

# Slavoj Žižek

## IDEOLOGÍA UN MAPA DE LA CUESTIÓN

### Introducción (fragmento)

#### ***Ideología: el análisis espectral de un concepto***

En todos estos análisis *ad hoc*, sin embargo, ya hemos *ejercido* la crítica de la ideología, mientras que nuestra pregunta inicial concernía al *concepto* de ideología presupuesto en este ejercicio. Hasta ahora, nos hemos guiado por una precomprensión “espontánea” que, aunque nos llevó a resultados contradictorios, no debe ser subestimada sino, por el contrario, desarrollada. Por ejemplo, implícitamente parecería que, de algún modo, sabemos lo que “ya no” es ideología: mientras la Escuela de Francfort aceptó la crítica de la economía política como su base, permaneció dentro de las coordenadas de la crítica de la ideología. En cambio, la noción de “razón instrumental” ya no pertenece al horizonte de la crítica de la ideología: la “razón instrumental” designa una actitud que no es simplemente funcional en relación con la dominación social sino, más bien, actúa como el fundamento mismo de la relación de dominación.<sup>6</sup> Una ideología, entonces, no es necesariamente “falsa”: en cuanto a su contenido positivo, puede ser “cierta”, bastante precisa, puesto que lo que realmente importa no es el contenido afirmado como tal, sino *el modo como este contenido se relaciona con la posición subjetiva supuesta por su propio proceso de enunciación*. Estamos dentro del espacio ideológico en sentido estricto desde el momento en que este contenido —“verdadero” o “falso” (si es verdadero, mucho mejor para el efecto ideológico)— es funcional respecto de alguna relación de dominación social (“poder”, “explotación”) de un modo no transparente: *la lógica misma de la legitimación de la relación de dominación debe permanecer oculta para ser efectiva*. En otras palabras, el punto de partida de la crítica de la ideología debe ser el reconocimiento pleno del hecho de que es muy fácil *mentir con el ropaje de la verdad*. Cuando, por ejemplo, una potencia occidental interviene en un país del Tercer Mundo porque se conocen en éste violaciones de los derechos humanos, puede ser “cierto” que en este país no se respetaron los derechos humanos

---

<sup>6</sup> Por esa razón, los “horizontes epocales de la precomprensión” (el gran tema de la hermenéutica) no pueden ser designados como ideología.

más elementales y que la intervención occidental puede ser eficaz en mejorar la situación de los derechos humanos, y sin embargo, esa legitimación sigue siendo “ideológica” en la medida en que no menciona los verdaderos motivos de la intervención (intereses económicos, etc.). La forma más notable de “mentir con el ropaje de la verdad” hoy es el cinismo: con una franqueza cautivadora, uno “admite todo” sin que este pleno reconocimiento de nuestros intereses de poder nos impida en absoluto continuar detrás de estos intereses. La fórmula del cinismo ya no es la marxiana clásica “ellos no lo saben, pero lo están haciendo”; es, en cambio, “ellos saben muy bien lo que están haciendo, y lo hacen de todos modos”.

Pero entonces, ¿cómo podemos desarrollar nuestra precomprensión implícita? ¿Cómo pasamos de la doxa a la verdad? El primer abordaje que se ofrece es, por supuesto, la transposición histórico-dialéctica hegeliana del problema en su propia solución: en lugar de evaluar directamente la adecuación o la “verdad” de las diferentes nociones de ideología, uno debería *leer esta multiplicidad misma de determinaciones de la ideología como una señal de diferentes situaciones históricas concretas*; es decir, uno debería considerar lo que Althusser, en su fase autocrítica, llamaba la “topicalidad del pensamiento”, la manera en que un pensamiento se inscribe en su objeto; o, como lo habría expresado Derrida, la manera en que el marco mismo es parte del contenido enmarcado.

Cuando, por ejemplo, el leninismo-estalinismo adoptó súbitamente el término “ideología proletaria” a fines de la década de 1920, con el fin de designar no la “distorsión” de la conciencia proletaria bajo la presión de la ideología burguesa, sino la propia fuerza “subjetiva” impulsora de la actividad revolucionaria del proletariado, este desplazamiento en la noción de ideología era estrictamente correlativo de la reinterpretación del propio marxismo como una “ciencia objetiva” imparcial, como una ciencia que no contiene en sí misma la posición subjetiva proletaria: el marxismo primero, desde la distancia neutral del metalenguaje, se cerciora de la tendencia objetiva de la historia hacia el comunismo; luego, elabora la “ideología proletaria” para inducir a la clase obrera a cumplir su misión histórica. Otro ejemplo de tal desplazamiento es el ya mencionado pasaje del marxismo occidental desde la crítica de la economía política hacia la crítica de la razón instrumental: desde *Historia y conciencia de clase* de Lukács y la primera Escuela de Frankfurt, en la que la distorsión ideológica se deriva de la “forma de la mercancía”, hasta la noción de razón instrumental, que ya no se basa en una realidad social concreta sino que, en cambio, es concebida como una especie de constante primordial antropológica, incluso cuasi trascendental, que nos permite explicar la realidad social de la dominación y la explotación. Este pasaje está enmarcado por la transición desde el universo de la primera posguerra, en el que la esperanza en el resultado revolucionario de la crisis del capitalismo todavía estaba viva, hacia el doble trauma de fines

de la década de 1930 y la década de 1940: la “regresión” de las sociedades capitalistas hacia el fascismo y el giro “totalitario” del movimiento comunista.<sup>7</sup>

Sin embargo, un abordaje como ése, aunque adecuado en su propio nivel, puede hacernos caer fácilmente en la trampa del relativismo historicista que suspende el valor cognitivo inherente del término “ideología” y lo transforma en una mera expresión de las circunstancias sociales. Por esa razón, parece preferible comenzar con un abordaje diferente, sincrónico. En relación con la religión (que, para Marx, era la ideología por excelencia), Hegel distinguía tres momentos: la *doctrina*, la *creencia* y el *ritual*; resulta tentador disponer la multitud de nociones asociadas al término “ideología” alrededor de estos tres ejes: la ideología como complejo de ideas (teorías, convicciones, creencias, procedimientos argumentativos); la ideología en su apariencia externa, es decir, la materialidad de la ideología, los Aparatos Ideológicos de Estado (AIE); y, finalmente, el terreno más elusivo, la ideología “espontánea” que opera en el centro de la “realidad” social en sí (es altamente cuestionable si el término “ideología” es en alguna medida apropiado para designar este terreno: un buen ejemplo de esto es el hecho de que, en relación con el fetichismo de la mercancía, Marx nunca haya utilizado el término “ideología”).<sup>8</sup> Recordemos el caso del liberalismo: el liberalismo es una doctrina (desarrollada desde Locke hasta Hayek) materializada en rituales y aparatos (la prensa libre, las elecciones, el mercado, etc.) y activa en la experiencia “espontánea” (de sí mismos) que los sujetos tienen como “individuos libres”. El orden de

---

<sup>7</sup> Para una reseña concisa de las consecuencias teóricas de este doble trauma, véase Theodor W. Adorno, “Mensajes en una botella”, en este volumen. En cuanto a la forma en que la crítica del pensamiento identitario realizado por Adorno anuncia el “deconstructivismo” postestructuralista, véase Peter Dews, “Adorno, el postestructuralismo y la crítica de la identidad”, en este volumen.

<sup>8</sup> En su libro *La Philosophie de Marx* (París, La Découverte, 1993; trad. esp.: *La filosofía de Marx*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2000), Étienne Balibar llamó la atención sobre el enigma que supone la completa desaparición de la noción de ideología en los textos de Marx posteriores a 1850. En *La ideología alemana*, la noción (omnipresente) de ideología se concibe como la quimera que complementa la producción y la reproducción sociales; la oposición conceptual que funciona como su antecedente es la que distingue el “proceso vital real” y su reflejo distorsionado en las cabezas de los ideólogos. Las cosas se complican, sin embargo, en el momento en que Marx aborda la “crítica de la economía política”: lo que encuentra aquí en la forma del “fetichismo de la mercancía” ya no es una “ilusión” que “refleja” la realidad, sino una extraña quimera que opera en el centro mismo del proceso real de producción social. Un eclipse enigmático similar puede ser detectado en muchos autores posmarxistas: Ernesto Laclau, por ejemplo, después del uso casi inflacionario de ideología en su *Politics and Ideology in Marxist Theory: Capitalism, Fascism, Populism*. (Londres, Verso, 1977; trad. esp.: *Política e ideología en la teoría marxista. Capitalismo, fascismo, populismo*, Madrid, Siglo XXI, 1978), renuncia por completo a él en *Hegemony and Socialist Strategy* (en coautoría con Chantal Mouffe, Londres, Verso, 1985; trad. esp.: *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*, Madrid, Siglo XXI, 1985).

las contribuciones de esta compilación sigue esta línea que, *grosso modo*, se adecua a la tríada hegeliana *en sí-para sí-en y para sí*.<sup>9</sup> Esta reconstrucción lógico-narrativa de la noción de ideología se centrará en el acontecimiento repetido de la transformación de la no ideología en ideología: es decir, de la conciencia súbita de cómo el gesto mismo de apartarse de la ideología nos arrastra nuevamente a su interior.

1. Entonces, para comenzar, tenemos a la ideología “en sí”: la noción inmanente de la ideología como una doctrina, un conjunto de ideas, creencias, conceptos y demás, destinado a convencernos de su “verdad”, y sin embargo al servicio de algún interés de poder inconfeso. El modo de la crítica de la ideología que corresponde a esta noción es el de *lectura de síntomas*: el objetivo de la crítica es descubrir la tendencia no confesada del texto oficial a través de sus rupturas, sus espacios en blanco y sus deslices; descubrir en “igualdad y libertad” la igualdad y la libertad de los participantes del intercambio en el mercado que, por supuesto, privilegia al dueño de los medios de producción, y así sucesivamente. Habermas, quizás el último gran representante de esta tradición, mide la distorsión y/o falsedad de una estructura ideológica con el criterio de la argumentación racional no coercitiva, una suerte de “ideal regulador” que, de acuerdo con él, es inherente al orden simbólico como tal. La ideología es una comunicación distorsionada sistemáticamente: un texto cuyo significado público “oficial”, bajo la influencia de intereses sociales (de dominación, etc.) inconfesos, está abruptamente separado de su intención real, es decir, un texto en el que nos enfrentamos a una tensión, sobre la que no se reflexiona, entre el contenido del texto explícitamente enunciado y sus presuposiciones pragmáticas.<sup>10</sup>

Hoy, sin embargo, la tendencia probablemente más prestigiosa en la crítica de la ideología, la que surgió del análisis del discurso, invierte esta relación: lo que la tradición del Iluminismo descarta como una mera perturbación de la comunicación “normal” resulta ser su condición positiva. El espacio intersubjetivo concreto de la comunicación simbólica está siempre estructurado por diversos dispositivos textuales (inconscientes) que no pueden reducirse a una retórica secundaria. Aquí no nos enfrentamos con un movimiento complementario del Iluminismo tradicional o del abordaje habermasiano, sino con su inversión inherente: lo que Habermas percibe como el apartamiento de la ideología es

---

<sup>9</sup> Para evitar un fatal malentendido, debemos insistir en que esta línea de sucesión no debe leerse como un progreso jerárquico, como una “negación” o “supresión” del modo precedente. Cuando, por ejemplo, abordamos la ideología bajo el aspecto de los AIE, esto no implica de ninguna manera la obsolescencia o la irrelevancia del nivel de la argumentación. Hoy, cuando la ideología oficial se muestra cada vez más indiferente hacia su propia coherencia, un análisis de sus inconsistencias inherentes y constitutivas es crucial si queremos penetrar su auténtico modo de funcionamiento.

<sup>10</sup> Una presentación ejemplar de la posición habermasiana puede leerse en Seyla Benhabib, “La crítica de la razón instrumental”, en este volumen.

denunciado aquí como ideología por excelencia. En la tradición iluminista, la “ideología” representa la noción velada (“falsa”) de la realidad surgida de diversos intereses “patológicos” (el miedo a la muerte y a las fuerzas naturales, los intereses de poder, etc.); para el análisis del discurso, la noción misma de un acceso a la realidad sin el sesgo de dispositivos discursivos o conjunciones con el poder es ideológica. El “grado cero” de la ideología consiste en percibir (erróneamente) una formación discursiva como un hecho extradiscursivo.

Ya en la década de 1950, en *Mitologías*, Roland Barthes propuso la noción de ideología como “naturalización” del orden simbólico; esto es, como la percepción que reifica los resultados de los procedimientos discursivos en propiedades de la “cosa en sí”. La noción de Paul de Man de la “resistencia a la teoría (deconstructivista)” corre por los mismos carriles: la “deconstrucción” se encontró con esa resistencia porque “desnaturaliza” el contenido enunciado al sacar a la luz los procedimientos discursivos que engendran la evidencia del Sentido. Se puede argumentar que la versión más elaborada de este abordaje es la teoría de la argumentación de Oswald Ducrot; aunque no emplea el término “ideología”, su potencial ideológico-crítico es enorme.<sup>11</sup> La noción básica de Ducrot es que no se puede trazar una clara línea de separación entre los niveles descriptivo y argumentativo del lenguaje: no existe el contenido descriptivo neutral; toda descripción (designación) ya es un momento de algún esquema argumentativo; los predicados descriptivos mismos son, en definitiva, gestos argumentativos reificados/naturalizados. Esta arremetida argumentativa descansa en los *topoi*, en los “lugares comunes” que operan sólo como naturalizados únicamente en la medida en que los aplicamos de un modo automático, “inconsciente”; una argumentación exitosa presupone la invisibilidad de los mecanismos que regulan su eficacia.

Aquí también deberíamos mencionar a Michel Pêcheux, quien le imprimió un giro lingüístico estricto a la teoría althusseriana de la interpelación. Su obra se centra en los mecanismos discursivos que generan la “evidencia” del Sentido. Es decir, una de las estratagemas fundamentales de la ideología es la referencia a alguna certeza manifiesta: “¡Mira, puedes ver por ti mismo cómo son las cosas!”. “Dejemos que los hechos hablen por sí mismos” es quizás el archienunciado de la ideología: la cuestión es, precisamente, que los hechos *nunca* “hablan por sí mismos”, sino que una red de dispositivos discursivos los *hace hablar*. Basta recordar la conocida película antiabortista *The Silent Scream [El grito silencioso]*: allí “vemos” a un feto que “se defiende”, que “grita”, etc.; y, sin embargo, lo que “no vemos” en este acto mismo de ver es que “vemos” todo esto contra el fondo de un espacio preconstruido discursivamente. La mayor fortaleza del análisis

---

<sup>11</sup> Véase Oswald Ducrot, *Le dire et le dit*, París, Minuit, 1986 [trad. esp.: *El decir y lo dicho*, Madrid, 1998].

del discurso reside, quizá, precisamente en la respuesta a esta pregunta: cuando un inglés racista dice “¡Hay demasiados paquistaníes en nuestras calles!”, ¿cómo –desde qué lugar– “ve” esto? Es decir, ¿qué hay en la estructuración de su espacio simbólico que lo haga percibir como un exceso perturbador el hecho de que un paquistaní camine por una calle de Londres? En otras palabras, aquí debemos tener presente el lema de Lacan de que *nada falta en lo real*: toda percepción de una falta o un exceso (“demasiado poco de esto”, “demasiado de aquello”) siempre supone un universo *simbólico*.<sup>12</sup>

Mencionemos, finalmente, a Ernesto Laclau y su abordaje innovador del fascismo y el populismo, cuyo resultado teórico principal es que el significado no es inherente a los elementos de una ideología como tal, sino que estos elementos funcionan, más bien, como “significantes flotantes” cuyo significado es fijado por el modo de su articulación hegemónica.<sup>13</sup> La ecología, por ejemplo, no es nunca “la ecología como tal”; siempre está incluida en una cadena específica de equivalencias: puede ser conservadora (cuando aboga por el retorno a las comunidades rurales equilibradas y a modos tradicionales de vida), estatista (sólo una fuerte regulación del Estado nos salvará de la catástrofe que se cierne sobre nosotros), socialista (la causa última de los problemas ecológicos reside en la explotación capitalista de los recursos naturales, orientada hacia el lucro), capitalista liberal (deberíamos incluir en el precio del producto el daño provocado contra el ambiente, y dejar así que el mercado regule el equilibrio ecológico), feminista (la explotación de la naturaleza se deriva de la actitud masculina de dominación), anarquista autogestiva (la humanidad podrá sobrevivir sólo si se reorganiza en pequeñas comunidades autosuficientes que vivan en equilibrio con la naturaleza), y así sucesivamente. La cuestión, por supuesto, es que ninguna de estas cadenas de equivalencias es, en sí misma, “verdadera”, ninguna está inscrita en la naturaleza misma de la problemática ecológica: cuál de los discursos logre “apropiarse” de la ecología dependerá de la lucha por la hegemonía discursiva, cuyo resultado no está garantizado por ninguna necesidad subyacente o “alianza natural”. La otra consecuencia inevitable de la noción de articulación hegemónica es que ya sea estatista, conservadora, socialista, etc., la inscripción de la ecología no designa una connotación secundaria que complemente su significado “literal” primario; como lo habría formulado Derrida, este complemento (re)define retroactivamente la naturaleza misma de la identidad “literal”:

---

<sup>12</sup> Véase Michel Pêcheux, “El mecanismo del reconocimiento ideológico”, en este volumen. Aquí debe recordarse que la fuente clave de la crítica de las evidencias ideológicas en el análisis del discurso es “El estadio del espejo como formador de la función del yo (*je*) tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica” de Jacques Lacan (en este volumen), texto que introdujo el concepto de reconocimiento [*reconnaissance*] como desconocimiento [*méconnaissance*].

<sup>13</sup> Véase E. Laclau, *Politics and Ideology*, ob. cit.

una cadena conservadora, por ejemplo, arroja luz específicamente sobre la problemática ecológica en sí (“debido a su falsa arrogancia, el hombre abandonó sus raíces en el orden natural”, etc.).

2. Lo que sigue es el paso del *en sí* al *para sí*, a la ideología en su exteriorización/otredad: el momento sintetizado por la noción althusseriana de AIE que designa la existencia material de la ideología en prácticas ideológicas, rituales e instituciones.<sup>14</sup> La creencia religiosa, por ejemplo, no es meramente –ni siquiera principalmente– una convicción interna, pero la Iglesia como institución y sus rituales (la oración, el bautismo, la confirmación, la confesión) lejos de ser una mera exteriorización secundaria de la creencia interna, corresponden a *los mecanismos mismos que la generan*. Cuando Althusser repite, citando a Pascal, “actúa como si creyeras, ora, arrodíllate, y creerás, la fe vendrá por sí sola”, delinea un mecanismo reflexivo intrincado de fundamentación “autopoiética” retroactiva que excede de lejos la afirmación reduccionista de que la creencia interna depende de la conducta externa. Es decir, la lógica implícita de su argumento es la siguiente: arrodíllate y *creerás que te arrodillaste a causa de tu creencia*; o sea, respetar el ritual es una expresión/efecto de tu creencia interna; en resumen, el ritual “externo” genera performativamente su propio fundamento ideológico.<sup>15</sup>

Aquí volvemos a encontrar la “regresión” hacia la ideología en el momento mismo en que nos hemos alejado aparentemente de ella. Con respecto a este punto, la relación entre Althusser y Foucault presenta un interés especial. Los equivalentes foucaultianos de los AIE son los procedimientos disciplinarios que operan en el nivel del “micropoder” y designan el punto en el que *el poder se inscribe directamente en el cuerpo, pasando por alto la ideología*: por esa precisa razón, Foucault nunca utiliza el término “ideología” para referirse a estos mecanismos de micropoder. Este abandono de la problemática de la ideología produce una debilidad fatal en la teoría de Foucault. Foucault nunca se cansa de repetir cómo el poder se constituye a sí mismo “desde abajo”, cómo no emana de una única cúspide: esta apariencia misma de una Cúspide (el Monarca u otra encarnación de la Soberanía) emerge como el efecto secundario de la pluralidad de microprácticas, de la compleja red de sus interrelaciones. Sin embargo, cuando se ve obligado a exponer el mecanismo concreto de esta emergencia, Foucault recurre a la muy

---

<sup>14</sup> Véase Louis Althusser, “Ideología y Aparatos Ideológicos de Estado”, en este volumen.

<sup>15</sup> Aquí reside la interrelación entre el ritual que corresponde a los AIE y el acto de interpelación: cuando creo que me he arrodillado a causa de mi creencia, simultáneamente “me reconozco” en el llamado del Dios-Otro que me ordenó arrodillarme. Este punto fue desarrollado por Isolde Charim en su intervención “Dressur und Verneinung”, en el coloquio *Der Althusser-Effekt*, Viena, 17 al 20 de marzo de 1994.

sospechosa retórica de la complejidad, evocando la intrincada red de vínculos laterales, izquierda y derecha, arriba y abajo... Está claro que Foucault está tratando de tapar agujeros, ya que nunca se puede llegar al Poder de esta manera; el abismo que separa los microprocedimientos del espectro del Poder no puede ser franqueado. La ventaja de Althusser sobre Foucault parece evidente; Althusser avanza exactamente en la dirección contraria: desde el principio, concibe estos microprocedimientos como parte de los AIE; es decir, como mecanismos que, para ser operativos, para “apropiarse” del individuo, suponen siempre-ya la presencia masiva del Estado, la relación transferencial del individuo con el poder del Estado, o –en términos de Althusser– con el gran Otro ideológico en el que se origina la interpelación.

Este desplazamiento althusseriano del énfasis de la ideología “en sí” a su existencia material en los AIE mostró su fecundidad en un nuevo abordaje del fascismo: la crítica que Wolfgang Fritz Haug le hace a Adorno es un buen ejemplo de esto. Adorno se niega a tratar el fascismo como una ideología en el sentido propio del término, esto es, como “legitimación racional del orden existente”. La llamada “ideología fascista” ya no posee la coherencia de una construcción racional que requiere el análisis conceptual y la refutación ideológico-crítica; es decir, ya no funciona como una “mentira experimentada necesariamente como la verdad” (el signo de reconocimiento de una verdadera ideología). La “ideología fascista” no es tomada en serio siquiera por sus promotores; su estatuto es puramente instrumental, y en definitiva, depende de la coerción externa.<sup>16</sup> En su respuesta a Adorno, sin embargo, Haug demuestra en forma triunfal cómo esta capitulación ante la primacía de la doctrina, lejos de implicar el “fin de la ideología”, afirma el gesto fundador de lo ideológico como tal: el llamado a la subordinación incondicional y al sacrificio “irracional”.<sup>17</sup> Lo que la crítica liberal percibe (erróneamente) como la debilidad del fascismo es el recurso mismo de su fortaleza: dentro del horizonte fascista, incluso el reclamo de una argumentación racional que proporcionaría las bases para nuestra aceptación de la autoridad es denunciado de antemano como una señal de degeneración liberal del verdadero espíritu de sacrificio ético; como lo formula Haug, al hojear los textos de Mussolini, no se puede evitar el extraño sentimiento de que Mussolini había leído a Althusser! La denuncia directa de la noción fascista de la “comunidad del pueblo” [*Volksgemeinschaft*] como un señuelo engañoso que oculta la realidad de la dominación y la explotación no tiene en cuenta el hecho crucial de que esta *Volksgemeinschaft* se materializaba en una serie de rituales y prácticas (no sólo concentraciones y desfiles masivos, sino también campañas de

---

<sup>16</sup> Véase Theodor W. Adorno, “Beitrag zur Ideologienlehre”, en: *Gesammelte Schriften: Ideologie*, Francfort, Suhrkamp, 1972.

<sup>17</sup> Véase Wolfgang Fritz Haug, “Annäherung an die faschistische Modalität des Ideologischen”, en: *Faschismus und Ideologie* 1, Argument-Sonderband 60, Berlín, Argument Verlag, 1980.

gran escala para ayudar a los hambrientos, deportes organizados y actividades culturales para los trabajadores, etc.) que produjeron performativamente el efecto de *Volksgemeinschaft*.<sup>18</sup>

3. En el paso siguiente de nuestra reconstrucción, esta exteriorización parece “reflejarse sobre sí misma”: lo que se produce es la desintegración, la autolimitación y la autodispersión de la noción de ideología. La ideología ya no se concibe como un mecanismo homogéneo que garantiza la reproducción social, como el “cemento” de la sociedad; se transforma en una “familia” wittgensteiniana de procedimientos heterogéneos y relacionados vagamente unos con otros cuyo alcance es estrictamente localizado. En esta línea, los críticos de la llamada Tesis de la Ideología Dominante (TID) intentan demostrar que una ideología o bien ejerce una influencia crucial pero restringida a algún estrato social limitado, o bien su papel en la reproducción social es marginal. En los inicios del capitalismo, por ejemplo, el papel de la ética protestante del trabajo duro como un fin en sí mismo y demás se limitaba al estrato de los capitalistas emergentes, mientras que los trabajadores y los campesinos, así como las clases altas, continuaban obedeciendo a otras actitudes éticas, más tradicionales, de modo que de ninguna manera se le puede atribuir a la ética protestante la función de “cemento” de toda la estructura social. Hoy, en el capitalismo tardío, cuando la expansión de los nuevos medios masivos, en principio al menos, permite que la ideología penetre eficazmente en cada poro del cuerpo social, el peso de la ideología como tal ha disminuido: los individuos no actúan como lo hacen a causa fundamentalmente de sus creencias o convicciones ideológicas; es decir, el sistema, en su mayor parte, prescinde de la ideología para su reproducción y se sostiene, en cambio, en la coerción económica, las regulaciones legales y estatales, y otros mecanismos.<sup>19</sup>

Aquí, sin embargo, las cosas vuelven a confundirse, porque en el momento en que miramos más de cerca estos mecanismos supuestamente extraideológicos que regulan la reproducción social, nos encontramos hundidos hasta las rodillas en ese oscuro terreno que mencionamos, en el que la realidad es indistinguible de la ideología. Lo

---

<sup>18</sup> El análisis del discurso y la reconceptualización althusseriana de la ideología también habilitaron un nuevo abordaje de los estudios feministas. Sus dos casos representativos son el análisis del discurso posmarxista de Michèle Barrett (véase su trabajo “Ideología, política, hegemonía: de Gramsci a Laclau y Mouffe”, en este volumen) y el deconstructivismo pragmático de Richard Rorty (véase su trabajo “Feminismo, ideología y deconstrucción: una perspectiva pragmatista”, en este volumen).

<sup>19</sup> Véanse Nicholas Abercrombie, Stephen Hill y Bryan S. Turner, “Determinación e indeterminación en la teoría de la ideología”, y la respuesta crítica de Göran Therborn, “Las nuevas cuestiones de la subjetividad”, ambos en este volumen. Para una visión general del desarrollo histórico del concepto de ideología que condujo a esta autodispersión, véase Terry Eagleton, “La ideología y sus vicisitudes en el marxismo occidental”, en este volumen.

que encontramos aquí, entonces, es el tercer trastrocamiento de no ideología en ideología: de repente, tomamos conciencia de un *para sí* de la ideología que opera en el propio *en sí* de la realidad extraideológica. En primer lugar, los mecanismos de coerción económica y regulación legal siempre “materializan” algunas proposiciones o creencias que son inherentemente ideológicas (la ley penal, por ejemplo, supone una creencia en la responsabilidad personal del individuo o la convicción de que los delitos son un producto de las circunstancias sociales). En segundo lugar, la forma de conciencia que se adecua a la sociedad “postideológica” capitalista tardía –la actitud “sobria”, cínica, que aboga por la “apertura” liberal en cuestión de “opiniones” (todos somos libres de creer lo que queramos; esto únicamente incumbe a nuestra privacidad)– pasa por alto las frases ideológicas emocionantes y sólo sigue motivaciones utilitarias y/o hedonísticas. En sentido estricto, sigue siendo una actitud ideológica: implica una serie de presupuestos ideológicos (sobre la relación entre los “valores” y la “vida real”, sobre la libertad personal, etc.) que son necesarios para la reproducción de las relaciones sociales existentes.

Lo que se presenta entonces a nuestra vista es un tercer continente de fenómenos ideológicos: ni la ideología en tanto doctrina explícita (las convicciones articuladas sobre la naturaleza del hombre, la sociedad y el universo), ni la ideología en su existencia material (las instituciones, los rituales y las prácticas que le dan cuerpo), sino la elusiva red de actitudes y presupuestos implícitos, cuasi “espontáneos”, que constituyen un momento irreductible de la reproducción de las prácticas “no ideológicas” (económicas, legales, políticas, sexuales...).<sup>20</sup> La noción marxiana de “fetichismo de la mercancía” es un buen ejemplo de esto: designa no una teoría (burguesa) de la economía política, sino una serie de presupuestos que determinan la estructura de la práctica económica muy “real” del intercambio en el mercado; en teoría, un capitalista se aferra al nominalismo utilitario, y sin embargo, en su propia práctica (de intercambio, etc.) sigue “caprichos teológicos” y actúa como un idealista contemplativo...<sup>21</sup> Por esa razón, una referencia directa a la coerción extraideológica (del mercado, por ejemplo) es un gesto ideológico por excelencia: el mercado y los medios (masivos) están interrelacionados dialécticamente; vivimos en una “sociedad del espectáculo” (Guy Debord) en la que los medios estructuran de antemano nuestra percepción de la realidad y hacen la realidad indistinguible de su imagen “estetizada”.<sup>22</sup>

---

<sup>20</sup> Para un abordaje de esta ideología “implícita”, véase Pierre Bourdieu y Terry Eagleton, “Doxa y vida cotidiana: una entrevista”, en este volumen.

<sup>21</sup> Para la noción de ideología que estructura la realidad (social), véase Slavoj Žižek, “¿Cómo inventó Marx el síntoma?”, en este volumen.

<sup>22</sup> Véase Fredric Jameson, “La posmodernidad y el mercado”, en este volumen.