

Ideología, identidad y hegemonía

De Marx al Posmarxismo

JORGE LARRAÍN



ganz1912

Bolsillo

JORGE LARRAÍN

*Ideología, identidad
y hegemonía*

De Marx al Posmarxismo

ganz1912



© **LOM Ediciones**

Primera edición, mayo 2022

Impreso en 1.000 ejemplares

ISBN impreso: 9789560015235

ISBN digital: 9789560016089

RPI: 2022-a-3303

Edición y Composición

LOM Ediciones. Concha y Toro 23, Santiago

Teléfono: (56-2) 2860 68 00

lom@lom.cl | www.lom.cl

Impreso en los talleres de Gráfica LOM

Miguel de Atero 2888, Quinta Normal

Impreso en Santiago de Chile

ganz1912

Introducción

Si bien el concepto de ideología tiene numerosos antecedentes en el pensamiento europeo desde el siglo XVI en adelante, el padre intelectual del concepto moderno y su problemática es sin lugar a dudas Carlos Marx. Para entender la problemática actual sobre la ideología es por lo tanto ineludible referirse a Marx, no solo para establecer cómo la entendió y definió, sino también para trazar en la historia posterior cómo su concepto fue entendido e interpretado y en qué medida continúa siendo útil para entender las nuevas realidades. Y aquí nos topamos con el hecho de que el pensamiento original de Marx sobre la ideología ha sido frecuentemente mal entendido.

La razón de esa comprensión equivocada tiene que ver al menos con tres causas principales. Primero están las dificultades de interpretación propias de una teoría que Marx jamás llegó a sistematizar completamente. A pesar de una orientación básica hacia un concepto crítico de ideología, es decir, ideas distorsionadas o invertidas de la realidad que ocultan las contradicciones sociales, sus escritos no estuvieron exentos de ambigüedades, afirmaciones desequilibradas y formulaciones poco claras. Estas ambigüedades y problemas influenciaron muchas interpretaciones posteriores.

Segundo, un factor decisivo es el hecho de que las dos primeras generaciones de pensadores marxistas después de la muerte de Marx no tuvieron acceso al texto completo de La ideología alemana. Aun si se reconoce que La ideología alemana es un texto problemático, pueden haber pocas dudas acerca de su importancia para el concepto de ideología, porque no hubo otro análisis más extenso o profundo del tema nuevamente, al menos no por parte de Marx. De allí que los elementos de la obra de Marx sobre los cuales la primera generación de marxistas tuvo que basarse para la comprensión del concepto de ideología fueron más bien

restringidos, y esto permitió que muchas veces sus interpretaciones de Marx no fueran adecuadas.

Tercero, la construcción de un marxismo ortodoxo en la que participaron Plejanov, Mehring, Kautsky y Lenin lee e interpreta a Marx de una manera parcial y busca adaptar el pensamiento de Marx a los principios establecidos por el marxismo leninismo oficial, la ortodoxia instaurada desde la Segunda Internacional dentro del movimiento comunista y perfeccionada por el Partido Comunista de la Unión Soviética desde Stalin. El objetivo era eliminar diferencias sustanciales de carácter teórico entre Marx, Engels, Lenin y Stalin en el contexto de la construcción del socialismo en la Unión Soviética. De este modo el concepto crítico de Marx, con el que juzgaba pensamientos y discursos distorsionados, en especial aquellos de origen burgués, fue dejando paso a una nueva versión neutral que se fundamentaba en el carácter de clase de todas las ideas. En consecuencia, llegó a ser posible que así como el liberalismo era la ideología de la burguesía, así también el marxismo fuera la ideología de la clase obrera, idea que Marx nunca propuso y jamás habría aceptado.

Por el contrario, Marx pone el énfasis en que la ideología es una forma específica de distorsión que oculta las contradicciones sociales en orden a sostener la dominación burguesa y reproducir el sistema capitalista. Se trata de una concepción crítica capaz de hacer juicios negativos sobre ciertas realidades sociales y formas de pensamiento que se consideran indeseables, injustos o «invertidos», como los llamaba Marx. En cambio, en la perspectiva neutral que perfecciona Lenin, la ideología es una visión del mundo o un discurso articulado por medio del cual las clases sociales buscan realizar sus intereses. Su foco de atención es cómo los discursos políticos y las corrientes de pensamiento se forman y transforman, y cómo diversos grupos buscan articular sus intereses con los de otros grupos en orden a llegar al poder político para conservar o cambiar la sociedad.

Es de la mayor importancia reconocer que dentro de la tradición marxista el concepto negativo y la noción positiva de ideología son tanto teóricamente diferentes como históricamente sucesivos. Si se falla en reconocer que son teóricamente diferentes, se puede fácilmente caer en intentos por fusionar las dos versiones en una. Pero aun si se acepta su incompatibilidad teórica, una negativa a reconocer un cambio histórico real de uno al otro, puede conducir a intentos por eliminar uno de ellos como un error o mala interpretación. Se arguye que la ideología siempre tuvo un carácter positivo o negativo, que nunca hubo un cambio de una a la otra, y que suponer un cambio es solo el resultado de una mala interpretación. La mayor parte de las veces este error ha sido cometido al afirmarse que la versión negativa es una equivocación, sea porque es una interpretación, que basándose en los escritos de juventud de Marx carece de base firme, sea porque el mismo Marx la habría abandonado en sus escritos de madurez.

Estos son los dos errores más importantes y comunes en la discusión del concepto marxista de ideología. En efecto, el intento por reconciliar ambas versiones ha sido tratado repetidas veces dentro del marxismo. La razón de su resurgencia, a pesar de su falta de éxito, no es puramente teórica; en realidad, en muchos casos se detecta una urgencia más o menos encubierta de reconciliar a Marx con sus herederos intelectuales, especialmente Lenin. Como si reconocer un cambio de perspectiva fuera en detrimento del marxismo y fuera teóricamente inaceptable. Ciertamente, la falta de una concepción única genera algunos problemas. No menores son las confusiones acerca del significado y extensión del concepto que han afectado al marxismo hasta el día de hoy. Pero el problema se hace peor al tratar de reconciliar artificialmente las dos versiones, como lo ha intentado en vano la ortodoxia que se creó con el estalinismo.

Sin embargo, es importante reconocer que el hecho de que Marx haya sustentado un concepto negativo de ideología no invalida por sí mismo otras posiciones neutrales que operan con una lógica diferente. Estoy en contra de leer en Marx una concepción neutral

de la ideología, pero a favor de reconocer las contribuciones de otros teóricos marxistas que se acercan al problema desde un ángulo distinto. La creatividad de la contribución de Gramsci ciertamente no disminuye solo porque cambia la versión original de Marx. Esta tradición gramsciana, seguida por Laclau y Hall, hace una contribución muy importante a la comprensión de cómo los discursos políticos y las corrientes de pensamiento se forman y transforman, y de cómo los grupos sociales buscan articular sus intereses con los de otros grupos. El concepto crítico de ideología en la tradición de Marx es ciertamente inadecuado para dar cuenta de la formación, articulación y transformación de los discursos, corrientes de pensamiento, ideas políticas; en suma, de las ideologías en el sentido neutral del término. No fue producido para desempeñar esa tarea, sino para criticar ciertas distorsiones.

En último término esta es la razón por la que tanto el concepto negativo de ideología como el neutral han persistido dentro de la tradición marxista. Ambos desempeñan tareas necesarias dentro de la ciencia social: uno busca juzgar críticamente los intentos de justificar u ocultar situaciones sociales indeseables o contradictorias; el otro busca dar cuenta de cómo ciertos discursos políticos en búsqueda de hegemonía se construyen y reconstruyen, se expanden y contraen, ganan ascendencia o la pierden. Si bien se ha comprobado que el marxismo posterior a Marx cambió el concepto de ideología original de Marx y Engels, sus contribuciones al concepto de ideología son muy importantes. Más aún, podría decirse que en el renacimiento del interés por el concepto de ideología a fines de los años 1960, las contribuciones del pensamiento gramsciano y de Althusser y su escuela tuvieron una participación esencial.

Razones de la declinación del concepto de Marx

Hay que reconocer que el concepto original de Marx, por valioso que sea, no ha vuelto a tener la influencia y la importancia que han tenido estas teorías más recientes. En esto tienen que ver varios factores importantes. En primer lugar, desde el surgimiento de la lingüística estructural y del estructuralismo, la filosofía y las ciencias sociales contemporáneas han evolucionado en un sentido que cuestiona la importancia del sujeto. Así como la lengua no tiene un autor y de algún modo se impone a los sujetos individuales, así también la ideología deviene un discurso sin autor que constituye a los sujetos que la practican. La teoría de Marx fue claramente humanista y le dio un lugar importante a la praxis del sujeto en la historia. Por eso perdió interés en el nuevo contexto y se fueron imponiendo interpretaciones estructuralistas de su pensamiento que, aunque lo fuerzan en una dirección que Marx no tuvo, son sin embargo más compatibles con el nuevo espíritu de la época contemporánea.

Por ejemplo, para Althusser la ideología es un discurso estructurado independiente de toda subjetividad individual, es decir, no es producido por sujeto alguno, sino que moldea y constituye a los sujetos. Acepta que la ideología es en verdad un sistema de representaciones, «pero en la mayoría de los casos estas representaciones no tienen nada que ver con la conciencia: son usualmente imágenes, ocasionalmente conceptos, pero es sobre todo como estructuras que ellas se imponen a la vasta mayoría de los hombres, no a través de su conciencia»¹. Los seres humanos practican su ideología pero no la conocen. La ideología es profundamente inconsciente. Althusser reconoce así que los seres humanos no pueden vivir sin ciertas representaciones de su mundo y de sus relaciones con él y con otros seres humanos. Pero estas representaciones están dadas con respecto a cada sujeto. Los seres

humanos las encuentran ya formadas cuando nacen. No son ellos sus autores sino que las representaciones los moldean a ellos.

Desde aquí se desarrolló una crítica a la concepción de la ideología de Marx expresada en *La ideología alemana* porque allí aparecería la ideología teniendo un carácter eminentemente subjetivo, es decir, como una forma de conciencia producida por un sujeto que puede ser individual o colectivo. La ideología estaría hecha de ideas, independientemente de si éstas son distorsionadas o no, y a causa de que consiste en ideas, tendría una forma espiritual de existencia, solo en la mente de los individuos. Vendría a ser, como lo dice Marx en *La ideología alemana*, «los fantasmas formados en el cerebro humano», o como lo pone en otra parte de ese texto, la ideología se originaría en los pensadores de la clase dominante, los ideólogos conceptuales, aquellos «que hacen de la perfección de la ilusión de la clase acerca de sí misma, su principal fuente de mantención»². En contra de esta descripción subjetivista, Althusser y sus seguidores, como John Mepham, proponen que la ideología no es una ilusión que surge de la subjetividad individual, sino que más bien tiene muy poco que ver con la conciencia, porque su existencia es material en aparatos, rituales y prácticas³.

En segundo lugar, es también un hecho que en la filosofía y ciencias sociales contemporáneas la problemática epistemológica ha perdido importancia, o más bien, el tema de la verdad se trata de una manera distinta, todo esto a partir de la influencia de Nietzsche. Ya no se piensa que el relativismo sea una posición equivocada y sin base, y la conciencia creciente de que existen varios «juegos de lenguaje», varios discursos, ninguno de los cuales puede pretender una primacía epistemológica sobre los demás, lleva a devaluar la problemática de la verdad. Esto afecta sustancialmente al concepto de ideología de Marx, que, por definición, involucraba una distorsión y la pretensión de que era posible desenmascararla para así alcanzar la verdad.

En tercer lugar, la crítica del sujeto como alguien anterior al discurso ideológico y su evolución hacia alguien construido por el

discurso, afectó también la idea de la clase obrera privilegiada, destinada ineluctablemente a superar el capitalismo y la ideología. Aun aquellos autores contemporáneos que se mantienen dentro del marxismo, ahora piensan que el sujeto político que busca el socialismo tiene que construirse, que no puede darse por sentado, y que la clase obrera esencial, precisamente por haber sido ideológicamente constituida, no puede garantizar el paso al socialismo. Es aquí donde Althusser pensó que el discurso científico (dentro del partido esencial) podía realizar esa tarea. Pero la esperanza en el discurso científico va también en la dirección opuesta a las nuevas corrientes: no hay discurso que, en sí mismo, pueda ser superior y garantizar efectos determinados. La confianza althusseriana en la ciencia es el último resabio esencialista que comparte con Marx. No es por lo tanto sorprendente que entre los althusserianos el paso siguiente y lógico de muchos fue desembarcarse del marxismo.

En cuarto lugar, para las nuevas tendencias del siglo XX, la historia ya no puede tener un fin predeterminado, fruto de la evolución necesaria de ciertas contradicciones. Desaparece así toda garantía de que en el futuro se impondrá la sociedad comunista, la sociedad sin clases. Pero, simultáneamente, la idea misma de que es posible establecer cuáles son las contradicciones fundamentales de la sociedad y la manera cómo necesariamente deben resolverse pasa a ser sospechosa, y esto atenta directamente contra el concepto de ideología de Marx, basado en la posibilidad de comprender las contradicciones que la ideología ocultaba. Ahora las contradicciones y conflictos sociales se entienden como contingentes, variables, con resoluciones no garantizadas y dependientes de la manera azarosa como se va construyendo la política y sus enfrentamientos, no de acuerdo a un modelo esencial teleológico sino plenamente contingente y sin fin.

Por todas estas razones el concepto de ideología de Marx no ha vuelto a tener la influencia que tuvo en el principio, a pesar de que sigue siendo un aporte a la tradición de crítica social de las ciencias sociales, y a pesar de que la crítica de Marx al sistema capitalista

sigue siendo la más poderosa que se haya concebido. La evolución de Lenin a Althusser de algún modo busca adaptar el concepto a la nueva forma de entender el mundo en el siglo XX, y en esa búsqueda logra aportes importantes, especialmente la idea de la ideología como discurso que interpela a los individuos. El análisis gramsciano de la hegemonía en esta perspectiva provee herramientas muy valiosas para entender la construcción y deconstrucción de sujetos políticos. Este es claramente un aporte del marxismo a las ciencias sociales contemporáneas. Pero, al mismo tiempo, la acentuación de la lógica de la contingencia y no correspondencia termina por debilitar las certezas del propio marxismo. Esto unido a los fracasos de los socialismos reales y al avance aparentemente imparable de un capitalismo de corte neoliberal en el mundo, han terminado por disminuir su fuerza y credibilidad. Solo el futuro nos dirá si volverá a recuperar una influencia intelectual más amplia.

¹ [L. Althusser, For Marx \(London: Verso, 1977\), p. 233.](#)

² [K. Marx & F. Engels, Collective Works \(London: Lawrence & Wishart, 1976\), Volume 5, The German Ideology, pp. 36 & 60.](#)

³ [Véase L. Althusser, Lenin and Philosophy and other Essays \(London: New Left Books, 1971\), p. 150, y J. Mepham, «The Theory of Ideology in Capital», en Issues in Marxist Philosophy, ed. J. Mepham and D.H. Ruben, Vol. III \(Brighton: Harvester Press, 1979\), pp. 144-5.](#)

Cambios significativos en el concepto de ideología

En lo que se refiere al concepto de ideología, entonces ha habido cambios muy importantes desde la época de Marx. El primer hito fue el concepto neutral de Lenin. El segundo hito, constituido por la obra de Gramsci, es la comprensión de la ideología como el terreno en el cual una clase puede ejercer hegemonía sobre otras clases. El tercer hito es la concepción de la ideología de Althusser como un discurso estructurado independiente de toda subjetividad individual capaz de moldear y constituir sujetos. Un cuarto hito es la propuesta de Laclau en la que la constitución ideológico-discursiva de los sujetos deja de privilegiar a una clase revolucionaria o a una contradicción esencial para construir una variedad contingente de antagonismos, sujetos políticos e identidades. La característica principal del discurso ideológico es entonces su capacidad de construir las contradicciones, sujetos e identidades, lo que significa que el cambio en el concepto de ideología necesariamente implica un cambio en la concepción de la política.

El concepto de ideología de Marx como formas de conciencia invertidas o distorsionadas es criticado en esta última concepción, entre otras cosas, porque sitúa a la ideología en el campo de las ideas, excluyendo del concepto las prácticas sociales. Si se recuerda lo que Marx decía en *La ideología alemana*, allí las prácticas materiales aparecían determinando las formas de conciencia: «los hombres, desarrollando su producción material y su intercambio material alteran, junto con su existencia real, su pensamiento y los productos de su pensamiento»⁴. De este modo, Marx ponía las prácticas materiales en un lado, como lo determinante, y al otro lado la conciencia y la ideología, como lo determinado. Para él no se debía «explicar la práctica partiendo de la idea», sino que había que explicar las formaciones ideológicas sobre la base de la práctica material»⁵. En cambio Laclau y Mouffe,

en la cuarta fase de esta evolución, proponen una concepción de la ideología como una totalidad discursiva que va más allá de lo lingüístico, más allá del mundo de la pura conciencia, e incluye también las prácticas asociadas a un sistema de relaciones. El discurso ideológico sería así una totalidad con elementos lingüísticos y extralingüísticos, o, si se quiere, compuesta de elementos de conciencia y de prácticas materiales.

Para ellos, la sociedad se constituye discursivamente como un sistema inestable de diferencias. No existe distinción posible entre prácticas discursivas y no discursivas. Todos los objetos se constituyen como objetos de un discurso y todo discurso tiene un carácter material⁶. La identidad y la unidad de un discurso son puramente relacionales y no pueden ser dados por un sujeto; por el contrario «diversas posiciones de sujeto aparecen dispersas dentro de una formación discursiva», pero estas posiciones de sujeto no pueden ser permanentemente fijadas ni tampoco entrar en relaciones fijas para siempre⁷. Por esta razón los sujetos no pueden ser el origen de las relaciones sociales ni su carácter discursivo especificar el tipo de relaciones que puede existir entre ellos. A causa de que no existe una distinción entre lo discursivo y lo extradiscursivo, todo en la sociedad es construido discursivamente, incluyendo las relaciones sociales y las contradicciones. En verdad las contradicciones sólo pueden ser concebidas como una oposición entre dos objetos del discurso, porque no pueden existir contradicciones entre «objetos reales».

Es cierto que Marx también destaca el lado activo y el carácter anticipatorio de la conciencia. Desde la época en que rompió con Feuerbach estaba consciente de que «el defecto principal de todo el materialismo previo... es que las cosas, la realidad, lo sensible es concebido solo en la forma del objeto o de contemplación, pero no como actividad humana sensible, práctica, no subjetivamente»⁸. Esto sugiere que la conciencia no es solo una expresión, sino también un elemento constitutivo de la realidad, en la medida que esta realidad no está ya dada, sino que es construida por la práctica humana. Y la práctica humana se caracteriza no solo por ser

consciente, sino también por el hecho de que, a diferencia de la actividad animal, tiene una meta que puede ser anticipada:

Una araña conduce operaciones que se parecen a las de un tejedor, y una abeja avergüenza a muchos arquitectos en la construcción de sus celdas. Pero lo que distingue al peor de los arquitectos de la mejor de las abejas es esto, que el arquitecto levanta su estructura en la imaginación, antes de erigirla en la realidad. Al final de cada proceso de trabajo obtenemos un resultado que ya existía en la imaginación del trabajador en su comienzo⁹.

Esto sin duda significa que para Marx las formas de conciencia no son puramente pasivas y determinadas, sino que son elementos constitutivos de la realidad material. Pero ciertamente esta idea no aclara si las formas de conciencia objetivadas en totalidades discursivas son también constitutivas tanto de los sujetos individuales como de los sujetos colectivos y de sus identidades. Por el contrario, pareciera que son las relaciones sociales de producción las que construyen clases que juegan roles predeterminados de acuerdo con identidades atribuidas por las posiciones que ocupan en la estructura económica. En el caso de la clase obrera, su identidad política parece tener un privilegio ontológico, es decir, su identidad como sujeto político revolucionario está constituida de antemano, prediscursivamente. Según Laclau, el marxismo se centra en los sujetos de clase e ignora otras identidades políticas que son irreducibles a la clase. Esta sería una lógica reduccionista que simplifica la naturaleza plural de la sociedad. Gramsci, a través de su concepto de hegemonía, llegó a la idea de un sujeto construido por una articulación de intereses, pero no pudo evitar la reducción de la hegemonía al campo de las clases.

Por lo tanto, la nueva concepción postmarxista, aunque no abandona completamente la importancia de las prácticas materiales en la medida que éstas aparecen incluidas en la totalidad discursiva, le concede mayor importancia a la capacidad del discurso ideológico de interpelar a los individuos, constituyéndolos en sujetos con una identidad en determinadas prácticas. Los esfuerzos por desarrollar

los estudios culturales y un marxismo no reduccionista se han visto beneficiados por una concepción de la ideología que toma en cuenta la importancia del discurso y el lenguaje en la vida social, y que pone más énfasis en la constitución de los sujetos que en su centralidad prediscursiva. Me interesa especialmente explorar la concepción de la ideología que deriva de estas vertientes alternativas y de su impacto en la teoría marxista, pero además, establecer una relación entre el concepto de ideología, el concepto de identidad y el concepto de hegemonía. En esta relación tripartita tendrá también un rol el concepto de cultura. Pero antes de explorar más a fondo la relación entre ideología y estos otros conceptos, veamos primero algunas correcciones a la concepción de ideología de Althusser, introducidas por Laclau y de Ipola.

⁴ [K. Marx y F. Engels, The German Ideology \(London: Lawrence & Wishart, 1970\), p. 47.](#)

⁵ [K. Marx y F. Engels, La ideología alemana \(Montevideo: Ediciones Pueblos Unidos, 1968\), p. 40.](#)

⁶ [E. Laclau y C. Mouffe, Hegemony and Socialist Strategy \(London: Verso, 1985\), p. 107.](#)

⁷ [Ibid., p. 109.](#)

⁸ [K. Marx, «Theses on Feuerbach», in The German Ideology, Part 1 \(London: Lawrence & Wishart, 1970\), First Thesis, p. 3.](#)

⁹ [K. Marx, Capital, Vol. I, p. 174.](#)

La crítica de Laclau y de Ipola a la concepción de Althusser

Lo que estos autores rescatan de la teoría althusseriana de la ideología es solo un núcleo central que tiene que ver con su capacidad de constituir a los individuos en sujetos. Por lo tanto dejan fuera una serie de otros aspectos, tales como que la ideología está constituida por representaciones falsas o deformadas, sea por defectos perceptuales inducidos por la clase dominante, sea por la necesaria opacidad de la realidad social. Tampoco es toda ideología una ideología de clase; las hay también de otro tipo de grupos sociales en conflicto. Abandonan también la idea de que la ideología es una instancia social necesariamente ligada a la reproducción del sistema y que busca «asegurar la cohesión social mediante la regulación del lazo que une a los individuos con sus tareas»¹⁰. Hay ideologías antisistémicas que no favorecen la integración del individuo a la estructura. Hay ideologías de clases dominadas que reclutan a los individuos que interpelan para tareas revolucionarias. Tampoco la ideología puede ser simultáneamente lo opuesto a la ciencia, y una instancia social necesaria¹¹.

De Ipola parte estableciendo que la ideología son las formas de existencia de los conflictos sociales en el campo de la producción de significados¹². Al hablar de producción de significados no se refiere solo a los discursos con base lingüística, también a las imágenes, objetos de consumo y prácticas. La misma idea es expresada por Laclau y Mouffe cuando argumentan que «por discurso no significamos una combinación de habla y escritura, sino más bien, habla y escritura son ellos mismos componentes internos de totalidades discursivas»¹³. Ahora bien, lo que es específicamente ideológico acerca de esos discursos o totalidades discursivas no es un tipo específico de significaciones ni una temática especial, por ejemplo de carácter político: es un nivel de análisis que considera la manera cómo un cierto tipo de antagonismos se manifiesta en la producción y recepción de esos significados. Las ideologías operan

reclutando individuos y transformándolos en sujetos mediante una interpelación.

La ideología no es creada por algún individuo o individuos en particular. La ideología constituye a los individuos en sujetos mediante el mecanismo de la interpelación y opera del mismo modo, pero con signos opuestos en los casos de clases dominantes y dominadas. Para estos autores las ideologías sirven intereses que están en conflicto: pueden servir los intereses de una clase dominante o de clases y grupos dominados, pero pueden también servir los intereses de otros grupos en conflicto, tales como grupos étnicos, ecologistas, nacionalistas, feministas. La interpelación es la manera como toda ideología funciona buscando que el individuo se reconozca en el discurso constituido anteriormente a él como una forma de expresión de una división, conflicto o contradicción. La ideología es previa a los individuos, una forma de existencia autónoma de las contradicciones en la producción de significados, pero al mismo tiempo es el aparato conceptual con que los individuos interpelados que han aceptado su llamado observan la sociedad.

La constitución de los individuos en sujetos mediante la interpelación ideológica no es siempre un fenómeno consciente, no se enseña necesariamente de manera explícita, también se es interpelado por ciertas prácticas, objetos y ritos en los que opera un discurso ideológico implícito. Por ejemplo, un niño en el colegio que estudia historia de Chile puede recibir una concepción bélica o militar de la identidad chilena como parte de un discurso explícito que está expresado en libros y que se le enseña por el profesor. Pero también diversos ritos escolares cumplen el mismo rol de manera menos consciente. La celebración del Combate Naval de Iquique del 21 de Mayo o de la independencia nacional el 18 de Septiembre son rituales que en su conjunto interpelan a los individuos para constituirlos en sujetos con una nacionalidad chilena. Otro ejemplo: la participación en todas las prácticas escolares de los niños les permite recibir una concepción de la disciplina y de la obediencia debida a las autoridades, que no le es

trasmitida explícitamente, sino que se absorbe en la práctica misma de la disciplina escolar que ellos tienen que cumplir: no se les explicará por qué deben hacer fila o llevar el pelo corto, o usar un uniforme o mantenerse en silencio, o mantener una cierta postura física en clase, sino que absorberán el deber de obediencia a todas estas normas en la práctica diaria porque así está estatuido. Sin embargo, estas interpelaciones no siempre serán aceptadas y es posible que otras interpelaciones ideológicas opuestas logren constituir a los individuos niños en sujetos contra el sistema; por ejemplo, interpelaciones de tipo anarquista.

Una pregunta interesante es cómo se realiza la interpelación y de qué manera el individuo es constituido como sujeto. Primero, debe tomarse en cuenta que la acción del discurso ideológico en el momento de su emisión no es suficiente para transformar al individuo. El «eh, usted ahí» de Althusser no basta. Se requiere además que existan las condiciones adecuadas al momento de la recepción que hagan posible la aceptación del discurso, que el individuo interpelado se reconozca en ese discurso, constituyéndose así en un sujeto para ese discurso. En otras palabras, el individuo tiene que ser permeable a la acción del discurso ideológico. La permeabilidad tiene que ver con que la interpelación logre engranarse en los procesos psíquicos de construcción del individuo, es decir, tiene que ver con la construcción de su identidad. Aceptar la interpelación de un discurso ideológico es simultáneamente aceptar una pertenencia, identificarse con un grupo humano que comparte una cierta identidad colectiva que ha sido configurada por el mismo discurso ideológico y del cual se espera reconocimiento como sujeto. En esa medida, es también un proceso de construcción de la propia identidad personal. Porque toda construcción de la identidad personal está intrínsecamente vinculada a grupos humanos a los cuales el individuo pertenece o elige pertenecer y de los cuales espera reconocimiento como sujeto.

¹⁰ [Louis Althusser, Para leer el Capital \(Córdoba: Pasado y Presente, 1971\), p. 46.](#)

¹¹ E. Laclau, *Politics and Ideology in Marxist Theory*, p. 101, nota 32.

¹² Paráfrasis de la definición entregada por Emilio de Ipola. Véase *Ideología y Discurso Populista* (México: Folios, 1978), p. 73.

¹³ E. Laclau y C. Mouffe, «Post-Marxism Without Apologies», *New Left Review* N° 166 (Nov-Dec 1987), p. 82.

ganz1912

Cómo se articula la interpelación ideológica con la identidad

El proceso de interpelación que constituye a un sujeto con identidad en ciertas prácticas solo puede realizarse mediante un proceso de interacción simbólica con otros. Analizando el carácter simbólico de la identidad, dije en un libro anterior que «cuando hablamos de identidad nos referimos, no a una especie de alma o esencia con la que nacemos, no a un conjunto de disposiciones internas que permanecen fundamentalmente iguales durante toda la vida, independientemente del medio social donde la persona se encuentre, sino que a un proceso de construcción en la que los individuos se van definiendo a sí mismos en estrecha interacción simbólica con otras personas»¹⁴. Esta idea, tomada de George Mead¹⁵, destacaba que a través de la habilidad del individuo para internalizar las actitudes y expectativas de los «otros significativos», su sí mismo se convertía en el objeto de su propia reflexión. Esta relación reflexiva del sí mismo con el sí mismo era entendida como hablarse a sí mismo, y hablarse a sí mismo se entendía como la internalización del habla comunicativa con los otros. El individuo se experimenta a sí mismo no directamente sino indirectamente; se hace objeto de sí mismo sólo al tomar las actitudes de otros individuos hacia él¹⁶. Por eso es que la definición de identidad como un alma o esencia con la que se nace o como disposiciones internas que no cambian corresponde más o menos bien con la idea de un sujeto preconstituido, anterior al discurso. En cambio un sujeto constituido por el discurso corresponde bien con la idea de una identidad construida en la interacción simbólica con otros.

A través de la habilidad del individuo para internalizar las actitudes y expectativas de los otros, su sí mismo se convierte en el objeto de su propia reflexión. La identidad de las personas se va formando a través de la capacidad que se va desarrollando gradualmente desde la niñez para asumir el rol del otro y para visualizar el propio desempeño desde el punto de vista de los otros. Como los otros son muchos, el individuo organiza e integra las

actitudes de todos los participantes y el resultado de eso es llamado el «otro generalizado»¹⁷. De este modo la identidad del sujeto se va construyendo en íntima relación con los grupos sociales dentro de los cuales comparte determinadas prácticas. Pero en Mead esa interacción parece un tanto indeterminada en la medida que no especifica de dónde y cómo surgen las actitudes de los otros, cómo se forman las expectativas de los demás que el individuo, al constituirse como sujeto, internaliza como sus propias autoexpectativas. Hay dos influencias determinantes en la formación de esas expectativas. Por una parte está la cultura que, desde la perspectiva simbólica adoptada por Thompson, vendría a ser el patrón de significados incorporados en formas simbólicas, incluyendo allí expresiones lingüísticas, acciones y objetos significativos, a través de los cuales los individuos se comunican y comparten experiencias¹⁸. Es esta estructura de significados propia de la cultura la que entrega los materiales simbólicos que permiten la interacción social entre los individuos y que por lo tanto determinan las expectativas sociales y las autoexpectativas individuales que constituyen la identidad. Por otra parte esas expectativas están definidas por los discursos ideológicos que, en la perspectiva de Laclau, han constituido a su vez a los «otros significativos» en sujetos con su propia identidad.

De este modo, a la construcción de la identidad individual concurren dos fenómenos claves pero con distintos niveles de generalidad. Por un lado la cultura, el elemento más general, reservorio de la totalidad de las formas simbólicas y de la estructura de significados incorporados en ellas, entrega los materiales que en un proceso de selección van a ser movilizados en la interacción para la construcción de una autoimagen, de una narrativa personal. Por otro lado, el discurso ideológico, el elemento más particular, que va a movilizar algunas formas simbólicas seleccionadas, algunos significados, para construir discursivamente expectativas y formas de pertenencia que sostengan o ataquen ciertas relaciones de dominación o poder. Pero al mismo tiempo tanto el discurso ideológico como el discurso identitario dependen de los materiales simbólicos entregados por la cultura. La identidad moviliza y

selecciona algunas formas simbólicas previamente cargadas de sentido por la cultura para construir un discurso particular sobre el «sí mismo». La ideología moviliza y selecciona algunas formas simbólicas para sostener o atacar diversas estructuras de poder.

Para que una interpelación ideológica tenga éxito, se requiere que tenga la capacidad de involucrarse en los procesos más íntimos de construcción del sujeto, es decir, en la construcción de su identidad, de modo que esta sea permeable al discurso ideológico. Esto se logra especialmente a través de la mediación de los otros significativos y de la interacción simbólica con ellos, en la medida que en ese proceso interactivo se logra que las expectativas del otro significativo se transformen en las autoexpectativas de la persona que se está formando como un sujeto con identidad. Si la construcción de la identidad no fuera mediada por los otros que llegan a constituirse en modelos, difícilmente podría producirse un sujeto permeable a un discurso ideológico concebido solo como un texto o un conjunto de ideas o como prácticas que otros realizan pero que no están psíquicamente cercanas al sujeto.

Cuando de Ipola trata de explicar la importancia especial del líder en el fenómeno del populismo, basándose en la idea de que «la constitución de la figura del líder no es un hecho exterior al campo de lo ideológico» sino un hecho «doblemente interior al terreno de lo ideológico discursivo»¹⁹, de alguna manera está destacando el rol de un «otro significativo» crucial para asegurar la permeabilidad del interpelado al discurso ideológico populista. Por un lado el líder es constituido por medio del discurso populista, y por otro, una vez constituido, se hace constitutivo «del sentido objetivo de los discursos que atraviesan el campo ideológico-político»²⁰; es decir, se convierte por su ascendiente en garante de la verdad del discurso ideológico populista, es su figura la que le da credibilidad al discurso. También podría extenderse esto al caso de algunas interpelaciones religiosas y al rol que juega en ella algún pastor, sacerdote o profeta que encarna la misión. En general, la disposición a recibir una interpelación ideológica está mediada por

personas que encarnan el mensaje en sus propias vidas y que son esenciales en la construcción de la identidad del sujeto.

La relación entre identidad y grupo es también la base de la distinción entre identidades individuales e identidades colectivas, que el propio Mead no estudia explícitamente. Mead se concentra en la génesis social de la identidad individual, pero es posible derivar de sus propias premisas que así como el individuo va construyendo su relato identitario personal, del mismo modo es posible que dentro del grupo se construyan discursos sobre el colectivo, sobre lo que para cada individuo es el otro generalizado. Este tipo de discurso utiliza también significados simbólicos culturalmente determinados, pero lo hace a nivel colectivo para narrar la historia y las características del grupo en cuanto tal.

No puede haber identidades personales sin identidades colectivas, y viceversa. Lo que significa que, aunque ciertamente hay una distinción analítica entre las dos, no pueden ser concebidas aparte y sustancializadas como entidades que pueden existir por sí solas sin una referencia mutua. Esto es así porque las personas no pueden ser consideradas como entidades aisladas y opuestas a un mundo social concebido como una realidad externa. Los individuos se definen por sus relaciones sociales y la sociedad se reproduce y cambia a través de acciones individuales. Las identidades personales tienen su correlato en las identidades colectivas culturalmente definidas (profesión, nacionalidad, etnia, clase, religión, género, etc.), pero éstas no pueden existir separadamente de los individuos que participan de ellas²¹. Como dijimos más arriba, aceptar la interpelación de un discurso ideológico es simultáneamente aceptar una pertenencia, identificarse con un grupo humano que comparte una cierta identidad colectiva que ha sido configurada por el mismo discurso ideológico y del cual se espera reconocimiento como sujeto.

Discursos ideológicos, identidades colectivas y cultura van cambiando en la historia, pero tienen diferentes grados de apertura al cambio. Simultáneamente tienen distintos grados de

universalidad. La cultura es relativamente más permeable a nuevas formas simbólicas y significados que provienen de otras culturas, especialmente en la época de la globalización, donde los contactos culturales se han intensificado fuertemente. Así por ejemplo, formas musicales, televisivas y gastronómicas, costumbres y entretenimientos de las más variadas culturas entran hoy con relativa facilidad en otras. Igualmente discursos ideológicos de género, ecológicos, étnicos, de orientación sexual, de clase, etc., parecen penetrar fácilmente diversas culturas. Lo que no significa necesariamente que afecten o cambien radicalmente la identidad colectiva de esas sociedades, aunque es posible que a la larga lo hagan. La cultura nunca tiene la unidad y estabilidad que tiene una identidad o un discurso ideológico, y por eso cambia más rápido. Esto muestra que generalmente hay un desfase entre la adquisición de rasgos culturales nuevos que es relativamente más rápida y su incorporación en los discursos identitarios, que puede perfectamente no ocurrir nunca u ocurrir en forma mucho más lenta si su efecto es masivo y persistente en el tiempo.

Como lo ha sostenido Alejandro Grimson: «las fronteras de la cultura parecen más permeables que las fronteras de la identidad»²², lo que significa que no siempre la incorporación de rasgos culturales extranjeros, que se ha acentuado con la globalización, es una amenaza para (o implica un cambio necesario de) la identidad. De igual manera, los discursos ideológicos son menos permeables que la cultura a los cambios rápidos. El temor y la oposición a la globalización cultural e ideológica están frecuentemente alentados por la confusión entre cultura e identidad o entre cultura e ideología. Los discursos identitarios y los discursos ideológicos son así fenómenos más estables que la cultura, aunque también van cambiando en la historia, pero más lentamente. Desde el punto de vista de la universalidad, sin embargo, los discursos ideológicos y la cultura parecen tener más elementos comunes en todos lados que las identidades nacionales o regionales, que aparecen más particularizadas y solo pertinentes en ciertas regiones geográficas limitadas.

No hay que pensar que la interacción social dentro de la cual se construye la identidad y se constituye un sujeto para una ideología es puramente cara a cara. La creciente mediatización de la cultura moderna ha permitido interacciones a distancia con otros ausentes. Con la llegada de la modernidad, el tiempo pierde su contenido espacial y el espacio se hace independiente de lugares o regiones. La modernidad crecientemente desconecta el espacio de lo local al poner en contacto lugares muy alejados a través de los medios de comunicación y los medios de transporte. Esto determina el surgimiento de nuevas relaciones sociales. Durante la mayor parte de la historia de la humanidad las formas de interacción fueron solamente cara a cara y acontecían dentro de los confines de un lugar físicamente compartido por los participantes. Al separar el espacio de lo local, la modernidad crea relaciones sociales con otros ausentes, ubicados en lugares alejados de los contextos locales de interacción. De este modo la gente puede ahora interactuar sin compartir el mismo espacio o tiempo.

Las interacciones con otros ausentes se han multiplicado por la mediatización de la cultura y ha cambiado la naturaleza de las expectativas. Antes las expectativas se referían a un curso preestablecido de acción, que entregaba ninguna o pocas o opciones. Hoy las expectativas se refieren a alternativas que hay que elegir, y para eso deben ser posibles y estar disponibles. De este modo los individuos están sometidos a una gran multiplicidad de interpelaciones ideológicas y pueden escoger. Es decir, tanto la constitución del individuo en sujeto de un discurso ideológico como la construcción de su identidad son procesos complementarios y reflexivos.

Teniendo en cuenta que la construcción de las identidades individuales supone necesariamente la constitución de identidades colectivas, podría decirse que el discurso ideológico que interpela a los individuos es simultáneamente una versión discursiva de la identidad colectiva que busca constituir sujetos con una determinada identidad individual. Pero la identidad también presupone la existencia de otros que tienen modos de vida, valores, costumbres e

ideas diferentes. Modelos de conducta que no se quiere seguir. En ese sentido supone también la existencia de discursos ideológicos alternativos frente a cuya interpelación se responde negativamente. La determinación de si son otros «significativos», es decir, capaces de convertirse en modelos cuyas expectativas hay que escuchar, o si son otros de «diferenciación», cuyas expectativas hay que rechazar, está dada por el discurso ideológico que ha previamente fijado estas posiciones de sujeto. Cuando estos discursos ideológicos se ubican en el campo político del Estado, las prácticas políticas hegemónicas de estas identidades colectivas son decisivas para entender los antagonismos sociales y cómo se logra el poder político. La dominación hegemónica de un discurso ideológico no se ve afectada en períodos de estabilidad, pero esa hegemonía puede ser desafiada por un nuevo discurso ideológico capaz de fusionar y articular nuevas demandas sociales que por su fuerza y extensión producen una crisis ideológica en el discurso hasta entonces hegemónico.

La conclusión que Laclau saca de esto es que «como la función de toda ideología es constituir individuos en sujetos, esta crisis ideológica se traduce necesariamente en una ‘crisis de identidad’ de los agentes sociales»²³. Esto confirma la idea de que la constitución ideológica de individuos en sujetos implica la construcción de la identidad de esos sujetos, pero también la idea de que esa identidad va cambiando cuando entra en crisis debido a una crisis ideológica. Como lo sostiene Kobena Mercer, «la identidad solo llega a ser un tema cuando está en crisis, cuando algo asumido como fijo, coherente y estable es desplazado por la experiencia de la duda y la incertidumbre»²⁴. La identidad se hace problemática en períodos de inestabilidad y crisis, cuando surgen amenazas a los modos tradicionales de vida. En situaciones de paz y estabilidad, la identidad se da por sentada; hay menos razones para que surjan preguntas sobre ella. Mientras mayor sea la sensación de crisis que tiene la gente, con mayor fuerza surgirán las preguntas por la identidad y se buscarán respuestas alternativas o proyectos de cambio que la reconstruyan como una solución a la crisis.

Esta relación entre crisis de identidad y crisis ideológicas se da no solo al nivel del conflicto por el poder del Estado, sino que también en una variedad de otros conflictos sociales cuya significación se ha ido acentuando en el tiempo. Pensemos por ejemplo en la crisis que recientemente se ha producido dentro del discurso ideológico patriarcal o machista dominante, precipitado por el nuevo discurso feminista sustentado en los movimientos masivos de carácter feminista en todas partes del mundo. El detonante han sido las denuncias de abuso sexual y de poder de personalidades públicas en todos lados, aquí en Chile especialmente dentro de las universidades a partir de mayo de 2018. Con el rol masivo de la prensa y las redes sociales se han producido efectos de enorme impacto social que provocan la crisis ideológica de la ideología patriarcal, la que con seguridad se manifestará en una readequación de muchas identidades individuales. Pero esta crisis impacta también la política a nivel nacional, porque ha surgido una reivindicación más, una demanda popular más articulable a proyectos políticos diversos.

En resumen, para que el proceso de interpelación ideológica sea exitoso y pueda constituir a los individuos en sujetos con una identidad, se requiere la presencia tanto de otros significativos, es decir, de otros que tengan la capacidad de convertirse en modelos, de seducir, como de otros de diferenciación que es necesario rechazar. Para ser constituido en sujeto por una ideología que interpela es indispensable construir una determinada identidad en interacción con muchos otros significativos y muchos otros de diferenciación. En estas interacciones intervienen tanto el mí como el yo²⁵. La identidad del sujeto es constituida no sólo como una expresión del reconocimiento libre de los otros (mí), sino también como resultado de una lucha (del yo) por ser reconocido por los otros. En otras palabras, como lo ha sugerido Honneth, la construcción de la identidad es un proceso intersubjetivo de reconocimiento mutuo²⁶. Y esto solo puede ocurrir dentro de grupos humanos. Nuestro autorreconocimiento es una función del reconocimiento de los otros en el grupo, que hemos internalizado y dentro del cual compartimos una ideología.

Según Honneth, el autorreconocimiento que hace posible la identidad asume tres formas: autoconfianza, auto-respeto y autoestima²⁷. Estos son los procesos psíquicos de construcción del individuo con los que debe engranarse la interpelación del discurso ideológico para ser aceptada y convertir al individuo en sujeto. La confianza en sí mismo surge cuando las necesidades del individuo encuentran una acogida de simpatía y buena voluntad de los otros. El autorespeto del individuo nace de que los otros respeten su dignidad humana y los derechos que de allí surgen. La autoestima surge solo si los otros reconocen valor a los aportes y contribuciones del individuo. Pertenecer al grupo supone estas tres formas de respeto del individuo que le permiten constituirse en sujeto con identidad para y dentro de un cierto discurso ideológico. Cuando el individuo no recibe estas tres formas de reconocimiento y es amenazado en su integridad física, o le son negados sus derechos, o sus aportes son despreciados, nace la base motivacional para una lucha por el reconocimiento. Pero ésta no se da automáticamente, sólo si existen los medios de articulación intersubjetiva de tales emociones en un movimiento social nacerán formas colectivas de lucha. Se requiere un discurso ideológico que constituya discursivamente una nueva frontera antagónica dentro de lo social.

La lucha por el reconocimiento es también una forma de reconocer que la identidad de una persona no solo se construye en relación al reconocimiento de los otros presentes de alguna manera en la actualidad, sino que también es un proyecto a futuro del individuo que demanda ese reconocimiento aunque no lo tenga en el presente. Lo que articula ese proyecto con el de los otros en una situación similar, es un nuevo discurso ideológico que, al crear una nueva frontera antagónica, fija las posiciones de los individuos que participan en esa lucha, los constituye en sujetos con una identidad y crea simultáneamente una nueva identidad colectiva que va a ser compartida por los nuevos sujetos.

Así como la identidad individual no es un reflejo pasivo de las actitudes y expectativas de los otros sino que implica también elecciones conscientes de cuáles expectativas internalizar como propias, así también la ideología no solo constituye a los individuos en sujetos para subordinarlos necesariamente al sistema, para asegurar la reproducción de las relaciones de producción, sino que puede también expresar y favorecer los intereses de grupos subordinados y antagónicos al sistema dominante. No existe una sola ideología que siempre sirva los intereses de la clase dominante como pensaba Marx. Existen discursos ideológicos alternativos que no solo representan intereses a nivel de las clases sociales en el modo de producción, sino que una multiplicidad de otros intereses en conflicto a causa de nuevas contradicciones a nivel de la formación social. El campo de los posibles antagonismos en una sociedad es enorme. Sin duda el antagonismo de clases a nivel del modo de producción de una sociedad es muy importante, y por eso ha sido considerado tradicionalmente el campo de acción por excelencia de la ideología: allí operan los discursos ideológicos que representan los intereses de clase. Pero esto no excluye la existencia de un campo más amplio de acción del discurso ideológico, allí donde operan otros antagonismos.

Lo importante es entender que si bien estos antagonismos a nivel de la formación social tienen autonomía con respecto al antagonismo de clases y pueden existir sin necesidad de estar relacionados con el conflicto de clases (por ejemplo los antagonismos de género, étnicos y raciales, de sexualidad, ecológicos, etc.), son sin embargo articulables al conflicto de clases. Esto es lo que intenta demostrar Laclau en sus estudios sobre el populismo y en su tesis de que la forma más avanzada de transición a un socialismo democrático debe realizarse mediante un proceso político de carácter populista. Esto porque las clases –en este caso la clase obrera– «solo existen como fuerzas hegemónicas en la medida que puedan articular interpelaciones populares, a su propio discurso»²⁸. Estas interpelaciones populares en la medida que se acumulan en cadenas de equivalentes y se presentan como

antagónicas con la ideología del bloque dominante, pueden llevar a un cambio social de tipo socialista.

Ahora bien, esto que Laclau llama populismo, yo prefiero llamarlo lucha por la hegemonía político-moral, porque me parece que el populismo es solo un cierto tipo de lucha por la hegemonía política, que si bien puede llevar al socialismo, no creo que sea el camino más adecuado para salvaguardar un socialismo democrático. Esto por el rol exacerbado del líder carismático como garante del proceso, la debilidad estructural del partido o coalición que lo acompaña frente a la voluntad del líder y el frecuente colapso de los canales institucionalizados de participación que imposibilita al sistema para acoger las demandas populares. Estas tres condiciones caracterizan a la lucha por la hegemonía política de carácter populista, pero existen otras formas de movilización política que, de todos modos, requieren articular interpelaciones populares para crear una amplia fusión de fuerzas y movimientos que se enfrentan al bloque en el poder y que sin embargo carecen de esas tres condiciones. Por eso es preferible hablar de lucha por la hegemonía político-moral y dejar al populismo solo como una forma específica de ella.

¹⁴ [Véase ¿América Latina moderna? Globalización e Identidad \(Santiago: LOM, 2005\), p. 90.](#)

¹⁵ [George Mead, Mind, Self and Society \(Chicago: University of Chicago Press, 1974\), pp. 1 y 135.](#)

¹⁶ [Véase sobre esto George Mead, Mind, Self and Society \(Chicago: University of Chicago Press, 1974\), p. 138.](#)

¹⁷ [Ibid., pp. 154-155.](#)

¹⁸ [J. Thompson, Ideology and Modern Culture \(Cambridge: Polity Press, 1990\), p. 132. Thompson sigue en esto a Clifford Geertz, The Interpretation of Cultures \(New York: Basic Books, 1973\).](#)

¹⁹ Emilio de Ipola, *Ideología y Discurso Populista*, p. 128.

²⁰ Ibid., p. 129.

²¹ Jorge Larraín, *Identidad Chilena* (Santiago: LOM, 2001), p. 34.

²² Alejandro Grimson, «Las fronteras de la globalización», *Boletín Chileno de Comunicación, Universidad Diego Portales, Año 4, N° 46* (Noviembre, 2002).

²³ E. Laclau, *Politics and Ideology in Marxist Theory* (London: New Left Books, 1977), p. 103.

²⁴ K. Mercer, «Welcome to the Jungle: Identity and Diversity in Postmodern Politics», en J. Rutherford (Ed.) *Identity, Community, Culture, Difference* (London: Lawrence & Wishart, 1990), p. 43.

²⁵ Para Mead, el «mí» es el conjunto organizado de las actitudes de los otros que el sujeto internaliza. El «yo» es la respuesta del sujeto a las actitudes de los otros. Véase George Mead, *Mind, Self and Society*, p. 175.

²⁶ Axel Honneth, *The Struggle for Recognition* (Cambridge: Polity Press, 1995), pp. 118-123.

²⁷ Ibid.

²⁸ E. Laclau, *Politics and Ideology in Marxist Theory* (London: New Left Books, 1977), pp. 196-197.

Ideología, identidad y construcción de la hegemonía política

Esto nos remite al concepto de hegemonía, que fue uno de los temas desarrollados por Gramsci dentro del cual hizo contribuciones teóricas de mucha importancia. Para Gramsci las ideologías tienen dos características esenciales. Por un lado constituyen «el terreno en el que los hombres se mueven, adquieren conciencia de su posición, luchan, etc.»²⁹. Por otro lado, si quieren prevalecer, deben ser capaces de «organizar» a las masas humanas, y para eso deben poder traducirse en orientaciones específicas para la acción. De aquí deriva la idea de que es en la ideología que una clase puede ejercer hegemonía sobre otras clases. En términos muy simples, hegemonía en Gramsci se refiere a la habilidad de una clase para asegurar la adhesión y el consentimiento libre de las masas. Así, en un primer sentido Gramsci habla de hegemonía para referirse a los mecanismos usados por la burguesía en una nación capitalista avanzada para mantener su control sobre la clase obrera. Lo propio de la hegemonía en el capitalismo avanzado es que el dominio se logra sobre todo mediante un liderazgo intelectual y moral y no principalmente mediante la violencia o la fuerza. Consiste en que la clase dominante logra hacer aceptar voluntariamente por otros grupos sociales todo un sistema de valores, actitudes y creencias que apoyan el orden establecido.

En un segundo sentido, Gramsci también habla de hegemonía para referirse a la capacidad de dirección de la clase obrera, es decir, a su habilidad para liderar y formar alianzas con otras clases no dominantes. Para él, «el proletariado puede llegar a ser la clase dirigente y dominante en la medida que tenga éxito en crear un sistema de alianzas que le permita movilizar a la mayoría de la población trabajadora contra el capitalismo y el Estado burgués»³⁰. En este sentido «hegemonía presupone que se toman en cuenta los intereses y las tendencias de los grupos sobre los cuales la hegemonía es ejercida y que un cierto compromiso de equilibrio debe formarse –en otras palabras, que el grupo que lidera debe

hacer sacrificios de tipo económico-corporativo»³¹. Hegemonía en este sentido implica también el ascendente cultural que tiene la clase obrera sobre las clases aliadas al lograr una «unidad intelectual y moral»³² que le permite dirigirlas.

Si bien Gramsci se abre a la necesidad de acumular demandas populares y fusionar o articular consensualmente diversos movimientos y fracciones de clase para avanzar al socialismo de un modo que supera la idea leninista de alianza de clases, Laclau nos hace ver que su posición está todavía dentro de una perspectiva reduccionista en cuanto privilegia a la clase obrera y sus intereses. La razón de esto es que una alianza de clases solo requiere un liderazgo político y una coincidencia coyuntural de intereses diferentes, mientras que la hegemonía supone un liderazgo moral y que ciertas ideas y valores sean compartidas por varios grupos. Tal como lo pone Laclau, «es en este movimiento, desde lo 'político' al plano 'moral' e 'intelectual', que la transición decisiva ocurre hacia un concepto de hegemonía más allá de las 'alianzas de clases'»³³. La hegemonía forja una verdadera voluntad colectiva que, a través de la ideología, se constituye en un verdadero cemento que unifica el bloque histórico. Todo esto es un gran avance con respecto al marxismo ortodoxo, pero, según Laclau, no logra superar el esencialismo que hace que la hegemonía de clase, en vez de ser un resultado de la lucha, que puede tener o no tener éxito, se convierte en una necesidad ontológica³⁴. Es decir, el sujeto articulador de toda fuerza hegemónica para el marxismo es siempre una clase fundamental.

Laclau, en cambio, plantea una concepción distinta de la articulación hegemónica que no les entrega ningún privilegio a los antagonismos de clase. Para él existen dos condiciones de toda articulación hegemónica: «la presencia de fuerzas antagónicas y la inestabilidad de las fronteras que las separan»³⁵. Esas fuerzas antagónicas pueden ser feministas, gays, antirracistas y también clases, pero las tres primeras no son secundarias frente a esta última. No existen puntos de ruptura privilegiados. Si esto es así, entonces habría que concluir que el significado del término

socialismo no está intrínsecamente unido a la clase obrera, sino que podría también construirse sin ella como una forma radical de democratización. El socialismo es parte de la lucha por una democracia radical, pero la democracia radical no es parte de la lucha por el socialismo. El capitalismo, que el socialismo intenta reemplazar, es solo una de las fuentes de subordinación y desigualdad en la sociedad. Pero hay muchas otras. El socialismo es, para Laclau, solo un momento interno de la revolución democrática³⁶.

Para que la articulación hegemónica pueda darse es necesaria la presencia de una gran cantidad de significados flotantes y la posibilidad de que puedan ser articulados a campos opuestos. Dado el carácter abierto e indeterminado de lo social, surgen nuevos antagonismos que determinan nuevos campos de lucha, nuevas ideologías, nuevas identidades y nuevos sujetos, ninguno de los cuales tiene algún privilegio ontológico sobre los demás. No hay identidades políticas predeterminadas, sino que se construyen mediante la articulación de diversos elementos. Así es como Laclau planteaba la idea de que el populismo construía una nueva identidad colectiva que es el «pueblo» al constituir discursivamente una nueva frontera antagónica dentro de lo social: pueblo-bloque en el poder.

Mi única observación es que si bien la construcción del «pueblo» es indispensable para un proyecto hegemónico socialista, no es necesario ni aconsejable confundirlo con el populismo, que tiene otras connotaciones, como intenté mostrar en mi libro sobre ese tema³⁷. Pero el mecanismo de construcción hegemónica, que consiste en unificar una multiplicidad de demandas heterogéneas en cadenas de equivalencia³⁸, está presente en igual forma como una sumatoria de antagonismos, identidades amenazadas y demandas insatisfechas que unifican a grupos diferentes. La «pluralidad de demandas que, a través de su articulación equivalencial constituye una más amplia subjetividad social» es lo que Laclau llama «demandas populares», que «comienzan a constituir al «pueblo» como un actor histórico potencial»³⁹. En suma: para construir el socialismo se requiere construir el sujeto pueblo, pero no se

requiere el populismo. Pero, además, la lucha por el socialismo es solo una parte de la lucha por la igualdad, que debe ser complementada también por la lucha contra otras formas de desigualdad; por ejemplo de género o racial. Esas luchas se entienden mejor como formas de una democratización radical que también abarcaría la lucha por el socialismo.

²⁹ [A. Gramsci, Selections from the 'Prison Notebooks' \(London: Lawrence & Wishart, 1971\), p. 377.](#)

³⁰ [A. Gramsci, Selections from Political Writings 1921-26 \(London: Lawrence & Wishart, 1978\), p. 443.](#)

³¹ [A. Gramsci, Selections from the 'Prison Notebooks', p. 161.](#)

³² [Ibid., p. 181.](#)

³³ [E. Laclau y C. Mouffe, Hegemony and Socialist Strategy \(London: Verso, 1985\), p. 66.](#)

³⁴ [Ibid., p. 67.](#)

³⁵ [Ibid., p. 136.](#)

³⁶ [Ibid., p. 156.](#)

³⁷ [Véase, J. Larraín, Populismo \(Santiago: LOM, 2018\).](#)

³⁸ [E. Laclau, On Populist Reason \(London: Verso, 2007\), p. 154.](#)

³⁹ [Ibid., p. 74.](#)

Índice

[Introducción](#)

[Razones de la declinación del concepto de Marx](#)

[Cambios significativos en el concepto de ideología](#)

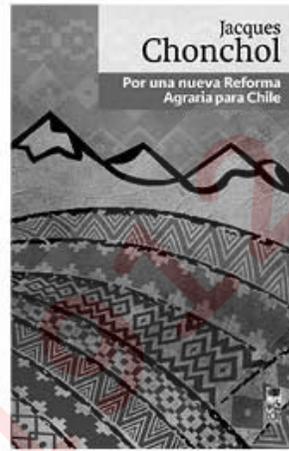
[La crítica de Laclau y de Ipola a la concepción de Althusser](#)

[Cómo se articula la interpelación ideológica con la identidad](#)

[Ideología, identidad y construcción de la hegemonía política](#)

ganz1912

OTROS TÍTULOS



Este libro ha sido posible por el trabajo de

Comité Editorial Silvia Aguilera, Michel Bonnefoy, Ramón Díaz Eterovic, Mario Garcés, Jorge Guzmán, Tomás Moulian, Naín Nómez, Julio Pinto, Paulo Slachevsky, María Emilia Tijoux, José Leandro Urbina, Ximena Valdés, Verónica Zondek secretaria editorial Marcela Vergara Producción Editorial Guillermo Bustamante Proyectos Ignacio Aguilera Prensa y redes Anet González Diseño y Diagramación Editorial Karla Morales, Leonardo Flores Corrección de Pruebas Raúl Cáceres ventas Elba Blamey, Olga Herrera, Ilva Calderón, Francisco Cerda, Mauricio Ahumada Bodega Paola Estévez, Hugo Jiménez, Juan Huenuman, Carlos Rodríguez, Henry Martínez Comercial Gráfica LOM Elizardo Aguilera, Eduardo Yáñez Servicio al Cliente Ingrid Rivas Diseño y Diagramación Luis Ugalde Producción Imprenta Carlos Aguilera Secretaria Imprenta Jasmín Alfaro preprensa Mariela Valdez Impresión Digital William Tobar, Alexander Barrios, Ángela Vergara Impresión Offset Francisco Villaseca, Eduardo Cartagena Encuadernación Rosa Abarca, Edith Zapata, Carla Díaz, Angélica Oporto, Gonzalo Narváez, Yolene Fleuridor, Carlos Muñoz, Juanita Rubilar, Luis Herrera, Javiera Narváez despacho Susana Garfias mensajería Juan Flores Mantención Jaime Arel Administración César Delgado, María Paz Hernández, Constanza Rubio.

LOM ediciones