

V Jornadas de Jóvenes Investigadores. Instituto de Investigaciones Gino Germani, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2009.

# La ideología en cuestión: las posiciones encontradas de Althusser y Foucault.

Terriles, Ricardo.

Cita:

Terriles, Ricardo (2009). *La ideología en cuestión: las posiciones encontradas de Althusser y Foucault*. V Jornadas de Jóvenes Investigadores. Instituto de Investigaciones Gino Germani, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-089/241>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/ezpV/66X>

*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>.*

5° Jornadas de Jóvenes Investigadores  
Instituto de Investigaciones Gino Germani  
Buenos Aires – 4 al 6 de Noviembre 2009

Nombre y Apellido: Ricardo A. TERRILES

Afiliación institucional: Carrera de Ciencias de la Comunicación, FCS-UBA

Dirección correo electrónico: [rterriles@gmail.com](mailto:rterriles@gmail.com)

Eje problemático: (9) Teorías. Epistemologías. Metodologías

Palabras claves: Althusser, Foucault, Ideología

## La Ideología en cuestión: las posiciones encontradas de Althusser y Foucault

### **Resumen**

Grandes figuras del “movimiento de doxa” estructuralista (calificativo del que ambos insistieron en desmarcarse), Louis Althusser y Michel Foucault desplegaron una producción teórica –con indudables repercusiones políticas– que aún hoy continúa concitando el mayor interés, como lo atestigua, tanto la publicación póstuma de varios de sus textos, como la profusión de interpretaciones y comentarios de sus “obras”, que actualizan sus concepciones inscribiéndolas en el horizonte contemporáneo.

En este trabajo me propongo confrontar algunos aspectos de la concepción althusseriana de la ideología con las críticas que Foucault planteara, ya sea en torno de la noción misma, ya en un marco más amplio que inscribe dicho cuestionamiento en la problemática del poder y la dominación. Mi propósito, en ese sentido, es doble: se trata tanto de evaluar la pertinencia de algunos de los planteos críticos de Foucault, como de resaltar los aspectos en los que la teoría althusseriana de la ideología permite sostener la vigencia del concepto.

La elaboración de esta comunicación se realiza en el marco del Proyecto UBACyT (S813) “Marxismo, psicoanálisis y comunicación: discusiones althusserianas”, dirigido por Sergio Caletti.

# La Ideología en cuestión: las posiciones encontradas de Althusser y Foucault

## Introducción

Como señalan algunos autores<sup>1</sup>, el análisis comparativo de la producción teórica de Althusser y Foucault revela importantes semejanzas. Sin duda, hay una serie de factores que permiten explicarlas, como pueden serlo ciertas referencias de partida relativamente cercanas<sup>2</sup>, o la historia de sus vínculos personales<sup>3</sup>. Sin embargo, en ese horizonte común hay un punto clave –la relación que ambos filósofos establecen con el discurso marxista– que permite trazar diferencias sin dejar de ser, por ello, un elemento que explique la cercanía de sus desarrollos.

En el caso de Althusser, la situación es clara, dado que su compromiso con el discurso marxista se evidencia, usando sus palabras, tanto en la práctica teórica como en la práctica política<sup>4</sup>. Y si la apuesta althusseriana por una nueva lectura de Marx corre pareja con sus indagaciones en otros horizontes teóricos, se trata de un mismo empeño: la puesta al día, la rectificación permanente, de la teoría marxista.

No sucede lo mismo con Foucault. Está claro que su posición ante el marxismo como práctica política evolucionó en el sentido de un rechazo radical. Su relación teórica con Marx y algunas vertientes del discurso marxista es más compleja<sup>5</sup>. No obstante, me parece pertinente suscribir la hipótesis de Balibar, según la cual “en formas constantemente renovadas, un verdadero combate con Marx se extiende por toda la obra de Foucault y es uno de los resortes esenciales de su productividad” (Balibar, 1990: 49). Esta hipótesis resulta una guía necesaria a la hora de encarar un análisis comparativo de la producción teórica de Althusser y Foucault, ya que la cuestión de la *posición* ante el legado de Marx –entendido aquí como proyecto teórico-político– es, de manera

---

<sup>1</sup> Al respecto pueden verse, en la bibliografía reciente, los artículos de Le Blanc (2006) y Lemke (2006).

<sup>2</sup> Pienso en el papel que tienen, para ambos, los trabajos de Bachelard y Canguilhem: en breve, se trata del papel que cumple, como motor de muchos de los desarrollos de Althusser y Foucault, la tradición francesa en filosofía de la ciencia, netamente histórica en sus planteos.

<sup>3</sup> Con respecto a esta cuestión, Eribon (1995) ofrece una visión interesante, más allá de lo anecdótico que impregna sus observaciones.

<sup>4</sup> Althusser es uno de los pocos “marxistas occidentales” que combinó la producción teórica con la militancia en el Partido Comunista. Según se comenta en varios trabajos (ver al respecto Eribon 1995), el breve paso de Foucault por las filas del PCF se debe a la “interpelación” althusseriana.

<sup>5</sup> Como se podrá apreciar más adelante, la complejidad de la relación estriba en que Foucault oscila, a la hora de polemizar con el marxismo, entre ataques “en abstracto” (por lo general contra la “Vulgata” marxista) y ataques contra blancos precisos. Esto sucede con relación a Althusser: pero aún en este caso, no se nombra al contrincante, sino que se lo alude por sus conceptos.

eminente, lo que define y resume sus diferencias. Se trata, podría decirse<sup>6</sup>, de *dos modos diferentes de concebir el materialismo histórico*: el de Foucault radicaliza la historicidad, mientras que el de Althusser mantiene (con matices), la necesidad de una clave de inteligibilidad para abordar lo social, esto es, un pensamiento de las condiciones de su estructuración en tanto que relación social.

En este artículo me propongo confrontar algunos aspectos de la concepción althusseriana de la ideología con las críticas que Foucault planteara, ya sea en torno de la noción misma, ya en un marco más amplio que inscribe dicho cuestionamiento en la problemática del poder y la dominación. Mi propósito, en ese sentido, es doble: se trata tanto de evaluar la pertinencia de algunos de los planteos de Foucault, como de resaltar los aspectos en los que la teoría althusseriana de la ideología permite pensar la vigencia del concepto.

### **El rechazo de la noción de ideología en Foucault**

En diversas ocasiones Foucault manifiesta su rechazo a la noción de ideología. El cuestionamiento se hace consistente durante el período en que adopta el enfoque genealógico, pero tiene antecedentes que conviene considerar.

En *Las Palabras y las Cosas*, hablando de las “ciencias del hombre”, Foucault les niega a éstas la cientificidad pero se resiste a considerarlas como ideología. Así, dirá de estas ciencias que “no son únicamente *ilusiones, quimeras pseudocientíficas, motivadas por el nivel de las opiniones, de los intereses, de las creencias...* no son los que otros llaman, usando un nombre caprichoso, ‘ideología’. Pero, a pesar de todo, esto no quiere decir que sean ciencias” (2007: 354, cursivas mías).

En *La Arqueología del Saber* el tratamiento de la cuestión de la ideología presenta un cambio notable: de “nombre caprichoso” pasa a ser un concepto, y por lo tanto, se le dedica un espacio dentro de uno de los apartados del último capítulo del libro<sup>7</sup>. No obstante, el planteo de Foucault mantiene rasgos que lo conectan con sus apreciaciones previas: “la cuestión de la ideología planteada a la ciencia *no es la cuestión de las situaciones o de las prácticas que refleja de una manera más o menos*

---

<sup>6</sup> Con matices, sigo para este planteo a Balibar (1990).

<sup>7</sup> Se trata de un inciso titulado “Ciencia y Saber” (2005: 309-13). Por lo demás, resulta cuando menos sugestivo considerar los cambios del vocabulario foucaultiano entre *Las Palabras y las Cosas* y *La Arqueología del Saber*. Entre ambos libros median dos textos importantes (las respuestas a la revista *Esprit* y la respuesta al Círculo de Epistemología, ambas recogidas en Terán 1983) en donde van apareciendo nuevas formulaciones tales como “prácticas discursivas”, “formaciones discursivas”, etc. Sabot (2007: 86-93) permite pensar que estos cambios constituyen de algún modo un reconocimiento a los aportes del althusserianismo, difíciles de reducir a las versiones vulgares del marxismo.

*consciente; no es tampoco la cuestión de su utilización eventual o de todos los malos usos que de ella se pueden hacer; es la cuestión de su existencia como práctica discursiva y de su funcionamiento entre otras prácticas”* (2005a: 311-12, cursivas mías).

Lo que, a mi juicio, perdura en las dos consideraciones de Foucault, es (1) la afirmación de la *efectividad práctica* de ciertos discursos, más allá de su estatuto científico, y (2) la negativa a pensar que dichos discursos sean meras representaciones de algo que se efectiviza en otra instancia. Pero también puede advertirse un cambio: esa otra instancia deja de ser una motivación, y pasa a ser una situación o práctica.

A medida que deja de concentrarse en la descripción de las formaciones discursivas y se preocupa más por las articulaciones de los discursos en tácticas y estrategias de poder (lo que marca el pasaje de la arqueología a la genealogía), Foucault elabora con más claridad los argumentos que justifican su rechazo de la noción de ideología. Así, por ejemplo, en *La verdad y las formas jurídicas* puede leerse lo que sigue:

(...) no podemos colocar las ciencias del hombre al nivel de una ideología que es mero reflejo y expresión en la conciencia de las relaciones de producción. Si es verdad lo que digo, ni estos saberes ni estas formas de poder están por encima de las relaciones de producción, no las expresan y tampoco permiten reconducirlas. Estos saberes y estos poderes están firmemente arraigados no sólo en la existencia de los hombres, sino también en las relaciones de producción. Esto es así porque, para que existan las relaciones de producción que caracterizan a las sociedades capitalistas, es preciso que existan, además de ciertas determinaciones económicas, estas relaciones de poder y estas formas de funcionamiento del saber. Poder y saber están sólidamente enraizados, no se superponen a las relaciones de producción, pero están mucho más arraigados en aquello que las constituye. Llegamos así a la conclusión de que la llamada ideología debe ser revisada. (2005b: 147-8)

Puede advertirse que Foucault se apoya en los resultados de sus investigaciones para criticar la noción de ideología. Desde el enfoque arqueológico, Foucault puede demostrar que los discursos (como es el caso de las “ciencias del hombre”) no reflejan o representan la realidad, sino que la ciernen en los marcos que ellos mismos construyen. Por ello, lo que se está criticando es una concepción de la ideología que la piensa como manifestación (reflejo o expresión en la conciencia) de la dinámica estructural, y que por ende supedita a esa dinámica el desarrollo del nivel ideológico.

La perspectiva genealógica recoge las adquisiciones de la arqueología y enfatiza la caracterización pragmática de los discursos, para pensarlos como elementos tácticos y estratégicos inscriptos o articulados en las relaciones de poder. Y esta cuestión abre nuevos flancos para la polémica con la noción de ideología, en la medida que se trate de pensar los “quienes” que entran en dichas relaciones.

Esto puede verse en lo que sigue. Se trata de opiniones que Foucault vertió en dos entrevistas. Comienzo con una entrevista de 1977, en la cual Foucault presenta tres argumentos para recusar la noción de ideología:

La noción de ideología me parece difícilmente utilizable por tres razones. La primera es que, se quiera o no, está siempre en oposición virtual a algo que sería la verdad. Ahora bien, yo creo que el problema no está en hacer la partición entre lo que, en un discurso, evidencia la cientificidad y la verdad y lo que evidencia otra cosa, sino ver históricamente cómo se producen los efectos de verdad en el interior de los discursos que no son en sí mismos ni verdaderos ni falsos. Segundo inconveniente, es que se refiere, pienso, necesariamente a algo como a un sujeto. Y tercero, la ideología está en posición secundaria respecto a algo que debe funcionar para ella como infraestructura o determinante económico, material, etc. Por estas tres razones, creo que es una noción que no puede ser utilizada sin precaución. (1980b: 181-2)

En otra entrevista (de 1975) se da una explicación más precisa de lo que Foucault refiere cuando habla del sujeto:

(...) no soy de los que intentan estudiar los efectos del poder a nivel de la ideología. Me pregunto, en efecto, si antes de plantear la cuestión de la ideología, no se sería más materialista estudiando la cuestión del cuerpo y los efectos del poder sobre él. Porque lo que me fastidia en estos análisis que privilegian la ideología, es que se supone siempre un sujeto humano cuyo modelo ha sido proporcionado por la filosofía clásica y que estaría dotado de una conciencia en la que el poder vendría a ampararse” (1980a: 106).

La noción de sujeto que Foucault pone en entredicho opera de modos diversos en las concepciones marxistas de la ideología, teniendo en la concepción (originaria de Lukacs) de *falsa conciencia* su elaboración más acabada. En breve, y de modo más general, la relación entre ideología y sujeto tendía a pensarse por medio de la

manifestación de la ideología en la conciencia. A esto opone Foucault una noción del poder que manifestaría su efectividad por su inscripción en el cuerpo.

Es posible, a partir de las consideraciones enunciadas, sistematizar los argumentos que fundan la crítica de Foucault a la noción de ideología en estos términos:

1. La noción de ideología involucra una preocupación en torno a la verdad/falsedad de los discursos que pierde de vista su carácter operante (en su entrelazamiento en los dispositivos de saber/poder). Por “carácter operante” hay que entender que los discursos producen *efectos de verdad* independientemente de su estatuto epistemológico. Desde el punto de vista de Foucault, dichos efectos de verdad no representan el ámbito de objetividad al cual se refieren, sino que *lo constituyen*.
2. Lo ideológico es un nivel secundario y determinado por la infraestructura. Esta posición derivada de lo ideológico se manifiesta tanto de manera objetivada (en tanto que “representaciones”) como de manera subjetivada (en tanto que “reflejo en la conciencia”). En ambos casos, y en relación con lo expuesto en (1), la representación y el reflejo son, de un modo u otro, distorsión de un real subyacente; lo fundamental es, en todo caso, su carácter de epifenómeno derivado y determinado por la infraestructura.
3. La noción de ideología presupone un sujeto cuyo rasgo eminente es el de ser consciente. En ese sentido, se piensa lo ideológico como afectando esa conciencia, produciendo algún tipo de distorsión sobre esa conciencia. De ese modo, se deja a oscuras los modos prácticos –y por ende históricamente singulares – de conformación de la subjetividad. Para Foucault, dicha subjetividad se constituye desde los dispositivos de saber/poder en su inscripción sobre los cuerpos.

Entiendo que en este conjunto de argumentos se despliega lo esencial de la crítica foucaultiana a la noción de ideología, y por ende su rechazo: más adelante presentaré otros textos que permitirán ilustrar con mayor claridad lo que hasta aquí se sugiere. Ahora bien, retomando mi planteo inicial, expondré algunos aspectos de la concepción althusseriana con vistas a sopesar los argumentos foucaultianos. La cuestión

sería, ¿hasta qué punto son pertinentes las críticas de Foucault si se las mira desde la perspectiva de Althusser?

### **La concepción althusseriana de la ideología (1): representación y determinación**

En este apartado y el que le sigue presentaré algunos aspectos de la concepción althusseriana de la ideología, teniendo como norte el trasfondo crítico que he extraído de los planteos de Foucault. En ese sentido, aquí me concentraré en los dos primeros argumentos que he presentado en el apartado anterior, en la medida que ambos se entrelazan.

Una de las características largamente subrayadas<sup>8</sup> en la concepción althusseriana de la ideología es la oposición que éste plantea entre ideología y ciencia. Así, por ejemplo, en “Práctica Teórica y Lucha Ideológica”, tras afirmar que el marxismo “es una doctrina científica” (1968: 21) y exponer cuáles son sus características, concluirá diciendo que “hemos puesto en evidencia *una oposición y una distinción cruciales entre la ciencia por una parte y la ideología por otra*” (46).

Por otra parte, en ese mismo artículo, Althusser, hablando de las representaciones de la ideología, dirá que ellas

... se refieren al mundo mismo en el cual viven los hombres, la naturaleza y la sociedad, y a la vida de los hombres, a sus relaciones con la naturaleza, con la sociedad, con el orden social, con los otros hombres y con sus propias actividades, incluso a la práctica económica y la práctica política. Sin embargo, estas representaciones no son conocimientos verdaderos del mundo que representan. Pueden contener elementos de conocimientos, pero siempre integrados y sometidos al sistema de conjunto de estas representaciones, que es, en principio, un sistema orientado y falseado, un sistema regido por una falsa concepción del mundo, o del dominio de los objetos considerados. (1968: 48).

A partir de lo expuesto, se entiende que Althusser establece una correlación entre ciencia y verdad en oposición a ideología y falsedad, y que, en estos términos, el cuestionamiento de Foucault adquiere consistencia.

Sin embargo, hay que advertir que esta posición se enmarca en consideraciones que dan otro giro a la cuestión. Althusser señala que la ideología manifiesta “su

---

<sup>8</sup> El ejemplo más exhaustivo y razonado, a mi juicio, es el de Paul Ricoeur en *Ideología y Utopía*.



existencia y sus efectos no sólo en el terreno de sus relaciones con la ciencia, sino también en uno infinitamente más vasto: el de la sociedad entera” (46), por lo tanto, “la *ideología* implica una doble relación: con el conocimiento por una parte, con la sociedad por otra” (47).

Es ese marco el que le permite decir, entonces, que en la relación entre ideología y ciencia, “no solamente la ideología precede a toda ciencia, sino que se perpetúa luego de la constitución de la ciencia, y a pesar de su existencia” (46). Ya en “Marxismo y Humanismo” decía Althusser:

Marx no pensó jamás que una ideología podía ser disipada por su conocimiento: ya que el conocimiento de esta ideología –siendo el conocimiento de sus condiciones de posibilidad, de su estructura, de su lógica específica y de su papel práctico, en el seno de una sociedad dada– es, al mismo tiempo, el conocimiento de las condiciones de su necesidad (1967: 190-1).

Lo anterior permite captar que lo que Althusser tiene para decir en torno a la representación dista mucho de resumirse en la noción de una falsa imagen de lo que las cosas son. En ese sentido, hay que considerar a las representaciones por su papel o función en la vida social (en tanto que lo ideológico interviene en su constitución). Dice Althusser en “Marxismo y Humanismo”:

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. (1967: 192).

En “Práctica teórica y lucha ideológica” hay un razonamiento, similar en la forma, que aporta más luz a la cuestión:

Al igual que nacen como “animales económicos” y “animales políticos”, se puede decir que los hombres nacen “animales ideológicos”. Todo sucede como si para existir los seres sociales y activos en la sociedad que condiciona toda su existencia necesitaran disponer de cierta representación de su mundo, la cual puede permanecer en gran parte inconsciente y mecánica, o al contrario ser más o menos consciente y reflexiva. La ideología aparece así como una cierta representación del mundo, que liga a los hombres

con sus condiciones de existencia y a los hombres entre sí en la división de sus tareas, y la igualdad o desigualdad de su suerte. (1968: 49)

Lo ideológico, puede decirse, es necesario para la vida social: es del orden de lo común, y lo común es lo que vincula a los hombres entre sí, lo que Althusser expresa mediante el recurso a términos como “ligar”, “lazo” o “ligazón”:

Desde las sociedades primitivas, en las que las clases no existían, se constata ya la existencia de este lazo, y no es por azar que podemos ver en la primera forma general de la ideología, la religión, la realidad de ese lazo (ésta es una de las etimologías posibles de la palabra religión).” (1968: 49).

Más adelante dirá Althusser que "la ideología tiene por función asegurar la *ligazón* de los hombres entre sí en el conjunto de las formas de su existencia, la *relación* de los individuos con las tareas que les fija la estructura social" (1968: 54). Esta cuestión del lazo social adquiere otras implicancias a partir de otras elaboraciones de Althusser, como se verá en el próximo apartado.

Con respecto al carácter derivado del nivel ideológico, hay que señalar dos cuestiones de importancia. Por un lado, la cuestión implicada en la noción de “nivel”, en breve, la tópica base-superestructura. Es indudable que Althusser pensó a la ideología como un *nivel*<sup>9</sup>, pero también es cierto que cuestionó este planteo, como aparece en “Ideología y Aparatos Ideológicos de Estado”, en donde se señala que el problema “de esta representación de la estructura de toda sociedad con la metáfora espacial del edificio radica evidentemente en ser metafórica: es decir, en permanecer en el plano de lo descriptivo” (1970: 19). Retomo esta cuestión más adelante.

Por otra parte, está la cuestión de la derivación, en breve, la de la determinación. Althusser nunca abandonó la premisa de la “determinación en última instancia”, pero también escribió, en “Contradicción y sobredeterminación”, lo siguiente:

Jamás la dialéctica económica juega al estado puro. Jamás se ve en la Historia que las instancias que constituyen las superestructuras, etc., se separen respetuosamente cuando

---

<sup>9</sup> En otras ocasiones, Althusser, retomando un uso ya establecido en el marxismo, hablará de instancia. Así, en “Marxismo y Humanismo”, hablando de las sociedades humanas, Althusser dice: “Elas se presentan como totalidades, cuya unidad está constituida por un cierto tipo de *complejidad*, que pone en juego *instancias* que pueden reducirse muy esquemáticamente –siguiendo a Engels, a tres: la economía, la política y la ideología.” (Althusser, 1967: 192. Itálicas de A., subrayado mío)

han realizado su obra o que se disipen como su puro fenómeno, para dejar pasar, por la ruta real de la dialéctica, a su majestad la Economía porque los Tiempos habrían llegado. Ni en el primer instante ni con el último, suena jamás la hora solitaria de la “última instancia” (1967: 93, mis cursivas).

De hecho, la noción de sobredeterminación es el recurso que Althusser encuentra para pensar las mutuas determinaciones entre lo económico, lo político y lo ideológico<sup>10</sup>.

Vuelvo a la cuestión de los niveles o instancias. Si bien las observaciones deslizadas en “Ideología y Aparatos Ideológicos de Estado” le restan validez, entiendo que, en desarrollos previos, Althusser extrae una serie de consecuencias importantes de dicho modelo, el cual, por otra parte, es presentado por Althusser de modo un poco más desarrollado que en la tópica base-superestructura.

Althusser dice, en “Marxismo y Humanismo”: “En toda sociedad se observa... la existencia de una actividad económica de base, de una organización política y de formas ‘ideológicas’ (religión, moral, filosofía, etc.). *Por lo tanto, la ideología forma parte orgánicamente, como tal, de toda totalidad social.*” (1967: 192). Y en “Práctica teórica y lucha ideológica” encontramos un planteo análogo: “El ‘nivel’ ideológico representa pues una realidad objetiva, indispensable a la existencia de una formación social; realidad objetiva, es decir, independiente de la subjetividad de los individuos que le están sometidos” (1968: 47-8).

En los fragmentos que acabo de citar se encuentra una constatación común: el hecho de que la instancia ideológica es una de las dimensiones constitutivas de toda formación social, cuestión que de algún modo quedaba esclarecida cuando traté el problema de la representación. Por otra parte, resalta la calificación del nivel ideológico como “realidad objetiva”<sup>11</sup>, independiente de la subjetividad de los individuos.

Al respecto, me parece importante hacer dos observaciones: en primer lugar, ver esta “realidad objetiva” como un conjunto de instituciones y prácticas, vale decir, como un dispositivo en plena operación en toda formación social. En ese sentido, considero que, al hablar de la realidad objetiva de la instancia ideológica, Althusser mantiene el

---

<sup>10</sup> Por lo demás, la crítica que Althusser dirige contra Hegel indica con claridad el rechazo althusseriano a todo planteo que establezca un vínculo de “causalidad expresiva” entre base y superestructura.

<sup>11</sup> Este planteo, a mi juicio, está en la base de aquello que, en “Ideología y Aparatos...” aparecerá bajo la tesis de la *materialidad* de la ideología. En dicho texto se señala, además, que la materialidad de lo ideológico también opera al nivel subjetivo, en la medida que los individuos adoptan determinados comportamientos y participan de ciertas prácticas reguladas, específicas de cada aparato ideológico.

valor metodológico de la noción de instancia para que le sirva de sostén a esa “realidad objetiva” que, posteriormente, será trabajada en términos de ideologías particulares funcionando en los Aparatos Ideológicos de Estado.

En segundo lugar, advertir que lo ideológico se da tanto objetiva como subjetivamente, que la “realidad objetiva” de las instituciones y las prácticas tiene un correlato subjetivo. La importancia del costado subjetivo de lo ideológico será abordada en el apartado que sigue.

### **La concepción althusseriana de la ideología (2): la cuestión del sujeto**

Así como Althusser hace hincapié en la realidad objetiva de la ideología, en otros pasajes de los textos que he examinado hasta el momento dedica su atención al costado subjetivo de lo ideológico. La ideología “está presente en todos los actos y gestos de los individuos hasta el punto de que es indiscernible a partir de su «experiencia vivida»”, por lo que “todo análisis inmediato de lo «vivido» está profundamente marcado por los temas de la vivencia ideológica” (1968: 50). Esta cuestión de lo “vivido” aparecía también en “Marxismo y Humanismo”:

... 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... la relación “vivida” 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* (1967: 193).

Althusser se vale del cierto vocabulario fenomenológico<sup>12</sup> para señalar el hecho de que los individuos, en su relación como espontánea con el mundo (el *Lebenswelt* husserliano) viven y actúan en un horizonte ideológico: en ese sentido el recurso a este vocabulario resalta el elemento subjetivo de la ideología. Pero, a diferencia de la perspectiva fenomenológica –y aquí hay que recordar la crítica foucaultiana en torno a la relación entre ideología y sujeto– para Althusser esta relación ideológica con el mundo no es algo que pase por, o remita a la conciencia. Esto aparece formulado con claridad en lo que sigue:

---

<sup>12</sup> Ricoeur, en *Ideología y Utopía*, ha señalado el uso distanciado de ese vocabulario, por el recurso a las comillas, característico de Althusser toda vez que quiere valerse de un concepto importado de otra problemática teórica, o cuando pareciera no encontrar el término adecuado para nombrar un concepto en proceso de elaboración.

Es común decir que la ideología pertenece a la región de la “conciencia”. (...) En realidad, la ideología tiene muy poco que ver con la “conciencia”, si se supone que este término tiene un sentido unívoco. Es profundamente inconsciente, aun cuando se presenta bajo una forma reflexiva (como en la filosofía premarxista). 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 sobre los hombres mediante un proceso que se les escapa. (1967: 193)

Llegado a este punto, resulta conveniente una recapitulación, que será preparatoria del abordaje de “Ideología y Aparatos ideológicos de Estado”, texto en el cual Althusser hace su intento más sistemático por elaborar una teoría de la ideología. Con ese cometido, entonces, hay que recordar que lo ideológico tiene una manifestación objetiva y subjetiva: instituciones, prácticas y “vivencias” hacen al proceso de producción, reproducción y eventual transformación de las ideologías<sup>13</sup>. Por otra parte, se debe tener en mente todo lo que Althusser ha dicho acerca del papel fundamental de lo ideológico en la constitución del lazo social.

En ese marco, también es conveniente recuperar ciertos planteos de Althusser a propósito del psicoanálisis. La importancia de dichos planteos estriba en el hecho de que Althusser, aunque nunca llegó a una formulación rigurosa de la cuestión, en varias ocasiones sugirió la más que estrecha vinculación –en lo que hace a la constitución de la subjetividad– entre las explicaciones psicoanalíticas y sus propias indagaciones acerca de lo ideológico. El fragmento que sigue –proveniente del artículo “Freud y Lacan”– es ilustrativo al respecto:

Freud nos descubre... que el sujeto real, el individuo en su esencia singular, no tiene la figura de un ego centrado sobre el «yo», la «consciencia» o la «existencia» –sea la existencia del para sí, del propio-cuerpo o del «comportamiento»–, y que el sujeto humano es descentrado, constituido por una estructura que tampoco tiene «centro» más

---

<sup>13</sup> Interviniendo, como se explicitará en “Ideología y Aparatos Ideológicos de Estado”, en la reproducción misma de las relaciones sociales de producción.

que en el desconocimiento imaginario del «yo», es decir, en las formaciones ideológicas en las que se «reconoce».

Por ello, ya se habrá notado, nos está abierto uno de los caminos por los que quizás un día llegaremos a una mayor comprensión de esta *estructura del desconocimiento* que interesa principalmente a toda investigación sobre la ideología. (1977: 35-6)

Por otra parte, en “Tres notas sobre la teoría de los discursos”, conjunto de borradores que, en vida de Althusser, solo circuló entre sus allegados, aparecen otras observaciones que permiten ver de qué modo los aportes del psicoanálisis influían en el tratamiento de lo ideológico. Así, por ejemplo, y en referencia a la cuestión de “lo vivido” que he presentado más arriba, dirá Althusser que “el inconsciente existe en lo ‘vivido’” (1996: 124). Otra observación de interés es la que Althusser elabora a partir de la segunda tópica freudiana: de allí colige que el “ego que dice ‘yo’ está desde luego muy cerca del ‘sujeto’ del discurso ideológico” (1996: 126).

Con todos estos elementos a la mano, el proyecto teórico esbozado en el apartado “Acerca de la Ideología” de “Ideología y aparatos ideológicos del Estado” aparece como corolario de sus indagaciones anteriores. La distinción entre *ideologías particulares e ideología en general* le permite a Althusser encauzar sobre esta última noción lo que había planteado acerca de la ideología en tanto instancia, mientras que la tesis según la cual “no hay práctica sino por y bajo una ideología” (1970: 63) indica con claridad que la ideología no tiene nada que ver con una superestructura.

Ahora bien, la tesis citada se enuncia en conjunto con otra según la cual “no hay ideología sino por el sujeto y para los sujetos”: en ese sentido conjunto ambas refuerzan el planteo acerca de la existencia material de la ideología, que ahora se entiende tanto objetiva como subjetivamente<sup>14</sup>. Por lo demás, el postulado de que la ideología es una “representación”<sup>15</sup> de la relación imaginaria de los individuos con sus condiciones reales de existencia es el modo que adopta y sintetiza, en este contexto, toda la reflexión sobre la relación “vívida” entre los individuos y su mundo.

---

<sup>14</sup> Dice Althusser: “El individuo en cuestión se conduce de tal o cual manera, adopta tal o cual comportamiento práctico y, además, participa de ciertas prácticas reguladas, que son las del aparato ideológico del cual ‘dependen’ las ideas que él ha elegido libremente, en su calidad de sujeto” (1970: 59).

<sup>15</sup> El entrecomillado es de Althusser, y como ya señalara anteriormente, señala la distancia con la noción. Queda claro que no se trata, bajo ningún punto de vista, del “reflejo” que criticaba Foucault: por el contrario, se trata del posicionamiento subjetivo que tiñe (y constituye) toda relación con el mundo. Se entiende que la realidad del mundo, en lenguaje lacaniano, se trama en el cruce de lo imaginario y lo simbólico.

Pero las dos tesis cumplen, además, otra función en el dispositivo argumentativo de Althusser, que es la de sostener a la tesis central, la cual postula que la ideología interpela a los individuos como sujetos. En ese sentido, la relación entre ideología (en general) y sujeto es *estructural*, lo cual supone su carácter transhistórico:

Si eterno no quiere decir trascendente a toda historia (temporal), sino omnipresente, transhistórico y, por lo tanto, inmutable en su forma en todo el transcurso de la historia, yo retomaré palabra por palabra la expresión de Freud y escribiré: *la ideología es eterna*, igual que el inconsciente, y agregaré que esta comparación me parece teóricamente justificada por el hecho de que la eternidad del inconsciente está en relación con la eternidad de la ideología en general. (1970: 51-2)

Con respecto a la categoría de sujeto, dirá Althusser:

... la categoría de sujeto... es la categoría constitutiva de toda ideología (...) sólo en tanto toda ideología tiene por función (función que la define) la “constitución” de los individuos en sujetos. El funcionamiento de toda ideología existe en ese juego de doble constitución, ya que la ideología no es nada más que su funcionamiento en las formas materiales de la existencia de ese funcionamiento. (64-5)

La presentación que Althusser hiciera de su teoría –cuyo orden he trastocado deliberadamente, en un intento por señalar los nexos con sus elaboraciones previas<sup>16</sup>– ha dado lugar a muchas críticas. Las razones son varias, y entiendo que se vinculan con el hecho de que “Ideología y aparatos...” no es solo la teoría de la ideología que acabo de examinar, sino también<sup>17</sup> un planteo acerca de la reproducción de las condiciones de producción, a propósito del cual Althusser desarrolla el concepto de Aparatos Ideológicos del Estado.

Se diría, casi, que se trata de un problema retórico: la disposición del artículo, que se inicia con la cuestión de la reproducción de las condiciones de producción y los Aparatos, pareciera encerrar a los planteos althusserianos acerca de la ideología en un

---

<sup>16</sup> Remito al texto de Althusser para seguir el encadenamiento original (1970: 47-80).

<sup>17</sup> De hecho, el trabajo se inicia con la cuestión de la reproducción. La redacción de *La Pensée* – publicación de los intelectuales del PCF en donde el artículo aparece por primera vez, en 1969– comentan, en una nota al pie al principio del trabajo, que el texto “está constituido por dos extractos de un estudio en curso”. Esto ha dado pie a interpretaciones como la de Stuart Hall, que tiende a enfatizar cierta disociación entre las dos cuestiones abordadas en el artículo.

marco de automatismo en donde la agencia social no tiene lugar alguno<sup>18</sup>. Asimismo, el modo, el estilo con el cual Althusser presenta ciertas reflexiones (como cuando dice que no hay sujetos sino para su sujeción, y que por ello “marchan solos”) contribuye, por lo taxativo, a acentuar ese sesgo.

Sin duda, no se trata solo de retórica, pero entiendo que la orientación general de las críticas suscitadas por las reflexiones althusserianas en torno a la ideología tiende a dejar en la oscuridad las sendas que esas reflexiones abren. En ese sentido, podría decirse que Althusser propone los elementos de base de una antropología materialista. Si se considera que la ideología es constituyente a la vez del lazo social y de la subjetividad, entonces no implica sola y exclusivamente la sujeción o sometimiento de un ser que, sin ideología, sería libre, *ya que sin la ideología no sería hombre*.

Marx y Engels decían, en *La Ideología alemana*, que “la primera premisa de toda historia humana es naturalmente, la existencia de individuos humanos vivientes”. Althusser permite pensar que esto no es una evidencia. Y es posible que haya sido su indagación en torno al psicoanálisis lo que le brindara la inspiración necesaria para replantear la problemática. En ese sentido, un comentario sobre la diferencia entre necesidad y deseo, en “Freud y Lacan”, resulta esclarecedor: “Entre la necesidad orgánica y el deseo inconsciente, no hay continuidad de esencia –como tampoco hay continuidad de esencia entre la existencia biológica del hombre y su existencia histórica–.” (Althusser, 1977: 30 n. 5)

### **A propósito de los Aparatos: las críticas de Foucault**

Si, como sugiere el análisis precedente, las críticas de Foucault al concepto de ideología resultan poco pertinentes (en tanto que no alcanzan a situarse en el horizonte más innovador de la teoría althusseriana, aquel que remite al lazo social y la constitución de la subjetividad), hay otra zona de discusión, por lo demás bastante cercana, en donde los cuestionamientos foucaultianos permiten, por contraste, mostrar ciertas inconsistencias de los planteos de Althusser.

Se trata de las cuestiones del poder y la dominación. En ese sentido, en varios trabajos de Foucault se sostiene un debate –más o menos implícito– con la concepción althusseriana de los Aparatos de Estado. Así, por ejemplo, en el primer volumen de la

---

<sup>18</sup> El *post scriptum* en donde Althusser reivindica el peso de la lucha de clases, me parece, contribuye a los malentendidos acerca del papel de la agencia social, argumento común entre los marxistas británicos (P. Anderson, S. Hall, etc.).



*Historia de la Sexualidad*, Foucault define su concepción de las relaciones de poder por oposición a otros planteos:

Por poder no quiero decir “el Poder”, como conjunto de instituciones y aparatos que garantizan la sujeción de los ciudadanos de un estado determinado. Tampoco indico un modo de sujeción que, por oposición a la violencia, tendría la forma de la regla. Finalmente, no entiendo por poder un sistema de dominación ejercida por un elemento o un grupo sobre otro, y cuyos efectos, merced a sucesivas derivaciones, atravesarían el cuerpo social entero. El análisis en términos de poder no debe postular, como datos iniciales, la soberanía del Estado, la forma de la ley o la unidad global de una dominación; éstas son más bien formas terminales (1991: 112)

No es difícil advertir que las posiciones de las que Foucault busca diferenciarse son bastante cercanas a los planteos de Althusser. Pero si esto dejara aún un margen de ambigüedad, el siguiente comentario<sup>19</sup> despeja las dudas:

No se puede aplicar la noción de aparato del Estado porque es demasiado amplia, demasiado abstracta para designar esos poderes inmediatos, minúsculos, capilares, que se ejercen sobre el cuerpo, el comportamiento, los gestos, el tiempo de los individuos. El aparato del Estado no explica esa microfísica del poder. (2003b: 33)

Rescatar estas críticas de Foucault me parece necesario en la medida que apuntan a una de las debilidades de la teoría de Althusser. Me refiero a su concepción de las ideologías particulares (regionales y de clase), posteriormente reformulada en términos de aparatos ideológicos. Althusser nunca pasó de la enumeración de esas ideologías (o de los aparatos), en un tono muy cercano al del marxismo tradicional. En ese sentido, pareciera que Althusser toma como elementos constitucionales aquello que es el resultado de procesos históricos concretos. Así, la enumeración de los AIE descuenta como dato aquello que es propio de un momento particular del desarrollo del capitalismo en ciertas formaciones sociales.

Más allá de ello –que ameritaría una discusión pormenorizada que excede los objetivos de este trabajo–, entiendo que, por la vía abierta en este cuestionamiento, aparece un problema similar al señalado por Althusser en “Tres notas sobre la teoría de

---

<sup>19</sup> Se trata de una adición del editor a la transcripción del curso, tomada del manuscrito original de la clase, redactado por Foucault.

los discursos” con relación al término “inconsciente”. Althusser decía allí que el descubrimiento freudiano se expresaba en un término cargado de connotaciones que oscurecían su novedad, por lo cual habría que pensar, más tarde o más temprano, en su reemplazo.

Del mismo modo, podría pensarse que el término “ideología”, en Althusser, recubre dos dominios desiguales: si las “ideologías regionales” o los AIE remiten, más allá de los perfeccionamientos implicados por el énfasis en la materialidad de las prácticas, a los viejos esquematismos marxistas, la “ideología en general” supone una innovación que, como se ha visto, afecta a las premisas del materialismo histórico.

Quizás resulte adecuado denominar a lo que Althusser tratara como “ideología en general” como *constitución social de la subjetividad*. Lo social es relación y orden, siempre preexistente, pero no hay modo de ser en el mundo que no sea subjetivo. La continuidad o transformación de las formas históricas concreta de esas relaciones y órdenes supone la existencia de sujetos, sede de toda acción y experiencia.

### **A modo de cierre**

Foucault inicia el segundo volumen de la *Historia de la Sexualidad* dando cuenta de la profunda reformulación del proyecto original de dicha historia. Ese momento reflexivo, en el cual Foucault debe fundamentar la nueva orientación de su trabajo, es propicio para las recapitulaciones. En ese sentido, señala que, para abordar la sexualidad en términos de “experiencia históricamente singular”, se requería de cierto instrumental analítico capaz de tratar los tres ejes que constituyen dicha experiencia, a saber, “la formación de los saberes que a ella se refieren, los sistemas de poder que regulan su práctica y las formas según las cuales los individuos pueden y deben reconocerse como sujetos de esa sexualidad”. Foucault manifiesta que algunos de esos instrumentos ya habían sido desarrollados en sus investigaciones previas:

... el análisis de las prácticas discursivas permitía seguir la formación de los saberes al evitar el dilema de la ciencia y la ideología; el análisis de las relaciones de poder y de sus tecnologías permitía contemplarlas como estrategias abiertas, al evitar la alternativa de un poder concebido como dominación o denunciado como simulacro (Foucault, 2003b: 8).

Una vez más, Foucault deja ver sus diferencias con el marxismo y, a partir del análisis que he desplegado, puede decirse que el planteo comprende a Althusser. Continuando con su reflexión, dirá Foucault:

Me pareció necesario un desplazamiento teórico para analizar lo que con frecuencia se designaba como el progreso de los conocimientos: me había llevado a interrogarme por las formas de las prácticas discursivas que articulaban el saber. Fue igualmente necesario un desplazamiento teórico para analizar lo que con frecuencia se describe como las manifestaciones del “poder”: me llevó a interrogarme más bien acerca de las relaciones múltiples, las estrategias abiertas y las técnicas racionales que articulan el ejercicio de los poderes. Parecía que sería necesario emprender ahora un tercer desplazamiento, para analizar lo que se ha designado como “el sujeto”; convenía buscar cuáles son las formas y las modalidades de la relación consigo mismo por las que el individuo se constituye y se reconoce como sujeto. (2003b: 9)

Como puede advertirse, Foucault indica que el tercer desplazamiento es la tarea a encarar. Y, si se analiza la formulación por la cual define esa tarea, resulta paradójico pensar que en los trabajos de su amigo Althusser sobre esa desdeñada noción de ideología, Foucault podría haber encontrado pistas fundamentales. Que no hay sujeto sin Otro<sup>20</sup>, que no hay experiencia sin sujeto: por ahí también, se entiende, encuentro la vigencia de las reflexiones de Althusser.

### **Bibliografía**

- Althusser, Louis (1967) “Contradicción y sobredeterminación”, en *La revolución teórica de Marx*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Althusser, Louis (1967) “Marxismo y Humanismo” en *La revolución teórica de Marx*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Althusser, Louis (1968) “Práctica Teórica y Lucha Ideológica” en *La filosofía como arma de la revolución*. Córdoba: Pasado y Presente.
- Althusser, Louis (1970) *Ideología y aparatos ideológicos de Estado*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Althusser, Louis (1977) “Freud y Lacan”, en *Posiciones*. Madrid: Grijalbo.

---

<sup>20</sup> Como señala Rudi Visker (2008: 14), ya en el pasaje del método arqueológico al método genealógico, Foucault deja de lado la noción de orden simbólico que, por la vía de Lacan y Lévi-Strauss, impregnaba el discurso teórico de todos aquellos pensadores inscriptos en el “movimiento de *doxa*” estructuralista.

- Althusser, Louis (1996) “Tres notas sobre la teoría de los discursos” en *Escritos sobre el psicoanálisis*. México: Siglo XXI.
- Balibar, Etienne (1990) “Foucault y Marx. La postura del nominalismo”, en Balibar et al. *Michel Foucault, filósofo*. Barcelona. Gedisa.
- Descombes, Vincent (1982) *Lo mismo y lo otro. Cuarenta y cinco años de filosofía francesa (1933-1978)*. Madrid: Cátedra.
- Eribon, Didier (1995) *Foucault y sus contemporáneos*. Buenos Aires: Nueva Visión
- Foucault, Michel (1991) *Historia de la Sexualidad 1. La voluntad de saber*. México: Siglo XXI.
- Foucault, Michel (2003a) *Historia de la Sexualidad 2. El uso de los placeres*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Foucault, Michel (2003b) *El poder psiquiátrico*. Buenos Aires: FCE.
- Foucault, Michel (2005a) *La arqueología del saber*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Foucault, Michel (2005b) *La verdad y las formas jurídicas*. Buenos Aires: Gedisa.
- Foucault, Michel (2007) *Las Palabras y las Cosas*. Buenos Aires: Siglo XXI
- Le Blanc, Guillaume (2006) “Ser sometido: Althusser, Foucault, Butler”, en Lemke et al. *Marx y Foucault*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Lemke, Thomas (2006) “‘Marx sin comillas’: Foucault, la gubernamentalidad”, en Lemke et al. *Marx y Foucault*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Milner, Jean-Claude (2003) *El periplo estructural. Figuras y paradigma*. Traducción de Irene Agoff. Buenos Aires: Amorrortu.
- Ricoeur, Paul (1989) *Ideología y utopía*. Barcelona: Gedisa.
- Visker, Rudi (2008) Michel Foucault, Philosopher? A Note on Genealogy and Archaeology. En *Parrhesia Journal* número 5 (disponible en [www.parrhesiajournal.org](http://www.parrhesiajournal.org))