

VI Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2004.

Génesis de la ideología como categoría analítica.

María Soledad Catoggio.

Cita:

María Soledad Catoggio (2004). *Génesis de la ideología como categoría analítica*. VI Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-045/272>

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.

María Soledad Catoggio (Fsoc – UBA)

Título: Génesis de la ideología como categoría analítica

La ideología más que una palabra es “un texto enteramente tejido con el material de diferentes filamentos conceptuales” (Eagleton, 1997: 19). Ésta es una de las razones del abandono de esta categoría, que se vuelve demasiado fuerte extendiéndose hasta abarcarlo todo. En efecto, si no hay nada que no sea ideológico, el término se vacía y pierde su potencia analítica porque disuelve el punto exterior desde el cual de nunciar “la realidad ideológica”. En este campo, puede pensarse a Marx como un “instaurador de discursividad”, cuya función de autor, excede su propia obra y establece “la posibilidad indefinida de discurso” (Foucault, 1963: 99), la proliferación de textos y palabras que son regidas por, y que a la vez manipulan, esa enunciación acerca de la ideología que se presenta como primera.

En este contexto, este trabajo se propone hacer una génesis de la ideología como categoría analítica. Intentaremos poner en evidencia cómo las teorías propuestas no implican la negación de la anterior sino, más bien, suponen una reformulación desde los márgenes del marxismo: por un lado, Voloshinov/Bajtín y Gramsci y, por el otro, Laclau y Žižek. En este sentido, se trata de un recorrido dentro de la historia de la teoría de la ideología. Pero, para esto, hace falta una apuesta acumulativa que necesita considerar las teorías precedentes como presupuesto.

I-La teoría marxiana de la ideología

A- La ideología alemana.

Para Marx, la historia de la conciencia no puede ser desligada de la historia de la vida material de los hombres. Lo que diferencia a los hombres de los animales es la producción de sus medios de vida. Así, el modo en que producen se convierte en su modo de vida: “lo que son coincide, por consiguiente, con su producción, tanto con *lo que* producen como con el modo *cómo* producen. Lo que los individuos son depende, por tanto, de las condiciones materiales de su producción ” (Marx, 1985: 19-20). Esta producción presupone el intercambio que, a su vez, está condicionado por ella. Todo modo de producción implica, entonces, un determinado modo de cooperación, esto es, el desarrollo de fuerzas productivas. El grado de desarrollo de las fuerzas productivas y del intercambio está directamente vinculado al grado en que se desarrolla la división del trabajo. Las diferentes fases del desarrollo de la división del trabajo se corresponden con las distintas formas que asume la propiedad. Así, en la producción y el intercambio los hombres contraen determinadas relaciones políticas y sociales entre sí. La historia de la industria y el intercambio condicionan el estado social, es decir, la organización social y el Estado. Recién aquí, Marx introduce la conciencia, porque “la conciencia no puede ser nunca otra cosa que el ser consciente, y el ser de los hombres es su proceso de vida real” (Marx, 1985: 26). La producción de representaciones, de la conciencia, es “la emanación directa de su comportamiento material” (Marx, 1985: 25). Entonces, la conciencia es la “conciencia del mundo inmediato” (Marx, 1985: 31), es decir, de los vínculos con las personas y las cosas. El lenguaje nace de la necesidad del intercambio y es, además, la conciencia práctica, es decir, la conciencia en acción donde la acción y la significación son indisolubles.

Aquí, a nuestro entender, se presenta una tensión entre una concepción del lenguaje como medio de comunicación que nace de la necesidad del intercambio y otra en la cual

podría decirse que el lenguaje es propio de la esfera de la praxis o, mejor, es praxis. Y, en este sentido, más que un medio de comunicación sería un *medio de producción*¹.

En el primer caso, el lenguaje aparece como transparente en la relación entre la conciencia y el mundo. En este punto no hay mediación ideológica, la comunicación es pensada como un transporte de sentido, es decir, como un “reflejo” de un estado del mundo que puede ser verdadero o falso. Sólo cuando la división del trabajo se convierte en una “verdadera división”, esto es, cuando el trabajo físico se separa del intelectual, la conciencia pasa a ser “algo más que la conciencia de la práctica existente” (Marx, 1985: 32). Desde este instante, “la conciencia representa realmente algo sin representar algo real. Aquí se halla, la conciencia, en condiciones de emanciparse del mundo y entregarse a la creación de la teoría ‘pura’” (Ibid.). Entonces, la conciencia no es ya el “ser consciente” y, en este sentido, es “lo falso” porque se trata de una conciencia separada de su materialidad, “el ser”. En efecto, “La conciencia no puede ser nunca otra cosa que el ser consciente y el ser de los hombres es su proceso de vida real” (Marx, 1985: 26). Esto es la ideología en un sentido amplio, que Engels llamará “falsa conciencia” (Cfr. Eagleton, 1997: 123). La ideología queda entonces reducida al ámbito de la conciencia y de lo irreal.

En el segundo caso, la conciencia está siempre condicionada por determinantes materiales, pero, curiosamente, siguiendo las premisas marxianas, esto no la vuelve ideológica sino “real”. Y el lenguaje es siempre la dimensión *práctica* de la conciencia. Esto supone una relación de no identidad entre conciencia y lenguaje que nos inhabilita a pensar al lenguaje como un mero transporte de sentido y nos conduce más bien a concebirlo como una *fuerza productiva* que *produce* sentido. Aquí, el lenguaje dejaría de ser un medio para

¹ Michel Pecheaux (1975: 83) sostiene en este sentido que en esta concepción del lenguaje hay que entender “instrumento de comunicación” en un sentido figurado porque este instrumento permite tanto la comunicación como la no comunicación, es decir, permite la escisión que aparece bajo la forma de la unidad. La escuela francesa del análisis del discurso parte de este concepto de “producción de sentido” (Cfr. Verón: 1987).

ser una acción en sí misma. Sin embargo, en Marx, la opacidad del lenguaje que resulta de esta no identidad con la conciencia es, luego de división social del trabajo, su transparencia respecto de una conciencia que es opaca. Desde nuestra perspectiva, el campo de la ideología, para Marx, no es el lenguaje sino la conciencia.

Con la división del trabajo, las fuerzas productivas, el estado social y la conciencia entran en contradicción, porque esta división del trabajo crea una realidad en la que se escinden las actividades espirituales y materiales, el disfrute y el trabajo, la producción y el consumo en cuanto empiezan a ser asignadas a individuos distintos. Esto trae aparejada la contradicción entre el individuo concreto y el “interés general” de todos los individuos relacionados entre sí, “interés que no reside ciertamente en la idea, como algo ‘general’ sino que se presenta en la realidad, ante todo, como una relación mutua de dependencia de los individuos entre quienes aparece dividido el trabajo” (Marx, 1985: 34). Bajo la división social del trabajo el poder social, que nace de la cooperación de los individuos en relación de mutua dependencia, se les aparece a éstos no como un poder propio sino como un poder ajeno. Los productos de este poder social se consolidan, entonces, en un poder material que se erige sobre los individuos y aparece sustraído al control de éstos. El “interés común”, bajo la forma de “interés general”, adquiere independencia de los reales intereses particulares y colectivos y consolida su forma propia de “comunidad ilusoria” en el Estado, pero sobre la base de los vínculos reales existentes. Esto es, la base de las clases condicionadas por la división del trabajo donde una clase que domina a las otras se ve obligada a presentar sus intereses particulares como el “interés general” para sostener su dominación. En estas condiciones, las ideas dominantes de una época son las ideas de la clase dominante o, mejor, la clase capaz de ejercer el poder material en una sociedad dada es también aquella que ejerce un poder “espiritual” capaz de producir las ideas de su tiempo.

En consecuencia, todas las luchas que se libran en el Estado son, para Marx, sólo formas ilusorias bajo las que se ventilan las luchas reales entre las distintas clases que se dan en la sociedad civil. Ésta “abarca todo el intercambio material de los individuos, en una determinada fase de desarrollo de las fuerzas productivas (...) y, en este sentido trasciende los límites del Estado y de la nación, si bien, por otra parte, tiene necesariamente que hacerse valer al exterior como nacionalidad y, vista hacia el interior, como Estado” (Marx, 1985: 38). La sociedad civil, en cuanto tal, sólo se desarrolla con el nacimiento de la burguesía. En efecto, la constitución de la burguesía como clase supone la constitución de la propiedad privada pura, esto es, la “emancipación” de la propiedad de su aspecto comunitario y de la incidencia del Estado en su producción. El Estado cobra así una existencia separada y al margen de la sociedad civil, pero no es más que la forma de organización que se dan los burgueses en el interior y en el exterior para garantizar su propiedad e intereses. El derecho privado se desarrolla conjuntamente con la propiedad privada como resultado de su desvinculación de la comunidad y proclama estas relaciones de propiedad como resultado de la “voluntad general”. Esta “ilusión jurídica” hace aparecer las relaciones de propiedad como relaciones voluntarias. El Estado y el derecho son la superestructura jurídico-político que condensa las formas ilusorias de la base material de las relaciones de propiedad en la sociedad civil.

A partir de este desarrollo, nos parece que podemos distinguir dos dimensiones de la ideología: la de la conciencia escindida de la práctica y la de las ideas de la clase dominante que se presentan como el “interés general”. Éstas, a su vez, pueden entenderse como las dos caras de una relación social dentro de una formación social específica, de la que sólo puede dar cuenta el “lenguaje de la vida real”, esto es, el materialismo histórico. Los individuos divididos por el trabajo ya no pueden compartir un “interés general” que no sea “ilusorio”, porque los intereses son ahora “intereses de clase” y, por lo tanto intereses

particulares. De modo que todo “interés general” en estas condiciones expresa la dominación de una clase sobre otra. Esta dominación de clase, al generar la ilusión de un “interés general” escinde la conciencia de la práctica realmente existente.

Siguiendo a Eagleton (1997: 112), el énfasis aquí está puesto en la dimensión política de la concepción marxiana de la ideología, donde las ideas son ideológicas porque niegan las raíces de la vida social con efectos políticamente opresivos, es decir, el bagaje intelectual de la clase dominante es “la comunidad ilusoria de ideas” que enajena la conciencia de las demás clases de sus prácticas reales existentes. Este análisis, entonces, al resaltar la dimensión política de la ideología pone el acento en su función para impedir la constitución del sujeto histórico.

Sin embargo, no nos parece que pueda distinguirse claramente entre una tesis política, donde la ideología son las ideas de la clase dominante que se vuelven ideas de la época, y otra epistemológica, donde la conciencia está siempre condicionada por determinantes materiales, como propone Eagleton (1997: 115) puesto que, como hemos desarrollado más arriba, se trata más bien de las dos caras de una relación social que tienen un origen común: los cambios en la estructura material. En consecuencia, en La ideología Alemana, la ideología no tiene origen en producción espiritual de la clase dominante, en cambio, la ideología, para Marx, es el resultado de los cambios materiales que trae aparejada la división social del trabajo. Es por esto que la conciencia siempre determinada por los condicionamientos materiales se escinde de la práctica existente y se somete a “ideas ideológicas”.

De todo esto podemos concluir que esta escisión entre Estado y sociedad civil no sólo enajena la conciencia de sus condiciones materiales de producción, sino también de su vínculo transparente con el lenguaje. Pero la opacidad del lenguaje es más bien el resultado de una conciencia enajenada que una propiedad del lenguaje en sí mismo. De la

enajenación en la conciencia resulta la enajenación del lenguaje entendido como expresión transparente del mundo. Es por esto que aquí no hay una clara distinción entre lenguaje y conciencia. Luego de la división social del trabajo, la mediación ideológica que separa la conciencia del mundo, se materializa en el lenguaje. Entonces el lenguaje se transforma en un jeroglífico social que hay que desentrañar *como todo producto social del trabajo del hombre* (Cfr. Marx, 1995: 90-91). Es decir, toda la realidad material se transforma en un jeroglífico social porque “lo falso” no está en la mediación del lenguaje sino en la conciencia misma. Sin embargo, aquí la naturaleza de la ideología no es performativa, no crea una realidad nueva que constituye identidades sino que más bien vela la realidad existente. Es como un enunciado constatativo cuyas condiciones de adecuación son falsas.

No obstante lo cual, hay una “base real de la ideología” (Marx, 55) de la que puede darse cuenta con una concepción materialista de la historia. Ésta es el “lenguaje de la vida real”. Entonces, para analizar la producción de la conciencia, “no se trata de buscar una categoría en cada período, como hace la concepción idealista de la historia, sino de mantenerse siempre sobre el *terreno* histórico-real, de no explicar la práctica partiendo de la idea, de explicar las formaciones ideológicas sobre la base de la práctica material” (Marx, 1985: 40). Esta concepción idealista de la historia no hace más que escribir la historia con arreglo a una pauta fuera de ella cuando la reduce a las acciones políticas de los jefes de Estado. No hace así más que compartir las ilusiones de la época.

Pero, si la historia de la ideología no es una historia de las ideas, sí es la historia de la lucha de clases. Esta concepción de la historia puede exponerse en resumidas cuentas en que el desarrollo de las fuerzas productivas llega a una determinada fase en que estas fuerzas de producción se transforman en fuerzas de destrucción, esto es, la maquinaria y el dinero, y surge entonces una clase desposeída, expulsada de la sociedad que se ve enfrentada a las demás clases. Es de esta clase que surge la conciencia de una revolución

radical, la conciencia comunista, que ya no concibe la revolución como un cambio en la distribución de la actividad anterior sino que, más bien, está dirigida contra este modo anterior de actividad, y suprime así la dominación de las clases al disolver las clases mismas. Sólo de este modo podrá ser derrocada la dominación de una clase, que encuentra la expresión idealista-práctica de su poder social en el Estado, y logrará la clase que la derriba “fundar la sociedad sobre nuevas bases” (Marx, 1985: 82). Estas bases serán comunistas y, por lo tanto, no ideológicas. La lectura marxiana de la historia presentada como una concepción materialista es el punto exterior desde el cual se denuncia la operación ideológica. La historia de la ideología termina con el comunismo que es, para Marx, el “fin de la historia”.

B- “El carácter fetichista de la mercancía y su secreto”.

Si el modelo de La ideología alemana ponía el acento en los efectos subjetivos de la ideología, la teoría marxiana del fetichismo de la mercancía, en cambio, es más bien una formulación ontológica o epistemológica que da cuenta del fenómeno estructural de la ideología.

Aquí Marx se pregunta de dónde brota el carácter enigmático que distingue al producto de trabajo en cuanto asume la forma de mercancía. La respuesta que se da a sí mismo es que es “obviamente de esa forma misma” (Marx, 1995: 88).

En efecto, la igualdad de los trabajos humanos adopta la forma material de la igual objetividad de valor de los productos del trabajo. La medida del gasto de la fuerza de trabajo humano por su duración toma la forma de la magnitud del valor que alcanzan los productos del trabajo. Por último, las relaciones entre productores, en las cuales se hacen efectivas las determinaciones sociales de su trabajo, revisten la forma de una relación social entre los

productos del trabajo. Entonces, lo que para los hombres adopta la forma fantasmagórica de una relación entre cosas, es sólo la relación social determinada existente entre ellos. Los objetos se convierten en mercancías porque son productos de trabajo privado ejercidos independientemente los unos de otros. Los productores sólo entran en contacto social en el intercambio de sus productos de trabajo, es sólo aquí que se manifiestan los atributos sociales de sus trabajos privados. Es por esto que las relaciones sociales de sus trabajos privados se les ponen de manifiesto como relaciones propias de cosas entre personas y relaciones sociales entre las cosas. Esta forma acabada del mundo de las mercancías, que es el dinero, “vela de hecho, en vez de revelar, el carácter social de los trabajos privados, y por lo tanto las relaciones sociales entre los trabajadores individuales” (Marx, 1995: 93).

Para Eagleton (1997: 54), este enfoque conserva el acento peyorativo de la ideología como de creencias falsas o engañosas pero no las sitúa como derivadas directamente de los intereses de una clase dominante sino de la estructura material del conjunto de la sociedad. Se trata más bien de dos dimensiones del problema. Como hemos desarrollado más arriba, no nos parece pertinente esta distinción porque en ambos textos la ideología es producto de la estructura material de la sociedad. Así, siguiendo a Žižek, para Marx “la ideología propiamente dicha emerge sólo con la división del trabajo y de clases, sólo cuando las ideas ‘erróneas’ pierden su carácter ‘inmediato’ y son elaboradas con el fin de sostener (o legitimar) las relaciones de dominación existentes; en pocas palabras, sólo cuando la división entre Amo y Sirviente se conjuga con la división del trabajo en intelectual y físico. Por esta razón Marx se negó a categorizar el fetichismo de la mercancía como ideología: para él la ideología era siempre del Estado” (Žižek, 2003a: 28).

Sin embargo, el valor aquí es la forma acabada de una “objetividad espectral” (Cfr. Marx, 1995: 47). Esta “objetividad espectral” tiene la forma de toda ideología, es decir, adquiere un carácter performativo: crea “realidad”. En efecto, “transforma todo a producto

del trabajo en un jeroglífico social. Más adelante los hombres procuran descifrar el jeroglífico, desentrañar el misterio de su propio producto social, ya que la determinación de los objetos para el uso como *valores* es producto social suyo al igual que el lenguaje. El descubrimiento científico ulterior de que los productos del trabajo, en la medida en que son valores, constituyen meras expresiones, con el carácter de cosas (...) en modo alguno desvanece la apariencia de objetividad que envuelve a los atributos sociales del trabajo” (Marx, 1995: 91).

Como dirá Žižek, aquí sigue habiendo una ilusión, pero esta ilusión no está ya en la conciencia en tanto “lo falso”, sino en la “realidad”, en lo que la gente hace: son fetichistas en la práctica, “ellos no lo saben, pero lo hacen” (Cfr. Žižek, 2003: 349).

II- Círculo de Bajtín: el signo ideológico

A- Marxismo y filosofía del lenguaje

En consonancia con esta "realidad" de la ideología que hemos encontrado en la formulación del fetichismo de la mercancía, para Voloshinov, esta "realidad" de la ideología tiene una materialidad sémica. Así, todo producto ideológico posee una significación. Esta teoría semiótica de la ideología se esfuerza por dejar de lado todos los resabios idealistas que situaban a la ideología en la conciencia. Así, "la conciencia individual no es arquitecto de la superestructura lógica sino tan sólo un inquilino alojado en el edificio social de los signos ideológicos" (Voloshinov, 1992: 36-37). Inclusive, para Voloshinov, la conciencia, en la medida en que somos hablados por nuestro “discurso interior”, es menos algo interno a nosotros que algo que está entre nosotros. La conciencia, entonces, se realiza y se constituye por medio del material sémico creado en el proceso de comunicación social en

un colectivo organizado. Además de esta relación de dependencia entre la conciencia y el signo, hay también, una relación de reciprocidad entre el signo y la existencia. Esto es lo que Voloshinov llama “la refracción del ser en el signo”. En efecto, es interesante el énfasis que pone el autor en que no se trata sólo de un proceso de reflejo sino de refracción, lo cual implica que no se refiere a una simple imagen “refleja” de la realidad sino a una transformación de la existencia en el signo. No se trata aquí de ilusión en la conciencia como sucedía en el modelo de La ideología alemana, sino más bien de una transformación del ser (consciente) en el signo. Su vivencia psíquica es la expresión semiótica del contacto entre el organismo y el exterior. Es así que “*el organismo y el mundo se encuentran en el signo*” (Voloshinov, 1992: 52). Entonces, nuestro acceso al mundo está siempre mediado simbólicamente.

¿Y qué es lo que determina la refracción del ser en el signo ideológico? “Es la intersección de intereses sociales dentro de un mismo colectivo semiótico; esto es la lucha de clases” (Voloshinov, 1992: 49). De este modo, no se debe disociar la ideología de la realidad material del signo, ni se puede separar el signo de las formas concretas de la comunicación social, ni a estas últimas de sus bases materiales. La “determinación causal” del signo por la existencia es, a la vez, el proceso de la transformación de la existencia en el signo. Según Voloshinov, esto obliga por un lado a no subestimar la materialidad del signo y, por el otro, a no derivar la ideología como un efecto mecánico de las bases materiales. Se trata más bien de una configuración nueva de la relación entre las bases materiales y la superestructura jurídico-política, donde la ideología es una totalidad que muestra un proceso de “generación dialéctica” efectiva que se inicia en las bases y culmina en la superestructura.

El problema de la relación entre las bases y la superestructura, para Voloshinov, se esclarece sobre el material verbal.

La palabra no sólo es el ámbito de la conciencia, sino que, por su omnipresencia social, penetra en las interrelaciones sociales y se convierte en el material sónico por excelencia. Además, su neutralidad² la convierte en el indicador más sensible de las transformaciones sociales. En su contacto con el mundo, el signo verbal, adquiere una forma, un tema y un acento valorativo que está estrechamente vinculado al horizonte social de un grupo en una época determinada.

Ahora, si bien la palabra no es la única forma de comunicación social, ni la única manifestación del signo, “todos los demás signos no verbales aparecen sumergidos en el elemento verbal” (Voloshinov, 1992: 39). Todo signo cultural, al ser conceptualizado forma parte de la “unidad de la conciencia estructurada verbalmente”. Entonces, la ideología y el lenguaje, si bien no se confunden en una identidad, están fuertemente emparentados. La palabra es así el objeto básico del estudio de la ideología, donde deben estudiarse las leyes de refracción de la existencia en los signos y en la conciencia. Aquí, la comunicación no puede ser pensada como un transporte de sentido, es decir, como un “reflejo” de un estado del mundo que puede ser verdadero o falso, porque no hay una conciencia que preceda al lenguaje.

Y tampoco hay conciencia que pueda ser desligada del “ser”. Cada época y cada grupo social tiene un repertorio de formas de comunicación discursiva, plenamente determinado por las relaciones de producción y por la formación político social (cada grupo de formas homogéneas es un género discursivo). Pero, como ya hemos mencionado, el signo verbal no sólo tiene una forma sino también un tema y un acento valorativo. Para que un tema forme parte del horizonte social de un grupo y esté acentuado axiológicamente

² La palabra de diccionario, es decir, fuera de su contacto con el mundo, es, para Voloshinov, un signo neutral con respecto a la función ideológica. En cambio, cualquier otro material sónico se especializa de acuerdo con las áreas de creación ideológica.

debe involucrar las bases materiales de este grupo. Como el signo se crea entre grupos su acento siempre es social y busca un reconocimiento social. Pero el conflicto radica en el carácter multiacentuado del signo ideológico. En cada signo ideológico se oponen los acentos de las orientaciones diversas que le asignan los diversos grupos sociales. Esto es lo que hace vivo y cambiante al signo y lo convierte, a su vez, en el medio refractante y “distorsionador” de la existencia. La clase dominante busca atar los signos a las cosas, es decir, volver monoacentuado al signo y eternizar así su dominación simbólica por sobre las otras clases sociales.

Podemos decir, que otra vez, aquí la lucha de clases es fundamental en el terreno de la ideología, pero este terreno no está ya en una relación de inmediatez con el de la “práctica real existente” sino que el signo se convierte en la arena de la lucha de clases. Así, en esta lucha se superponen dos materialidades que no son siempre coincidentes: la de la clase social y la del colectivo semiótico. Las clases aquí no sólo se definen por su lugar en la cadena de producción sino por el modo diverso en que acentúan el signo ideológico dentro de un mismo colectivo semiótico. La lucha de clases, entonces, aparece siempre mediada simbólicamente. Es decir, se disputa necesariamente en el campo de la representación. El afuera de la ideología es justamente esa “realidad” de las contradicciones de clase inaprensibles sin una mediación lingüística.

b- “El problema de los géneros discursivos”.

Bajtín distingue entre géneros primarios y géneros secundarios que designa “ideológicos”. Los géneros secundarios son la absorción y reelaboración de los géneros primarios constituidos por una comunicación discursiva inmediata. Estos géneros secundarios son un campo de formas homogéneas de enunciados que delimitan un

horizonte ideológico. Aquí, las formas simples de la comunicación discursiva (géneros primarios) acceden a una realidad sólo a través de la totalidad del género. El problema de los géneros discursivos instala la disyuntiva entre la voluntad subjetiva de un hablante que tiene un acceso inmediato a la realidad y la determinación social de sus enunciados. Es decir, el tránsito de un individuo *sujeto de su discurso* a un sujeto que *es hablado* en cuanto se le impone como ajena la conclusividad relativa del género como un modo específico en que el uso de la lengua en contacto con el mundo produce sentido.

Todo hablante individual en un proceso real de comunicación se inscribe en una comunidad de hablantes históricamente situados y esto, por lo tanto, invalida la relación directa entre la conciencia individual y las formas abstractas del sistema de la lengua saussuriano. El carácter histórico del “lenguaje en uso” vincula a los enunciados individuales a las condiciones específicas de una esfera determinada de la praxis. En estas esferas existe todo un repertorio de géneros discursivos que se diferencia y crece a medida que se complejiza la actividad humana de la esfera misma. Bajtín, dice que el momento subjetivo del enunciado, que es la intención discursiva, determina la elección de un género discursivo, el agotamiento del sentido del objeto y un propósito expresivo. Pero, respecto del primero, la elección por medio de la cual el hablante individual se apropia de un género está condicionada por la posición de este hablante en una esfera determinada de la praxis, por su pertenencia a una comunidad de hablantes –que supone diversas relaciones jerárquicas– y por la elección de un objeto de discurso sobre el cual ya se ha predicado y está, entonces, lleno de ecos de expresividad ajena. En consecuencia, la voluntad discursiva de agotar el sentido del objeto y de dotar de expresividad propia a las formas típicas del enunciado en un proceso real de comunicación, no son actos soberanos de una conciencia aislada. Los géneros discursivos tienen, para el hablante, una importancia normativa: “no son creados por él sino que le son dados” (Bajtín, 1999: 270). Es por esta razón que un enunciado no

puede concebirse como un acto individual de creativa combinación de formas lingüísticas sino que, por su misma inscripción en un género, es un eslabón de una cadena de enunciados con los cuales establece una relación de responsividad y dialogismo.

Este descentramiento del sujeto de la producción del discurso como origen del sentido permite analizar a los géneros discursivos como un modo específico de producción ideológica. Es decir, como un campo donde el sentido no es una abstracción que se encuentra fuera de una relación del sujeto con el mundo (o sea, no es propio de las unidades de la lengua) y donde, a su vez, esta relación sujeto-mundo no es un contacto directo, sino que es mediado por este horizonte ideológico. El conflicto ideológico se presenta aquí como una disputa dentro del mismo enunciado y no como una relación exterior: el conflicto se establece entre el sujeto de la enunciación y aquello que dice que siempre está lleno de ajeneidad y que estructura su conciencia.

Sin embargo, a la vez que los géneros son un modo específico de producción de sentido, no se trata de una totalidad cerrada y clausurada sino, más bien, de una totalidad ágil y flexible que establece una conclusividad relativa. Siguiendo a Eagleton (1997: 72), es la misma otredad su “talón de Aquiles” que se inscribe como “fuerza potencialmente dislocadora en sus propias formas”. Es decir, todo discurso que se presenta como uni acentuado o monológico es, a la vez, necesariamente dialógico. Este dialogismo es la imposibilidad de su pretensión de verdad no ideológica, es decir, de sentido totalizado y clausurado. Podríamos decir, entonces, que la plenitud de sentido *es siempre un objeto imposible*. La dimensión dialógica del discurso es la que introduce al otro en el discurso propio y , a la vez, la que permite distinguir el discurso propio como un discurso de otros. Así, “la operación de lectura dialógica será fecunda cuando logremos escuchar la dinámica propia de cada lengua de clase, en el diálogo donde discursos opuestos luchan dentro de la unidad del código compartido” (Zavala, 1991: 18).

III- Gramsci: de la ideología a la hegemonía.

Gramsci critica el concepto peyorativo de ideología como “pura apariencia, inútil y estúpida” y da un contenido positivo a la ideología. Así, distingue entre ideologías históricamente orgánicas, es decir, necesarias a cierta estructura e ideologías arbitrarias. En la medida en que son arbitrarias, las ideologías son sólo movimientos individuales y polémicos. En cambio, cuando tienen la validez psicológica para organizar a las masas formando el terreno en el que los hombres adquieren conciencia de su posición, las ideologías son una superestructura históricamente necesarias a la estructura económica y en este sentido son orgánicas. Esta concepción de la ideología es inseparable del concepto de “bloque histórico”, en el que las fuerzas materiales no pueden concebirse históricamente sin una forma ideológica y las ideologías serían sólo caprichos individuales sin estas fuerzas materiales. Así, en consonancia con Voloshinov, para Gramsci la ideología tiene materialidad. Si para Voloshinov el organismo y el mundo se encontraban en el signo, la materialidad privilegiada de la ideología; aquí la materialidad de la ideología es un todo orgánico y relacional que da unidad a un bloque histórico (porción del mundo).

Siguiendo a M. Barret, si bien es cierto que Gramsci establece una “jerarquía de formas”, filosofía, sentido común, religión, folklore como “concepciones del mundo con grados variables (decrecientes) de sistematicidad y coherencia” (Barret, 2003: 265) en las cuales no queda claro si debería dárseles o no un tratamiento de ideología; la relación entre filosofía e historia permite entender esta gradación como “formas diversas de combinación ideológica” (Gramsci, 1970: 41).

En efecto, para Gramsci, la mayoría de los hombres son filósofos en la medida en que operan prácticamente, porque en este obrar está contenida implícitamente una filosofía.

Desde este punto de vista, la historia de la filosofía, entendida como historia de la filosofía de los filósofos, que es la historia de las tentativas ideológicas de una determinada clase de personas para modificar y perfeccionar las concepciones del mundo en cada época determinada y por consiguiente las normas de conducta, lo cual implica modificar la actividad práctica en su totalidad. Esto es insuficiente. La filosofía de una época no es la filosofía de un grupo de intelectuales o de uno u otro sector de las masas populares: “es una culminación de todos estos elementos que culmina en una determinada dirección y este culminar se convierte en norma de acción colectiva, es decir, en ‘historia’ concreta y completa (integral)” (Gramsci, 1970: 40). Es por eso que la filosofía de una época no es más que la historia y que la historia y la filosofía forman, entonces, un bloque. Pero, aquí “se pueden ‘distinguir’ los elementos filosóficos propiamente dichos y en sus diversos grados: como la filosofía de los filósofos, como la concepción de los grupos dirigentes (cultura filosófica) y como la religión de las grandes masas, y ver cómo en cada uno de estos grados existen formas diversas de ‘combinación’ ideológica” (Gramsci, 1970: 41).

Estas diversas combinaciones ideológicas pueden dar lugar a lo que Gramsci llama “conciencia contradictoria”. Esto tiene lugar cuando un grupo social, que tiene su propia concepción del mundo implícita en su obrar (conciencia práctica), por razones de sumisión o de subordinación ha tomado sin crítica la concepción de otro grupo social. Esta concepción ajena es, para este grupo, una conciencia *verbal* y explícita que influye en su conducta moral y en la voluntad y, como resultado de la contradicción, puede llegar a producir un estado de pasividad moral y política. Aquí, en contraposición con Marx (1985), la conciencia verbal es distinta de la conciencia práctica.

Para Gramsci sólo se llega a la comprensión crítica de la propia conciencia a través de una lucha de hegemonías políticas. La conciencia de formar parte de una fuerza hegemónica, es decir, la conciencia política es la primera fase para la autoconciencia en la

que teoría y práctica se unifican finalmente. Esta función crítica, por medio de la cual se llega, a través de la conciencia política, a una elaboración superior de la propia concepción de lo “real”, es la función propia de la filosofía de la praxis. Para la filosofía de la praxis, el ser no se puede separar del pensar, la actividad de la materia, el sujeto del objeto; de otro modo se caería en una de las tantas formas de religión. El “ser conciente” es el lugar de la conciencia no *arbitrariamente* ideológica sin crítica (orgánicamente ideológica). La filosofía de la praxis exige, entonces, el contacto entre los intelectuales y las “gentes sencillas” precisamente para construir un bloque intelectual y moral que haga políticamente posible un progreso intelectual de la masa y no sólo de un grupo de intelectuales tradicionales. El intelectual orgánico es aquí el punto de unión entre la filosofía y el pueblo para lograr la unidad del bloque social. De acuerdo a lo expuesto más arriba, esta unidad donde los hombres adquieren conciencia de su posición es una ideología orgánica.

Ahora, para conservar la cohesión ideológica de este bloque social cimentado y unificado precisamente por esa ideología, es imprescindible pensar el concepto de hegemonía que desplaza a la ideología al campo más amplio de la política.

Siguiendo a M. Barret, “el concepto de ‘hegemonía’ es el centro en torno al cual se organiza el pensamiento de Gramsci sobre política e ideología (...). La hegemonía es mejor comprendida como la *organización del consentimiento*: el proceso que construye formas subordinadas de conciencia sin recurrir a la violencia y a la coerción” (Barret, 2003: 266).

Así, el bloque dominante no opera sólo en la esfera política reducida del Estado, sino en toda la sociedad civil. Esta organización del consentimiento, por medio del cual se establece la hegemonía, permite al grupo dominante permanecer en el poder aún cuando ya no sea el sector predominante en lo económico. En ese sentido, “[En Inglaterra del siglo XIX] hubo una amplia categoría de intelectuales orgánicos – o sea, aquellos que surgen en el mismo ámbito industrial que el grupo económico- pero en la esfera más alta encontramos

que los antiguos terratenientes conservan suposición de monopolio virtual. Pierden su supremacía económica pero mantienen durante mucho tiempo su supremacía político-intelectual y son asimismo asimilados como ‘intelectuales tradicionales’” (Gramsci, 1971: 453).

Esto supone, entonces, una relación de no necesaria correspondencia entre la base y la superestructura. La concepción de la hegemonía es la que explica la necesidad de una comprensión crítica de la conciencia que sólo es posible a partir de una “lucha de hegemonías políticas”. De este modo, la función cohesiva que tiene la ideología es integrada a un proyecto político más amplio de lucha por la hegemonía.

IV- Laclau y Mouffe: la ideología, un cierre imposible pero necesario.

El concepto gramsciano de hegemonía, que pone en cuestión la relación de necesaria correspondencia entre la base y la superestructura, permite a Laclau y Mouffe problematizar la descripción de la ideología en términos de pertenencia de clase. Ellos sostienen que “ni los sujetos políticos son para Gramsci ‘clases’ –en el sentido estricto del término- sino ‘voluntades colectivas’ complejas; ni los elementos ideológicos articulados por una clase hegemónica no tienen necesariamente una pertenencia de clase” (Laclau y Mouffe, 1987: 78). Sin embargo, los autores encuentran un núcleo esencialista que pone un límite a esta lógica constructiva de la hegemonía y este es que la lucha política en Gramsci sigue siendo finalmente un juego suma-cero entre las clases. En efecto, para Laclau y Mouffe, si bien, desde una perspectiva gramsciana, la infraestructura no asigna a la clase obrera su victoria, que depende más bien de su capacidad de liderazgo hegemónico, a una falla en la hegemonía obrera sólo puede seguir la reconstitución de la hegemonía burguesa.

“Es decir que la hegemonía de clase no es enteramente práctica y resultante de la lucha, sino que tiene en última instancia un fundamento ontológico” (Laclau y Mouffe, 1985: 80).

La “sociedad como un objeto imposible” y la categoría de “agente” cristalizan el esfuerzo de Laclau y Mouffe por dejar atrás este último núcleo esencialista. Para éstos, “el carácter simbólico –es decir, sobredeterminado- de las relaciones sociales implica (...) que éstas carecen de literalidad última que las reduciría a momentos necesario de una ley inmanente. No habría, pues, dos planos uno de las esencias y otro de las apariencias, dado que no habría posibilidad de fijar un sentido *último* frente al cual lo simbólico se constituiría como plano de significación segunda y derivada. La sociedad y los agentes sociales carecerían e esencia, y sus regularidades consistirían tan solo en las formas relativas y precarias de fijación que han acompañado a la instauración de cierto orden” (Laclau y Mouffe, 1985: 110 y 111). Esto permite a los autores repensar el concepto de hegemonía en función de este carácter sobredeterminado de las relaciones sociales. En efecto, la operación por la cual un contenido particular pasa a ser significativo de la plenitud comunitaria ausente es la condición misma de la hegemonía. En este punto los significantes vacíos se vuelven importantes para la política (Cfr. Laclau, 1996). Un significativo vacío sólo es posible si la significación en cuanto tal está habitada por una imposibilidad estructural, esto es la imposibilidad de un sistema de significarse a sí mismo como totalidad. Para Laclau, la condición de posibilidad de la constitución de un sistema de significación estructurado en función de una lógica de diferencias, que dota de identidades relacionales a cada una de sus unidades, es la definición de un límite que le otorgue sistematicidad, es decir, que bloquee la posibilidad de expansión continua del proceso de significación. Esto sólo es posible si el límite supone una exclusión radical que, a partir de configurar el afuera del sistema, permita distinguir el adentro como “algo idéntico”. En función de esta exclusión, la identidad implica una división constitutiva. Por un parte, la lógica de la diferencia

conforma identidades en el interior del sistema que no se configuran como identidades absolutas sino definidas en función de sus relativas diferencias. Por otra parte, la identidad del sistema consigo mismo necesita de una lógica de equivalencias que cancele esas diferencias, homogeneizándolas frente a un exterior amenazante. La sistematicidad del sistema es, entonces, representada por un significante vacío (sin significado diferencial) cuya necesidad se impone frente a la falta constitutiva del sistema que constituye su imposibilidad de significarse a sí mismo. La función de los significantes vacíos es renunciar a una identidad diferencial (particular) para representar la identidad puramente equivalencial (universal) de un espacio comunitario. Lo que determina que en una coyuntura histórica específica sea un significante y no otro el que produce la función significativa es la relación política entre lo particular y lo universal. Esta tensión hace que la hegemonía sea siempre inestable y constitutivamente ambigua justamente porque la plenitud de la sociedad es un objeto imposible. Es esta convivencia de su imposibilidad de ser representada y su necesidad de mostrarse en el campo de la representación la condición de posibilidad de la política como lucha para colmar esa hegemonía como lugar vacío. Siguiendo a Barret, aquí “la ideología es un intento vano de imponer un cierre al mundo social cuya característica esencial es el juego infinito de las diferencias y la imposibilidad de cualquier fijación última de significado” (Barret, 2003: 292). No cabe duda en que la operación hegemónica es una operación ideológica. En este sentido, no se puede abandonar completamente conceptos tales como “falsa representación” y “distorsión”, precisamente porque el no reconocimiento de la imposibilidad de toda sutura final es la ilusión que distorsiona el carácter precario de toda positividad.

V- La retoricidad de la política.

Para Laclau, la razón fundamental de la declinación de la crítica a la ideología expresada en sus términos más puros por el marxismo clásico fue la postulación de que la realidad hablaría sin mediaciones discursivas. En estos términos, es imposible una crítica a la ideología en cuanto tal. Toda crítica a la ideología es necesariamente una crítica intra-ideológica. En este punto, Laclau retoma la perspectiva de De Man para el análisis ideológico y político. Según De Man, todo lenguaje está regido por la materialidad del significante, esto es, por un medio retórico que disuelve la ilusión de toda referencia no mediada. En este sentido, una retórica generalizada, que es preformativa, se identifica con la estructuración de la vida social en cuanto tal. Así, para De Man, la retórica, es decir, la relación entre tropos y preformativos, van más allá del campo del lenguaje y permiten enfocar los problemas de la ideología y de la política, que confluyen en la conceptualización de la hegemonía. Como ya hemos desarrollado más arriba, los requerimientos de la hegemonía son la existencia de una heterogeneidad constitutiva en la estructura social, la necesidad de que la sutura hegemónica produzca un efecto re totalizante sin el cual no habría articulación posible y la imposibilidad de que esta re totalización se convierta en un principio constitutivo y absoluto. Es decisivo, entonces, el análisis del movimiento tropológico que hace posible estas totalizaciones parciales para llevar a cabo un crítica intra-ideológica. Este movimiento puede analizarse a partir de la oposición metáfora/metonimia. La metáfora y la metonimia son formas tropológicas de condensación y desplazamiento que van siempre más allá del sentido literal. En efecto, para Laclau, la hegemonía es siempre metonímica puesto que los elementos que la constituyen están articulados por vínculos contingentes, es decir, hay una libre variación en lo que se refiere al elemento que ocupa la posición hegemónica, lo cual hace inevitable su desplazamiento. Así, aunque siempre se presente como una totalización metafórica, esta totalización no resiste a las huellas de su metonimia.

VI- Žižek: la ideología entre “la realidad” y “lo Real”.

Ahora bien, ¿cómo se sostiene la identidad de un terreno ideológico? ¿es concebible el antiesencialismo de Laclau?

Desde el punto de vista de Žižek, puede decirse que el *métier* de la cuestión está en la brecha irreductible entre lo Real y sus modos de simbolización. La simbolización no está inscrita en lo real y, en este sentido, “nunca alcanzamos el punto en que ‘las propias circunstancias empiezan a hablar’, el punto en que el lenguaje empieza a funcionar inmediatamente como ‘el lenguaje de lo Real’” (Žižek, 2003b: 138). Por el contrario, la simbolización es el resultado de una lucha ideológica. Entonces, la simbolización es el contingente: “el único modo en que la experiencia de una realidad histórica determinada puede lograr su unidad es mediante la instancia de un significante, mediante la referencia a un significante ‘puro’. No es el objeto real el que garantiza, como punto de referencia, la unidad y la identidad de una determinada experiencia ideológica –al contrario es la referencia a un significante ‘puro’ la que le confiere unidad e identidad a nuestra experiencia de la realidad ideológica” (Žižek, 2003b: 138). En consecuencia, para Žižek, la cuestión crucial en el análisis ideológico es detectar, tras el “esplendor” del elemento que da unidad al campo ideológico, esta operación “autorreferencial, tautológica y representativa”. La única definición posible de la identidad de un objeto es que este objeto es siempre designado con el mismo significante, pero éste no es un punto de referencia fijo sino más bien una pura diferencia que tiene un función estructural: la de totalizar la ideología deteniendo el deslizamiento metonímico de sus significados. Esta operación, que, para Žižek, permite concebir el antiesencialismo de Laclau, es la anamorfosis ideológica por medio de la cual la pura diferencia se percibe como una identidad.

Pero, según Žižek, el análisis de la ideología no se reduce a un análisis discursivo por medio del cual se pone en evidencia cómo un campo ideológico determinado es el resultado de la totalización de un montaje de significantes flotantes heterogéneos por medio de ciertos puntos nodales (significantes “puros”). Por el contrario, el último soporte del efecto ideológico (del modo en que una red de significantes confiere identidad) es el núcleo insensato y pre-ideológico del goce. Porque este núcleo excluido de lo simbólico retorna a lo real estructurado como una fantasía. En efecto, la función de la fantasía es cubrir esta incongruencia, es decir, esta brecha irreductible entre lo Real y el orden simbólico. La fantasía funciona, entonces, como una “significación absoluta”: “constituye el marco a través del cual tenemos experiencia del mundo como congruente y significativo” (Žižek, 2003b: 169”).

Pero, *“lo que el espectro oculta no es la realidad sino lo ‘primordialmente reprimido’ en ella, el X irrepresentable sobre cuya ‘represión’ se funda la realidad misma”* (Žižek, 2003a, 32). Sin esta falta en el orden simbólico, éste se constituiría en un sistema cerrado y la única posibilidad para el sujeto sería su completa enajenación total en el significante. Esta falta permite la desenajenación del sujeto a partir de la identificación de su falta con la falta del Otro (orden simbólico). Hay, entonces, siempre un resto que hace a la fantasía incongruente como intento de cubrir la incongruencia del Otro. Así, “no hay ‘relación sexual’ en el terreno de la fantasía como no hay ‘relación de clases’ en el terreno de la ideología. La sociedad está siempre atravesada por una escisión antagónica que no se puede integrar al orden simbólico. Y la apuesta de la fantasía social-ideológica es construir una imagen de la sociedad que *sí existía*, una sociedad que no esté escindida por una división antagónica, una sociedad en la que la relación entre sus partes sea orgánica” (Žižek, 2003b: 173). Atravesar la fantasía social es identificar el síntoma, esto es, el significante impregnado de goce: el exceso que muestra la “verdad” reprimida de nosotros mismos .

Para Žižek, esta consideración nos obliga a admitir que no hay lucha de clases en “la realidad”. “La lucha de clases designa el antagonismo que impide a la realidad (social) objetiva constituirse como una totalidad encerrada en sí misma” (Žižek, 2003b: 32). La paradoja es que la sociedad se mantiene unida por el antagonismo mismo de la lucha de clases que impide su cierre como totalidad transparente y racional. La lucha de clases no es, entonces, una realidad positiva sino más bien el límite que hace posible la sociedad. En este sentido, la lucha de clases es lo Real lacaniano, cuyas simbolizaciones siempre nuevas y fracasadas hacen que retorne siempre como espectro. Esta interpretación de la lucha de clases como lo Real y no como parte de la “realidad” social objetiva, nos permite, desde la perspectiva de Žižek, conservar la noción de ideología que, de otro modo, perdería su potencialidad analítica por su “extensión imperialista” (Laclau, 2000: 12). Dado que la constitución misma de la sociedad supone una represión primordial, la referencia extraideológica que permite sostener la denuncia de “la realidad” como ideológica no es esta “realidad” sino lo Real reprimido del antagonismo.

VII- A modo de conclusión.

El eje de la “lucha de clases” atraviesa el corpus teórico que hemos analizado y nos permite reorganizar un recorrido de la categoría analítica de la ideología.

Como hemos visto, en Marx la ideología tiene una historia y esa historia es la de la lucha de clases. Es por eso que, para analizar la producción de la conciencia desde una perspectiva materialista, es necesario “explicar las formaciones ideológicas sobre la base de la práctica material” (Marx, 1985:40). Desde la perspectiva de Voloshinov, en cambio, la lucha de clases está siempre mediada simbólicamente y, entonces, el signo se convierte en la arena de esta lucha, donde se enfrentan las acentuaciones opuestas dentro de un mismo

código compartido. Así, en ella se superponen dos materialidades no siempre coincidentes: la de la clase social y la del colectivo semiótico. Para Gramsci, si bien la lucha no está necesariamente anclada en el concepto de clase y es más bien un conflicto de hegemonías políticas el que hace posible la conciencia crítica de la propia concepción de “lo real”, éste sigue estando configurado en torno a un juego de suma-cero entre las clases, que definen el campo de la lucha. Según Laclau, es necesario poner en práctica un antiesencialismo estratégico que, a la vez que hace posible la hegemonía, necesaria en el plano de la representación, permite a cualquier contenido particular entrar en el campo de la lucha por la hegemonía y encarnar el lugar vacío para pasar a ser el significante de la plenitud comunitaria ausente. Por último, para Žižek, la lucha de clases no existe en “la realidad”, es más bien el límite, lo reprimido del antagonismo (lo Real) que permite que la sociedad exista como tal y pueda denunciarse “la realidad ideológica”.

VIII- Bibliografía

Bajtín, M. (1999); “El problema de los géneros discursivos”, en Estética de la creación verbal, Siglo XXI editores, México.

Barret, Michel (2003); “Ideología, política y hegemonía: de Gramsci a Laclau y Mouffe”, en Ideologías. Un mapa de la cuestión, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica de Argentina.

Eagleton, T. (1997); Ideología. Una introducción, Barcelona, Paidós, 1997.

Foucault, M. (1963), “¿Qué es un autor?”, en Revista Creación, núm. 9, Madrid, 1993, p.59.

Gramsci, A (1971); Selection from the Prison Notebooks, en Eagleton, T; Ideología. Una introducción, Barcelona, Paidós, 1997.

Gramsci, A.; Introducción a la filosofía de la Praxis; Barcelona, Península, 1970.

Laclau E. y C. Mouffe (1987); Hegemonía y Estrategia Socialista. Hacia una radicalización de la democracia; Madrid, Siglo veintiuno editores.

Laclau, E. (2000); Misticismo, retórica y política, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica de Argentina.

Laclau, Ernesto (1996); “Por qué los significantes vacíos son importantes para la política” y “Sujeto de la política y política del sujeto”, en Emancipación y Diferencia, Buenos Aires, Ariel.

Marx, K (1995); “La Mercancía”, en El Capital, México, Fondo de Cultura Económica, 1995.

Marx, K. y F. Engels (1985); La ideología alemana, Buenos Aires, Ediciones Pueblos Unidos- Cártago.

Pecheaux, M. (1975); Les verites de la palice. Linguistique, sémantique, philosophie, París, Francois Maspero.

Verón, A. (1987); La Semiosis Social. Buenos Aires, Gedisa.

Voloshinov, V. (1992); Marxismo y Filosofía del Lenguaje, Madrid, Alianza Universidad.

Zavala, I. (1991); “Prólogo”, en Voloshinov, V., Marxismo y Filosofía del Lenguaje, Madrid, Alianza Universidad, 1992.

Žižek, S. (2003); “¿Cómo inventó Marx el síntoma?”, en Ideologías. Un mapa de la cuestión, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica de Argentina.

Žižek, S. (2003a); “El espectro de la ideología”, en Ideologías. Un mapa de la cuestión, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica de Argentina, 2003.

Žižek, S. (2003b); “Che vuoi”, en El sublime objeto de la ideología, Buenos Aires, Siglo veintiuno editores Argentina.