

Revista de Filosofía, N° 77, 2014-2, pp. 105 - 127  
ISSN 0798-1171

## **La *ideología* como lugar de la verdad. Un planteo posmarxista del concepto**

Ideology as a Place of Truth. A Post-Marxist Statement  
of the Concept

**Garbarino Maximiliano**  
*Universidad Nacional de La Plata*  
*FaHCE. IdIHCS / Argentina*

### **Resumen**

El presente artículo propone una reactualización el concepto de ideología. Para ello se intenta dejar de lado los presupuestos básicos con los que antiguamente el concepto se articulaba (la contraposición entre falsedad y verdad) y repensarlo en función de las recientes producciones posmarxistas. En base de esta idea rastreamos el concepto de significante nodal como propicio para dar cuenta de esta nueva perspectiva. En este sentido consideraremos al significante nodal tanto desde el punto de vista de la encarnación de la plenitud social, como desde la posibilidad de constitución de un “equivalente general” de todos los males.

**Palabras clave:** Ideología, posmarxismo, Laclau, significante nodal.

### **Abstract**

This article proposes a re-updating of the concept of ideology. It will attempt to leave aside the basic assumptions with which the concept was previously articulated (the contrast between truth and falsehood) and rethink it in terms of recent post-Marxist productions. Based on this idea, the article will trace the concept of nodal signifier as suitable for representing this new perspective. In this sense, the nodal signifier will be considered from the viewpoint of the embodiment of social fulfillment and from the possibility of establishing a “general equivalent” of all evil.

**Key words:** Ideology, post-Marxism, nodal signifier, Laclau.

---

Recibido: 21-04-14 • Aceptado: 29-07-14

*La ideología designa una totalidad que borra  
las huellas de su propia imposibilidad.*

Slavoj žižek

*La ideología es el lugar de la verdad.*

Etienne Balibar

## La expansión suicida de la ideología

No hay nada más ideológico que postular el fin de las ideologías. En realidad hasta se podría pensar que esta es la forma más brutal y despiadada de ideología. Cuando se enuncia el fin de la ideología paradójicamente se ejerce el concepto: todo lo que quede fuera de ese espacio “no-ideológico”, todo lo que se diga o sostenga fuera de ese horizonte es atribuido a la locura, la desviación, lo anacrónico o la violencia. Es decir: es ideología. O incluso menos que ideología y por tanto su negación es mucho más dura.

Pero si bien constatamos esto en el plano político, es cierto que en el discurso filosófico hace mucho que se está planteando, no el fin de las ideológicas, pero sí la muerte del concepto. Foucault, por ejemplo, la rechazaba de plano ya que no hay nada velado en el discurso, no hay nada oculto, porque el poder no disimula, no miente ni oscurece: produce. Más precisamente, entiende que debemos descartar el concepto porque implica una contraposición entre ciencia e ideología que él rechaza; pero además supone una noción de Sujeto (trascendental, o que de algún modo puede escapar a la total determinación social e histórica); y finalmente porque implica una relación base-superestructura<sup>1</sup>.

Por razones similares Richard Rorty también desprecia la idea<sup>2</sup>. En un interesante artículo sobre el discurso feminista, sostiene que siempre fue central para el concepto de ideología su contraposición con la verdad. Luego del llamado “giro lingüístico” ésta marcada oposición pierde sentido y por tanto se pregunta por la posibilidad de redefinir el concepto (dado que

1 FOUCAULT, M. *Microfísica del poder*, Madrid, Bs. As., La Piqueta, 1992. p. 185.

2 RORTY, R. “Feminismo, ideología y deconstrucción: una perspectiva pragmatista”, en *Ideología, un mapa de la cuestión*, S. ŽIŽEK (comp.), Bs. As., FCE . 2003.

el discurso feminista, por ejemplo, suele usarlo) sacándolo de sus presupuestos representacionistas. A lo cuál responde, sin más, que esa es una tarea que "... no vale la pena". Si bien no da razones para el rechazo (a la posibilidad planteada por él mismo de reformulación) podemos aventurar que "no vale la pena" por las connotaciones que este término lleva consigo, por esa carga semántica históricamente condensada en él. Para Rorty, todo lo que él llama la "tradición *Ideologiekritik*" es un lastre histórico que debemos sacudir<sup>3</sup>. En esta línea, quizás no desee retomar un concepto que también está asociado (además de contraponerse con la verdad) al ejercicio de la sospecha, los intereses borrosos y la dominación, entre otras cosas.

En el presente trabajo sin embargo, constatada esta diferencia entre los planos de la política y la teoría, nos proponemos defender la utilización del concepto de ideología. Esta estará basada en desarrollos de lo que rápidamente podemos llamar pos-marxismo. Los autores que serán la referencia fuerte de este trabajo son: Ernesto Laclau, Slavoj žižek y en menor medida Yannis Stavrakakis (aunque no se descartan otras "contribuciones"). Lo primero que hay que decir es que no hay una explícita intención de formulación de una teoría de la ideología en estos autores. O bien son reflexiones marginales (Laclau) o bien hay una utilización imprecisa y expansiva del concepto (žižek). Lo que intentaremos hacer es "extraer" de estos pensadores ciertos lineamientos para reintroducir el concepto. Y más precisamente, como se verá, no hablaremos de una teoría de la ideología sino de lo que llamaremos "lo ideológico".

¿Por qué volver a hablar de ideología o, más precisamente, de lo ideológico? Este significante está cargado de cierta historia, como decíamos, y quisiéramos retener algo de su carga semántica. Pensamos que es deseable salirse un poco del análisis aséptico y neutral del discurso y, con lo ideológico, volver a resaltar que está en juego el poder, las luchas, la hegemonía y la posibilidad del ejercicio de la *sospecha*. La ideología, veremos, ahora no estará contrapuesta a la "verdad", sino que será precisamente "el lugar de la verdad".

3 "Considero que el pensamiento filosófico europeo sigue dominado por la noción marxista de *Ideologiekritik*, y por la noción romántica del filósofo como la persona que penetra detrás de las apariencias de las actuales instituciones sociales para llegar a su realidad. Desconfío de ambas nociones". Cfr. RORTY, R. "Respuesta a Simon Critchley", en *Desconstrucción y pragmatismo*, comp. Ch. MOUFFE, Bs. As., Paidós, 1998. p. 96.

Žižek habla de tres formas matriciales de entender la ideología.<sup>4</sup> Cada una de ellas remite a una serie de problemas teórico-políticos que surgieron en alguna coyuntura histórica concreta. Pero más allá de su “origen” Žižek insiste en que las tres matrices no son necesariamente excluyentes y que deben retenerse y repensarse de alguna manera. Sucintamente: la ideología es un conjunto de creencias; también un conjunto de aparatos (la ideología en su dimensión material); y finalmente es un operador espontáneo en nuestras prácticas sociales. Como ejemplo habla Žižek del Liberalismo: es una doctrina (desarrollada desde Locke hasta Hayek), encarnada en aparatos (la prensa libre, el parlamento), cuyo reverso es la “experiencia” del ciudadano como hombre libre.

En su esquema, seguido por Laclau, la primera forma de hablar de ideología tiene que ver, como decíamos, con un conjunto de creencias<sup>5</sup>. En este trabajo, por razones de espacio, nos centraremos en esta dimensión sabiendo que es sólo eso, una dimensión, que implica necesariamente las otras dos. Este conjunto de creencias socialmente compartidas puede ser del tipo de la “sedimentación”, es decir, un grupo no del todo coherente de creencias socialmente establecidas que funcionan como “sentido común”. En esta línea se puede apelar a Gramsci y su idea de las creencias populares como sedimentación de saberes establecidos alguna vez en las altas esferas de la sociedad, mezcladas con expresiones de remoto origen popular. Pero este es sólo uno de los polos de la creencia, el otro es la ciencia. Este caso puede ser el de la “ideología alemana” (es decir, una disciplina que se muestra como la plasmación del *logos* y como causa del devenir social), pero también –y mucho más– la moderna economía política, la sociología positiva, etc. Aquí es donde la “coherencia” toma toda su fuerza y sistematiza el conjunto de creencias, las reformula, etc., de acuerdo a ciertos criterios de cientificidad.

Se puede aventurar que en este plano –el de la creencia– lo que unifica los diversos recorridos teóricos es la idea de “falsa conciencia”. Si bien no es una expresión común (Marx, por ejemplo, no la utilizó), da cuenta de que en este conjunto de representaciones compartidas se “esconde” un núcleo de falsedad. Quizás uno de los desarrollos más acabados al respecto se lo

4 ŽIŽEK, Slavoj. “El espectro de la ideología”, en *Ideología, un mapa de la cuestión*, Bs. As., FCE. 2003.

5 LACLAU, Ernesto. *Misticismo, retórica y política*, Bs. As., FCE. 2002.

debamos a la famosa obra de Georg Lukács, *Historia y conciencia de clases*. Aquí se analiza a la *economía política* (y al modo de funcionar de todo el “pensamiento burgués”, incluidos ámbitos tan distantes como el derecho y la ciencia natural) como un sistema coherente de ideas, como una práctica científica, que no por eso deja de esconder un interés parcial. Este es el interés burgués, claro está, lo interesante es que estas ciencias toman principios de la burguesía (como clase/parte) y como tal tienen una visión “parcial” del mundo. Sólo el proletariado en tanto “clase universal” va a poder dar cuanta de la totalidad social. Esta parcialidad de la ideología burguesa en su versión científica se revela ante las crisis capitalistas. Crisis que no puede prever y que no puede resolver (en términos de la misma teoría). La “falsa conciencia” entonces no es –aunque también puede ser– un engaño sistemático a los trabajadores, los mismos burgueses son presa de su propio interés. La cuestión, por decirlo rápido, pasa por si el punto de vista es parcial (de clase) o si es total, punto de vista este último, sólo posible para una “clase universal”<sup>6</sup>. Más allá de los nombres de Lukács y Gramsci, lo que queremos dejar en claro es que se trata de un conjunto de ideas (científicas y/o cotidianas) que pueden ser de alguna manera conjuradas al contrastarlas con la verdad del marxismo<sup>7</sup>.

En esta línea de análisis ideológico pone Žižek a los nombres de Roland Barthes y de Jürgen Habermas. Este último caso, “... quizás el último representante de esta tradición de la falsa conciencia”, es ilustrativo<sup>8</sup>. Para decirlo rápidamente, Habermas –en su versión estándar– propone que la comunicación es sistemáticamente distorsionada por el poder. Es distorsionada ya qué, según Habermas, hay algo así como una estructura comunicativa trascendental que se pone en juego en el acto de la comunicación. Este intercambio comunicativo, si no es distorsionado por el poder, podría llevarnos a un acuerdo creciente y a una transparencia mutua en los intereses en

6 Más precisamente, la realidad dependería absolutamente de esa conciencia universal. No habría así distancia entre conciencia y realidad. Al respecto se puede ver EAGLETON, T. *Ideología. Una introducción*, Madrid, Paidós, 1997. p. 129-147.

7 Dicho sea de paso: es importante marcar que la “falsedad” de la que se habla no es un simple “error” o “mentira”. Es más bien un punto de vista invertido (Marx) y/o parcial (Lukács) que se muestra como natural y a-histórico.

8 ŽIŽEK, S. El espectro de la ideología”, *Op. cit.*

juego y en las razones al respecto. Para Žižek no vale la pena ni discutirlo un poco, es el “último representante” de una tradición perimida.

Nosotros, sin embargo, nos detendremos sucintamente en el caso de Barthes, ya que presenta en su obra una interesante versión de esta idea de ideología, pero también muestra como esta noción se va expandiendo hasta abarcarlo todo y por tanto perder todo tipo de utilidad. En su libro *Mitologías* desarrolla una versión de la ideología en este sentido de creencia<sup>9</sup>. La operación básica de la ideología pequeño burguesa (dominante para Barthes) consiste en el mito: hay mito allí donde se “cierra” el discurso, donde el signo no se muestra como tal (como elemento de un sistema semiológico) sino que aparece como *natural*. O de otra manera, hay ideología allí donde todos estamos de acuerdo, allí donde apelamos a los “hechos”. El lugar “extradiscursivo” (una especie de “naturaleza” en este caso) nos apuntala el discurso (hecho mito)<sup>10</sup>. Para Barthes, “... el mito tiene a su cargo fundamentar, como naturaleza, lo que es intensión histórica; como eternidad, lo que es contingencia”. Como contraposición a esto admite un “... lenguaje no mítico: el lenguaje del hombre productor”<sup>11</sup>. Aunque no aclara que entiende por “lenguaje del productor” parecería estar haciendo referencia a las páginas de la “ideología alemana” de Marx y Engels donde describen un supuesto estado pre-ideológico, donde los símbolos con los cuales se manejaban los hombres estaban entrelazados a sus actividades concretas y producidos por ellos mismos. En todo caso la contraposición entre una lengua mitológica y otra que no lo es, es tajante.

Ahora bien, esta idea compleja de ideología va desapareciendo de su obra, no porque no haya ideología, sino porque desaparece la contraposición entre connotación y denotación (en sintonía con la desaparición silenciosa de la ida del lenguaje del hombre productor). En su obra *S/Z* (de 1970) sigue haciendo uso de la noción de “ideología burguesa” para sostener, como antes, que *invierte* la cultura en naturaleza<sup>12</sup>. E incluso sostiene que es precisamente la denotación la trampa ideológica por excelencia, ya que

9 BARTHES, Roland. *Mitologías*, Bs. As., Siglo XXI. 2008.

10 Recordemos que tanto el “joven Lukács” como el “joven Adorno” usaban el concepto de *segunda naturaleza*. ADORNO, T. *Actualidad en la filosofía*, Madrid, Planeta-agostini. 1994.

11 BARTHES, R. *Mitologías*, *op. cit.*, pp. 238 y 242.

12 BARTHES, R. *S/Z*, Bs. As., Siglo XXI, 2009. p. 210.

esta "... no es el primero de los sentidos, pero finge serlo, y bajo esta ilusión no es finalmente sino la *última* de las connotaciones (la que parece a la vez fundar y clausurar la lectura), el mito superior gracias al cual el texto finge retornar a la naturaleza del lenguaje, al lenguaje como naturaleza..."<sup>13</sup>.

En la misma línea, hablando del "realismo literario", sostiene que "describir es desenrollar el tapiz de los códigos, es remitir de un código a otro y no de un lenguaje a un referente"<sup>14</sup>. Por tanto no tiene ningún sentido hablar de "referente" y uno de los usos del lenguaje que más nos hace pensar en una relación directa con las cosas (describir), no es más que un despliegue de códigos que se refieren a otros códigos que quizás se detengan en un código "origen", un "suplemento", contingente, que detiene el discurso<sup>15</sup>.

Según Jean Claude Milner, quien hace un recorrido filosófico por la obra de Barthes, en los escritos del semiólogo después de 1964 "... el nombre de Marx y la palabra ideología cesaron de ser mencionadas"<sup>16</sup>. Estrictamente hablando como vimos, esto es inexacto: habla en 1970 de ideología, e incluso la describe de manera similar que en *Mitologías*<sup>17</sup>. Sin embargo, la anulación de la idea de referente (más precisamente la desaparición de la oposición connotación-denotación) y de la lengua del productor (como no mitológica), en sintonía con el infinito de los códigos que aparecen remitiéndose unos a otros, sugieren que en *S/Z* la idea de "ideología burguesa" es, por así decirlo, residual<sup>18</sup>. Es como si todavía no hubiera sacado las conclusiones para la ideología que están latentes en su nueva visión semiológica donde para salirse del interior de un código no hay más alternativa que remitirse a otro código. Podríamos decir que sostiene una idea de ideología que es la siguiente: es ideológico aquél código que se presenta como natural para todos (o un grupo). Sin embargo lo contrapuesto a un código relativamente estable y aceptado, ya no puede ser la verdad (cualquiera sea su for-

13 *Ibíd.*, p. 18.

14 *Ibíd.*, p. 63.

15 *Ibíd.*, p. 120. No está demás recordar aquí la idea de *suplemento* desarrollada por Derrida.

16 MILNER, J. C. *El paso filosófico de Roland Barthes*, Bs. As., Amorrortu, 2004, p. 67.

17 "... estos códigos, por un giro propio de la ideología burguesa, que invierte la cultura en naturaleza, parecen fundar lo real...", Cfr. BARTHES, R. *S/Z, Op. cit.*, p. 210.

18 Y con esto le devolvemos de algún modo la razón a Milner.

ma), sino una voráGINE de signos, o lo que es lo mismo, el sinsentido. La alternativa parece ser la ideología o la nada<sup>19</sup>.

El nombre de Barthes revela rápidamente, nos parece, una versión puntillosa de la ideología así como el anuncio de su propia muerte. Podemos ver, siguiendo sus análisis, los efectos discursivos de cierre. Pero va desapareciendo la posibilidad de lo extra discursivo y por tanto parece poco plausible seguir hablando de ideología. Esta anulación de lo extra discursivo, claro está, puede reconstruirse desde varias tradiciones. Además de los desplazamientos en las teorías de Barthes, Laclau propone otras vías para registrarlos: el *giro lingüístico*, el último Wittgenstein y la deconstrucción del marxismo<sup>20</sup>. Es significativo que el mismo Barthes, en 1974, dijera que "... la sociología no tiene que habérselas solamente, como en la época de las *Mitologías*, con la buena conciencia pequeñoburguesa, sino con el sistema simbólico y semántico de nuestra cultura en su totalidad"<sup>21</sup>. La ideología (si es que ese nombre es de algún modo válido) ya no es pequeñoburguesa, cubre todo el sistema simbólico y semántico occidental y como tal se expande hasta abarcarlo todo.

He aquí el problema tal como lo plantea Žižek y lo retoma Laclau: la idea de ideología declina bajo su propio peso "imperialista"<sup>22</sup>. Si no hay un lugar extra discursivo al que apelar, si los hechos no hablan nunca por sí mismos, si no hay "discurso del productor", no tenemos "norma" para medir la falsedad de una ideología. Así, todo discurso es ideológico y no tiene ya sentido hablar de ideología<sup>23</sup>.

19 "El sentido (y su fundamento clasificatorio) es una cuestión de vida o muerte...". *Ibíd.* p. 74. No estamos planteando que Barthes pensara que esa es la alternativa. Estamos diciendo que de su obra puede deducirse esto –y quizás por eso efectivamente desaparece luego la idea de ideología.

20 LACLAU, Ernesto. *Misticismo, retórica y política*. op. cit..

21 BARTHES, Roland. *La aventura semiológica*, España, Paidós, 1993. p. 14.

22 Cfr. LACLAU, Ernesto. *Misticismo, retórica y política*. *Op. Cit.* y ŽIŽEK, S. El espectro de la ideología", *Op. Cit.*

23 Dice Laclau: "El siglo comenzó con tres ilusiones de inmediatez, de la posibilidad de un acceso inmediato a las "cosas mismas". Estas ilusiones fueron el referente, el fenómeno y el signo... en algún momento esta ilusión se desintegra y da paso a una u otra forma de pensamiento en el que la mediación discursiva se hace primaria y constitutiva". Cfr. BUTLER, Judith; LACLAU, Ernesto; ŽIŽEK, Slavoj, *Contingencia, hegemonía, universalidad*, Buenos Aires, Bs. As., FCE. 2003. p. 80.



En definitiva, por más sofisticada que haya sido la concepción de la ideología como creencia, es evidente que ya no podemos ponerla del lado del error o el engaño, en contraste con la verdad (dada en los hechos, la ciencia o donde sea). Esta idea de ideología fue desdibujándose debido a su expansión incontenible.

## Lo ideológico en sentido estricto

¿Cómo dejar de lado los problemas que suscita el concepto? Una propuesta está en Laclau: “Lo ideológico no consistiría en la falsa representación de una esencia positiva, sino exactamente en lo opuesto: consistiría en el no reconocimiento del carácter precario de toda positividad, de la imposibilidad de toda sutura final”<sup>24</sup>. Esto implica que el problema está en la tendencia que tiene todo discurso a cerrarse sobre sí mismo, a darse una identidad plena (identidad plena como totalidad, identidad plena de cada uno de sus elementos), ocultando su carácter contingente, su imposibilidad de fundamentación trascendental.

Para desarrollar esto podemos empezar con algunas consecuencias de la crisis de la ideología y sus propios límites. Es claro que su agotamiento nos podría llevar a considerar a cualquier discurso con el mismo estatus que cualquier otro. Es decir, un discurso, al no poder ser considerado desde un metalenguaje ni contrastado con lo “extra discursivo” vale tanto como cualquier otro. Incluso podemos hablar de inconmensurabilidad, dado que no hay un terreno más fundamental o neutral para las comparaciones. Sin embargo, para Laclau, este saber fenomenológico que acepta la pluralidad de discursos, por así decirlo, se queda corto<sup>25</sup>. Esto es así porque el universo simbólico en el que me encuentro –según esta fenomenología– da cuenta de la realidad de modo más o menos coherente. Pero, este es el punto, no deberíamos pasar por alto que estos “ordenes simbólicos” están siempre ya fallados (o dislocados en términos de Laclau). Al respecto, la *doxa* deconstruccionista nos pone sobre aviso de la imposibilidad de cierre<sup>26</sup>. Sin embargo

24 LACLAU, Ernesto. *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*, Bs. As., Nueva Visión, 1990. p. 106.

25 LACLAU, Ernesto. *Misticismo, retórica y política*, op. cit., p. 13.

26 Lo mismo los lacanianos: “el sentido siempre está basado en el semblante; precisamente por que “no hay... última palabra”, el sentido siempre indica la dirección hacia dón-

los puntos de falla (o sutura, depende como se lo mire) nos ponen en una situación donde vuelve a aparecer lo ideológico: cuando estos cierres se presentan como evidentes, como positividades transparentes<sup>27</sup>.

El punto central, nos parece, en Laclau y Žižek, es que se da cuenta de una imposibilidad (de sutura *final*) que se presenta, que aparece, efectivamente como cierre. Si bien el cierre es imposible, es también necesario para que haya discurso, para que los signos no entren en la vorágine infinita de remitir a otros signos y estos a otros, *ad infinitum*. A la imposibilidad de cierre establecida por la deconstrucción hay que agregar la necesidad de cierre (aunque sea imaginario) para que, como pasa de hecho, haya sentido. Esto permite también reintroducir el problema de la hegemonía: precisamente, la imposibilidad y la necesidad de cierre, exigen las operaciones hegemónicas como cierres forzados de sentido (sutura).

No está demás insistir en que el mismo Laclau asemeja su idea de falta de cierre discursivo con los desarrollos del posestructuralismo y más específicamente de Derrida. Básicamente toma una idea fuerte del estructuralismo: todo elemento social es significativo y su significado es el resultado de un juego de diferencias al interior de una estructura, no hay términos que se definan positivamente, más allá de su lugar relacional en la estructura. Esta idea (todo elemento se define por sus oposiciones diferenciales dentro de una estructura) es postulada por Saussure en su famoso *Curso de lingüística general* para dar cuenta del lenguaje. Sin embargo el estructuralismo extiende esta idea a todo el campo de lo humano, ya que "... cualquier sistema de significación en la sociedad —el código alimentario, mobiliario, moda, etc.— puede ser descrito en términos de ese sistema"<sup>28</sup>. El movimiento siguiente, en esta línea, es el que da Derrida (como avanzada del posestructuralismo) al establecer que toda estructura posee un centro trascendental, un punto de sentido último (o primero, según como se lo mire) pero que este centro mismo es de alguna manera un lugar, una función. Es decir, ese centro trascendental en realidad es un elemento necesitado por la estructura pero no perte-

de va a encallar, su fracaso para anclarse en lo real". Cfr. STAVRAKAKIS, Yannis. *Lacan y lo político*, Bs. As., prometeo, 2007. p. 67. Más adelante veremos que la dislocación, a la vez que es un límite de la significación, es también necesaria para que esta exista.

27 LACLAU, Ernesto. *Misticismo, retórica y política*, op. cit.

28 LACLAU, "Discurso". En *Topos & tropos*; Año 1, N° 1, Argentina. 2004.

nece a ella. Hay así una revisión de la “*espiteme*” estructuralista (y aquí aparece el momento post-estructuralista para Laclau) cuyo “común denominador... ha sido la puesta en cuestión de la noción de totalidad cerrada, que fuera la piedra angular del estructuralismo clásico”<sup>29</sup>. Dice Derrida en *La escritura y la diferencia*: “... dada la ausencia de un centro u origen, todo pasó a ser discurso –en la medida en que nos pongamos de acuerdo sobre esta palabra–, es decir, un sistema en el que el significado central, el significado originario o trascendental, no está nunca absolutamente presente más allá de un sistema de diferencias. Esta ausencia de significado trascendental extiende infinitamente el campo y el juego de la significación”<sup>30</sup>. De ahí que el postestructuralismo reemplace la noción de *estructura* (que implica un sistema cerrado) por la noción de *discurso* para dar cuenta de su apertura<sup>31</sup>.

Desarrollando esta idea, Laclau advierte que todo discurso necesita de alguna manera de un “efecto de totalidad” para que sus elementos tengan sentido. “La imposibilidad última de fijación implica que tiene que haber fijaciones parciales”<sup>32</sup>. Es claro: si cada elemento se define por una remisión diferencial a los otros, sólo podemos detener la referencia infinita de un signo a otro si estamos dentro de un sistema cerrado, si estamos dentro de ciertos límites. Cerrado, insistimos, de manera precaria. Su cierre es contingente, es un efecto de totalización, incesantemente amenazado por un exceso o defecto de sentido. Todo signo necesita de cierta estabilidad (se inscribe en un discurso), pero esta estabilidad es un efecto que puede ser cuestionado, impugnado, erosionado por el exceso y el defecto de sentido, ya que “El signo es el nombre de una escisión, de una imposible sutura entre significante y significado”<sup>33</sup>.

29 *Ibíd.*, p. 3.

30 DERRIDA, Jacques. *La escritura y la diferencia*, España, Anthropos, 1989. p. 385.

31 SAZBÓN, José. “Razón y método: del estructuralismo al postestructuralismo” en *Nietzsche en Francia*, Bs. As., UNQUI Editorial. 2009.

32 LACLAU, Ernesto. y MOUFFE, Chantal. *Hegemonía y estrategia socialista*, Bs. As., FCE, 2004. p. 152.

33 *Ibíd.*, p. 153. Un punto a destacar también sobre esta última cita es que en la escisión significante/significado, la estabilidad (precaria) se encuentra más bien del lado del significante. Esto es así porque se entiende al significado como efecto estructural, efecto que presupone cierta estabilidad del sistema de los significantes. Esto es lo que (vía Derrida y Lacan) se ha dado en llamar “primacía del significante”. Cfr. DUCROT y TODOROV, *Diccionario enciclopédico de las ciencias del lenguaje*, Bs. As., Siglo XXI, 2003. pp. 392-396.

Antes de seguir, notemos una diferencia central entre esta perspectiva y la mencionada al principio de Rorty. Para este, un objeto se constituye absolutamente en el interior de un discurso<sup>34</sup>. Pero la noción de ideología se sostendría sólo si hubiese un objeto constituido por fuera del discurso, ya que la ideología sería la distancia entre el objeto y el discurso que (falsamente) habla del objeto. Pero esto es representacionalismo vetusto, *ergo*, no hay ideología. Sin embargo desde la perspectiva que estamos explorando queda claro que ningún discurso es cerrado, y que entonces no da cuenta de la “totalidad del objeto” porque está desde siempre fallado<sup>35</sup>. Es claro que el objeto se constituye en el discurso, pero esa constitución es de por sí agrietada, fallada, dislocada. No se “mide” aquí la distancia entre un objeto (independiente del discurso) y el discurso mismo. Es al interior del propio discurso donde opera la dimensión ideológica.

Volviendo, digamos que el lugar específico donde encontramos entonces esta dimensión ideológica tiene que ver con los llamados *significantes nodales*, sobre todo en los análisis que hacen de ellos Laclau y Mouffe<sup>36</sup> y posteriormente Žižek<sup>37</sup>. Veamos, en una cadena de significantes entran en juego significantes que refieren a otros significantes. Su sentido no está rígidamente definido sino que tiene que ver con su relación específica con los demás significantes. Pero todo el tiempo el significante puede ser rearticulado. El significado de “desocupación” por ejemplo puede ser entendido como una consecuencia de los extranjeros, de la crisis mundial o un castigo divino, eso depende de la cadena en la que esté inscripto. Todo significante es susceptible de desplazamientos de su significado, dependiendo del entramado simbólico al que entre en juego. Esto es, de modo un tanto esquemático, lo que se quiere decir con que todo significante como tal es *flotante*<sup>38</sup>.

34 “... la concepción de los objetos por el discurso es completa...” Cfr. RORTY, R. *op. cit.*, p. 257.

35 “Esta frustración constitutiva puede abordarse haciendo referencia a los *límites del discurso*, a menudo asociado con nociones como “la incompletitud de la identidad” (postestructuralismo), “la imposibilidad de la sociedad” (Laclau), o “la falta en el Otro” (Lacan)”. Cfr. STAVRAKAKIS, Yannis. *La izquierda lacaniana*, Bs. As., FCE, 2010, p. 92.

36 LACLAU, Ernesto. y MOUFFE, Chantal. *Hegemonía y estrategia socialista*, Bs. As., FCE, 2004, p. 152.

37 ŽIŽEK, Slavoj. *El sublime objeto de la ideología*, Bs. As., Siglo XXI, 1992, p. 126.

38 LACLAU, Ernesto. *La razón populista*, Bs. As., FCE, 2005, p. 163-174.

Sin embargo, la flotación constante (o en el orden estructural, la remisión infinita de un signo a otro) daría como resultado un universo psicótico (si se lo puede llamar así). Cómo ya dijimos, para que haya significado debe haber cierta fijación, cierta estabilidad o efecto totalizador.

Así es que se introduce la idea de “significantes nodales” que son los que “amarran” la flotación y mediante este “... acolchonamiento (se) realiza la totalización mediante la cual esta libre flotación de elementos ideológicos se detiene, se fija – es decir, mediante la cual estos elementos se convierten en partes de la red estructurada de significado”<sup>39</sup>. Esta es una necesidad estructural de la existencia de sentido. Y es un significante que cobra un rol que lo excede en cuanto determinado por su lugar diferencial en el discurso. De algún modo, es un elemento diferencial como cualquier otro, pero es a la vez más que eso: encarna la totalidad.

Cómo decíamos, el *discurso* necesita estructuralmente, implica, una totalidad. Es necesaria para la estabilización de sentido. Pero a su vez es imposible dado que no hay centro u origen (o significado trascendental). Este elemento necesario e imposible es el significante nodal, que ofrece cierta totalidad precaria. Esta totalidad está claro que no refiere a algo “en común”, algo que subyace o fundamenta el discurso. En los términos de Laclau, no es un “concepto” que subsume algo que atraviesa por igual a todos los elementos de una formación discursiva, sino un puro “nombre” que impone una unidad retroactiva por el hecho de nombrar<sup>40</sup>.

Nos parece útil citar aquí el análisis que desarrolla Etienne Balibar al respecto, quien afirma que *la ideología es el lugar de la verdad*<sup>41</sup>. Es el lugar donde supuestamente el discurso se detiene y hace aparecer *lo otro del discurso*, aquello que le da el carácter de verdadero. Es el último –o primer–ador de sentido. Los nombres filosóficos de la verdad, ese significante amo organizador del discurso, son inagotables: la intuición, el ser, Dios, la justicia, la libertad, y demás. Dice Balibar “... es claro que la función de las palabras maestras<sup>42</sup> es la de ser invocadas en privado o en público a título

39 ŽIŽEK, Slavoj . *El sublime objeto de la ideología*, Bs. As., Siglo XXI, 1992. p. 126.

40 LACLAU, Ernesto. *La razón populista*, op. cit., pp. 131-141.

41 BALIBAR, E. *Nombres y lugares de la verdad*, Bs. As., Nueva Visión. 1995.

42 Palabra o significante amo (o maestro) es equivalente a “significante nodal” en Laclau. Para una problematización de esto ver STAVRAKAKIS y GLYNOS. “Encuentros del tipo real. Indagando los límites de la adopción de Lacan por parte de Laclau”, en *La-*

de garantía o de fundamento para la veracidad, la autenticidad, la validez de un discurso, de una práctica, de un tipo de vida, de una obra...”. En los discursos políticos podemos encontrar infinidad de ejemplos: nombres tales como *socialismo*, *democracia*, *valores occidentales*, *sociedad occidental* y *cristiana*, etc., funcionan como significantes que organizan y validan un discurso<sup>43</sup>.

Como ejemplo cercano, podemos pensar el valor que cobra el significante *democracia* en nuestro país, luego de la última dictadura militar. Se podría decir que este valor es consecuencia directa de los crímenes aberrantes de la dictadura. Sin embargo, la paciente y extensa lucha que se dio para que esos crímenes sean visibles y no se puedan justificar (el desplazamiento que llevó de pensar a los desaparecidos como incógnita, luego como subversivos, finalmente como víctimas), sugiere que los “crímenes aberrantes” debieron ser construidos como tales (que sean social y políticamente construidos no significan que sean ficción o algo así, sino que, su relevancia, su carácter de crimen universal, es el fruto de una lucha política, contingente. De hecho, para los perpetradores, estos no eran siquiera crímenes). Además está decir que la democracia como valor en sí mismo, se vuelve central en la lucha contra la *última* dictadura. Es claro que en los ‘60 y ‘70, incluso bajo regímenes dictatoriales, la democracia no aparecía como un bien en sí mismo. En todo caso era presa de una lucha por su flotación como significante (democracia burguesa, democracia socialista, etc.).

Ahora bien, “democracia” en las sociedades liberales actuales ¿da cuenta de un sistema de elecciones regulares? Seguramente eso, pero mucho más que eso. Es el fundamento de las instituciones, es la plenitud de la sociedad como decíamos, es lo que le da sentido a cada acción política (y por eso se suele afirmar como si se dijera algo: “a los problemas de la democracia se responde con más democracia”).

Insistimos, *democracia* puede significar “sistema de elecciones regulares” pero también encarna la plenitud social en este régimen discursivo. Por eso el discurso liberal puede impugnar gobiernos elegidos democráticamente. Las experiencias denominadas populistas en América latina son un

clau. *Aproximaciones críticas a su obra*, CRITCHLEY SIMON Y MARCHART OLIVER, Bs. As., FCE. 2008.

43 BALIBAR, E. *Nombres y lugares de la verdad*. op. cit., p 58.

ejemplo de ello: ganar las elecciones y ser impugnados por sectores liberales como anti-*democráticos* o totalitarios es cosa corriente. La experiencia del primer peronismo en Argentina, por ejemplo, ganadores natos de elecciones, siguió siendo totalitarios –desde el discurso liberal–. La democracia entonces sigue funcionando como significante nodal, y se pone en claro que no significaba lo que parecía significar (elecciones regulares y libres), sino, *justicia independiente, libertad de expresión*, etc., es decir, era más que cualquier contenido puntual. Su sentido desborda cualquier contenido concreto<sup>44</sup>.

Lo que quisiera destacar de este esquemático ejemplo, es que *democracia* –aquí– insiste con ser un significante nodal: se revela fácilmente que excede una significación puntual (elecciones...) y encarna la plenitud social. Esta es su función en tanto *nombre*. En tanto *concepto*, dependiendo de cómo se encare la disputa por el significante, quizás pueda significar *prensa libre, institucionalidad*, etc. (y obviamente prensa libre *significa* según el orden simbólico en el que se inserta).

Volviendo y para decirlo sucintamente: todo el problema de la ideología (desde esta perspectiva) se juega en la operación de cierre ideológico. Es decir, se juega en ese punto (o esos puntos) donde se produce el efecto de totalidad que estabiliza los significados, que amarra la libre flotación de los significantes restringiendo el campo del “juego” político. Por eso el concepto central para dar cuenta de lo ideológico es, para nosotros, el de “significante nodal”.

## Lo que acecha

Queremos resaltar un poco más algunos puntos en relación con el significante nodal. Si bien dimos cuenta de su lugar estructural (dador de sentido, totalización contingente, etc), Laclau en toda su obra hace especial hincapié en que el significante amo, en el discurso político, encarna la plenitud

44 “La ilusión esencialista consiste en la creencia de que es posible determinar un conjunto concreto de características, de propiedades reales... que defina la esencia permanente de “democracia” y términos similares (que funcionen como significantes nodales)” Cfr. ŽIŽEK, Slavoj. *El sublime objeto de la ideología*, Bs. As., Siglo XXI, 1992. p. 138.

social (imposible). Es decir, cada vez que invocamos de algún modo este significante, estamos dando cuenta de una totalización que intenta decir lo indecible. Significantes como *socialismo*, *democracia*, *revolución*, *justicia*, nos “aseguran” también que si su realización fuera efectiva estaríamos en ausencia de cualquier conflicto, y en presencia de una sociedad plena, de *un mundo feliz*. Está claro que esto es imposible dado que toda estabilización de sentido es contingente y que resulta de una operación estructural, es un efecto, y no realmente un significado trascendental (cosa descartada). Este significante es necesario (y su evocación de la plenitud) para establecer una formación discursiva con cierta estabilidad. Pero es imposible porque, de vuelta, es un lugar, una función, no sólo un elemento más.

En términos lacanianos podemos hablar de un orden simbólico que siempre está fallado (y por tanto suturado). Esta grieta en el ser (según expresión común de Žižek), es subsanada por los significantes amos, quienes dan ese efecto de totalidad (a través de mecanismos metafóricos y metonímicos). Allí se erige ese lazo de sentido que representa (de manera no conceptual) la plenitud social<sup>45</sup>. Es el lugar de lo imaginario, aquello que sostiene el orden simbólico, le da sentido y evoca lo bueno de una sociedad. Si decimos, “X es buena porque es democrática” estamos operando un cierre de sentido: todos “sabemos” qué es la democracia, todos compartimos su “bondad”.

Recordemos que planteamos la necesidad de una totalidad (precaria) debida precisamente a las fallas estructurales de todo discurso. Estas fallas son límites en el sistema (para ser un sistema debe poseer límites) de significación. Es decir, el discurso está siempre dislocado, siempre hay fallas en el orden simbólico (si no fuera así, no tendría límites). Estos límites son “... un bloqueo en la expansión continua del proceso de significación”, pero también necesarios y constitutivos del orden simbólico<sup>46</sup>.

Ahora bien, en el desarrollo teórico de Laclau aparecen dos órdenes de fallas para decirlo de algún modo. Por un lado están estas dislocaciones, fallas puntuales, fracasos del sentido o aquello que queda impensado. Por

45 STAVRAKAKIS, Yannis. *Lacan y lo político*, Bs. As., Prometeo-UNLP. 2007, *op. cit.*, pp. 76-89.

46 LACLAU, Ernesto. “Por qué los significantes vacíos son importantes para la política”, en *Emancipación y diferencia*, Bs. As., Ariel, 1996. p. 71.



otro, o mejor, como posible consecuencia de las dislocaciones (término que remite a los límites de todo discurso), aparece la idea de antagonismo<sup>47</sup>.

En el caso de una dislocación (que no necesariamente está constituida como otro discurso, sino sólo como falla puntual), ésta parece ser vivida dentro de una formación discursiva estable, poco cuestionada, donde no hay visiblemente grandes discursos en competencia hegemónica. Estas fallas puntuales son impensadas o expelidas, tienen el lugar de la “sencilla” exclusión. Es lo que queda fuera. Algunas también pueden ser reinsertadas en la formación simbólica con leves desplazamientos.

Para el caso del antagonismo el ejemplo privilegiado de Laclau al respecto es la expresión de Saint Just: “la unidad de la República es solamente la destrucción de lo que se opone a ella”<sup>48</sup>. Aquí, en este ejemplo concreto, se ve como el exterior de una formación discursiva funciona como *exterior constitutivo*. Lo que se lo opone es lo que le da unidad. Pero aquí, hay una reinscripción del afuera como antagonista, como algo que no nos deja ser plenamente. Si la dislocación es una falla en toda conformación discursiva (su límite), el antagonismo presupone una construcción política. “El sistema discursivo sólo se vuelve antagónico cuando construye aquello que excluye como una amenaza contra sí mismo”<sup>49</sup>. En este caso habría una reinscripción dentro del orden simbólico de una serie de fallas, donde estas aparecerían cristalizadas en un ente que impide la realización de la sociedad. Este ente que concentra la imposibilidad de ser no es un simple rival, o un *Outsider*, es nuestro enemigo.

47 En la obra de Laclau primero aparece la idea de antagonismo y luego la de dislocación. Después de publicar *Hegemonía y estrategia socialista* en 1985 donde se desarrolla la idea de antagonismo, Žižek planteó ciertas objeciones que tienen que ver con el carácter elaborado discursivamente de una relación antagónica. A raíz de estas críticas Laclau propuso el concepto de dislocación como más primario que el de antagonismo. Cfr. STAVRAKAKIS, Yannis. *La izquierda lacaniana. Psicoanálisis, teoría, política*, Bs. As., FCE. 2010. pp. 92-94, y STÄHELI, Urs. “Figuras rivales del límite”, en *LACLAU. Aproximaciones críticas a su obra*, Critchley Simon y Marchart Oliver, Bs. As., FCE. 2008.

48 LACLAU, Ernesto. “Catacrexis y metáfora en la construcción de la identidad colectiva”. En *Phrónesis – Revista de filosofía y cultura democrática*; número 9; verano de 2003.

49 STÄHELI, Urs. “Figuras rivales del límite”, *op. cit.*, p. 294.

Si una dislocación es sólo una falla a reintegrarse o una mera exclusión (que no será tan “mera” para los que caen en ella) o si se constituye (en el otro extremo) en enemigo social a ser aniquilado depende de vicisitudes políticas e históricas, depende del grado y nivel de las luchas y demandas sociales.

Pero lo que a nosotros nos interesa es precisamente la operación de condensación en una figura de otredad-enemiga (que nos imposibilita ser plenamente). Dice Žižek al respecto: “La fantasía ideológica no es sólo la fantasía de la totalidad social imposible. La imposibilidad es representada en un elemento positivo, la imposibilidad inherente es transformada en un obstáculo externo, “Ideología” es también el nombre de la garantía de que la negatividad que impide la plenitud realmente existe”<sup>50</sup>. Y así lo reafirma Stavrakakis: “La fantasía social de un orden social o natural armonioso sólo puede sostenerse si todos los desórdenes persistentes pueden ser atribuidos a un intruso extraño”<sup>51</sup>. Si bien la fantasía que estructura nuestra realidad encarna la plenitud social, esto se sostiene interpretando las perturbaciones como producto de un agente externo, y además, este síntoma posee una estabilidad importante dado que encarna también una dimensión del goce, un placer en el displacer<sup>52</sup>.

Es decir, la “imposibilidad de la sociedad” (Laclau), esta idea de que todo orden está constitutivamente fallado, este axioma, podríamos decir, de

50 BUTLER, Judith; LACLAU, Ernesto; ŽIŽEK, Slavoj, *Contingencia, hegemonía, universalidad*, Buenos Aires, Bs. As., FCE. 2003. p. 109.

51 STAVRAKAKIS, Yannis. *Lacan y lo político*, Bs. As., Prometeo-UNLP. 2007. p. 104. Tanto Žižek como Stavrakakis conceptualizan este caso en términos de síntoma. “Es el síntoma lo que interrumpe la consistencia del campo de nuestras concepciones de la realidad, del objeto de identificación, encarnando la *juissance* reprimida, la desestabilizadora parte de la naturaleza excluida de su simbolización armoniosa”. *Ibid.*, p. 103.

52 Esta formulación y la crítica a Laclau (quien parece subestimar esta cuestión) se encuentra también en STAVRAKAKIS, Yannis y GLYNOS, Jason. “Encuentros del tipo real. Indagando los límites de la adopción de Lacan por parte de Laclau”. *op. cit.*. Tanto este último autor como Žižek sostienen que el análisis ideológico, llegado a este punto, debe registrar no sólo el plano discursivo (como haría Laclau), sino que también debe dedicarse a “extraer el núcleo de goce, a articular el modo en que... una ideología implica, manipula, produce un goce preideológico estructurado en fantasía”. Cfr. ŽIŽEK, Slavoj, *El sublime objeto de la ideología*, Bs. As., Siglo XXI. 1992. p. 171. Por razones de espacio no podemos tratar esta dimensión. Al respecto también se puede ver ŽIŽEK, Slavoj. *Porque no saben lo que hacen. El goce como factor político*, Bs. As., Paidós. 1998.

los autores que estamos analizando, puede ser ocluido por la idea sintomática de un ente positivamente determinado que imposibilita mediante su existencia la plenitud social.

El paradigma en este caso es, desde luego, el *judío* en el discurso nazi. Precisamente aquí se registra ese elemento positivizado que nos quita, nos roba, la posibilidad de la plenitud. Ahí es donde la imposibilidad inherente se sustantiviza en un objeto a ser destruido sin concesiones, ya que es la causa de todos los males sociales. Este caso lo analiza exhaustivamente Žižek: la inversión ideológica, lo propiamente ideológico aquí se da no cuando digo que el “judío” es malo, avaro, mujeriego, sino cuando invierto la relación sujeto predicado y digo: es sucio, mujeriego, etc. porque es judío. Podemos decir de X que es buena o verdadera porque es revolucionaria (o democrática o aria, depende del significante nodal); pero también podemos decir que tal cosa es mala, falsa, sucia, porque es Y (judío, burgués, subversivo, cualquiera que sea la positivización del enemigo). Es decir, no estamos hablando de usar el signo “judío” de un modo que sea un objeto más entre los objetos del mundo, un concepto. Sino que estamos hablando de usarlo como “dador de sentido” (es avaro porque es judío), como cierre, como un “hecho”, pero un hecho que singularmente organiza y sostiene mi formación discursiva sintetizando todos los males. Ahí está su dimensión ideológica<sup>53</sup>.

Valgan una serie de aclaraciones. Lo que estamos diciendo respecto del discurso nazi, es que es un claro ejemplo de cómo funciona la operación ideológica que estamos describiendo. Podemos pensar, por ejemplo, en el funcionamiento de la idea de “subversivo” en el discurso de la última dictadura en nuestro país (¿quién o qué estaba a salvo de ser identificado de esa manera?), o en la actualidad puede pensarse en el discurso *occidente vs. fundamentalismos*<sup>54</sup>.

No estamos homogeneizando aquí sucesos sociales (dictadura argentina = genocidio nazi = conflicto “occidente-oriente”); lo que estamos diciendo es que como formación discursiva tiene una estructura similar desde el punto de vista de lo ideológico. Muchas veces se insiste con la singularidad

53 ŽIŽEK, Slavoj, *El sublime objeto de la ideología*,. *op. cit.*, pp. 135-141 y170-175.

54 Incluso un discurso puede identificar a esa encarnación de la maldad absoluta en un elemento del pasado, para legitimar su presente.

racista del discurso nazi. Sin embargo hay racismos que entiende a otras razas como inferiores pero con un lugar (subordinado) en la estructura social<sup>55</sup>. Distinto es el racismo nazi: el *otro judío* aquí no sólo es inferior o despreciable, sino que es además, por si fuera poco, un elemento externo a la sociedad que le imposibilita ser. De ahí que no hay lugar para ellos, deben ser erradicados (como no hay lugar para los subversivos, los fundamentalistas, etc.)<sup>56</sup>.

Y aquí hay que tener sumo cuidado con esta idea de enemigo. Laclau por ejemplo, dice explícitamente que el *Zarismo* (como caso de enemigo social sostenido por una formación discursiva populista según sus términos), no era sólo un puro nombre, sino que representaba ciertos escollos concretos al desarrollo de una nueva sociedad<sup>57</sup>. Esto puede ser así pero igualmente entendemos que la operación ideológica se obtiene cuando una serie de problemas o fallas sociales se nombra, se sustantiviza, del modo que lo hace un significante nodal: da cuenta de una serie de contenidos, pero a su vez encarna algo más que un contenido conceptual, es el nombre del mal. Un *nombre* que pasa a funcionar como equivalente general de todos los males. Desde la perspectiva de Laclau se puede pensar a la figura del “enemigo social” como discursivamente escindida: es un problema concreto (o no) y es un síntoma (en tanto encarna todo lo que debe ser destruido). O al revés: es un síntoma aunque además pueda ser un problema concreto.

Esto obviamente es un gran problema (que no tiene resolución teórica, sino, en todo caso, práctica): un discurso político muchas veces para ser efectivo (sobre todo en épocas de grandes conmociones sociales) tiene que de alguna manera “naturalizar” al enemigo, debe nombrarlo y sustantivarlo. Pero para Laclau “... aunque la positivización sea inevitable, nada impide

55 De hecho el nazismo da lugar subordinado a otras “razas”.

56 La singularidad terrible del discurso nazi es, en todo caso, que pudo ser realizada sin atemperantes (sin otros discursos sostenidos con fuerza social que pudieran ponerle ciertos límites al menos).

57 Según dice Laclau: “El zarismo y el régimen del *apartheid* fueron obstáculos reales para una pluralidad de demandas de reformas democráticas y no simplemente objetivos arbitrarios que positivizaban una imposibilidad inherente. Pero el hecho de que también hicieran esto último les daba a los discursos que exigían la caída de esos regímenes su dimensión de horizonte...”. Cfr. BUTLER, Judith; LACLAU, Ernesto; ŽIŽEK, Slavoj, *Contingencia, hegemonía, universalidad*, op. cit., p. 200.

que esa positivización simbolice la imposibilidad como tal, en lugar de ocultarla tras la ilusión de ir más allá”<sup>58</sup>. Sustener una naturalización que no oculte la imposibilidad inherente de la sociedad, que no alimente ilusiones de armonía social, parece ser entonces una tarea tan difícil como necesaria.

Creemos que estos dos puntos que se vienen desarrollando son significativos para nuestro análisis: el significante nodal como dador de sentido y nombre de la totalidad social; el equivalente general de todos los problemas/fallas condensado en una figura ontológica positiva del Mal. Entendemos a ambos casos como la forma del cierre ideológico operado por la función de significante nodal. En el caso de la plenitud, vemos un significante que se presenta como interno a la formación, pero es más que sí mismo (contiene un *plus*, la plenitud, que la excede y fundamenta). En el caso de la sustantivización (o positivización) del enemigo, este se presenta como algo ajeno, extraño a la formación, como algo que impide su realización (de ahí que hay que erradicarlo), pero cumple una función constitutiva del discurso.

### **A modo de conclusión. Lo ideológico como instancia necesaria**

Es entonces el “significante nodal” el punto donde se produce la operación ideológica en sentido estricto. Es en su efecto de totalización, de dar sentido (origen) y representar de algún modo la plenitud social, donde el discurso se cierra sobre sí mismo, se justifica y aparece como *El discurso*. Vimos que esta operación es tan necesaria como imposible. Necesaria porque para que haya sentido hay que estabilizar los significantes en un discurso. Imposible porque no hay origen del sentido, ni plenitud social (cuando hablamos de un discurso político o social).

Pensar en términos de significante nodal, nos lleva a pensar en “la operación ideológica” o “lo ideológico”. Es decir, más que hablar de “ideología”, esta forma de ver la cuestión nos resalta los puntos donde se produce

58 *Ibíd.*, p. 201. Žižek vacila en este punto. A veces parece decir que la naturalización/positivización del enemigo es inevitable para la política (sino no puede haber compromiso sustancial con un proyecto político); otras veces le achaca precisamente al populismo esta positivización y la contrapone a “la lucha de clases” como el nombre de la escisión social misma, el nombre propio de la imposibilidad (y que por tanto no implica cierre ideológico).

la operación ideológica, así como también nos indica el carácter de lo ideológico: el cierre discursivo a través de un nombre<sup>59</sup>.

También en nuestro análisis aparece el significante nodal como “equivalente general de todos los males”. Esta operación basada en los límites de toda formación discursiva consiste, como decíamos, en la postulación de un ente que simboliza todas estas limitaciones puntuales. Si bien siempre hay límites o fallas (dislocaciones en la terminología de Laclau), estrictamente hablando la operación de distorsión ideológica empieza cuando se sustantiviza en un punto a la serie de las fallas. Esto crea al enemigo social, aquello que hay que desterrar (eliminar, desaparecer, etc.) para la efectiva realización social.

Caída la ilusión de contraponer verdad con ideología, es decir, desvanecida la idea de encontrar un punto “extra discursivo” que apunte el discurso, la ideología cobraba una dimensión absoluta que la hace totalmente inoperante. Sin embargo, desde la perspectiva que defendemos, la ideología deja de ser un concepto peyorativo, del lado de la falsedad, para convertirse casi en su opuesto (un opuesto transformado): es el lugar –paradójicamente contingente– de la verdad. Es precisamente la ficción del cierre discursivo.

Queremos destacar nuevamente que esta perspectiva difiere de la idea de que los objetos son completamente constituidos por el discurso. O más bien, a la vez que admiten que se constituyen en el discurso, reconocen y problematizan los límites del discurso, sus dislocaciones. Ahí aparece la posibilidad de pensar la ideología precisamente porque los cierres discursivos son suturas, cierre forzados de sentido.

También hay que resaltar que no se puede impugnar absolutamente “lo ideológico” así como así, no nos podemos deshacer de esa instancia. Claro que desde un discurso podemos objetar precisamente la operación ideológica de otro discurso. ¿Pero puede haber discursos que eviten lo ideológico? En principio hay que decir que no, que todo discurso tiende a estabilizarse y por tanto tiene sus cierres ideológicos. Y el problema es que

59 Quizá no está de más aclarar que en el presente trabajo no se insinúa una teoría de la ideología. Sólo se da cuenta de una idea posmarxista de “lo ideológico”. Para una teoría de la ideología entendemos que deberíamos discutir también, como mínimo, las operaciones y mecanismos de dominación/subordinación que se ejercen al interior de un discurso y entre discursos.

cuanto más total parece un discurso, cuanto menos cuestionado está, más aparece la “sensación” de ser un discurso no ideológico, en tanto y en cuanto, como decíamos al principio, aparece la ilusión de que todo lo que aparece en el límite es totalmente externo y fruto de la locura, la extravagancia, la inmoralidad o lo que se quiera.

Hay que agregar que un significativo amo que encarne la plenitud social es un significativo que puede ser políticamente movilizador. Al ser “más que sí mismo” permite organizar una dirección política, permite dirigir demandas en el mismo sentido<sup>60</sup>. Acá aparecen los matices, ya que se puede participar de esta empresa teniendo por horizonte último, como fin de la historia o realización de la verdad total a este significativo, o quizás, se lo pueda tratar como un significativo a no cerrarse, como catalizador de demandas siempre abierto, dentro de ciertos límites, claro está. Que sea de esta última forma y no de otra parece, en principio, un problema que no es teórico sino estrictamente político.

Este problema es paralelo al del surgimiento del “enemigo total”. En la disputa política pronunciada, cuando el campo discursivo se divide en dos, la posibilidad de que las dislocaciones se conviertan en el enemigo total, aquello que no me deja ser, aquello que me roba el goce, pasa a ser una “realidad”. Aquí hay que tener un cuidado especial: el enemigo –figura que aparece en una disputa antagónica- tiene dos caras por decirlo así. Una cara concreta, constatable (dentro de un discurso), que hay que tener en cuenta.<sup>61</sup> Otra, como la posibilidad de constituirse en equivalente general de todos los males, ocluyendo la instancia de precariedad de todo discurso. La figura del enemigo total es políticamente movilizadora, esto es cierto. El problema, para nosotros es otra vez estrictamente político: como no reificar (aunque a Laclau no le guste el término) al enemigo, como darle una entidad abierta y relacional pero a la vez contundente y movilizadora. Balancearse sobre esa inestabilidad parece tan dificultoso como necesario.

60 Este es precisamente el punto en el análisis que hace Laclau del populismo. LACLAU, Ernesto. *La razón populista*. op. cit.

61 Lo que más arriba decíamos: puede presentar un problema o una serie de problemas bien concretos.