

**PSICOANÁLISIS Y POLÍTICA:
LA TEORÍA DE LA IDEOLOGÍA DE SLAVOJ ŽIŽEK.
GEORGE I. GARCÍA Y CARLOS G.MO. AGUILAR**

Un inusitado vigor ha obtenido en la última década la crítica de la ideología, después de que parecía diluirse tras los embates del pensamiento posmoderno. Atrapada por algunos esquematismos propios del estructuralismo o por la declarada condición posideológica de los últimos escritos de Adorno y Horkheimer, esta crítica encontró pocos defensores cuando se acercaron los tiempos de las declaratorias de muerte. Muerte de la utopía, muerte de las ideologías, muerte del arte; todas ellas parecían marcar el universo teórico/conceptual de las “remozadas” ciencias sociales, y por supuesto de la filosofía al final del siglo XX.

Tras la caída del socialismo histórico vimos emerger posturas triunfalistas en el capitalismo, las cuales variaron desde el “pensamiento sin alternativa” hasta la muerte de la historia y la revolución. La mayor parte de las veces, quienes sostuvieron estas posiciones efectuaron una suerte de mezcla pragmática de ideas y valores para reivindicar la supremacía absoluta del *statu quo* [1]. No obstante, en medio de dicha orgía (posideológica, dirán algunos) el pensamiento de Žižek ha transcurrido por nuevas rutas para sentar las bases de una teoría lacaniana de la ideología, pasando por la dialéctica hegeliana y recuperando algunos elementos de la teoría marxista del fetichismo.

La teoría de la ideología planteada por este filósofo esloveno nos permite, por tanto, retomar la discusión sobre las relaciones entre psicoanálisis y política que en un número anterior de *Página literal* traía a colación Alain Badiou (2004). ¿Qué tiene que ver el lugar del sujeto con el estatuto del discurso ideológico? ¿Es, desde el psicoanálisis, pensable la ideología como fantasma de la política? Estas preguntas son centrales en la conceptualización de Žižek sobre el tema de la ideología. A continuación, presentamos

algunas líneas generales para comprender los planteamientos de este autor, en los cuales el psicoanálisis lacaniano aparece como un interlocutor fundamental para el análisis social contemporáneo.

Los momentos dialécticos

En términos generales, el esloveno caracteriza la ideología como la matriz generadora que regula la relación entre lo visible y lo invisible, entre lo imaginable y lo no imaginable, así como los cambios en estas relaciones (Žižek, en Žižek (comp.), 2003: 7). Concuerda con Jameson, quien, siguiendo a Marx –y a Lacan–, considera la ideología como una relativa clausura a nivel representacional dentro de ciertas condiciones históricas que limitan estructuralmente la producción de sentido de las sociedades y las clases sociales en ellas [2].

Así, el concepto de ideología no tendría nada que ver con la idea de una realidad distorsionada o invertida, al menos no en un sentido representacional [3]. Para Marx, como para Nietzsche y Freud, el tema de la ideología apunta hacia los fundamentos ocultos de los discursos y de la pretendida racionalidad en la que ellos se basan, los cuales no enmascaran una realidad fundante, sino una posición del sujeto enunciante que oculta los condicionamientos materiales de su enunciación (cfr. Sloterdijk, 2003). Esta materialidad se refiere para Marx, tanto como para Nietzsche y Freud, a una corporalidad atravesada por conflictos de poder; más aún, constituida por ellos [4].

Žižek asume el tema de la ideología como un proceso de producción de prácticas y sentido cuya función es la producción y legitimación de relaciones de poder. El análisis ideológico remite siempre a lo extra-discursivo, a prácticas que son mediatizadas por el lenguaje, sin por ello agotarse en éste. Por ello, siguiendo el análisis hegeliano de la religión –esa forma cultural que Marx consideraba ideológica *par excellence*–, Žižek caracteriza la ideología (y su crítica) a partir de tres momentos básicos: la ideología en sí, en tanto que conjunto de ideas; la ideología para sí, en su materialidad (aparatos ideológicos del Estado); y la ideología en y para sí, cuando entra en funcionamiento en las prácticas sociales (Žižek, en Žižek (comp.), 2003: 16-24).

Como señala el autor, estos momentos conforman el funcionamiento efectivo de la ideología; sin uno de ellos, la ideología no podría condensarse en prácticas sociales

concretas, ni podrían éstas generar doctrinas o creencias. Žižek se interesa particularmente en el último momento –la ideología en y para sí–, cuando la ideología, sin embargo, parece dejar de serlo. Este momento es, por ejemplo, en el que se da el fetichismo de la mercancía: allí la fantasía capitalista se plasma en práctica social, y por tanto se muestra como *síntoma* de esa misma fantasía intersubjetiva.

La ideología en y para sí es condición de posibilidad de la identidad, en tanto que el sujeto se inserta en estructuras simbólicas que regulan sus prácticas y representaciones; tal como señala este teórico, “en la red de relaciones intersubjetivas, cada uno de nosotros es identificado y atribuido a cierto lugar fantasmático en la estructura simbólica del otro”[5]. Es desde esta red simbólica (y eventualmente contra ella) que el sujeto formula, en primera instancia, su visión –necesariamente parcial– del mundo.

Žižek ejemplifica la ideología en y para sí mediante el caso de la conciencia en la sociedad ‘posideológica’ capitalista tardía, la cual implica una serie de presupuestos ideológicos necesarios para la reproducción de las relaciones sociales existentes, aunque éstos sean pensados por esa conciencia como motivaciones estrictamente utilitarias y / o hedonistas. De este modo, la ideología funciona como una “elusiva red de actitudes y presupuestos implícitos, cuasi ‘espontáneos’, que constituyen un momento irreductible de la reproducción de las prácticas ‘no ideológicas’ (económicas, legales, políticas, sexuales)” (Žižek, en Žižek (comp.), 2003: 24).

En tanto que referida a las prácticas sociales concretas, la efectividad de este momento de la ideología no depende de la ignorancia de quien la ejerce. La ideología entonces no depende, según Žižek, de que en su praxis los seres humanos *no lo saben* (que actúan en beneficio de ciertos grupos de poder), *pero lo hacen* (cfr. Marx, 1986: 41), sino que perfectamente pueden saberlo, pero actúan como si no lo supieran. La ideología en y para sí no radica en el *saber*, sino en el *hacer*: por ello, en las sociedades centrales contemporáneas, la ideología por excelencia sería el cinismo [6].

Para Žižek *lo propio de la ideología es el modo por el cual su contenido se relaciona con la posición subjetiva implicada por su mismo proceso de enunciación*; la ideología *racionaliza* (en sentido freudiano) discursivamente los motivos profundos por los cuales el sujeto piensa o actúa de determinado modo. En esta medida, la ideología implica siempre un ocultamiento: “*para ser efectiva, la lógica de la legitimación de la relación de dominación debe permanecer oculta*” (Žižek, en Žižek (comp.), 2003: 15. Énfasis del original). Toda ideología tiene como trasfondo una organización fantasmática; por ello, como veremos más adelante, la ruptura con la ideología nos remite al tema lacaniano de atravesar el fantasma.

La interpelación ideológica

Como había planteado Althusser, la ideología necesariamente funciona interpelando al sujeto; más aún, *subjetividad e ideología se constituyen mutuamente*. Según este teórico, “la categoría de sujeto [...] es la categoría constitutiva de toda ideología, cualquiera que sea la determinación y el momento histórico”, a la vez que “toda ideología tiene la función (que la define) de ‘constituir’ en sujetos a los individuos concretos” [7]. Es posible y necesario para el análisis marxista, pues, historizar los mecanismos y dispositivos concretos (de poder) en la producción de subjetividades [8].

Siguiendo a Lacan –como Althusser–, para Žižek el sujeto tiene el *status* de una respuesta de lo Real [9] a la pregunta del Otro, el orden simbólico (cfr. Žižek, 1997: 231-232) [10]. El sujeto es por sí mismo un vacío; la función libidinal de la ideología es suturar esa falta [11]. Justamente porque existe esa falta en la estructura es que todos los modos de subjetivación intentan reprimirla o llenarla. Este antagonismo fundacional del sujeto –que éste no sea capaz de reconocer plenamente el núcleo traumático de su ser (cfr. Žižek, 2003: 264-265)– es el principio a partir del cual Žižek asume su lectura hegeliana de Lacan; así como para éste el sujeto, en tanto que sujeto en falta, es antagónico, para Hegel ese vacío es la negatividad que define al sujeto [12]. Según esta comprensión del proceso dialéctico, la contradicción, lejos de ser una constante de superación progresiva, se convierte en la condición interna de toda identidad (inherentemente en falta). Por esto, según el esloveno la dialéctica hegeliana abre una fisura que posteriormente algunas interpretaciones marxistas intentarían cerrar, entre otras formas, con la teoría de la ideología como falsa conciencia [13].

Siendo el sujeto una respuesta de lo Real, éste es, pues, la causa ausente [14] a partir de la cual el sujeto adquiere sus identificaciones (y alteridades) ideológicas. En lo fundamental, lo Real produce una serie de efectos estructurales como desplazamientos, repeticiones, etc.; es una entidad, dice Žižek, que se ha de construir con posteridad para que podamos explicar las deformaciones de la estructura simbólica. Lo Real es lo imposible, y es esta imposibilidad la que se ha de captar a través de sus efectos (Žižek, 1992: 214).

Es precisamente desde esta perspectiva que Žižek plantea la problemática de la lucha de clases: más allá de lo específico de la formación económico-social en cuestión, la constitución de la realidad social supone la *represión primordial* de un antagonismo, de modo que la crítica a la ideología tiene como fundamento último a lo Real reprimido de tal antagonismo (Žižek, en Žižek (comp.), 2003: 36). El autor ejemplifica este aspecto con el clásico caso de la simbolización espacial de los Bororos estudiados por Lévi-Strauss: mientras que el subgrupo dominante percibe su aldea como circular, el subgrupo subalterno la percibe como dos espacios separados por una frontera invisible (cfr. Lévi-Strauss, 1976: 119-146). Lo Real no radica en ninguna de las dos perspectivas, ni en una disposición “objetiva” de las casas de la aldea, sino en el núcleo traumático que esos habitantes no pudieron simbolizar, un desequilibrio fundamental en las relaciones sociales de su aldea.

La lucha de clases no es, pues, un significante último que da sentido a todos los fenómenos sociales, sino, en palabras del filósofo lacaniano-hegeliano, “un cierto límite, una pura negatividad, un límite traumático que impide la totalización final del campo social-ideológico” (Žižek, 1992: 214) [15]. A raíz de este trauma aparece la fantasía ideológica; para Žižek, en palabras de Elliott (1995: 242), “la función de la ideología es proveer a hombres y mujeres de una secuencia escénica fantaseada de la posibilidad de su propia condición social. En síntesis, la ideología proporciona una visión idealizada de una ‘sociedad’ que realmente no puede existir”.

Efectivamente, para el esloveno, “la noción estándar con respecto al funcionamiento de la fantasía en el contexto de la ideología es la de un escenario fantasmático que opaca el verdadero horror de la situación; en lugar de una verdadera descripción de los antagonismos que recorren nuestra sociedad, nos permitimos una percepción de la sociedad como un todo orgánico, que se mantiene unida gracias a las fuerzas de la solidaridad y la cooperación”. (Žižek, 1997: 15).

La fantasía oculta el horror ante lo Real, pero también, de manera paralela, crea aquello que pretende sustituir a lo que encubre, el factor reprimido que opera siempre más allá de donde esperamos encontrarnos con él. En su relación con el sujeto, dado que, como señala el autor, “la fantasía crea una gran cantidad de ‘posiciones de sujeto’, entre las cuales el sujeto está en libertad de flotar, de pasar su identificación de una a otra” (Žižek, 1997: 16)[16], es posible comprender las razones de por qué la identificación con el síntoma tiene como correlato la constitución del fantasma. Esto, afirma Žižek, sucede debido a que “por medio de una identificación de este tipo con el síntoma (social) atravesamos y subvertimos el marco fantasmático que determina el campo del sentido social, la autocomprensión ideológica de una sociedad dada, es decir, el marco dentro del cual, precisamente, el síntoma aparece como una intrusión ajena, perturbadora, y no como el punto de la irrupción de la verdad del orden social existente, de otra manera oculta” (Žižek, 2000: 230).

Según Žižek (cfr. 1992: 61), lo fundamental de la ideología no es que sea una ilusión que enmascara el estado real de las cosas, sino que consista en una fantasía (inconsciente) que estructura nuestra propia realidad social [17]. Por ello el papel de la fantasía es complejo; no sólo realiza un deseo de manera alucinatoria, sino que contribuye a organizar el régimen de deseo del sujeto. La crítica a la concepción de ideología como efecto de la carencia (*à la* Feuerbach) es luego –como planteaba Foucault–, insuficiente: no basta con señalar que los contenidos de la ideología surgen por la carencia real de ellos; hay que determinar por qué la ideología se presenta precisamente con esos contenidos. Es la fantasía la que “nos enseña cómo desear” (Žižek, 1997: 17, ss.), y, por tanto, esta función tiene implicaciones directamente políticas.

El goce y (del) gran Otro ideológico

En tanto que remite a la fantasía que sostiene la identidad (y la “realidad” simbolizada por el sujeto), la ideología se sustenta en el goce [18], y por ello tiende hacia la repetición compulsiva, pues se reafirma a través de la satisfacción libidinal que el sujeto obtiene de su síntoma (la identificación ideológica). Como sostiene Eagleton respecto a la teoría de la ideología de Žižek, “la realidad y sus apariencias se dan conjuntamente en la ideología. La ideología se apega a sus diversos objetos con toda la ciega tenacidad del inconsciente; y un atractivo importante que tiene sobre nosotros es su capacidad para producir gozo” (Eagleton, 1997: 232) [19]. Más aún, para Žižek la ideología comparte con el goce una característica atribuida por Lacan a éste: no sirve para nada más allá de sus propios objetivos, y se convierte en un fin en sí misma (Žižek, 1992: 122) [20].

El goce es siempre un excedente; sin *plus* el goce no es posible del todo (cfr. Žižek, 1992: 82-86). El goce es el soporte último de la ideología, más allá del significado ideológico. El *plus* que se produce mediante la renuncia al goce es el objeto *a*, la encarnación del plus-de-goce (Žižek, 1992: 119), el cual es descrito por el esloveno –de nuevo, desde un Lacan prácticamente literal– como “el objeto causa del deseo: un objeto que, en cierto sentido, es puesto por el deseo mismo. La paradoja del deseo es que pone retroactivamente su propia causa: el *objeto a* es un objeto que sólo puede percibir una mirada ‘distorsionada’ por el deseo, un objeto que *no existe* para una mirada ‘objetiva’.

En otras palabras, siempre, *por definición*, el *objeto a* es percibido de manera distorsionada, porque fuera de esta distorsión, ‘en sí mismo’, *él no existe*, ya que *no es nada más* que la encarnación, la materialización de esta distorsión, de este excedente de confusión y perturbación introducido por el deseo en la denominada ‘realidad objetiva’” (Žižek, 2000: 29-30). El objeto *a* es, pues, un residuo de la falta fundamental constitutiva del sujeto y que, al funcionar como un agujero en el orden de lo Real, pone en movimiento la simbolización mediante la cual toda la operación ideológica consiste en ocupar el “lugar vacío imposible / real en el que *las palabras ya no obligan*, donde su facultad performativa queda en suspenso” (Žižek, 1994: 53).

El gran Otro es contraparte del objeto *a*, pues, mientras que éste está siempre ligado con el yo como causa del deseo y pertenece al orden de lo imaginario, el gran Otro representa la alteridad radical arraigada en el orden de lo simbólico. Al referirse la ideología al problema de las relaciones entre identidad y alteridad, y en particular a las implicaciones que ello conlleva respecto al tema del poder, Žižek afirma que el gesto elemental de la ideología consiste en el acto de presuposición que hace existir al gran Otro (cfr. Žižek, 1994: 79). No es de extrañar, por consiguiente, que en el discurso ideológico, “la agencia del gran Otro está presente en dos modalidades recíprocamente excluyentes. Antes que nada, el ‘gran Otro’ aparece como una agencia oculta ‘que mueve los hilos’, que maneja el espectáculo entre bastidores: la Divina Providencia en la ideología cristiana, la ‘astucia de la Razón’ hegeliana [...], la ‘mano invisible del mercado’ en la economía mercantil, la ‘lógica objetiva de la historia’ en el marxismo-leninismo, la ‘conspiración judía’ en el nazismo, etc.”. Pero, por otra parte, “el gran Otro ideológico funciona al mismo tiempo como exactamente lo opuesto al agente oculto que mueve los hilos: la agencia del puro aspecto exterior, de una apariencia que es, no obstante, *esencial*, es decir, que debería preservarse a cualquier precio” (Žižek, 1994: 56-57).

Como señalábamos anteriormente, es el orden simbólico (el lenguaje como gran Otro) el que asigna los lugares sociales, estando la fantasía relacionada directamente a través de él con la identidad del sujeto; de ahí que la ideología, en cualquiera de los tres momentos planteados por Žižek (en sí, para sí, en sí y para sí) se refiere a este gran Otro. El punto de acolchado, el mecanismo fundamental para el funcionamiento de la ideología según Žižek, funciona en el orden de lo simbólico. El punto de acolchado (*point de capiton*), de central importancia para la teoría lacaniana, le permite a este autor explicar la incorporación de nuevos elementos dentro de las ideologías existentes.

El punto de acolchado es el que posibilita ubicar a los elementos protoideológicos que, mientras no estén estructurados en una ideología, son solamente “significantes flotantes”; en tanto que no conozcamos el contexto discursivo en el cual aparece un concepto, su significado permanece abierto y sobredeterminado. Así, por ejemplo, *ecologismo* designa un concepto diferente, según lo pensemos desde una posición estatista, socialista o conservadora [21]. La operación ideológica elemental consiste, pues, en una “conversión de la forma” que permite el funcionamiento de ésta en el espacio ideológico. Un nuevo

símbolo (en este caso, el término *ecologismo*) no añade ningún nuevo sentido a la ideología, pero reorganiza los que ya estaban en ella (cfr. Žižek, 1994: 164-165).

Según el filósofo esloveno, “el *point de capiton* es el punto a través del cual el sujeto es ‘cosido’ al significante, y al mismo tiempo, el punto que interpela al individuo a transformarse en sujeto dirigiéndole el llamado de un cierto significante amo (‘Comunismo’, ‘Dios’, ‘Libertad’, ‘Estados Unidos’)” (Žižek, 1992: 142-143). Este significante amo condensa toda la riqueza semiótica del campo semántico (ideológico) al que se refiere; en esta medida es un “punto nodal”, un “nudo de significados” (Žižek, 1992: 135) que define la identidad de los significantes subordinados. El punto de acolchado es el punto de subjetivización de la cadena de significantes, ya que es él el que interpela al individuo a convertirse en sujeto a través del llamado del significante amo (Žižek, 1992: 156). Y es precisamente el punto de acolchado el que detenta el lugar del gran Otro en la cadena diacrónica del significante, pues, actuando como un “designante rígido” totaliza una ideología, deteniendo el deslizamiento metonímico de sus significados (cfr. Žižek, 1992: 135-141)

La dinámica de la ideología sería, pues, la misma que Freud planteaba respecto al sueño: en éste, en efecto, el sujeto durmiente puede percibir estímulos externos, pero estos estímulos son asumidos dentro de la lógica del mismo sueño y explicados por éste. Es el sueño el que en la mente del durmiente le da sentido al estímulo. En concordancia, según Žižek, “una ideología en realidad triunfa cuando incluso los hechos que a primera vista la contradicen empiezan a funcionar como argumentaciones en su favor” (Žižek, 1992: 80).

La pregunta que surge, una vez caracterizada esta dinámica de la ideología, es la de cómo sea posible salir de este universo de sentido, aparentemente cerrado. Dado que la fantasía funciona como elemento que opaca el campo real de los antagonismos en que se desenvuelve el sujeto, atravesar la ideología como fantasía social es el objetivo político de la formulación de Žižek.

Atravesar la ideología

El planteamiento de este autor supone, por tanto, la posibilidad de un más allá de la ideología. Contra la solución “posmoderna” de afirmar que la única posición no ideológica es renunciar a la idea de una realidad extraideológica y suponer que sólo existe una pluralidad de universos discursivos y ficciones simbólicas –una solución netamente ideológica, por demás–, Žižek plantea que la *crítica* de la ideología debe darse desde un lugar vacío, no definido positivamente; darle un lugar positivo a la crítica es recaer en la ideología [22]. El único modo de no incurrir en el pensamiento ideológico es, pues, mantener la tensión entre ideología y realidad [23], aunque una y otra no puedan separarse claramente (cfr. Žižek, en Žižek (comp.), 2003: 26) [24].

El objetivo fundamental de la fantasía ideológica es acallar el antagonismo social. Por ello, si, como afirma este autor, la fantasía es el medio que tiene la ideología de tener en cuenta de antemano su propia falla, es necesario enfatizar el tema del antagonismo, mostrando cómo la ideología encubre el trauma de la imposibilidad de la sociedad como una totalidad cerrada y homogénea (cfr. Žižek, 1992: 173-174). Por ello es necesario retomar el síntoma, pues éste es el mecanismo por el cual la fantasía justifica la falta fundante; no pertenece al orden de aquellas cosas que perturban al sujeto desde fuera, sino que es la manifestación que torna visible el antagonismo del cual depende la constitución de éste.

Atravesar la fantasía ideológica implica pasar por la identificación con el síntoma, en tanto que éste es un punto de fuga para eludir la imposibilidad del deseo del propio sujeto. Siguiendo la explicación de Žižek, el judío es el síntoma del corporativismo fascista; para América Latina, podemos agregar nosotros, el indio y el comunista han sido los síntomas sobre los cuales la fantasía ideológica ha explicado la imposibilidad (inherente y fundante) de la nación en el capitalismo dependiente. Del mismo modo como Marx explicaba como productos necesarios del propio capitalismo lo que para la economía política y la sociología burguesas eran “disfunciones” del sistema, la crítica ideológica debe mostrar cómo el síntoma revela el verdadero funcionamiento tras la interpelación ideológica (cfr. Žižek, 1992: 175). De allí que al identificarse con su síntoma el sujeto se confronte con lo Real de su deseo.

Lo anterior implica que para salir de la clausura ideológica es además necesario “deshacer” el gesto ideológico fundante –el que posibilita la interpelación ideológica–; es necesario suspender el (presu)poner al gran Otro, (cfr. Žižek, 1994: 79), lo cual es posible gracias a que, si bien el sujeto lacaniano está escindido, lo mismo es también cierto del gran Otro [25]. Debido a que el gran Otro está en falta es posible la desenajenación del sujeto: de la posibilidad de identificar su propia falta con la falta del Otro (cfr. Žižek, 1992: 168). Este es el camino de la destitución subjetiva.

Aquí resalta el carácter antisacrificial de la propuesta que retoma de Lacan el filósofo esloveno, y por la cual se hace más manifiesto su carácter radical de izquierda; mientras que el fascismo –como el prototipo según Žižek de ideología– asume y se identifica con el gran Otro simbólico, la crítica ideológica debe, por el contrario, suspenderlo. La destitución subjetiva supone, en palabras de Žižek, asumir que “el Otro no posee lo que al sujeto le falta, y ningún sacrificio puede compensar esta falta de aquél” (Žižek, 1994: 78) [26].

El psicoanálisis no tiene como objetivo, pues, que el analizante sea capaz de aceptar su propia renuncia como condición de acceso al deseo; más que asumir la propia falta, el sujeto debería asumir la falta del gran Otro –lo cual, como propone Žižek, es incomparablemente más insoportable [27]–. Al ser el gran Otro la (presu)posición de un orden inmaterial e ideal, su función (libidinal) es garantizar el sentido y la consistencia últimos de la experiencia del sujeto; esta retirada respecto de este gran Otro no es un sacrificio –pues el sacrificio se dirige siempre hacia el Otro–, sino “un acto de abandono que sacrifica el sacrificio mismo” (Žižek, 1994: 79).

Consecuentemente, el fin último de la crítica ideológica es el de poner al sujeto histórico (barrado, por supuesto) frente a la posibilidad de su propia acción frente al Otro que se estimaba completo. Lejos de preparar para la aceptación de un orden simbólico totalitario, la crítica ideológica lacaniana sería una propedéutica para la libertad y la ruptura con un *status quo* inherentemente atravesado por el conflicto de lo Real [28].

Visibilizar el conflicto y asumirlo como fundante es, de este modo, parte fundamental de la ruptura con la ideología. Consecuentemente, según Žižek la izquierda “debe preservar las huellas de todos los traumas, sueños y catástrofes históricos que la ideología imperante del ‘fin de la historia’ preferiría obliterar; debe convertirse en monumento vivo, de modo que mientras esté la izquierda, esos traumas sigan marcados. Esta actitud, lejos de confinar a la izquierda en un enamoramiento nostálgico del pasado, es la única posible para tomar distancia sobre el presente, una distancia que nos permita discernir los signos de lo Nuevo” (Žižek, 1998: 352-353).

Epílogo

La teoría crítica de la ideología de Žižek, sin alejarse del psicoanálisis lacaniano, hace aportes muy significativos para la comprensión de los fenómenos contemporáneos. Žižek cambia la perspectiva en un objeto supuestamente conocido previamente (el psicoanálisis lacaniano) y nos muestra una perspectiva que, estando ya antes ahí, era necesario poner de manifiesto; de lo que trata su teorización no es de plantear algo nuevo, sino de hacer al lector consciente de un lado inquietante de algo que ya conocía (cfr. Žižek, 2006, x).

Llama la atención cómo este autor, partiendo de la crítica freudiana de la *ilusión*, articula la crítica lacaniana de la ideología en términos dialécticos, partiendo de una lectura cruzada de Hegel con Lacan. Alain Badiou recordaba la analogía (lacaniana) entre Lacan / Freud y Lenin / Marx [29], señalando la similitud estructural de ambas tradiciones de *pensamiento*, así como la posibilidad de que cada una “aprenda” de la otra; en este sentido, la teoría de la ideología de Žižek es un ejemplo pertinente de cómo la teoría psicoanalítica converge fructíferamente con la teoría política marxista.

Por otra parte, la producción de Žižek en el campo de la crítica de la ideología, en tanto que planteamiento conceptual que permite una aproximación a la complejidad de los fenómenos contemporáneos, rebate las tesis sobre el predominio de un universo posideológico en la época actual [30]. Lo que se ha agotado no es la crítica ideológica, sino cierta crítica, fundamentalmente aquella ligada con la concepción más estrecha de ideología como falsa conciencia. Al situar el tema de la ideología en el ámbito del *hacer* y no del *saber* (como lo planteó, correctamente, Marx respecto al fetichismo de la mercancía), la ideología, tal y como la plantea Žižek, no se basa en una pretensión de verdad inherente a su discursividad o práctica; se fundamenta en ese plus que le permite

al sujeto sostener la armazón de una razón cínica [31] dejando intacto el campo en que la ideología estructura la realidad social: el campo de la fantasía ideológica.

El marxismo clásico no podía ni pretendía prever los fenómenos futuros que obligarían a la reconceptualización de esta temática. Por ello, según Žižek mientras el marxismo destaca la ideología como perspectiva parcial (mirada de clase) [32], la perspectiva lacaniana se esfuerza por mostrarla como una totalidad que intenta borrar la huellas de su propia imposibilidad. Mientras los marxistas ponen el acento en una especie de falsa universalización y su crítica pretende develar el carácter burgués y capitalista de estos contenidos, en la perspectiva lacaniana se trataría más bien de comprender una especie de historización hiperrápida que nos ciega al núcleo de una repetición insistente de las diversas historizaciones / simbolizaciones.

Lo fundamental de la propuesta de Žižek está en su reconceptualización de la problemática de la ideología, con lo cual no solamente revigora la teoría marxista de la ideología, sino que, sobre todo, plantea al psicoanálisis lacaniano como una corriente indefectiblemente contestataria. Contra las interpretaciones que han presentado a Lacan como un fatalista, Žižek recupera la criticidad de la propuesta de ese teórico frente al *statu quo*, mostrando cómo la destitución subjetiva ha de romper necesariamente con la fantasmática ideológica, confrontando al sujeto con su propio deseo.

La confrontación con el horror fundacional del sujeto –lo cual, en términos de crítica ideológica, significa reconocer la fractura constituyente de la sociedad– es, pues, condición necesaria para asumir prácticas políticas contrarias a la alienación y los fetichismos impuestos por el sistema-mundo del actual capitalismo, y frente a las subjetividades –formadas en el sometimiento y el goce de la autodestrucción– producidas por ese orden social. Žižek es bien consciente de que mientras persista el capitalismo será necesaria su crítica; su mérito está en desarrollar las posibilidades políticas del psicoanálisis lacaniano para esta decisiva lucha.

Bibliografía:

http://www.iztacala.unam.mx/errancia/v16/polieticas_2.html

- Adorno, T.W. *Dialéctica negativa*. Madrid: Taurus, 1986.
- Althusser, Louis. *La filosofía como arma de la revolución*. México: Siglo XXI, 1989.
- Badiou, Alain. *Política y psicoanálisis*. En: Página literal. *Revista de psicoanálisis*. (2) 2004.
- Braunstein, Néstor. *Goce*. México: Siglo XXI, 2005.
- Deleuze, Gilles. *Foucault*. Barcelona: Paidós, 1987.
- Eagleton, T. *Ideología. Una introducción*. Barcelona: Paidós, 1997.
- Eagleton, Terry. *The subject of literature*. En: Cultural critique. Universidad de Minesotta (2) Invierno, 1985-1986.
- Elliott, Anthony. *Teoría social y psicoanálisis en transición. Sujeto y sociedad de Freud a Kristeva*. Bs. Aires: Amorrortu, 1995.
- Evans, Dylan. *Diccionario introductorio de psicoanálisis lacaniano*. Bs. Aires: Paidós, 1996.
- García, George I. *Sujeto y teoría del valor en Jean Baudrillard*. En: Hoja filosófica. *Revista Latinoamericana de filosofía*. (11) Noviembre de 2004.
- Goffmann, Erving. *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Bs. Aires: Amorrortu, 1971.
- Griffiths, Sian. *Predicciones*. Madrid: Taurus, 2000.
- Jameson, Fredric. *Documentos de cultura, documentos de barbarie. La narrativa como acto socialmente simbólico*. Madrid: Visor, 1989.
- Jameson, Fredric. *Imaginario y simbólico en Lacan*. Bs. Aires: El Cielo por Asalto, s.f.
- Kant, E. *¿Qué es la Ilustración?*. En: Filosofía de la historia. México: Fondo de Cultura Económica, 2002.
- Kolakowsky, Leszek. *El hombre sin alternativas*. Madrid: Alianza, 1970.

Lacan, Jacques. *El seminario de Jacques Lacan. La ética del psicoanálisis 1959-1960: libro 7*. Bs. Aires: Paidós, 1981.

Lévi-Strauss, Claude. *Antropología estructural*. Bs. Aires: EUDEBA, 1976.

Marx, Carlos. *El capital. Crítica de la economía política*. La Habana: Ed. de Ciencias Sociales, 1986.

Sartre, Jean-Paul. *El ser y la nada*. Bs. Aires: Losada, 1972.

Schütz, Alfred. *Fenomenología del mundo social*. Bs. Aires: Paidós, 1972.

Sloterdijk, Peter. *Crítica de la razón cínica*. Madrid: Siruela, 2003.

Žižek, Slavoj. *The parallax view*. Cambridge: MIT Press, 2006.

Žižek, S. *Repetir Lenin. Trece tentativas sobre Lenin*. Madrid: Akal, 2004.

Žižek, S. (comp.) *Ideología. Un mapa de la cuestión*. Bs. Aires: Fondo de Cultura Económica, 2003.

Žižek, S. *Las metástasis del goce. Seis ensayos sobre la mujer y la causalidad*. Bs. Aires: Paidós, 2003.

Žižek, S. *Mirando al sesgo. Una introducción a Jacques Lacan a través de la cultura popular*. Bs. Aires: Paidós, 2000.

Žižek, S. *Porque no saben lo que hacen. El goce como un factor político*. Bs. Aires: Paidós, 1998.

Žižek, S. *El acoso de las fantasías*. México: Siglo XXI, 1997.

Žižek, S. *¡Goza tu síntoma! Jacques Lacan dentro y fuera de Hollywood*. Bs. Aires: Nueva Visión, 1994.

Žižek, S. *El sublime objeto de la ideología*. México: Siglo XXI, 1992.

Referencias:

¹ Terry Eagleton se burla del desprecio de una parte de la teoría social contemporánea hacia el concepto de ideología, ejemplificándolo con uno de los más reputados representantes de la filosofía actual: en *Contingencia, ironía y solidaridad*, Rorty afirma la inutilidad de la noción de ideología, tras hacer alarde de la necesidad moral y política de considerar a los jóvenes negros de Estados Unidos como *compatriotas* estadounidenses. Efectivamente, si esto no es ideología, ¿qué lo sería? Cfr. Eagleton, 1997.

² Esta clausura es relativa puesto que está abierta a lo Real. Al igual que en el caso de Foucault según Deleuze, esta apertura a lo Real permite aproximarse a lo simbólico en términos de *diagrama*, más que de *estructura*. Cfr. Jameson, 1989: 49; Deleuze, 1987.

³ Del mismo modo, para Marx la ideología no es un asunto epistemológico, sino práctico, y por ello político. Kolakowski ilustra el carácter irreductible de la ideología a criterios epistémicos al apuntar que, por ejemplo, el *Manual del materialismo histórico* de Konstantinov, a pesar de contener un gran número de enunciados verdaderos, es tan ideológico como *La ciudad de Dios* de San Agustín. Cfr. Kolakowsky, 1970: 25-45.

⁴ En este sentido, teóricos contemporáneos como Foucault y Bourdieu no han fundado en la corporalidad un nuevo objeto de estudio, aunque sí han profundizado y refundamentado los planteamientos de los maestros de la sospecha.

⁵ Žižek, 1994: 18. El énfasis sobre los lugares de los sujetos en una estructura simbólica intersubjetiva nos remite inmediatamente –a pesar de las discrepancias existentes entre el psicoanálisis y estas corrientes– a la fenomenología de Schütz y a la teoría de los roles de Goffman. Cfr. Schütz, 1972; Goffmann, 1971.

⁶ Políticamente hablando, en el cinismo no importa tanto la consciencia del sujeto, sino sus prácticas concretas. Žižek ilustra esto con la exortación kantiana a la obediencia al emperador, adecuada a los imperativos académicos en boga: “en teoría (en la práctica académica de la escritura), deconstruye tanto como quieras y todo lo que quieras, pero en tu vida cotidiana participa del juego social predominante”. Žižek, 1994: 11; Cfr. Kant, 2002: 37.

⁷ Althusser, Louis. *Ideología y aparatos ideológicos del Estado. Notas para una investigación*. En: Althusser, 1989: 139. En un sentido similar planteaba Adorno su tesis de que la identidad es la forma originaria de la ideología. Cfr. Adorno, 1986.

⁸ Así lo intentaba Eagleton a través de su categoría de un *modo de producción de sujetos*. Cfr. Eagleton, 1985-1986.

⁹ La caracterización de Žižek de lo Real se ciñe al concepto lacaniano: “lo ‘Real’ lacaniano denota, en última instancia, ese resto no mediado que sirve como sostén de la estructura simbólica en su pureza formal”. Žižek, 1994: 110. Debe notarse que,

precisamente por esta apertura hacia lo Real, los planteamientos de Lacan escapan de la trampa de la autorreferencialidad del lenguaje supuesta por las posiciones antifundacionalistas posmodernas.

¹⁰ "El sujeto es una respuesta de lo Real (del objeto, del núcleo traumático) a la pregunta del Otro. La pregunta como tal produce en su destinatario un efecto de vergüenza y culpa, lo divide, lo histeriza, y esta histerización es la constitución del sujeto: el estatuto del sujeto como tal es histérico. El sujeto como tal se constituye a través de esta división, escisión, con referencia al objeto en él; este objeto, este núcleo traumático, es la dimensión que ya hemos denominado como la de 'una pulsión de muerte', de un desequilibrio traumático, de una extirpación". Žižek, 1992: 235.

¹¹El soporte del sujeto es puramente fantasmático; el mismo sujeto no es poseedor sino de un vacío surgido de la imposibilidad de responder la pregunta del Otro. Esta pregunta es constitutiva del sujeto, en tanto que se dirige al núcleo mismo del sujeto, al objeto que en él lo escinde, ya que lo atrae (ofrecida cierta consistencia) y lo repele (en razón de su imposibilidad de respuesta).

¹²Para Žižek, este sujeto descentrado ("barrado" en la grafía lacaniana) surge con Kant, al diferenciar éste al yo como aperccepción trascendental del yo como noúmeno. Más aún, Žižek considera que el objeto trascendental es la versión kantiana del objeto *a* lacaniano. Cfr. Žižek, 2003: 275-278.

¹³ Posición que, como hemos señalado anteriormente, no corresponde a la formulación de Marx y Engels. No es casual, en todo caso, que la crítica ideológica de la Ilustración sí se emarque en la problemática de la representación: el proyecto de subjetividad propio de la filosofía clásica burguesa se enmarca claramente en este intento de suturar la falta constitutiva. De allí su evidente carácter ideológico.

¹⁴Žižek asume la misma postura que Jameson, también inspirado en Lacan y Hegel, frente al tema de la causalidad. Cfr. Jameson, 1989: 20-30.

¹⁵ Nótese el papel privilegiado que Žižek –más adorniano que lo que él seguramente admitiría– le otorga a la negatividad. Allí radica, de hecho, la imposibilidad de una totalización consistente, como una esencial incapacidad de lo Simbólico por clausurar el sentido de lo Real.

¹⁶Acá Žižek habla de 'posiciones de sujeto' especificadas en la trama ideológica, señalando, en todo caso, que la vacuidad del sujeto es condición fundante y necesaria de ellas. Por otra parte, debe entenderse que el fantasma "como ficción que oculta una falta, una inconsistencia en el orden simbólico, es siempre particular; su particularidad es absoluta, resiste a la mediación, no se la puede incorporar a un ámbito más amplio, universal, simbólico". Žižek, 2000: 259. De ahí la relación del fantasma con el objeto *a*.

¹⁷La ideología “es una construcción de la fantasía que funge de soporte para nuestra ‘realidad’: una ‘ilusión’ que estructura nuestras relaciones sociales efectivas, reales, y por ello encubre un núcleo insoportable, real, imposible [...] La función de la ideología no es ofrecernos un punto de fuga de nuestra realidad, sino ofrecernos la realidad social misma como una huída de algún núcleo traumático, real” (Žižek, 1992: 76).

¹⁸Recordemos que este *plus* de goce es un placer que genera malestar, según lo desarrolla Lacan en el Seminario VII. Cfr. Lacan, 1981; Braunstein, 2005.

¹⁹La traducción que guarda el sentido propio del discurso psicoanalítico es *goce*, y no *gozo*, como aparece en el texto citado.

²⁰En este sentido, señala Žižek, “la prohibición del deseo, con el fin de lograr la eficacia, ha de tornarse erótica. La regulación del deseo conduce al deseo de la propia regulación”. Citado en Griffiths, 2000: 384.

²¹ En este aspecto, Žižek se remite a los planteamientos de Laclau y Mouffe. Cfr. Žižek, 1992: 125-126.

²² De nuevo, el enfoque de Žižek muestra su convergencia con la dialéctica negativa adorniana.

²³ Esta realidad no debe ser entendida en sentido de una experiencia cotidiana “preideológica”, pues la vivencia cotidiana está ya de por sí inmersa en la ideología, sino como la idea (en sentido kantiano) de una objetividad rectora. Romper con la ideología no es posible a través de la confrontación de los ideogramas con la “realidad” perceptible, pues lo que caracteriza a la ideología no es plantear enunciados falsos, sino el modo por el cual pretende invisibilizar lo Real de nuestro deseo. Como hemos observado anteriormente, la ideología funciona plenamente cuando el sujeto no siente ninguna oposición entre ella y la realidad.

²⁴ Para una interesante crítica al posestructuralismo y la hermenéutica gadameriana, cfr. Žižek, 1992: 201-204

²⁵ Recordemos que el interés de Žižek está ante todo enfocado sobre la garantía mínima de consistencia fantasmática que el objeto *a* le provee al sujeto, gracias al cual éste se percibe como digno del deseo del Otro.

²⁶ Este cuestionamiento al lenguaje hace que Lacan no participe de la idea posestructuralista de que no hay fuera del lenguaje, lo cual, por ejemplo en el caso de Baudrillard, lleva a una sobrevaloración de las capacidades de cooptación del sistema y a una actitud fatalista en política. Cfr. García, 2004.

²⁷ Nótese la similitud de este planteamiento con la categoría de *mala fe* de Sartre, como la renuncia a asumir la propia e ineludible libertad. Cfr. Sartre, 1972. La convergencia entre el planteamiento lacaniano y el sartreano es producto de la formación hegeliana de ambos, a cargo de Kojève en los años treinta.

²⁸ De allí, en particular, la importancia que Žižek le atribuye a Lenin como revolucionario. Sobre su interesante interpretación del bolchevismo, cfr. Žižek, 2004.

²⁹ El propio Žižek ha planteado que la relación entre psicoanálisis y marxismo consiste en que comparten “la paradoja de un saber ilustrado no tradicional, fundado en la relación transferencial con la insuperable figura del fundador (Marx, Freud): el conocimiento no progresa a través de refutaciones y reformulaciones graduales de las hipótesis iniciales, sino a través de una serie de ‘retornos a... (Marx, Freud)’”. Žižek, 2003: 270.

³⁰ Al respecto, por ejemplo, resaltan –de nuevo– los planteamientos de Rorty. Cfr. Rorty, Richard. “Feminismo, ideología y deconstrucción: una perspectiva pragmatista”. En: Žižek, S. (comp.), 2003.

³¹ Sobre el tema del cinismo, en interlocución con Sloterdijk, cfr. Žižek, 1992: 35-86.

³² En realidad para el marxismo la mirada no es parcial, sino parcializada y solo se transforma en parcial por contraposición respecto a la totalidad de las relaciones sociales.