

El sujeto en el cruce: ideología e identidad narrativa

Silvia HERNÁNDEZ
Universidad de Buenos Aires

RESUMEN: Pensar en el campo de la comunicación implica abordar la problemática del sujeto, de lo discursivo y de la producción social de significaciones. En ese sentido, el propósito del trabajo es pensar un cruce entre la *identidad narrativa* en Ricoeur y la cuestión del sujeto según la teoría althusseriana de la ideología. La constitución de los sujetos en la *narración de sí* se produce, según argumentaremos, en la ideología como lugar de lo *vivido*, terreno a su vez demarcado por el mecanismo de interpelación ideológica.

PALABRAS CLAVE: Identidad narrativa – Ideología – Sujeto – Discurso

SUMMARY: The research field of communication involves addressing the problem of subject, of discourse and social production of meaning. In that sense, this work attempts to cross *narrative identity* in Ricoeur and the question of the subject as focused by Althusserian theory of ideology. In this sense, we uphold the hypothesis that narrative identity takes place *inside* ideology as the field of lived experience, which has been also demarcated by the mechanism of ideological interpellation.

KEY WORDS: Narrative identity – Ideology – Subject – Discourse

Introducción

En trabajos anteriores hemos abordado la problemática comunicacional en términos de producción social de significaciones,¹ a partir de una línea de referencias teóricas que permiten aprehender lo social en relación con el problema de la ideología, en el cruce de las propuestas entre marxismo y psicoanálisis que se desprende del legado althusseriano. Un planteo de este tipo tiene pendiente un desarrollo más amplio en torno de la cuestión del sujeto implicado en dicho proceso. En los términos de Althusser, el sujeto se constituye en la interpelación por la Ideología, sobre la base de un proceso de *reconocimiento* (imaginario de la propia identidad como el lugar más propio) y *desconocimiento* (del proceso mismo). Esta interpelación se prepara desde antes del nacimiento: los sujetos nacen ya *en* la ideología. Una ulterior reflexión sobre el sujeto puede conducir a considerarlo en términos de un mero efecto de estructuras, o puede, antes bien, interrogarse por las formas en que la producción social de significaciones se actualiza en la producción concreta de enunciados. Autores como V. Voloshinov (2009) emprendieron este camino, recibiendo en algunos casos la crítica de acercarse a perspectivas del tipo de la sociolingüística (Gadet, F. y Pecheux, M., 1984). No obstante, preguntarse por los modos en que el sujeto se relaciona con sus condiciones materiales de existencia implica dar cuenta de las formas materiales de manifestación de dicho vínculo: el lugar de lo discursivo aparece como central.

En este trabajo introduciremos algunos aspectos planteados por Ricoeur, sobre todo en relación con su concepto de *identidad narrativa*, con la convicción de que pueden ser leídos en el horizonte de la problemática que vincula al sujeto con la ideología y la producción de significaciones.

1 Perspectiva trabajada en el marco de la cátedra *Teorías y Prácticas de la Comunicación III*, FSOC-UBA y en el equipo UBACyT: *Discurso, Política, Sujeto: encuentros entre el marxismo, el psicoanálisis y las teorías de la significación*. (Director: Prof. Sergio Caletti).

La *fenomenología hermenéutica* de Ricoeur, siendo también crítica de la idea de *ego* cartesiano, pone al mismo tiempo una distancia respecto del sujeto *hablado* (ya sea por el inconsciente como por las instancias sociales objetivas), para enfatizar sobre su lugar como agente y como sujeto ético.

De esta diferencia teórica, basada no obstante en el terreno común de un distanciamiento de las filosofías del *cogito*, proponemos resaltar aspectos que, no sin reparos, confluyan para pensar el sujeto y su capacidad transformadora de lo dado, reflexión que no puede obviar la crítica a la idea de *cogito*, pero tampoco puede considerar lo subjetivo como un mero receptáculo pasivo de fenómenos que lo exceden y determinan.

Acerca de la crítica ricoeuriana a las “hermenéuticas de la sospecha”

Existe un punto importante donde será necesario hacer algunas salvedades para nuestra hipótesis de lectura. En *Freud: una interpretación de la cultura*, a una concepción de la interpretación entendida como restauración/recolección del sentido, Ricoeur opone la de *la escuela de la sospecha*, encarnada principalmente por Marx, Nietzsche y Freud, y manifiesta un interés por tomar elementos de ambas vertientes para desarrollar una teoría de la interpretación. Señala el autor que, si bien la sospecha se ejerce en los *tres maestros* de manera diferente, se encuentra en ellos el mismo patrón: el de la “verdad como mentira”. Los tres parten de considerar el conjunto de la conciencia como “falsa”, sumando, a la duda sobre las cosas (ya presente en Descartes), la duda sobre la conciencia.

Ahora bien, los tres despejan el horizonte para una palabra más auténtica, para un nuevo reinado de la Verdad, no solo por medio de una crítica “destructora” sino mediante la invención de un arte de *interpretar*. Descartes triunfa de la duda sobre la cosa por la evidencia de la conciencia; ellos triunfan de la duda sobre la conciencia por una exégesis del sentido. A partir de ellos, la comprensión es una hermenéutica: buscar el sentido, en lo sucesivo, ya no es deletrear la conciencia del sentido, sino *descifrar sus expresiones*. (Ricoeur, 1990:33).

Su crítica apunta al gesto de desarrollar un método de desciframiento *consciente* de aquello que ha sido *inconscientemente* cifrado, lo cual muestra, a su criterio, que “los tres, finalmente, lejos de ser detractores de la ‘conciencia’, apuntan a una extensión de la misma” (Ricoeur, 1990:34). La interpretación desmitificadora muestra el reino de la necesidad oculto tras la ilusión, y hace caer así las fantasías de la imaginación, operación que Ricoeur lee críticamente como una “toma de conciencia” dentro de esa necesidad que determina a los sujetos y de la cual no pueden evadirse.

En primer lugar, y antes de centrarnos en dicha crítica, señalemos que el hecho de reconocer el gesto de Marx como una *hermenéutica* apoya nuestro cruce. Aparece, como tarea de toda hermenéutica, la de descifrar algo que ha sido puesto en clave mediante un proceso ajeno a la voluntad de los sujetos, cuestión que pone en escena la importancia de la *forma* que adquieren las configuraciones de sentido, más que sobre algún tipo de contenido representacional remitente a una realidad por fuera del material significante.²

Respecto de lo dicho más arriba, Ricoeur señala que las *hermenéuticas de la sospecha* podrían, a su criterio, denunciar la construcción narrativa de sí como un “yo” en tanto una estructura del engaño, una imagen falsa de reconocimiento; crítica a la cual se anticipa diciendo que tal imagen de sí solo puede ser falaz si se organiza en torno a la dicotomía auténtico-inauténtico (Ricoeur, 1999).

Sin embargo, es posible pensar el lugar de la interpretación desmitificadora no como un intento por parte del marxismo o del psicoanálisis de restituir una verdad *auténtica*. Si bien algunas corrientes dentro de estas disciplinas pueden orientarse en esa vía, es también posible argumentar que dicha hipótesis no se sigue necesariamente ni de la lectura que Althusser hace de Marx, ni de la que Lacan ofrece de Freud. Si una de las consecuencias centrales de los planteos de Freud y Marx (no mencionamos a Nietzsche porque no nos adentraremos en su postura) es el cuestionamiento de las bases del *cogito* cartesiano, sería difícil sostener que lo que se trata es de restituir *la verdad* a partir de un método de desciframiento consciente, sobre todo si entendemos como *verdad* algún tipo de contenido o esencia del sujeto.

En el caso particular de Althusser, la ideología aparece formando parte constitutiva de lo social, hasta llegar a ser *el aire que respiran* los sujetos: su eficacia práctica no se disuelve conociendo su funcionamiento. La práctica no puede prescindir de ella: es el *cemento* que posibilita el sentido en una sociedad. Considerar la ideología —y, así, la evidencia ideológica por la que el sujeto se vive como causa de sí— como una estructura de engaño supondría la existencia de un referente empírico —una esencia de la realidad— que la representación traería de manera distorsionada. Pero si, por el contrario, la ideología es pensada como el nivel de lo social donde se dan los fenómenos de significación, no se trata ya de algo contrapuesto a una realidad *más auténtica*: la representación opera, necesariamente, de la misma manera que el sujeto, en la medida en que se constituye *en* la ideología; no posee una identidad esen-

2 Cf. Žižek, 2003. Žižek realiza un paralelo entre el análisis del fetichismo de la mercancía en Marx y la interpretación de los sueños en Freud como dos procedimientos homólogos que se interesan por descifrar el proceso que ha dado origen a la forma y no por descubrir algo que *se ocultaría* detrás de ella. Ambos procedimientos de interpretación se interesan por el *misterio* de la forma misma.

cial a recobrar. En el siguiente fragmento se revela el carácter necesario de las representaciones:

(...) los hombres que no tienen el conocimiento de las realidades políticas, económicas y sociales en las que deben cumplir las tareas que les asigna la división del trabajo, no pueden vivir sin guiarse por una cierta *representación* de su mundo y de sus relaciones con él. Esta representación ellos se la encuentran primero dada al nacer, existiendo en la sociedad misma, de igual manera que encuentran existentes antes que ellos las relaciones de producción y las relaciones políticas en que deberán vivir. 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 como 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 puede ser consciente y reflexiva más o menos ampliamente. (Althusser, L., 2003:47-48)

Agregamos que tampoco la crítica de Ricoeur se aplica necesariamente al psicoanálisis en los términos que adquiere en el planteo lacaniano retomado por Althusser. La práctica psicoanalítica así entendida no intenta una restitución del *yo* (como sujeto centrado en el sistema percepción-conciencia) allí donde estaba el Ello, sino que más bien trata de *tocar* la relación del sujeto con el significante, es decir situar las coordenadas de emplazamiento del sujeto en la cadena significante donde se constituye.³ En palabras de Althusser:

El Edipo no es, pues, un *sentido* oculto, al que solo faltaría la conciencia o la palabra; el Edipo no es una estructura hundida en el pasado, a la que siempre sería posible reestructurar o superar ‘reactivando su sentido’; el Edipo es la estructura dramática, la ‘máquina teatral’ impuesta por la Ley de Cultura a todo candidato, involuntario y forzado, a la humanidad, una estructura que contiene en sí misma no sólo la posibilidad, sino la necesidad de las variaciones concretas en las que *existe*, para todo individuo que puede llegar a su umbral, vivir y sobrevivir a él. El psicoanálisis, en su aplicación llamada su práctica (la cura), trabaja sobre los ‘efectos’ concretos de esas variaciones, es decir sobre la modalidad de lo nodal específico y absolutamente singular donde el pasaje del Edipo ha sido y es abordado, franqueado, parcialmente errado o eludido por tal o cual individuo. (Althusser, L., 2003:92-93)

El Edipo aparece como la entrada misma a la cultura. Por fuera de esa estructura, el destierro de la humanidad. El Edipo habla de la constitución desde el inicio descentrada del sujeto y de su vínculo ineludible con la instancia simbólica, a la cual cada sujeto está *cosido* desde que adquiere existencia en tanto que criatura humana. En su descubrimiento, el psicoanálisis muestra que la identidad de todo sujeto humano implica una distancia de sí a sí mismo en la relación con el otro. De esta manera, no es posible hablar de una *auten-*

3 Cf. Lacan, J., 1975. Allí Lacan se dedica especialmente a criticar a quienes han leído la frase de Freud “Allí donde estuvo Ello debo advenir Yo” en un sentido de restitución del *yo* como sujeto de la conciencia. Desde su postura, Lacan señala la *ex*-centricidad de todo ser humano respecto de sí mismo: una heteronomía constitutiva por la que la alteridad está en el núcleo de lo que vivimos como lo más propio.

ticidad del sujeto, si por ello entendemos un espacio de mayor *profundidad*, su esencia como un contenido cognoscible y explicitable.

A partir de lo dicho, no se trata de homologar las diferencias entre las dos perspectivas —la de Ricoeur y la de Althusser—, sino de habilitar espacios de productividad en el cruce de ambas. En la lectura del marxismo y del psicoanálisis propuesta, lo que está en juego no es el intento por lograr una autenticidad del sujeto, un nuevo reinado del *cogito*. Por lo tanto, no se trata de un planteo incompatible con lo que Ricoeur llama una *hermenéutica de la recolección*, donde la refiguración de sí a través de la mediación del otro no es un camino hacia la autenticidad de uno mismo, sino que el acto de construirse es al mismo tiempo lo que nos construye como lo que somos (Ricoeur, 1999:228-9). Justamente, este punto es uno de los que sostendrá nuestra argumentación.

Ricoeur también entra en discusión con el método estructuralista, específicamente en un debate con Lévi-Strauss, el cual se ve reflejado en *El conflicto de las interpretaciones*. Foessel señala que Ricoeur marca su oposición a un modelo que pretenda dar cuenta de los fenómenos sociales a partir de una única ley, así como a la primacía de la sincronía por sobre la diacronía, y al principio *inconsciente* que precede y gobierna la multiplicidad de los fenómenos (Delacroix *et al.*, 2008). En *Ideología y utopía*, Ricoeur se dedica a una minuciosa lectura de Althusser, a quien ubica dentro de la vertiente que enfoca de manera estructuralista los textos de Marx. Es por ello que señala, como uno de los principales problemas a la hora de pensar la ideología, el desfase que existe entre la ideología como campo anónimo y las producciones individuales. En otras palabras, Ricoeur se pregunta qué significa un campo si nadie lo significa, punto en el cual sitúa una vacancia en la medida en que, a su criterio, Althusser asigna demasiada importancia al concepto de *campo*: “Hay pues una reciprocidad entre campo y pensamiento individual y es necesario que podamos conceptualizar esta situación” (Ricoeur, 1989:157). De otra forma, Ricoeur no ve cómo sería posible dar cuenta de, por ejemplo, la novedad radical que el mismo Althusser asigna a la obra de Marx.

La ruptura epistemológica de Marx, que provoca el paso hacia el materialismo histórico como ciencia, se da para Althusser en el paso de la preocupación por los seres humanos a una explicación de la base real de la historia expresada en fuerzas y relaciones de producción, corte por el cual toda referencia ulterior a los individuos reales caería dentro de la ideología. En el abandono de la problemática antropológica Althusser pierde, a los ojos de Ricoeur, la posibilidad de diferenciar entre el concepto idealista de la conciencia y el de hombres reales viviendo en determinadas condiciones.

Ricoeur detecta otro problema, y es que, para hablar de la ideología en términos positivos, el propio Althusser recurre a la adopción, al menos en par-

te, del mismo vocabulario que denuncia como ideológico —caso contrario, solo puede hablarse de estructuras y aparatos—. Para sortear este problema, Ricoeur observa que Althusser desvía el pensamiento sobre lo imaginario hacia algo institucionalizado, dejando de lado la posibilidad de pensarlo como estructura simbólica en su relación con los hombres reales.

Señala Ricoeur, como una salida a estos problemas, la posibilidad de separar *reconocimiento* de *desconocimiento*. Decir, como hace Althusser, que todo reconocimiento es “desconocimiento” presenta una postura pesimista que reduce la problemática del sujeto a la mera sujeción a los aparatos, dificultando la posibilidad de concebir el lugar de ruptura subjetiva con dicho sometimiento. Para Ricoeur, se hace necesaria una teoría de la acción simbólica en este punto, en la medida en que no se puede hablar de *desconocimiento* sin hablar de *reconocimiento*, y que éste sólo puede concebirse desde una perspectiva antropológica. Entiende este enfoque no desde una perspectiva idealista, sino a partir de lo que considera el verdadero aporte de Marx: la aparición del concepto de ser humano real obrando en condiciones dadas. En este punto sitúa, a nuestro criterio, la crítica más profunda a Althusser.

No obstante, esta lectura de Ricoeur, rica en sutilezas, no aparece puesta en juego en las obras donde despliega el concepto de *identidad narrativa*, la cual, tal como marca el autor, se desarrolla en el terreno del reconocimiento en un marco no idealista. La perspectiva del conflicto y de la lucha no parece formar parte orgánica de su conceptualización, punto por el que creemos interesante sostener el planteo althusseriano. Pasemos entonces a considerar aspectos concretos del problema de la ideología en Althusser en relación con la identidad narrativa en Ricoeur, a fin de establecer, más allá de las distancias entre los planteos, algunos espacios de productividad.

Núcleos de productividad. El sujeto ideológico y la narración de sí: ¿Un cruce posible?

El intento de pensar un cruce entre la concepción de sujeto derivada de la teoría de la ideología de Althusser y el concepto de identidad narrativa tal como lo plantea Ricoeur, se encuadra en una pregunta más general acerca de los modos concretos en que se realiza la interpelación. Si, tal como señala Althusser, el mecanismo de interpelación ideológica se basa en un doble proceso de desconocimiento y reconocimiento, y es en este último donde los sujetos *viven* sus relaciones con sus condiciones de existencia,⁴ nos pregunta-

4 “La ideología concierne, por lo tanto, a la relación *vivida* de los hombres con su mundo. Esta relación, que no aparece como ‘consciente’ sino a condición de ser inconsciente (...)”. (Althusser, 2004:193).

mos entonces acerca de las *formas* que adquiere ese lugar vivencial, y cómo pensarlo no en términos de algo inefable, sino como un terreno socialmente demarcado.

A pesar de las diferencias señaladas, el concepto de *identidad narrativa* puede leerse en el terreno de los planteos de Althusser. La constitución de la identidad pensada desde la reflexividad debe situarse indudablemente en el terreno del reconocimiento ideológico: en ese cruce entre lo Simbólico y lo Imaginario donde el sujeto, habiendo ingresado ya a la Cultura por medio del mecanismo de interpelación, dice “yo” y enlaza, a partir de allí, una serie de experiencias vividas en primera persona y unificadas en una biografía individual.

Ricoeur define la *identidad narrativa* como “aquella identidad que el sujeto alcanza *mediante* la función narrativa” (Ricoeur, 1999:215). En tanto la experiencia de la vida humana muestra que no hay un núcleo inmutable de identidad personal, un fundamento para el nombre propio, una esencia del sujeto invariante que opere *a priori* como lo que conecta una vida, esa conexión está dada por la narración en su *aspecto configurante*. De esta manera, el relato de sí se imbrica con una forma de abordaje del problema filosófico de la identidad personal que permite dar cuenta no solo de la identificación/reconocimiento por parte de otro, sino de la capacidad *reflexiva* de un sujeto.

Este lugar de la narración en primera persona será abordado por el autor a partir del desdoblamiento de la identidad en los dos polos: *idem* e *ipse* (provenientes del doble origen latino del término *identidad*). El primero se refiere a la *mismidad*, a aquello que permanece en el tiempo y que, por ese motivo, se opone a “diferente”. Se caracteriza por la identidad numérica y cualitativa y por la permanencia en el tiempo, todos aspectos que dan cuenta de un modo de identificación vinculado al reconocimiento de la unidad (Ricoeur, 1996). Esta mismidad es la que es tratada en la mayoría de las teorías que abordan la cuestión de la identidad personal (entendiéndola como heteroatribuida), dando lugar según el autor a aporías diversas, derivadas, sobre todo, del problema de cómo dar cuenta de la relación entre permanencia y cambio.⁵

Ricoeur, por su parte, propone comprender el problema de la identidad personal a partir de la dialéctica entre este primer sentido de identidad y el segundo –*ipse*, el cual refiere a *lo propio* (opuesto a *lo otro*, *lo extraño*) y vinculado con la *palabra dada* como su forma de manifestación (Ricoeur, 1996). Entonces, mientras que el polo *idem* se mantiene más cerca de la identificación de la persona en su invariancia, el *ipse* se relaciona con su reflexividad, entendida

5 Cf. Ricoeur, 1996. Véase al respecto la manera en que Ricoeur analiza las aporías del problema de la identidad personal que conduce en Hume a la aniquilación del *cogito*.

no como introspección de la conciencia individual, sino como *atestación* de sí ante sí y ante los otros.⁶ Volveremos a lo largo de este trabajo sobre estos puntos, pero retengamos por el momento que la identidad narrativa está entre dos dialécticas que hacen a la identidad: por un lado, la de *idem* (carácter, permanencia) e *ipse* (mantenimiento de sí, contingencia); por el otro, la del *sí mismo* y la *alteridad*. El lugar del otro, en la identidad comprendida en la dialéctica *idem / ipse*, no es ya el de oponente, contrario o complemento, heterogéneo respecto del yo monádico. En la problemática del sí mismo, la alteridad forma parte constitutiva de éste, en la medida que el componente *ipse* es proyectivo.

En primer lugar, la identidad narrativa es un concepto que permite abordar la cuestión del lugar del sujeto en permanente tensión entre permanencia/transformación de sí. Sus modulaciones se darán, según la relación propuesta en este trabajo, sobre el terreno ya delimitado por la interpelación ideológica.

En segundo término, si, según Althusser, la ideología tal como es vivida por los sujetos expresa un afecto, la identidad narrativa permitirá dar cuenta de la manera en que dicho afecto se inserta dentro de la trama significativa de la historia de una vida, dentro de la biografía del sí mismo. De esta manera, en la unidad biográfica de una vida no sólo emerge la identidad personal hilvanada, sino que también es allí donde se ponen en relación las formas del vínculo que los sujetos establecen con las instancias objetivas de lo social. Dicho de otra forma y a nivel más general: en nuestra hipótesis, la identidad narrativa permitirá enriquecer una perspectiva que intente dar cuenta de lo discursivo en su conexión con lo ideológico, proponiendo un punto de vista centrado en la narración de sí de los sujetos.

Por último, consideramos interesante la conexión que Ricoeur establece con la temporalidad vivida, diferente del tiempo trascendental, así como también del íntimo. La temporalidad vivida aparece como una mediación imperfecta entre los otros dos tiempos, y es efecto del relato: tiene que ver con la temporalidad experimentada y con el compromiso respecto del porvenir. La problemática de la identidad personal solo puede articularse en relación con la temporalidad humana: la persona de la que se habla, la que actúa, dice Ricoeur, tiene su *historia propia*.

6 La atestación es “una especie de confianza (...). Esta confianza será, alternativamente, confianza en el poder de decir, en el poder de hacer, en el poder de reconocerse personaje de la narración, y, finalmente, en el poder de responder a la acusación con el acusativo: ¡*heme aquí!* (...)”, Ricoeur, 1996, pág. XXXVI.

Acerca del sujeto. Las críticas al cogito cartesiano

El *ego* de la Modernidad es siempre un *yo* que puede ser empírico o trascendental, absoluto o relativo, pero para quien la alteridad no es constitutiva, sino siempre un complemento secundario. En Descartes, el *ego* aislado —puntual, ahistórico— practica la duda metódica y solo posee certeza de sí en tanto que se encuentra como sustancia pensante: el sujeto aparece como sustancia primera, invariable y permanente.

Por el lado del materialismo histórico, el hecho de la determinación por la economía —aun de la determinación en última instancia— pone en entredicho tal sujeto de la conciencia, en la medida en que sus representaciones emanan de condiciones históricas ajenas a su voluntad. En Althusser, la teoría de la Ideología es clara al respecto: el sujeto se reconoce como *yo* allí donde en efecto es interpelado por el Otro (Orden Simbólico, el Orden de la Cultura), el cual le asigna su lugar sin que aquél lo sepa. Tomando aspectos tratados por Freud, señala cómo, ya desde antes de nacer, al bebé se le ha dado un nombre, se han colocado en él ciertas expectativas, aspectos todos que luego el sujeto asumirá como propios:

Freud nos descubre, a su vez, que el sujeto real, el individuo en su esencia singular, no tiene la figura de un ego centrado sobre un 'yo', la 'consciencia' o la 'existencia' (...) y que el sujeto humano es descentrado, constituido por una estructura que tampoco tiene 'centro' más que en el desconocimiento imaginario del 'yo', es decir, en las formaciones ideológicas en que se reconoce.

Por ello (...) nos está abierto uno de los caminos por los que un día quizás llegaremos a una mayor comprensión de esta estructura de desconocimiento que interesa principalmente a toda investigación sobre la ideología. (Althusser, 2003: 35-6)

Por otra parte, se señaló ya que en Althusser la ideología no es una deformación eliminable de la realidad, donde existiría un punto de *desalienación* del sujeto respecto de su falsa conciencia. Este planteo implica la problematización de un *afuera* de la ideología, que el propio Althusser explicita:

Si toda la función social de la ideología se resumiera en el cinismo de un mito (como las "bellas mentiras" de Platón o las técnicas de la publicidad moderna), que la clase dominante fabricaría y manipularía **desde el exterior**, para engañar a quienes explota, la ideología desaparecería con las clases. Pero, como hemos visto (...) queda claro que la *ideología (como sistema de representaciones de masa) es indispensable a toda sociedad para formar a los hombres, transformarlos y ponerlos en estado de responder a las exigencias de sus condiciones de existencia.*⁷ (Althusser, 2004:195)

En otras palabras, si la ideología no puede ser eliminable en tanto es constitutiva de lo social, pero al mismo tiempo la historia proporciona ejemplos de

7 Las cursivas son originales, las negritas son nuestras.

transformación y no solo de reproducción de lo dado, se deduce que es *dentro* de la ideología donde los hombres transforman el mundo. Afirmamos por lo tanto que se puede pensar el sujeto a partir de lo planteado por Althusser, lo cual implica que no se encuentra *enteramente* determinado por las estructuras —en caso tal no poseería ninguna capacidad interviniente.⁸

Asimismo, la imposibilidad de hacer un uso cínico de la ideología reafirma el distanciamiento respecto de la concepción moderna del *cogito* cartesiano que subyace a la ideología como imposición intencionada de ideas distorsionadas. La conciencia está estructurada por la ideología, aun en el caso de la clase dominante.

Por parte de Ricoeur, los principales ejes de su crítica al sujeto cartesiano, tal como lo señala en el prólogo de *Sí mismo como otro*, son: el rechazo del solipsismo (en la medida en que va a concebir la alteridad como constitutiva del sí); la puesta de relieve de una ausencia de problematización respecto del tiempo y del cambio; el cuestionamiento de la garantía brindada en última instancia por Dios al *cogito*, a lo cual propone el concepto de *atestación*.⁹

Naishtat (2007) afirma que la identidad narrativa se mueve dialécticamente entre el polo *idem* y el *ipse*, constituyendo una concordancia unitaria que permite mantener la unidad de sí al mismo tiempo que albergar el cambio. La identidad narrativa constituye, entonces, la articulación entre el pasado y el proyecto de sí (dimensión de la temporalidad), así como también es soporte de responsabilidad y fidelidad ante los otros, mostrando cómo la alteridad es constitutiva del sí mismo y no es un mero *complemento* del ego (Ricoeur, 1996:120). Este relato es el que dice el *quién* de una acción, el que, en suma, soporta el nombre propio. La cohesión de una vida puede incluir, a partir de esta idea, mutaciones, refiguraciones de todo tipo, que hacen de la vida un tejido de historias contadas (Ricoeur, 1985).

En Althusser, la ideología constituye el sistema de representaciones capaz de ensamblar lo social en una unidad de sentido, sobre la base del *desconocimiento* del hecho de que el sentido inmediato que el mundo adquiere para los

8 Cf. Laclau, E. y Mouffe, Ch., 2004. Allí, los autores señalan que el concepto althusseriano de *sobredeterminación* es, tal vez, uno de los que permite sostener esta apertura de lo social. No obstante, allí mismo sostienen que en Althusser el concepto no fue llevado hasta sus últimas consecuencias —afirmar que lo social no posee esencia— sino que *la determinación en última instancia por lo económico* significó un cercenamiento de dicha potencialidad. Por su parte, Ricoeur señala también que la subordinación de Althusser de la *sobredeterminación* al esquema de efectividad de la infraestructura sobre la superestructura no permite una verdadera complejización del problema, y señala que el propio concepto de *sobredeterminación* debería ser leído por fuera de una relación de causalidad.

9 La atestación posee “una fragilidad específica a la que se añade la vulnerabilidad de un discurso consciente de su falta de fundamento. (...) La atestación de sí es la que (...) preservará la pregunta *¿quién?* de dejarse reemplazar por la pregunta *¿qué?* o por la de *¿por qué?*”. (Ricoeur, 1996: XXVI)

sujetos es fruto ya de una determinada constitución de lo social. En Ricoeur el acento no está puesto sobre la base de un desconocimiento de la ausencia de unidad necesaria de la propia identidad, pero, no obstante, la unidad de sentido de la propia vida aparece sobre un fondo de contingencia, ejerciendo a su manera ese rol de agamasa de una identidad carente de sustento *a priori*.

Lo vivido y lo simbólico

Althusser señala que el lugar de *lo vivido*, de la experiencia que los sujetos tienen del mundo, es el de la *ideología*. Dicho en otros términos, la ideología es el sistema estructurado de representaciones que se aparece a los sujetos como *la realidad* misma: lo que entendemos por *realidad* está configurado por la ideología.

En la ideología, los hombres expresan, en efecto, no su relación con sus condiciones de existencia, sino *la manera en que viven su relación con sus condiciones de existencia*: lo que supone a la vez una relación real y una relación ‘vivida’, ‘imaginaria’ (...). (Althusser, 2004:193; las cursivas son nuestras)

En la medida en que todo lo que acontece en el terreno de lo vivido está desde el comienzo atravesado por lo simbólico,¹⁰ y que la cultura está *formalmente* organizada como un lenguaje, el planteo de Althusser deja abierta aquí la puerta para el pensamiento acerca del lugar de lo discursivo. Entendemos que esta premisa, que ha sido tomada por autores diversos (Cf. Pêcheux, 1978), no ha sido suficientemente vinculada a la cuestión de la primera persona.

La ideología es, por lo tanto, la expresión de la relación de los hombres con su ‘mundo’, es decir, la unidad (sobredeterminada) de su relación real y su relación imaginaria con sus condiciones de existencia reales. En la ideología, la relación real está inevitablemente investida en la relación imaginaria: relación que expresa más una voluntad (conservadora, conformista, reformista o revolucionaria), una esperanza o una nostalgia, que la descripción de una realidad.

En esta sobredeterminación de lo real por lo imaginario y de lo imaginario por lo real, la ideología es, en principio, activa, y refuerza o modifica las relaciones de los hombres con sus condiciones de existencia, en esa misma relación imaginaria. (Althusser, 2004:193-4)

En el fragmento citado, nos interesa señalar que el propio Althusser entrecomilla la palabra “mundo”: hay allí una marca de que con tal término no se refiere a las cosas “como son en realidad”, ni tampoco a una experiencia inmediata. Por otro lado, si bien no descarta la cuestión de las condiciones de existencia, éstas aparecen investidas de manera ineludible por la relación

10 Althusser, L. (1970) 2003. Allí el autor señala que el predominio del Orden Simbólico sobre lo imaginario es el descubrimiento central de Lacan.

imaginaria. Esta relación expresa un *afecto* (una voluntad, una esperanza o una nostalgia) respecto de esas condiciones reales: se trata de la *posición subjetiva*, del “yo” vivido.

En Ricoeur, la *identidad narrativa* constituye una mediación, comporta una dimensión *configurante* de la acción a la cual integra en un conjunto cuya coherencia procura sostener. Al mismo tiempo, su aporte desde la hermenéutica permite añadir que no hay expresión pura, no simbolizada, de la práctica. Toda acción está inmersa, desde el inicio, en lo simbólico, lo que implica que la mediación narrativa no se opera sobre un terreno no-significante. Retomando el planteo de Althusser, aparece la importancia de pensar el lugar de lo social en la configuración de la experiencia vivida. Plantea Althusser en su lectura de Lacan que ese terreno de lo social es, junto con la lengua, la Ley que el niño recibe desde su primer momento de vida y sobre la cual habrá de constituirse como sujeto humano. Por lo tanto, nuestra lectura nos conduce a pensar que la identidad narrativa de cada sujeto —individual o colectivo¹¹— se constituye en un espacio profundamente social, en un terreno que ya ha sido marcado por esa Ley del Orden, esa Ley de la Cultura en la que, junto con la lengua, pero también con los sistemas de parentesco y las formaciones ideológicas, “los personajes inscritos (...) viven su función” (Althusser, 2003: 28). El plano donde situar la identidad narrativa se ubica, entonces, dentro del espacio del reconocimiento ideológico.

Un elemento importante de la identidad narrativa es la *reflexividad*: la identidad narrativa, en su aspecto *ipse*, es una identidad que el sujeto *se da* al volver sobre sí mismo, siempre en una relación con el otro y teniendo en cuenta que no hay un sujeto anterior al relato que opere como sustancia o soporte, en suma, como conciencia primera que se expresa luego en el lenguaje. Por otro lado, cabe destacar que toda reflexividad se encuentra simbólicamente mediada, en la medida en que se constituye *enredada* con la narración: entra en esta operación narrativa el universo simbólico e histórico, y, con ello, la alteridad. El sí mismo se configura y reconfigura a partir de la aplicación reflexiva de configuraciones narrativas, donde “el sujeto aparece entonces constituido a la vez como lector y como *escritor*¹² de su propia vida” (Ricoeur, 1983-5: 443. La traducción es nuestra).

11 Ricoeur señala que la identidad narrativa es un concepto aplicable tanto a sujetos individuales como colectivos. Respecto de esta cuestión, hemos desarrollado otros trabajos, aún inéditos.

12 En la edición traducida al castellano (RICOEUR, P., *Tiempo y Narración*, Siglo XXI, México, 1995), la palabra *scripteur* del original aparece traducida como “escritor”. Proponemos como traducción alternativa un neologismo como “escribidor”, para diferenciar *scripteur* de *écrivain* (escritor). Mientras que éste hace referencia al escritor como autor, como el que se dedica a la creación de obras literarias, *scripteur* hace alusión más bien al que realiza el trabajo físico de escribir, así como a aquel que *suscribe* una historia, en vínculo con el concepto ricoeuriano de *atestación*.

La identidad narrativa aparece también definida como un *estilo propio de transformación subjetiva sobre el fondo de la trama*. Podemos decir, en otros términos, que el modo *práctico* de adecuación subjetiva a la contingencia sobre el fondo de la continuidad constituye un rasgo esencial de la identidad. Más que una sustancia (*¿qué?*), la identidad aparece como un *modo de hacer*, suscripto por alguien (*¿quién?*). Este punto puede vincularse con la ideología como *lo vivido*, dejando abierta la cuestión —que no profundizaremos aquí— de la relación entre ideología y ética. No obstante, el planteo de la ideología como el lugar donde los sujetos viven sus relaciones con sus condiciones de existencia tiene implicancias prácticas:

Los hombres *viven* sus acciones, referidas comúnmente por la tradición clásica a la libertad y a la “conciencia”, en la ideología, *a través y por la ideología*, en una palabra, que la relación “vivida” de los hombres con el mundo (...) es la ideología misma. En este sentido decía Marx que, en la ideología (como lugar de luchas políticas) los hombres *toman conciencia* de su lugar en el mundo y en la historia: en el seno de esta inconsciencia ideológica, los hombres llegan a modificar sus relaciones “vivas” con el mundo y a adquirir esa nueva forma de inconsciencia específica que se llama “conciencia”. (Althusser, 2003:193)

La ideología así entendida no tiene que ver con un conjunto de ideas, sino con el modo práctico de vivirse la propia existencia de los hombres. Las acciones y la manera en que ellas son vividas no pueden discernirse, de manera que no puede pensarse una acción por fuera de un marco de inscripción ya trabajado por la ideología. La cuestión ética reaparece en la medida en que el terreno de toda posible transformación o adecuación al cambio está colocado sobre el fondo del desconocimiento ideológico.

Ahora bien, y este punto es central: a diferencia de lo planteado por Ricoeur en su crítica a Althusser, si la ideología es pensable como un nivel donde se libran luchas, es necesario entonces contemplar que el fondo de *desconocimiento* no opera *únicamente* como garantía de sujeción, sino como condición de posibilidad *para que haya sujetos*. Pero, entonces, y aquí sí volvemos a Ricoeur, la teoría de la ideología no puede obviar el problema de la agencia, el *quién* de la acción.

La retroactividad y la significación

Si lo que Ricoeur llama el tiempo pre-narrativo está ya mediado simbólicamente, ¿qué cambia luego de la lectura? ¿En qué medida el tiempo de la experiencia práctica no estaba ya mediado por la narración? Respecto de este punto, Ricoeur señala que el movimiento es el de una espiral: hay una estructura pre-narrativa de la experiencia donde los encadenamientos de la vida constituyen historias potenciales; hay, en la vida cotidiana, una *demandá de*

narración. Cita entonces el ejemplo del psicoanálisis, donde la historia de una vida surge del fondo de historias nunca antes contadas: en la búsqueda de una identidad personal, se asegura la continuidad del paso entre una historia incoativa a una historia expresa de la cual los sujetos asumen la responsabilidad (Ricoeur, 1985). La refiguración, entonces, a partir de la mediación narrativa tiene un *valor performativo*: el sujeto surge junto con la narración, con la historia de su vida o con las historias contadas de otras vidas: “Es necesario que las historias contadas ‘emerjan’ (*aufitauchen*) de ese segundo plano. Con esa emergencia, también emerge el sujeto implicado” (Ricoeur, 1983-5:143). El sujeto está involucrado, *enredado* en las historias, al tiempo que no se conoce a sí mismo de forma inmediata (como planteara Descartes), sino que siempre llega a sí por una vía indirecta: el conocimiento de uno mismo es siempre *interpretación* de sí (Ricoeur, 1999:227).

Este rol de la narración como organizadora de la vivencia, nos permite plantear la cuestión del movimiento de retroactividad. En primer lugar, el propio Ricoeur rescata de la práctica de la cura psicoanalítica el hecho de que allí el sujeto busca, *se busca*, mediante la palabra. Ahora bien, tanto para el psicoanálisis como para la hermenéutica que está planteando Ricoeur, en ese buscarse no se va a encontrar algo que precediera al propio relato: en Ricoeur el sujeto emerge en el acto de *leer la historia que él mismo ha escrito sobre sí*. El propio acto de narrar es constituyente: el acto de darse un nombre, de decir “nosotros somos *esto*” abre el lugar del sujeto a variaciones contingentes que posteriormente devienen necesarias. Veamos cómo lo plantea Lacan:

En el recurso, que nosotros preservamos, del sujeto al sujeto, el psicoanálisis puede acompañar al paciente hasta el límite extático del “tú eres eso”, donde se le revela la cifra de su destino mortal, pero no está en nuestro solo poder de practicante, el conducirlo hasta ese momento en que empieza el verdadero viaje. (Lacan, 1975: 93)

La terapia aparece como un camino del sujeto que se realiza con la mediación de otro: un acompañante que va con él hasta el lugar donde el sujeto en cuestión encuentra que su propio *yo* no es causa, sino *efecto* de una constitución precisa. Es allí donde, en otras palabras, advierte que no habla desde su más profunda intimidad, sino que narra, *se narra*, desde un lugar donde ya habitaban otros. En el punto de encrucijada, el viaje implica una retroactividad: como planteara Ricoeur, el gesto retroactivo consiste en la lectura de aquello que se ha escrito sobre sí. A partir del ejemplo de la comunidad del Israel bíblico, Ricoeur afirma lo siguiente:

(...) es narrando relatos considerados como el testimonio de los acontecimientos fundadores de su propia historia que el Israel bíblico devino la comunidad histórica que lleva ese nombre. La relación es circular: la comunidad histórica que se llama el pueblo judío obtuvo su identidad de la *recepción* misma de los textos que ella *produjo* (Ricoeur, 1983-5: 445).

Remarcamos la cuestión del *efecto*, ya que encontramos este movimiento retroactivo también en la manera en que Althusser formula la cuestión de la *evidencia de sí* del sujeto. Althusser señala en *Ideología y Aparatos Ideológicos de Estado*, que *todo individuo es siempre-ya sujeto*: no hay momento donde el *individuo* tenga existencia real, sino que la noción misma de *individuo* es abstracta porque solo hay sujetos, criaturas humanas interpeladas por la ideología. Sin embargo, cada uno de ellos vive como evidente, natural, su condición de ser sujeto libre, de voluntad, etc. y reconoce retroactivamente que siempre ha sido así: la trayectoria de su vida se le aparece como efecto de su propia determinación. Por poner un ejemplo trivial, un adulto encuentra el “germen” de su elección profesional en sus juegos de niño: “ya desde chiquito jugaba a construir castillos de arena”, dice el arquitecto, invirtiendo la causa por el efecto. El juego infantil solo adquiere su sentido una vez que el adulto es, en este ejemplo, arquitecto. Así, el juego aparece como *causa* del destino del sujeto, sobre el fondo del desconocimiento de las determinantes reales (históricas y de clase) de la “elección” individual.

En la formulación lacaniana, la retroactividad aparece operando en la cadena significante. Así, el sentido de la cadena se precipita *après coup*: en un determinado punto, un significante detiene la flotación de los demás significantes y los fija en una secuencia determinada. El efecto es el de una inversión, por la cual aquello que adquirió significación retrospectivamente aparece como la causa de la cadena. Ocurre a la manera de un relato de intriga, donde la verdad que se revela al final permite al lector reorganizar la totalidad del relato y asignar un sentido a los elementos que resultaban incomprensibles o poco claros, provocando el efecto de que *no podría haber sido de otro modo*. El desenlace aparece como la salida necesaria: la significación adviene en lo imaginario como efecto de la articulación significante.

En la narración, Ricoeur sostiene que la dialéctica temporal del relato conlleva dos dimensiones: la *episódica* (el tiempo homogéneo en que se desarrolla el relato, la sucesión de contingencias sobre una línea de tiempo medible) y la *configurativa* (consistente en la “elaboración de totalidades significativas a partir de acontecimientos dispersos”, que se opone dialécticamente a lo episódico como figura a secuencia). Ambas son irreductibles y deben estar presentes en todo relato para que sea tal. La dimensión configurativa depende de la posibilidad de “considerar conjuntamente”, de forma que toda la trama puede abarcarse con un solo pensamiento. Esto no se da solo en la narrativa ficcional, sino que se encuentra en los términos con que aprehendemos largos períodos históricos en el relato historiográfico (Ricoeur, 1999:197-8). El autor afirma que “la historia contada repite la acción al configurar lo memorable”, donde la repetición no es el origen con el que tenemos que romper, sino la mirada retrospectiva sobre nuestras acciones pasadas dándole una identidad

a la totalidad que se repite en ese acto de contarla. Aquí se pone de relieve el poder configurante de la nominación, a partir de su efecto retroactivo sobre el conjunto de lo narrado. Es únicamente al llegar al final de la narración cuando todos los episodios adquieren sentido en función de la totalidad configurada. La memoria recorre la secuencia hacia atrás y acepta la conclusión que, si bien es contingente, resulta aceptable —e incluso necesaria— a partir de los episodios que hicieron llegar hasta ella.

En síntesis, el reconocimiento de sí a partir de la narración autoatribuida, tal como está expresado por Ricoeur, aparece en los términos de un *efecto*: el efecto de necesidad de la narración, donde sus componentes bien podrían haber sido otros, pero, sin embargo, en la totalidad configurada por lo narrado adquieren un sentido *aceptable*. Por su parte, el mecanismo de desconocimiento que aporta la teoría de la ideología es el que borra las marcas de constitución mediante la interpelación, provocando un efecto de evidencia de haber estado siempre allí: “Soy el amo de mi destino: / Soy el capitán de mi alma”.¹³ En la ideología el sujeto es efecto, podemos decir, de un mecanismo que se le escapa, lo cual permite introducir la reflexión acerca de las formas de sujeción que *cosen* al sujeto a lo social. No obstante, recordemos que el desconocimiento debe ser tomado, a nuestro criterio, como condición de posibilidad para la existencia de los sujetos, y no únicamente como mecanismo de sujeción de los mismos.

Final. En el horizonte de lo discursivo

A lo largo del trabajo se tocaron puntos importantes para la reflexión sobre la producción social de las significaciones, con implicancias no sólo respecto de sus fundamentos conceptuales sino también de cuestiones metodológicas y técnicas. El fondo subyacente del abordaje de las relaciones entre sujeto e ideología se vincula a una pregunta respecto de cómo situar lo discursivo. Desde nuestra perspectiva, el discurso posee un estatuto complejo que no se reduce a las expresiones verbales conscientes y voluntarias de individuos aislados. Si bien en las ciencias sociales dicha concepción ya ha sido suficientemente cuestionada, el debate en torno del problema no está aún saldado. El cruce que hemos propuesto entre los planteos de Althusser vinculados a la cuestión de la ideología, y los de Ricoeur en relación con la identidad narrativa, posibilita —sin ninguna pretensión de arrojar resultados definitivos— la puesta de relieve de algunos de los ejes más problemáticos que, a nuestro criterio, presenta

13 Fragmento del poema de HENLEY, W. E., *Invictus*, (traducción de Juan Carlos Villavicencio), en <http://descontexto.blogspot.com/2010/03/invictus-de-william-ernest-henley.html>. Fecha de consulta: 06/12/2010.

el trabajo con lo discursivo. A modo de recapitulación, repasemos algunos de ellos y explicitemos los interrogantes que quedan a la vista.

Se trabajó, por un lado, el lugar de lo ideológico como inherente a lo social y como matriz de constitución subjetiva: se formuló aquí la tensión desconocimiento/reconocimiento, por la cual se abre la necesidad de interrogarse acerca de las formas históricas que adquiere la interpelación, pero al mismo tiempo por la relación entre un mecanismo sin sujeto (la ideología en general) y los sujetos donde las ideologías (en particular) se actualizan. La identidad narrativa provee un terreno para pensar las formas particulares en las que se forma la identidad, siempre en un terreno balizado por formas sociales de inscripción de los sujetos.

Este primer aspecto pone en escena no solo la tensión entre lo general y lo particular, entre lo impersonal y lo subjetivo (dicotomías que aún deben seguir siendo pensadas), sino también la cuestión de la transformación de lo dado y el lugar del componente ético en la trama de lo ideológico.

Por otra parte, se reafirmó el cuestionamiento de una concepción de sujeto basada en la conciencia, tal como deriva del proyecto moderno. Se abre, a partir de aquí, el terreno para pensar tanto la apertura de la identidad, como su vínculo con la alteridad de una forma distinta a la del otro como *extraño*. La alteridad es constitutiva del sujeto no como limitación de una libertad individual preexistente, sino como condición de posibilidad.

A partir de ello, se desprenden consecuencias relativas a la significación y a la toma conceptual del discurso. A partir de la hermenéutica aportada por Ricoeur, se ve cómo la experiencia está desde un primer momento mediada por lo simbólico, y se reorganiza en narraciones que le dan una configuración unificada. De un modo similar, la ideología como relación de segundo grado planteada por Althusser supone que no es posible un encuentro con una realidad no mediada simbólicamente. Este punto es central, a nuestro criterio, ya que lo simbólico adquiere una fuerza performativa, productora de lo que vivimos como *realidad*. La identidad narrativa permite pensar esto con el acento puesto en la reflexividad y la experiencia personal, mientras que, por su parte, la problemática de la ideología inscribe lo dicho en las condiciones históricas de ese relato. Estas condiciones suponen la inserción de cada narración en relaciones de conflicto, reapropiación, etc., con otras narraciones, las cuales estarán vinculadas al conjunto de las relaciones de fuerza dadas en un momento histórico.

Bibliografía

- ALTHUSSER, L.
2004 *La revolución teórica de Marx*. México, Siglo XXI Editores (1967).
2003 *Ideología y Aparatos Ideológicos de Estado - Freud y Lacan*. Buenos Aires, Nueva Visión (1970).
- DELACROIX, C.; DOSSE, F.; GARCÍA, P., (dirs.)
2008 *Paul Ricoeur y las ciencias humanas*. Buenos Aires, Nueva Visión.
- GADET, F. y PÊCHEUX, M.
1984 *La lengua de nunca acabar*. México, Fondo de Cultura Económica (1981).
- LACAN, J.
1975 “La instancia de la letra en el inconsciente”, en *Escritos I*. México, Siglo XXI.
1975 “El estadio del espejo como formador de la función del yo”, en *Escritos I*. México Siglo XXI, pp. 86-93; pp. 95-120.
- LACLAU, E. y MOUFFE, CH.
2004 *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica (1985).
- NAISHTAT, E.
2007 “Del Ipse existencial al Ipse narrativo”, en *Revista de Filosofía y Teoría Política*, N°38, UNLP, La Plata.
- PÊCHEUX, M.
1978 *Hacia un análisis automático del discurso*. Madrid, Gredos.
- RICOEUR, P.
1990 *Freud: Una interpretación de la cultura*. México, Ed. Siglo XXI (1966).
1969 “Structure et herméneutique”, en *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Seuil, París, pp. 596-627.
1983-5 *Temps et récit*. París, Editions du Seuil.
1989 *Ideología y utopía*. Barcelona, Gedisa (1986).
1995 *Tiempo y Narración*. México, Siglo XXI (1983-1985).
1996 *Sí mismo como otro*. Madrid, Ed. Siglo XXI (1990).
1999 *Historia y narratividad*. Barcelona, Paidós.
- VOLOSHINOV, V.
2009 *El Marxismo y la filosofía del lenguaje*. Buenos Aires, Ediciones Godot (1929).

ZIZEK, S.

2003

El sublime objeto de la ideología. Buenos Aires, Siglo XXI Editores (1989).