: Paidós, referencia citada en páginas 151, 156.
- 2014 *En defensa de la intolerancia*, Madrid: Sequitur, referencia citada en páginas 2, 16.
- 2015 *En defensa de causas perdidas*, Buenos Aires: Akal, referencia citada en páginas 2, 13, 14, 186-188.
- 2016 *La permanencia en lo negativo*, Buenos Aires: Godot, referencia citada en páginas 2, 19.

## ZUPANCIC, ALENKA

- 2010 *Ética de lo real. Kant, Lacan*, Buenos Aires: Prometeo, referencia citada en página 11.



## Índice de autores

- Abad, Mar, 191  
Adorno, Theodor, 177  
Agudo, Alejandra, 182  
Aguilar, Paula Lucía, 97, 181,  
183, 195  
Alemán, Jorge, 2, 6, 8–10, 12,  
13, 15, 16, 20  
Althusser, Louis, XII,  
XIV–XXI, XXIII,  
XXIV, XXIX, XXX, 3,  
4, 38, 40–42, 50, 53,  
55–69, 75, 97–99, 110,  
115, 117–120,  
122–124, 126, 142,  
150, 155, 156,  
168–170, 179, 180,  
183–185, 187, 188,  
192, 197–199  
Anderson, Perry, 130, 131  
Arias, Begoña, 172  
  
Badiou, Alain, 13  
Balibar, Étienne, XXIII,  
XXVIII–XXX, 1, 19,  
57, 58, 60, 72, 75–78,  
103, 148, 155, 156,  
171–173, 175, 186,  
191  
Balmaceda, Tomás, 151  
Banco Santander Río, 182  
  
Benegas Lynch, Alberto, 100  
Berisso Ciudad, 161  
Berman, Marshall, 192  
Bermúdez, Daniela, 151  
Blanchot, Maurice, 78  
Bourdieu, Ana, 183  
Braunstein, Néstor, 21  
Brown, Wendy, 100, 131  
Bureau Veritas, 147  
Butler, Judith, 57  
  
Caletti, Sergio, XIII, 21, 159,  
175, 204  
Caminos de éxito, 181  
Campos, Prado, 181  
Canal Vida Plena, 191  
Castel, Robert, 157  
Chauí, Marilena, 178  
Chrisafis, Angélique, 128  
Collazo, Carolina, 12  
Currell, Susan, 177, 187  
Cáritas Argentina, 171  
  
Dardot, Pierre, 14  
Davies, William, 100, 105, 109,  
129, 134, 137, 180, 190  
De Gainza, Mariana, XII, 156  
De Ípola, Emilio, 80  
Delgado, Osvaldo, 26

- Derrida, Jacques, 46, 71, 73, 74,  
76, 78–82, 86, 87,  
90–92, 94, 96, 176,  
188
- Donovan, Tomás, 181, 182
- Dufour, Dany-Robert, 2, 14, 18
- Díaz, Viridiana, 150
- Ecosfera, 149
- Engels, Friedrich, 51, 54, 72,  
73, 92, 93
- Espeche, Miguel Enrique, 148
- Esposito, Roberto, 110–114
- Fassin, Didier, 171, 172, 174
- Federici, Silvia, 100
- Fernández Liria, Pedro, 75
- Fisher, Mark, 135, 151, 152,  
182, 197, 198, 201, 203
- Foa Torres, Jorge, 6, 10
- Foucault, Michel, 12, 142, 157
- Freire, Carolina, 172
- Freud, Sigmund, XXIX, 23, 25,  
26, 28, 30, 32, 41, 44,  
188
- Fritze, John, 135
- Fundación Corresponsables,  
151
- Fundación honrar la vida, 172
- Gadea Lara, Tais, 150
- GCBA, 183
- Gilly, Adolfo, 100
- Giuffrida, Angela, 136
- González, Diego, 143
- Harvey, David, 34, 100, 130,  
167, 178, 182, 185,  
186, 191, 196
- Hernández, Silvia, 4
- Herrera Vegas, Rodrigo, 143
- Himitian, Evangelina, 187, 190
- Ijelman, Cynthia, 151
- Jameson, Fredric, 186
- Lacan, Jacques, 2, 5, 7, 10, 11,  
14, 15, 23, 24, 29, 39,  
42, 43, 45, 48, 180
- Larriera, Sergio, 6, 9, 10
- Laval, Christian, 14
- Lee, Stephanie, 185
- Lozano, Manuel, 170
- Macherey, Pierre, 78, 84
- Marx, Karl, 51, 54, 72, 73, 92,  
93, 179, 182
- Matheron, François, 81
- Maurello, María Eugenia, 151
- McGowan, Todd, 189, 191
- Miller, Jacques-Alain, 5–7,  
14–18, 22, 23, 25–33,  
35, 190
- Milner, Jean-Claude, XXVIII
- Montag, Warren, 87, 88, 122
- Montero, Emilia, 185
- Moreno, Julio César, 173
- Morfini, Vittorio, 81, 89
- Municipalidad de Tigre, 181
- Murillo, Susana, 100, 123, 157
- Negri, Antonio, 83, 84
- Nepomiachi, Ezequiel, 104
- OECD, 178
- Ortiz, Diego, 182
- Ortí, Antonio, 181
- Palma, Dante, 174
- Palti, Elías, 74

- Parera, Lucas, 151  
Prado Morante, Jorge Luis, 149  
Punto convergente, 174  
Pêcheux, Michel,  
    XXVI–XXVIII, 5, 37,  
    43, 47, 51, 57, 97, 118,  
    121, 179, 180,  
    183–187, 195
- Rancière, Jacques, 18, 103, 146,  
    191, 192  
Red Solidaria, 171  
Romé, Natalia, XXIV, 4, 5, 12,  
    156  
Roux, Rhina, 100
- Saxena, Jaya, 189  
Schejtman, Fabián, 15  
Shejtman, Fabián, 49  
Soler, Colette, 8, 10, 11  
Sosa, Martina, 3, 104, 125, 178  
Sprinker, Michael, 73  
Stavrakakis, Yannis, 2, 34, 48,  
    143, 148, 170,  
    188–192  
Subirana, Miriam, 181, 189  
Sur Actural, 163
- Tatián, Diego, 157  
Teruel, Ana, 128  
Thompson, Edward Palmer,  
    177  
Todos Ayudan, 172  
Torres Cabreros, Delfina, 185  
Tyson, Charlie, 177
- Universidad Siglo 21, 173  
Urien, Paula, 151
- Vaden, Rory, 187  
Vallejo, Paula, 7, 11  
Valores religiosos, 163  
Vanderkam, Laura, 181  
Veal, Anthony James, 177  
Vicente, Álex, 128  
Villán Bustamante, Daniel, 185  
Vitale, Silvina, 150
- Zupancic, Alenka, 11
- Žižek, Slavoj, 2, 13, 14, 16, 19,  
    34, 42–44, 46–48, 51,  
    104, 141, 144, 145,  
    148, 150, 151, 156,  
    164, 170, 180,  
    186–190, 200, 202



## Colofón

La producción de este libro se realizó utilizando herramientas de *software* libre, el trabajo de edición y maquetación se realizó con el lenguaje LaTeX, la salida a pdf con el *driver* de LuaLaTeX.

Las familias tipográficas utilizadas dentro del libro son: IBM Plex, una superfamilia de tipografía abierta, diseñada y desarrollada conceptualmente por Mike Abbink en IBM con colaboración de Bold Monday y Minion un tipo serif, lanzada en 1990 por Adobe Systems. Diseñado por Robert Slimbach, está inspirada en el tipo de época del tardío Renacimiento y destinado al texto del cuerpo y la lectura extendida.



Contra el riesgo de un análisis empobrecido, es preciso insistir en la necesidad de inteligir las *tendencias* del llamado neoliberalismo, justamente así, como tendencias: es decir, como procesos *contradictorios* que dan forma a la compleja trama de la realidad social. El desafío es abandonar el *dictum* apocalíptico que siempre ofrece un territorio de goce, incluso en la infelicidad, y abordar el presente neoliberal como una coyuntura. Una *coyuntura* que puede durar demasiado, pero una coyuntura al fin. Es decir, una urdimbre de relaciones de fuerza en precario estado de equilibrio, cuya existencia no es otra que el proceso *complejo, contradictorio y conflictivo de su duración*.

Concebida desde el *punto de vista de la reproducción*, toda coyuntura involucra, como parte de su compleja trama, a los modos que disponemos de caracterizarla. En este sentido, el esfuerzo por calificar al *neoliberalismo como coyuntura* (y no como doctrina económica o como biopoder, por ejemplo) tiene como primer cometido el de indicar este problema y hacer de su consideración un principio de cautela imprescindible para el pensamiento que se quiere crítico en tiempos de ánimos poscríticos. Simultáneamente, apunta a rescatar al trabajo de caracterización del presente de la tentación metafísica, restituyéndole su condición procesual, histórica y precaria. Esto es crucial para la vida política, cuya inteligencia queda empequeñecida cuando los modos de relación con el porvenir colocan a la desesperación en el lugar de la esperanza como única contracara del pensamiento tecnocrático y presentista.

En su desapego a lo porvenir, la modalización de la subjetividad política que entraña la *desesperación*, resulta la contracara especular y derrotada de las formas *gerenciales* y emprendedoristas del decir, la gestión y el cálculo. Más allá de las imaginarias pertenencias de clase que puedan atribuirse a una u otra configuración, ambas confluyen en el efecto global de *desdemocratización* de la vida común que aparece en los últimos años y tonaliza con matices oscuros, reaccionarios y apocalípticos la promesa fallida de una globalización reconciliada y autotransparente.

Recuperar la temporalidad compleja de la coyuntura, tramada en la contradicción de las memorias y los porvenires, precisa de un pensamiento materialista capaz de leer el tiempo plural, descentrado y desajustado que las imágenes de un presente inexorablemente clausurado deniegan y que, en ciertas condiciones, el pensamiento crítico en sus ejercicios de hiperespecialización o de restitución de figuras abstractas, pierde de vista. Recuperar una pregunta por la complejidad histórica de nuestro tiempo es el desafío que recorre los artículos de este volumen, a distancia de la esperanza y la desesperación.

**Natalia Romé.** Doctora en Ciencias Sociales e investigadora del Instituto de Investigaciones Gino Germani de la Universidad de Buenos Aires.

**Carolina Collazo.** Doctora en Ciencias Sociales e investigadora de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires.

Ambas son profesoras titular y adjunta de Teorías y Prácticas de la Comunicación III. Investigación en Comunicación, en la carrera de Comunicación de la misma Universidad; materia en el marco de la cual se desarrollan y alimentan las investigaciones que dan origen los escritos de este volumen, elaborados por docentes y estudiantes.