

**IDEOLOGÍA EN TIEMPOS “POST-IDEOLÓGICOS”:
TODO LO QUE USTED SIEMPRE QUISO SABER SOBRE IDEOLOGÍA Y
NUNCA SE ATREVIÓ A PREGUNTARLE A ŽIŽEK.**

PAUL BREINNER CÁCERES ROJAS

**UNIVERSIDAD INDUSTRIAL DE SANTANDER
FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS
ESCUELA DE FILOSOFÍA
BUCARAMANGA**

2016

**IDEOLOGÍA EN TIEMPOS “POST-IDEOLÓGICOS”:
TODO LO QUE USTED SIEMPRE QUISO SABER SOBRE IDEOLOGÍA Y
NUNCA SE ATREVIÓ A PREGUNTARLE A ŽIŽEK.**

PAUL BREINNER CÁCERES ROJAS

TRABAJO DE GRADO PARA OPTAR POR EL TÍTULO DE FILÓSOFO

**DIRECTOR:
ALONSO SILVA ROJAS
DOCTOR EN CIENCIA POLÍTICA**

**UNIVERSIDAD INDUSTRIAL DE SANTANDER
FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS
ESCUELA DE FILOSOFÍA
BUCARAMANGA**

2016

TABLA DE CONTENIDO

INTRODUCCIÓN.....	9
1. <i>SIDE A: LA ESTRUCTURA</i>.....	18
1.1. EL NUDO BORROMEÓ	18
1.2. LA FANTASÍA.....	31
1.3. EL GOCE (<i>JOUISSANCE</i>):.....	36
2. SIDE B: LA LÓGICA	45
2.1. EL VACÍO IDEOLÓGICO	45
2.2. EL FETICHISMO	49
2.3. INTERPELACIÓN IDEOLÓGICA.....	54
3. REWIND: ¿CÓMO ATREVERAR LA IDEOLOGÍA Y NO MORIR EN EL INTENTO?.....	62
3.1. ATRAVESAR LA FANTASÍA.....	62
3.2. EL SÍNTOMA.....	68
3.3. <i>LE SINHOME</i>	75
4. CONCLUSIONES.....	86
BIBLIOGRAFÍA	89

LISTA DE FIGURAS

FIGURA 1. <i>NUDO BORROMEIO LACANIANO MODIFICADO</i>.....	30
FIGURA 2. <i>NUDO BORROMEIO LACANIANO MODIFICADO 2.</i>	36
FIGURA 3. <i>NUDO BORROMEIO LACANIANO.</i>	41

RESUMEN

TÍTULO: Ideología en tiempos “post-ideológicos”: todo lo que usted siempre quiso saber sobre ideología y nunca se atrevió a preguntarle a Žižek.*

AUTOR: Paul Breinner Caceres Rojas.**

PALABRAS CLAVE: Žižek, ideología, crítica a la ideología.

El presente trabajo busca analizar el concepto de ideología en la obra del filósofo Slavoj Žižek con el objetivo de abordar la pregunta acerca de ¿cómo es posible realizar crítica a la ideología sin caer precisamente en ella? El concepto de ideología ha tenido una especial relevancia en la obra de Žižek, siendo un concepto clave para entender las principales problemáticas que plantea, en especial la crítica al sistema capitalista y la forma en que este ha invadido todos los terrenos de nuestra vida, desde los asuntos personal hasta las esfera política propiamente dicha. Para tal propósito el texto se divide en tres capítulos al estilo de un *cassette*: en *Side A* se estudiará la estructura del concepto de ideología: los conceptos de nudo borromeo, fantasía y goce; *Side B* pasará al tema de la lógica de la ideología, es decir, el vacío ideológico, el fetichismo y la interpelación ideológica. Sentadas las bases de la estructura y de la lógica de la ideología en *Rewind* se examinará propiamente el proceder crítica de la ideología propuesto por Žižek, en este apartado se detallará la cuestión de lo que él denomina atravesar la ideología, el síntoma y el *sinthome*. Finalmente se presentarán algunas conclusiones sobre el tema.

* Monografía

** Facultad de Ciencias Humanas, Escuela de Filosofía, Director: Alonso Silva Rojas.

ABSTRACT

TITLE: Ideology in "post-ideological" times: everything you always wanted know about ideology but were afraid to ask Žižek.*

AUTHOR: Paul Breinner Caceres Rojas.**

KEYWORDS: Žižek, ideology, critique of ideology.

The present work seeks to analyze the concept of ideology in the work of the philosopher Slavoj Žižek with the aim to approach the question about how is it possible to realize critique of ideology without falling down precisely in it? The concept of ideology has had a special relevancy in the work of Žižek, being a concept key to understand his principal problematic, especially the critique to the capitalist system and the form in which this one has invaded all the areas of our life, from the matters personnel up to political sphere in strict sense. For this purpose the text is divided in three chapters in the style of a cassette: in *Side A* will study the structure of the concept of ideology: the concepts of borromean knot, fantasy and *jouissance*; *Side B* will go on to the topic of the logic of the ideology, that is, the ideological empty, the fetishism and the ideological interpellation. Seated the foundations of the structure and of the logic of the ideology in *Rewind* will examined properly critique of the ideology proceeds proposed by Žižek, in this section the question will be detailed of what he calls to through the fantasy, the symptom and the *sinthome*. Finally they will present some conclusions on the subject.

* Monograph

** Facultad de Ciencias Humanas, Escuela de Filosofía, Director: Alonso Silva Rojas.

INTRODUCCIÓN.

“Constantemente la era contemporánea se proclama a sí misma como pos ideológica, pero esta negación de la ideología lo único que hace es proporcionar la prueba definitiva de que estamos más que nunca inmersos en ella” (Žižek, 2011)

En vez de empezar este texto con la habitual justificación de por qué es pertinente esta investigación en filosofía, permitiéndonos guardar una distancia neutral con su objeto de estudio, empezaremos con una repetición propiamente de Žižek: basta con que un profesor, independientemente de su nacionalidad, luego de dar una acalorada charla sobre cómo vivimos en una era pos ideológico, vaya al baño para que se tape hasta el cuello de ideología. Con este chiste, que se ha vuelto famoso en un sentido peyorativo, se suele identificar a Žižek como un payaso. De esta forma, se evita confrontar lo traumático de su estructura, que confirmaría la tesis enunciada en el epígrafe. A lo que el chiste apunta es a la manera en que la ideología permea los campos que consideramos más apolíticos o neutrales de nuestra vida en sociedad. Lejos de ser un chiste de mal gusto, producto de la falta de argumentos del autor, es una elaboración sutil que encubre el modo en que funciona la ideología. Entremos en detalle: las diferentes formas de elaborar los inodoros en Inglaterra, Francia y Alemania no obedece a alguna elección consciente y directa sobre el asunto, de modo que se pudieran diferenciar entre sí a través de su idiosincrasia, sino que refleja el dominio de la ideología en lo que experimentamos como elecciones libres, dado que configura el marco sobre el cuál se toman esas elecciones.

Así, en los inodoros alemanes se ve representada la metafísica y poesía alemana, los excrementos caen en la vasija para que la persona los inspeccione y

contemple en busca de enfermedades. En los inodoros franceses, los excrementos desaparecen de una vez, son “guillotizados”, hay que deshacerse de ellos lo más rápido posible y, finalmente, en los inodoros ingleses quedan flotando en el agua, mientras se resuelve el problema de qué hacer con ellos. Siguiendo el mensaje del chiste, no es que adoptemos determinada ideología dependiendo o no de la forma más o menos correcta de explicar ciertos fenómenos externos, sino que, de antemano experimentamos esos fenómenos dentro de un marco ya ideológico. Antes de nuestra aparente elección ya estamos inmersos en la ideología, en otras palabras, nunca hemos salido del inodoro, solo hemos aplicado un poco de aromatizante para ocultar su influencia. Lo anterior aplica tanto desde la forma en que lidiamos con nuestros excrementos¹ hasta la constitución socio-política de nuestra realidad.

El punto de partida de la crítica de Žižek a la ideología es la, comúnmente aceptada, tesis fukuyamista del fin de la historia –la democracia liberal y el capitalismo ha llegado para quedarse y es el mejor camino posible, solo queda mejorarlo y hacerlo más humano- con la que nos bombardean desde todo los rincones de la sociedad; explicando que, en esta era post-política, conceptos como Ideología han perdido su valor y constituyen una verdadera pérdida de tiempo cuando lo que necesitamos es una administración más técnica de la situación (la despolitización de la propia política). Frente a este panorama, Žižek busca reactualizar el concepto de Ideología, aclamando que hoy más que nunca se hace necesario un análisis de dicho concepto. Frente a la tesis fukuyamista, Žižek se pregunta si en verdad el sistema capitalista es el mejor sistema posible o su estructura genera antagonismos inherentes que legitiman hablar de comunismo.

¹ Aunque este tema de los excrementos parezca de mal gusto y sin ninguna relación con la filosofía, para Žižek constituye un problema verdaderamente filosófico. Por un lado, Lacan consideraba que el animal deviene humano cuando se hace la pregunta por ¿qué hacer con sus excrementos? Dado que esto significa que ha entrado en el registro simbólico, y, por otro lado, es un tema que conlleva la reflexión de lo que separa lo externo/interno y de qué hacer con los excesos que produce el propio sistema/cuerpo.

Pero ¿Quién es Žižek?² Ese sujeto que trabaja aquí como lo que Lacan (2003) denominó el *Sujeto Supuesto Saber*, un objeto común y corriente, pero privilegiado en la cadena de significantes que funciona como fuente de conocimiento, dando como consecuencia que, donde una persona normal ve errores y falencias en el edificio teórico, uno ve una totalidad coherente. Slavoj Žižek es un filósofo, psicoanalista y teórico cultural nacido en Liubliana, Eslovenia en 1949 bajo la era comunista del Mariscal Tito. Su trabajo se centra en tres ejes principales: la filosofía hegeliana, la crítica marxista y el psicoanálisis de Jacques Lacan (sin dejar de lado otros grandes nombres de la historia de la filosofía como Kant, Fichte, Schelling, Kierkegaard, quienes juegan un papel importante en su concepción de Sujeto). Uno de sus objetivos principales es exponer los conceptos de dichas corrientes del pensamiento de una forma clara y dinámica, tanto a través de la alta teoría como de la cultura popular, o más bien como él lo ha puesto de manifiesto: la única manera de entender la alta teoría es atravesándola con la cultura popular³. Su preocupación es que dichos conceptos no se quedan simplemente en una especie de limbo filosófico donde no encuentren ninguna relación con la dinámica social y política de la sociedad. Por el contrario, Žižek los torna vulgares en el sentido de que, efectivamente, conceptos como Significante Amo, Negación de la Negación o Fetichismo de la mercancía se expresan espontánea y cotidianamente en nuestras relaciones políticas, sociales, culturales, científicas, jurídicas y hasta personales. De esta forma, no es extraño encontrar en sus obras fácilmente el paso de la alta teoría a la película *kitsch* del momento o a prácticas sexuales como el cunnilingus, prácticamente en la misma página. Como lo ha declarado en varias de sus entrevistas: hay una especie de mandato superyoico en él que lo impulsa a explicarlo todo en estos términos vulgares, no puede concebir la idea del filósofo apartado de la realidad con sus complicados

²Para una introducción más detallada de su vida e influencias, véase Parker, I. *Slavoj Žižek. A critical introduction*. Pluto Press: London.

³ En ese punto sigue uno de los presupuestos de partida de la Teoría Crítica, por ejemplo, véase los trabajos de Walter Benjamín acerca de filosofía del arte, especialmente sus trabajos sobre fotografía y cine en los que analiza cómo a partir de la inmersión de estas artes en el seno de la cultura popular logran actualizar el propio concepto de arte.

conceptos, aunque lo anterior no quiere decir un desprecio de la teoría en pos de una “actividad práctica”, por el contrario, hace énfasis en la necesidad y la falta de la misma en nuestro mundo académico actual.

El desarrollo de las ideas en su trabajo no se hace bajo una forma sistemática como se esperaría de un pensador tradicional. Parafraseando a Ernesto Laclau en su prólogo a la primera edición en español del *Sublime objeto de la ideología* (2003): lo que uno puede esperar encontrar en su trabajo no es un análisis sistemático y progresivo de determinado problema, tampoco ensayos aislados de un tema, sino la repetición y reiteración de la misma tesis desde diferentes aristas, ya sean políticas, estéticas, filosóficas, sin dejar de referenciarse una a otros, pero llevando sus postulados teóricos al límite de lo que normalmente catalogamos como “disciplinas” y de paso cuestionando la forma en que hoy escribimos en la “academia”.

El concepto de ideología ha sido un concepto fundamental en sus análisis filosóficos y políticos. Es tan central que no hay ninguno de sus libros donde no se problematice en torno a cómo la ideología permea el análisis de determinado campo de estudio⁴. Para Žižek, la ideología no es simplemente la imposición de unas ideas dominantes de un grupo fuerte a un grupo débil dominado, posición para la cual la crítica a la ideología vendría siendo una especie de “desocultamiento” que haría entrar en razón al grupo dominado y ver la realidad “tal cual es”. La ideología se expresa en formas mucho más sutiles, como lo explica Žižek en el film *The Pervert's guide to Ideology*: “la ideología es nuestra relación espontánea con el entorno social, como percibimos cada significado y demás” (Žižek , 2012) no es algo borroso que impide nuestra percepción correcta de la realidad, por el contrario, la Ideología juega en el nivel de la construcción simbólica

⁴ Como extraño accidente esto ha llevado al virtual desaparecimiento del nombre de Ideología en los títulos de sus libros, en los más de sus 60 libros solo tres abordan este título directamente: *El sublime objeto de la ideología*, *Ideología un mapa de la cuestión* y *Tarrying with the negative. Kant, Hegel and the critique of ideology*.

de nuestra realidad, por eso “si remueves la ideología pierdes la realidad misma”. Frente a la vieja fórmula marxista de la ideología “no saben lo que hacen, pero lo hacen” en que se pone el énfasis en el conocimiento que el sujeto tiene de la realidad, en *El Sublime Objeto de la Ideología* (2003) Žižek plantea invertir la anterior fórmula: “sabemos muy bien lo que hacemos, pero sin embargo lo seguimos haciendo” poniendo el énfasis en la parte de la construcción de la realidad, del cómo nos encontramos relacionados con determinado universo de sentido.

Esta investigación busca principalmente analizar la congruencia de mantener un concepto de Ideología hoy en día a través de una pregunta que pareciera fácil responder: ¿cómo es posible realizar una crítica a la ideología sin caer precisamente en ella? Teniendo en cuenta que la ideología pareciera ser tan omnipresente como hemos descrito en las pocas líneas anteriores. Ante el aparente monstruo panlogicista que experimentaríamos como Ideología solo nos quedaría renunciar a este concepto por inútil ¿Para qué realizar crítica a la ideología si nunca podemos salir de ella? Frente a esta salida fácil la obra de Žižek apuesta por la posibilidad de esa crítica, generada por la propia inestabilidad de la ideología. En lo referente al método del texto seguimos el consejo de Žižek, tomado a su vez de Lacan, del psicoanálisis como método de lectura de discursos escritos o hablados. Este método no se centra en confrontar las cosas como “realmente son”, tratar de no dejarse engañar encontrando el secreto de la cosa misma, sino de *Mirar el sesgo* (2002), encontrar lo Real en las apariencias, en las miradas distorsionadas y parciales, no de frente, sino de lado, en las exageraciones, en los contornos que pasamos por alto, en las aparentes contradicciones. Esto es lo que Žižek considera como la forma misma de proceder de la filosofía, la pregunta por los presupuestos que pasan inadvertidos en los diferentes conceptos y enunciaciones que se utilizan hoy en día. Este mirar al sesgo encuentra su máxima elaboración teórica en lo que Žižek denominó *Visión de paralaje* (2006). La paralaje se concibe como el cambio que tiene un objeto en

un contexto determinado por el desplazamiento del sujeto que ilumina una nueva visión. El giro filosófico que le agrega Žižek a esta visión de paralaje es que este cambio no es simplemente “subjetivo”, producto del desplazamiento del observador, sino que “sujeto y objeto están inherentemente ‘mediados, de modo que un desplazamiento ‘epistemológico’ en el punto de vista del sujeto refleja siempre un desplazamiento ‘ontológico’ en el objeto mismo” (Žižek, 2006, págs. 25-26) y la ilusión “trascendental” consistiría en tratar de dar un lenguaje común y neutral a estas dos posiciones, como veremos esto tendrá una fuerte influencia en su teoría de la ideología.

En cuanto a la forma del texto, que no es simplemente un contenedor del mensaje, sino que transmite su propio mensaje, optamos por la estructura de un *casete*, ese objeto de la década de los 70’ hasta la mitad de los 90’ que causó fascinación al poderse grabar diferentes sonidos, especialmente música de emisoras. Su estructura consistía en una cinta magnética en medios dos carretes miniaturas, lo que daba como resultado dos caras: un lado, llamado *Side A* y el otro *Side B*, lo que permitía tener dos grabaciones diferentes, pero conectadas. De manera análoga en el texto se presenta, por un lado, la estructura (*Side A*) y por el otro, la lógica (*Side B*) de la ideología. La alusión a *Rewind* hace referencia precisamente a ese proceso de rebobinar, al llevar al extremo alguna de las partes se establecen las condiciones de posibilidad de una crítica de la ideología. El proceso de atravesar toda la cinta, de repetir la cinta, en últimas de llevar alguno de los elementos que componen el edificio ideológico a una sobre identificación abre el espacio de un ataque a la ideología, de un punto cero, que no es el de un observador neutral ni externo, sino de un vacío que genera sus efectos en la realidad. De forma más detallada, el texto se dividirá de la siguiente manera:

En *Side A*, se abordará el tema de la estructura propiamente dicha de la Ideología, los elementos principales que si bien han sufrido cambios internos a lo largo de la obra de Žižek han sido una referencia obligatoria en su análisis, a saber: en primer

lugar la triada del nudo borromeo lacaniano de lo Real, lo Simbólico y lo Imaginario para explicar el marco general de la Ideología, en un segundo momento se pasará al concepto de la fantasía como elemento que da soporte espectral a nuestros deseos para finalmente ahondar en la cuestión del goce (*enjoyment – jouissance*) como el imperativo superyoico que sustenta nuestras relaciones hoy en día: ¡Goza! Y que es el núcleo por medio del cual una ideología puede realmente hacerse eficaz.

Side B plantea la cuestión de la lógica o del funcionamiento de la ideología, el cómo se reproduce y funciona en nuestras sociedades actuales. Para ello se estudiará principalmente la cuestión del *point of caption*, la forma en que los elementos pre-ideológicos son estructurados de una manera coherente para darle sostén al edificio ideológico. Luego se analizará la cuestión del fetichismo, con referencia al análisis del fetichismo de las mercancías de Marx y el concepto de castración simbólica en Freud y Lacan y, finalmente, la interpelación ideológica, la forma en que la ideología te dice lo que *debes ser* o lo que se espera de ti, el modo en que la ideología te interpela en el famoso *¡Tú eres eso!*, la referencia obvia aquí es el texto de Althusser *Los aparatos ideológicos del Estado* y Lacan con la formulación de la psicosis, neurosis y la histeria como posiciones no solo subjetivas, sino también filosóficas que dan respuesta a la interpelación de la autoridad simbólica.

Con lo anterior se llegará a *Rewind* donde se planteará la cuestión principal del texto acerca de ¿cómo es posible la crítica a la ideología sin caer en la posición del observador externo y neutral?, esta cuestión se desarrollará a través de lo que Žižek, siguiendo a Lacan, ha denominado el *atravesar la fantasía*, que consiste básicamente en el acto de ridiculización de la fantasía que sustenta y que da las coordenadas de nuestro deseo. Este *atravesar a la fantasía* necesariamente hace eco sobre otros conceptos que Žižek expone y que hacen parte de su procedimiento, básicamente dos: la cuestión del Síntoma y del *Shintome*.

Finalmente se tratará de proponer unas conclusiones sobre la problemática de la ideología hoy en día. Si bien por cuestiones de pedagogía del texto se separan estos elementos para tratarlos separadamente, hay que recalcar que ninguno de ellos se puede entender aisladamente de los otros. Así, por ejemplo, no se puede entender totalmente el alcance de la fantasía sin un dialogo con “el vacío ideológico” de la segunda parte o la cuestión del fetichismo sin hacer referencia al concepto de Goce de la primera parte.

En este punto me gustaría hacer una salvedad, una especie de advertencia, no en el sentido de amenaza, sino de una sugerencia al lector: la forma en la que hoy abordan a Žižek es normalmente la crítica que se le hace de su (mal)interpretación⁵ de los filósofos que analiza y de las innumerables falacias con las que cuenta su obra, que llevan a que se sentencie como un pseudo pensador de izquierda que no vale la pena tomar en serio⁶. Y en el mejor de los casos decir “hay que leerlo”, pero tomando de él este o aquél concepto aislado, una especie de tomarlo en serio, pero a un nivel superficial, es decir, desconociendo todas las implicaciones políticas que tiene su obra⁷. Se le juzga por ser una persona

⁵ Sobre esta acusación de “malinterpretar”, Žižek en *Órganos sin cuerpo. Sobre Deleuze y consecuencias* (2006) afirma que “(...) cuando un filósofo ha ejercido una influencia capital sobre otro, esta influencia se ha basado sin excepción alguna en una mala interpretación fecunda ¿No ha surgido toda la filosofía analítica de una mala lectura del primer Wittgenstein?” (pág. 13)

⁶ Basta mencionar las declaraciones de Noam Chomsky respecto a Lacan, Žižek y Derrida donde los acusa de quedarse sólo en la teoría “usando términos elegantes con polisílabos”. La discusión se puede encontrar en: <http://pijamasurf.com/2013/07/chomsky-vs-lacan-o-por-que-teoria-en-tiempos-de-caos/>. También resulta curioso la reacción de algunos profesores de las escuelas de filosofía que ven en Žižek un horror del cual hay desechar rápidamente. Otro caso, sorprendente tal vez, es el de Ernesto Laclau, a partir de una disputa en el año 2006. En *Debates y combates* (Laclau, 2008), a partir de esta disputa Laclau, luego de haberlo elogiado unos años atrás se refiere a Žižek de la siguiente forma: “El ensayo referido a Slavoj Žižek parte de una polémica que él inició en *Critical Inquiry* e intenta mostrar las falacias de sus argumentos, que son tan sólo una mezcla indigesta de determinismo económico y subjetivismo voluntarista, a lo cual se añade una distorsión sistemática de la teoría lacaniana (...) la obra de mis otros adversarios en este libro [Badiou, Agamben, Hard y Negri] presenta una sustancia teórica mucho más considerable” (Pág. 3-4)

⁷ Por otra parte, hay una serie de filósofos y pensadores que toman en serio el pensamiento de Žižek y discuten con él. Entre ellos podemos encontrar a Alain Badiou, Jodi Dean, Bruno Bostels, Fredic Jameson, Terry Eagleton, Alenka Zupanik, Mldan Dólar, entre otros. En el caso latinoamericano vale la pena mencionar el libro de Santiago Castro Gómez, *Revoluciones sin sujeto: Slavoj Žižek y la crítica del historicismo posmoderno* (Akal, 2015). Donde busca analizar su propuesta política en relación con latinoamerica. Aunque

“nostálgica de la vieja izquierda y de los viejos proyectos totalitarios”, por eso, se alega que no lo podríamos tomar muy en serio, pero que a veces dice cosas interesantes. Esta posición buscar el querer despolitizar la cuestión y desconocer las posibles repercusiones que tendría el pensamiento de Žižek. Por lo tanto, esta investigación no pretenderá ser un análisis “neutral” de la realidad, *“sino un análisis comprometido y extremadamente “parcial”, ya que la verdad es parcial, accesible solamente cuando uno toma partido, sin que por ello sea menos universal”* (Žižek, 2011, pág. 6), consiente y comprometido con todas las implicaciones tanto políticos, sociales y culturales que un concepto como Ideología puede tener.

un error del libro es que asume la crítica que se le hace a Žižek de despreciar las luchas particulares. Acusación infundada, dado que, como veremos, no es que Žižek considere inútiles dichas luchas (feministas, ecologistas, por los derechos gays, etc.) el problema para él es que si estas luchas se quedan en el plano de la cultura y no dan el salto a la política, desconociendo la crítica de la economía política, estas luchas pueden resultar contraproducentes.

1. SIDE A: LA ESTRUCTURA

1.1. EL NUDO BORROMEIO

Es famosa la afirmación de Lacan acerca de que, si para Freud los conceptos fundamentales eran el Yo, el Superyó y el Ello; para él eran lo Simbólico, lo Imaginario y lo Real, afirmación que resulta realmente acertada sea o no de Lacan. No se trata tanto de buscar las correlaciones entre estos conceptos, sino del papel central que tienen en el respectivo edificio teórico. Cuando se acusa a Žižek de ser un dogmático lacaniano, lo único que se logra con esto es ponerse en ridículo. Tal como lo dice explícitamente en el documental *Žižek!* (Žižek, 2005): Es como si trataran de abrir una ventana abierta, él es un lacaniano y la única forma de hacerlo es a través de su “dogmatismo” que, por cierto, para él es la forma más honesta de interactuar en la academia hoy en día, el adoptar una posición definida permite una exposición a la crítica mucho más abierta que el juego pos-ideológico de una especie de *eclecticismo* filosófico. En ese orden de ideas, no es extraño que una de las elaboraciones teóricas fundamentales de Lacan sirva de base a Žižek para ahondar en el problema de la ideología. La triada del nudo borromeo lacaniano (1995, pág. 109) constituye el marco general para explicar el fenómeno ideológico. Para Lacan, nuestra realidad se constituye por medio de tres dimensiones que no se superponen, sino que están en una relación continua, relación que, en cierto sentido, podríamos considerar asimétrica, dado que la interacción entre ellas genera un excedente o un punto de desequilibrio en cada uno. Estos tres niveles son, como hemos mencionado: lo Simbólico, lo Imaginario y lo Real. Un ejemplo al que recurre Žižek para explicar esta triada de una forma sencilla es el ajedrez: lo Simbólico son las reglas que conocemos acerca del juego, las fichas se determinen por su movimiento; lo Imaginario es la forma que adoptan esas fichas (un rey, un caballo) y lo Real obedece al “complejo conjunto de circunstancias contingentes que afectan el curso del juego” (2008), desde la

aptitud del jugador hasta las interrupciones del mismo. Miremos cada uno de estos niveles más en detalle.

Lo simbólico hace referencia al orden de la interacción social, al nivel de la comunicación, del universo de sentido impuesto a través del lenguaje, es decir, al edificio social en que vivimos junto con las reglas que nos permiten convivir en sociedad, en otras palabras, al ámbito de las instituciones y de la ley. Esto es lo que pertenece a la estructura simbólica de la realidad. La ideología desde esta perspectiva es, como habíamos adelantado en la introducción, la forma en que experimentamos cada significado de nuestro entorno social. Desde que nacemos somos interpelados para entrar en esta estructura simbólica como hijos, hermanos, estudiantes, ciudadanos, etc., que deben cumplir con su papel. Pero, además de las reglas explícitas, lo Simbólico se constituye también por su reverso obscuro: las reglas no explícitas que funcionan como los presupuestos que marcan la pauta de esas normas explícitas. El orden simbólico a la par que nos proporciona las reglas de nuestra interacción social nos da, por así decirlo, el manual para interpretarlas. Por esta razón, para Žižek, el orden simbólico es “la segunda naturaleza de todo ser hablante: está ahí, dirigiendo y controlando mis actos; es el agua donde nado, en última instancia inaccesible- nunca puedo ponerlo en frente de mí y aprehenderlo” (Žižek, 2008, pág. 18). En este punto surge la primera cuestión respecto a lo Simbólico: ¿es este orden algo simplemente externo o interno a nosotros? La respuesta de Žižek es que es un intersticio entre ambas. Es un “orden- forma que complementa y/o altera la relación dual de la realidad efectiva ‘externa’ y la experiencia ‘interna’ subjetiva” (2003b, pág. 33). Somos nosotros los que sustentamos el orden simbólico, pero en esta interacción con el mismo hace que se modifique nuestra experiencia subjetiva de la realidad.

Lo anterior deja entrever una de las principales funciones del orden simbólico: asegurar la convivencia en el seno de la sociedad; lo que se busca es “volver nuestra coexistencia con el otro mínimamente tolerable: un Tercero debe interponerse entre mis prójimos y yo, de manera que nuestras relaciones no estallen en violencia asesina” (2008, pág. 54). Recordemos que tanto para Freud como Lacan la dimensión del prójimo es la dimensión del horror de la “cosa en sí”. El prójimo muestra a lo Real en su dimensión más traumática; no puedo interactuar con el prójimo directamente al no saber, ni tener la certeza, de lo que hay detrás de él. Esto es el abismo de la subjetividad que amenaza con devorarme y, precisamente, sobre esto es que el orden simbólico se constituye. Cuando interactué con el prójimo nunca es una conversación transparente con el otro, sino que está cimentada en “nuestra aceptación y subordinación a una compleja red de reglas y presuposiciones” (Žižek, 2008, pág. 19), desde las normas de buena educación y la costumbre hasta la ley propiamente dicha, pasando por el ocultamiento de las propiedades que imposibilitarían el encuentro con el otro, que va al baño, que suda, etc. Por lo tanto, esta *presuposición* que regula nuestra actividad social es la aceptación de un tercero que autoriza nuestros actos, un tercero al que hay que registrar nuestra actividad de cualquier orden. Como sabemos, este tercero Lacan lo llamó el “gran Otro”.

Y es a través del “gran Otro” (ya sea que lo llamemos “Dios”, “Progreso histórico”, “Ciencia”, “Cultura” o “Ley”) que nuestra vida adquiere sentido. Gracias a él evitamos enfrentar la angustia de la libertad y de la contingencia de la vida, se vuelve el instrumento mediante el cual es posible encontrar una justificación a nuestros actos. La entrada en escena del gran “Otro” cambia la forma en que concebimos la creencia. Con él evitamos tener que creer directa y “subjetivamente” en algo al trasladar la creencia a otro estadio. Esto conlleva principalmente a que nuestra creencia siempre debe estar mediada por un marco que, adelantaremos, es ideológico. Esta creencia externalizada en el Otro puede manifestarse no solo en personas u entidades, sino también en rituales. Esto es

un punto de vital interés en la obra de Žižek, en especial a partir de *On belief* (2001), donde analiza la cuestión de la creencia a través del Otro con base en la operación que Lacan bautizó el *Sujeto supuesto creer*; la creencia objetivada, que al no considerarse como “interna” nos libera de asumir los riesgo de creer en algo sin ninguna garantía externa; *creo porque supongo que otros creen por mí*. Por ejemplo, ¿No es así cómo funciona nuestra democracia? Žižek expone que nadie cree directamente en la democracia hoy en día, todos sabemos que las elecciones están arregladas, que aquellos en el poder pueden hacer con nosotros lo que quieran, etc., pero *suponemos* que hay otro u otros que creen en una verdadera democracia por lo que hay que guardar las apariencias, este *Sujeto Supuesto Creer*, que es puramente virtual, va desde la creencia de Otro como un buen liberal, lleno de valores democráticos, hasta la idea de un país no democratizado que ve con entusiasmo y anhela poder acceder a la democracia occidental. Esto es lo que hace tan insoportable cuando nos encontramos con una persona que expone su creencia directamente sin la intermediación de otro. Esta es la razón por la que las apariencias nunca son solo apariencias que enmascara la “esencia” de las cosas, sino que en el intercambio simbólico las apariencias revelan la verdad de aquello que intentan ocultar y la posición que tomemos respecto a ellas “afecta profundamente a la posición socio-simbólica real de aquellos que participan de ella” (Žižek, 1999).

Otra de las funciones de gran “Otro” tiene que ver con lo que se denomina “autoridad simbólica”, es decir, la investidura por medio del cual los individuos asumen un rol específico de poder en la sociedad: el Juez, del Político, el Rey, dejando de hablar simplemente como individuos y hablando en nombre de ese gran “Otro” al que representan: la Ley, la Voluntad del Pueblo, la Nación. Este individuo puede ser una persona corrupta, pero una vez que adquiere su dignidad genera otro efecto en su persona, como manifiesta Žižek: “cuando se dota al sujeto de autoridad simbólica, actúa como un apéndice de su título simbólico, es decir, es el ‘gran Otro’, la institución simbólica que actúa a través suyo” (Žižek,

1999). Aquí hay que retomar lo que esbozamos anteriormente, el gran “Otro” en la medida en que es un supuesto, que tiene como base la externalización de nuestras creencias, tiene como consecuencia que, junto a su poder abarcador, su constitución sea “frágil, insustancial, propiamente *virtual*, en el sentido de que tiene la característica de una presuposición subjetiva. Existe sólo en la medida en que los sujetos *actúan como si existiera*” (Žižek, 2008, pág. 20). Esto introduce un mínimo de inestabilidad en su estructura, de ahí que Žižek insista en el carácter virtual de este orden: esto significa que el poder de la autoridad simbólica “funciona como una amenaza que nunca se debe poner a prueba: nunca se puede estar seguro de si el padre (en cuya autoridad simbólica confía uno) es de verdad tan poderoso o, simplemente, es un impostor.” (Žižek, 1999).

Solo basta recordar la sensación que se tiene cuando la amenaza y violencia por parte de la autoridad simbólica se vuelve directa, esta sensación va acompañada de una sensación de impotencia; como si detrás de la violencia sólo se demostrara que no se logra tener el control de la situación y es, precisamente en esos momentos, donde se expone su lado más vulnerable, abriendo la posibilidad de minarla desde adentro. No criticando a la persona contingente que la está ocupado por sus características defectuosas y debilidades, sino poniendo en duda la confianza depositada en él al no poder garantizar el orden. Esta brecha que separa mi persona individual con lo que el orden simbólico me demanda que sea es lo que Žižek entiende por castración simbólica: “la castración ocurre por el solo hecho de estar sujeto al orden simbólico, asumiendo una máscara simbólica o un título. La castración es la distancia entre lo que soy en lo inmediato y el título simbólico que me confiere cierto estatus y autoridad” (2008, pág. 43). Y es desde esta perspectiva que Lacan ejerce una crítica a la ley moral kantiana. Lacan analiza el ejemplo del depositario que utiliza Kant en la *Crítica de la razón práctica*: Alguien está en posición de un depósito cuyo titular ha muerto y no ha dejado ningún documento al respecto. Afirma Kant que, si alguien adoptara la máxima de aumentar mi patrimonio por cualquier medio convirtiéndolo en ley, nadie haría

depósitos en adelante. Lacan le reprocha a Kant no tener en cuenta la división entre sujeto de enunciación y el sujeto del enunciado, en otras palabras, “el sujeto de la enunciación es aquí reducido sin decirlo a la condición de ‘sujeto del enunciado’: el depositario, a su función de depositario. Kant presupone que hablamos de un depositario ‘que está a la altura de su cargo’, un sujeto que permite que se lo tome sin resto en la determinación abstracta de ser el depositario” (Žižek, 2003d, pág. 303). Al respecto piénsese en la frase de Lacan que apunta a esta brecha: “Mi novia nunca llega tarde, porque en cuanto llegue tarde, deja de ser mi novia”.

Finalmente, sobre este punto debemos preguntar: si lo simbólico alterna la relación entre realidad “externa y experiencia “interna” ¿cómo entiende Žižek esta última dimensión? Aquí nos trasladamos al ámbito de lo Imaginario. Este nivel es lo que comúnmente relacionamos con el ámbito de las imágenes que habitan en nosotros, el dominio de los monstruos y de las fascinaciones, también de nuestros miedos y de nuestros deseos. En esta dimensión imaginaria se guarda “nuestra experiencia directa vivida de la realidad, pero también de nuestros sueños y pesadillas –es el dominio de la apariencia, de cómo las cosas aparecen ante nosotros.” (2014, pág. 107). Žižek adopta la posición de Lacan respecto a lo Imaginario en especial en la constitución del *yo*. En el concepto del estadio del espejo propuesto por Lacan (2002) el niño identifica su imagen del *yo* a partir de la imagen espectral del espejo, el otro funciona como un punto de referencia para mí, por lo que mi *yo* es un engaño, “*yo soy otro*” es la famosa frase de Lacan respecto al tema.

Lo Imaginario, en cierto sentido, es el reflejo espectral de lo Simbólico en términos de representación en imágenes de lo que experimentamos en la realidad. Es el nivel de “entidades ilusorias cuya congruencia es el efecto de una especie de juego de espejos –es decir, aquéllas no tienen existencia real, sino que son un mero efecto estructural” (Žižek, 2003b, pág. 212) Pero, debemos ser enfáticos en

este punto, esto no quiere decir que lo Imaginario *suced*a después de lo Simbólico porque lo Imaginario también interviene en la manera en que percibimos lo Simbólico al darnos las coordenadas de nuestro deseo. En un primer momento, pareciera que lo Imaginario obedeciera únicamente a nuestro ser interno, pero, así como lo Simbólico necesita de una presuposición subjetiva, en lo Imaginario encontramos, lo que podemos denominar, una presuposición objetiva. Esta es lo que Lacan, siguiendo a Freud, diferencia entre el *Yo Ideal* y el *Ideal de yo*. El *Yo Ideal* hace referencia a la imagen con la que me gustaría identificarme, mi modelo a seguir encarnado en un artista, una celebridad, etc., como contrapartida se encuentra el *Ideal del yo*, la forma como imagino que me ven los demás (más exactamente el gran “Otro”), el cómo interpreto mi rol social, lo que imagino que los otros quieren de mí ¿qué es lo que el otro desea de mí? Este deseo del Otro por mí Lacan lo sintetiza con la pregunta italiana *che vuoi?* (¿qué es lo que quieres de mí?). Por esta razón, estos dos niveles “no están simplemente opuestos como dos entidades o niveles externos: dentro de lo Imaginario en sí hay siempre un punto de doble reflejo en el cual lo Imaginario, por así decirlo, está enganchado en lo Simbólico” (Žižek, 2003d, pág. 23). Lo importante de este punto es no olvidar que este reflejo no solo opera de lo Imaginario a lo Simbólico, sino también de lo Simbólico a lo Imaginario.

Esto último es de vital importancia dado que, de no tenerlo en cuenta, se podría llegar a la conclusión de que lo Imaginario es la dimensión desde la cual se puede ejercer una crítica a lo Simbólico. Esto es precisamente lo peligroso de lo Imaginario; si bien constituye un momento interno de la persona, puede llegar a ser engañoso considerar que escapamos a él para no lidiar con lo Simbólico, como si en lo Imaginario pudiéramos formular nuestro deseo directamente, sin la intervención del orden simbólico. Cuando Žižek interpreta la tesis de Lacan acerca de que el sujeto del significante está estructuralmente escindido lo hace en los anteriores términos: “el sujeto hablante está clivado entre la ignorancia de su experiencia imaginaria y el peso que adquieren sus palabras en el campo del gran

Otro.” (Žižek, 2003d, pág. 26). Es decir, los niveles de lo Simbólico y lo Imaginario nunca se corresponden; cuando externalizo mis pensamientos o deseos no puedo controlar completamente los efectos que se puede generar, debido a la compleja red socio-simbólica de la realidad. Así, desde la perspectiva de lo Imaginario una Ideología triunfa cuando ante la imposibilidad de tener una garantía de controlar los efectos de mis palabras me refugio en la consecución de mis placeres privados, creyendo que de esta forma dinamito la Ideología, por ejemplo, la liberación sexual, pero lo que se logra con estas aparentes transgresiones, como veremos, es sustentarla aún más. Lo imaginario lejos de ser un escape, puede llegar a ser el lugar mediante el cual se oculta la incongruencia del gran “Otro” (Žižek, 2002, pág. 273). Pero, ¿qué es lo que no permite una relación armónica entre lo Imaginario y lo Simbólico? ¿Cuál es elemento que falta que no permite una completa transferencia entre estos dos niveles? ¿Cuál es la falla estructural que provoca una especie de excedente en su intercambio? La respuesta de Žižek es contundente: lo Real.

En los últimos años el principal interés de Žižek en esta triada, sin desconocer los otros dos, se ha centrado en lo Real, interés que coincide con las enseñanzas del último Lacan de la década de los 70. Su evolución teórica ha llevado a una especie de “canibalización” de sus libros, y el concepto de lo Real no ha sido la excepción. En su obra, lo Real se ha presentado principalmente bajo dos formas: Lo Real como imposible y lo Real como trauma. En sus primeros libros *El Sublime objeto de la ideología* y *Porque no saben lo que hacen* (un complemento teórico del primero, a tal punto que Žižek exhorta a no leerlos de forma separada) la concepción de lo Real que predomina sobre la otra es la de lo Real-imposible en el sentido de una “gran ausencia: siempre se te escapa, es un vacío fundamental y la ilusión consiste en pesar que lo vas a atrapar” (Žižek, 2003b, pág. 18). De esta forma, cualquier intento de enfrentarse a lo Real termina como un fracaso, es imposible, o en el mejor de los casos con la ilusión de poder confrontarlo. Lo Real hace referencia al núcleo vacío que junto al proceso de simbolización de la

realidad resiste a ser simbolizado y totalmente integrado, a lo que anteriormente hacíamos referencia como la brecha que surge al entrar al universo simbólico; al nunca haber una relación simétrica entre lo que considero que soy y lo que soy en el orden simbólico. Esta brecha es lo Real y está inscrita en la misma naturaleza del hombre como ser de lenguaje, en la diferencia entre lo que digo, los efectos de mis palabras ante el gran “Otro”, y lo que quiero decir. Aunque la gran paradoja de este gran “Otro” es que, teniendo en cuenta su inestabilidad producto de su naturaleza, Lacan afirma que este gran “Otro” no existe. Pese a generar efectos por su carácter virtual, no tiene una consistencia propia, esto hace que, entre otras cosas, el lenguaje no tenga alguna garantía externa de estabilidad que permita una relación transparente, sino que es autorreferencial, él mismo otorga su patrón de verdad: “las palabras significan lo que significan sólo con respecto a su lugar en la totalidad del lenguaje; esta totalidad determina y estructura el horizonte dentro del cual la realidad se nos revela, dentro del cual podemos eventualmente “comparar” las palabras individuales con las cosas.” (Žižek, 2003d). Es por ello que lo Real resiste la simbolización y por lo tanto no puede inscribirse en esta, pero para este primer momento Žižek considera que:

(...) podemos inscribir esta imposibilidad, podemos ubicar el lugar que tiene: un lugar traumático que es causa de una serie de fracasos. Y en conjunto, la tesis de Lacan es que lo Real *no es más que* esta imposibilidad de su inscripción: lo Real no es una entidad positiva trascendente, que persiste en algún lugar más allá del orden simbólico como un núcleo duro inaccesible a éste, una especie de “Cosa en sí” kantiana. En sí no es nada, sólo un vacío, una vacuidad en una estructura simbólica que marca alguna imposibilidad central” (Žižek, 2003b)

A pesar de que en esta primera etapa Žižek insista en no darle el estatuto de “Cosa en sí” kantiana a lo Real, termina tratando homológamente. Aceptando que lo Real como núcleo vacío *a priori* definitivamente no puede integrarse a la

simbolización de la realidad. Por eso, nuestra realidad siempre es incompleta y “todo intento de simbolización-totalización viene después y es un intento de suturar una hendidura original, intento que, en último término, está por definición condenado al fracaso” (Žižek, 2003b, pág. 29). Con Žižek podemos decir que esta conclusión es correcta por las razones equivocadas. Aceptar que lo Real es imposible tiene como consecuencia que siempre nos movemos de una simbolización a otra. El orden simbólico es la respuesta a este impedimento original, pero que, como hemos insistido, fracasa; trata simplemente de “integrarlo y domesticarlo” (Žižek, 2003a, pág. 32). Bajo esta óptica lo Real se constituye como la condición de (im)posibilidad de nuestra realidad, para tener un mínimo de cordura debemos permanecer lejos de lo Real, nunca acercarnos a él. Simultáneamente es “tanto el núcleo duro e impenetrable que resiste la simbolización *como* una pura entidad quimérica que no tienen en sí congruencia ontológica” (Žižek, 2003b).

El mayor problema con esta concepción de lo Real-imposible es que implica una lógica trascendentalista de nuestra realidad, lo que conllevaría aceptar que en últimas no se puede realizar ningún cambio en ella. Afirmar que toda interacción con lo Real es una ilusión supone que los problemas derivados de este nivel son problemas eternos que no pueden cambiar. En este sentido, la ideología entraría a funcionar como una especie de ideal regulativo kantiano de nuestras vidas. Dado que todo intento de simbolización de lo Real es imposible la única solución es vivir en una ilusión, pero actuar como si *creyéramos* que podemos interactuar con él.

Por ejemplo, tomemos el concepto de lucha de clases que es el ejemplo por excelencia de lo Real para Žižek. La lucha de clases es lo que no permite una totalidad en la sociedad, aquello que funciona como un impedimento para tener una sociedad armónica. Lo que no quiere decir que la lucha de clases sea Real en el sentido en que es anterior a la simbolización, se trata más bien que en el propio proceso de simbolización se genera este remanente, un excedente, esto es lo

Real como imposibilidad. Tampoco hace referencia a que cada clase de la sociedad vea una parte de la totalidad y de lo que se trata es de escuchar al otro e integrarlo. No, ambas posiciones son totalmente incompatibles, la lucha de clases marca lo Real como imposibilidad de constituirse en Uno, es la diferencia *qua* diferencia. Cada clase es en razón a su posición en el antagonismo fundamental de la lucha de clases. Pero el problema radica en que esta *imposibilidad* siempre va a persistir, nunca podremos hacer un cambio en la sociedad, la lucha sería *eterna*:

Éste es el resultado final de cierta lógica trascendentalista: hay un vacío *a priori*, una imposibilidad originaria, y el engaño de la ideología traduce la imposibilidad inherente como un obstáculo externo; la ilusión es que al superar ese obstáculo obtenemos la Cosa Real. Me siento casi tentado a decir que la operación ideológica más radical es justamente la contraria: es decir, elevar algo al rango de imposible para posponerlo o evitar su encuentro” (Žižek, 2006, pág. 71)

El énfasis de lo Real-imposible a lo Real-trauma empieza a cambiar principalmente con los libros *Bienvenidos al desierto de lo Real* (2005) y *Arriesgar lo imposible* (2006). Aquí lo Real no es solo el vacío *a priori* que resiste simplemente a la simbolización, sino que, al ser el excedente que produce la simbolización de la naturaleza, es tanto su punto constitutivo como su punto de quiebre. El primer cambio que introduce Žižek a su antigua concepción es que lo imposible no juega aquí como una categoría neutral. Lo que se considera imposible o posible está dado por la ideología misma, la imposibilidad de lo Real “se queda atrapada en la ideología y está configurada de tal modo que estructura la realidad y determina las coordenadas de lo que es efectivamente posible” (Žižek, 2006, pág. 18). Y lo Simbólico y lo Imaginario giran alrededor de este vacío que amenaza con revelar la inconsistencia e incongruencia de nuestra realidad.

El problema no radica en que lo Real sea imposible, sino que precisamente lo Real ocurre, pero no podemos trasladarlo a términos simbólicos, interiorizarlo: “Simbolizamos la naturaleza, pero para hacerlo producimos simétricamente en esta simbolización un exceso o falta: esto es lo Real (...) el mero gesto de la simbolización introduce una brecha en la realidad.” (Žižek, 2006, pág. 77). Lo Real ocurre, pero no podemos abordarlo directamente, es demasiado traumático para poder confrontarlo porque conllevaría la disolución de nuestra realidad. Por ejemplo, cuando realizamos un “acto heroico que va contra nuestros intereses, ahí tiene lugar lo Real.” No podemos explicar el hecho, simplemente lo experimentamos. Lo que consideramos imposible bajo unas determinadas coordenadas ocurre y el hecho de que ocurre nos desestabiliza, en ese sentido *lo imposible es Real*. Un trauma “es simplemente el instante en el que lo Real ocurre y es difícil de aceptar. La tesis es que *se puede* confrontar lo Real, y esto es lo que es tan difícil de aceptar.” (Žižek, 2006, pág. 70).

Todos hemos tenido esa sensación destructora cuando nos acercamos demasiado a lo Real, a una verdad tan traumática que pondría en duda todo lo que damos por cierto en nuestras vidas. Desde saber algún secreto del prójimo, como su forma particular de gozar o descubrir que la persona que amamos no era realmente quien creíamos que era, hasta experimentar que lo que consideramos naturalmente dado, como nuestra libertad, presupone una serie de mecanismos invisibles que la socaban desde el interior. Esto es lo que sucede en *Tres colores: azul* de Kieslowiski. Julie pierde a su esposo y a su pequeña hija en un accidente de tránsito, siendo así la única sobreviviente, esto genera un gran dolor para ella, un trauma que no es capaz de aceptar llevándola a intentar suicidarse, un pasaje al acto violento que traduce la imposibilidad de aceptar el trauma, pero finalmente decide aceptar y continuar viviendo en memoria de sus familiares. Este es el primer indicador para sospechar que el trauma como Real no ha entrado realmente en escena porque, a pesar de ésta pérdida, ella se sigue moviendo en el espacio de su fantasía: la imagen que tiene de su familia. Lo verdaderamente

traumático ocurre cuando Julie va descubriendo que su esposo no era lo que ella creía que era, en vida tenía otra amante y estaba esperando un hijo de ella. Este hecho destroza el marco sobre la cual Julie fundamentaba su realidad, esto fue lo verdaderamente traumático, el no poder tener un marco sobre el cual registrar su pérdida. El darse cuenta que lo que ella consideraba perdido por el accidente siempre había estado ya-perdido. En otras palabras:

“Lo Real traumático es, por tanto, aquello que nos impide asumir una visión de la realidad objetivo-neutral, una mancha que empaña nuestra clara percepción de ella. Este ejemplo, además, nos permite ver la dimensión ética de fidelidad a lo Real como algo imposible: lo importante no es solo «contar toda la verdad sobre lo que ha pasado», sino, por encima de todo, enfrentarnos al modo en que nosotros mismos, en virtud de nuestra posición de enunciación subjetiva, participamos siempre de eso que ha pasado” (Žižek, 1999)

Por eso, la realidad es no-toda para Lacan, dado que siempre debemos incluir nuestra mirada en ella, nosotros somos la mancha que distorsiona la realidad., no se trata solo de que la realidad sea subjetiva y que nosotros la construimos, sino que dentro de la realidad debemos incluir nuestra mirada. “El cuadro, es cierto, está en mi ojo. Pero yo estoy en el cuadro” (Lacan, 1987), esto es lo que imposibilita un acercamiento neutral a los problemas y, precisamente, la ideología trata de crear este lugar neutral sin tener en cuenta la posición del sujeto de la enunciación. Por último, estos tres niveles de nuestra realidad no se encuentran aislados entre sí, sino que están profundamente conectados. No es que nuestro sentido de la realidad se constituya sobre estos tres pilares estáticos, sino que más bien surge con el movimiento de uno de ellos hacia el otro. En este sentido Žižek ha desarrollado cada uno de los elementos de la siguiente forma: Lo Simbólico (lo Simbólico-simbólico, lo Simbólico-imaginario y lo Simbólico-real); lo Imaginario (lo Imaginario-Simbólico, lo Imaginario-Imaginario y lo Imaginario-real);

lo Real (lo Real-simbólico, lo Real-imaginario y lo Real-real). Cada nivel se proyecta sobre los otros y sobre sí mismo.

Lacan (1995, pág. 109) utiliza la siguiente gráfica para ilustrar la conexión de estos tres niveles. La gráfica no debe entender en el sentido de una sucesión en la cual el paso de lo Imaginario a lo Simbólico el primero determinaría al segundo, sino más bien este paso “representa el proceso de simbolización de lo imaginario”:

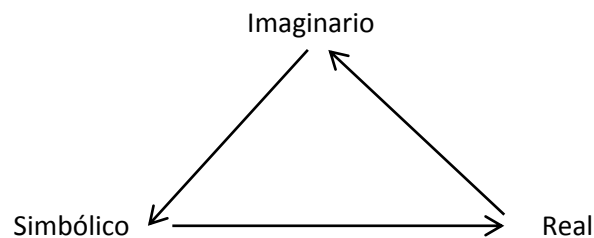


Figura 1. Nudo borromeo lacaniano modificado.

Fuente: Modificación del nudo borromeo expuesto por Lacan (1995, pág. 109).

Un lector atento de Lacan o de Žižek habrá notado a la primera ojeada que en la gráfica hacen falta 4 elementos (lo que podría llamarse los cuatro objetos de la ideología), estos fueron suprimidos a propósito, no por simplificación, sino porque se irán añadiendo y explicando conforme se avanza en el texto.

1.2. LA FANTASÍA⁸

⁸ Aquí nos encontramos con un problema de traducción. Las editoriales Fondo de Cultura Económica y Paidós han sido las principales editoriales que se han encargado de traducir la obra de Žižek al español. Pero, así como FCE cortó partes de *Visión de Paralejo*, Paidós tiene un problema, al menos, en sus primeras traducciones en lo relativo al concepto de “Fantasy”. Por ejemplo, en *El Espinoso Sujeto* se tradujo este término como “Fantasma”, pero Žižek adopta la diferencia que hace Lacan entre “Fantasía” y “Fantasma”, utilizando el término “fantasy” para el primero y “Spectre” – “Phantasm” para el segundo. El primero hace referencia al elemento de la narración de la Ideología y el segundo a las apariciones de lo reprimido.

Hasta este punto surge un problema: si, como hemos visto, la triada Simbólico-Imaginario-Real es tan inestable como para ser el fundamento de la ideología ¿cómo se explica que pueda mantener una coherencia de nuestra realidad? Por lo general, nunca somos conscientes de esta debilidad de la realidad, pasamos toda nuestra vida persiguiendo nuestros sueños, desarrollando nuestro potencial, etc., a veces con unas pequeñas crisis que terminan afirmando quienes somos, pero nada radical. Lo que hace que esto sea posible, que vivamos nuestras vidas de una forma “normal”, reprimiendo la inconsistencia de la realidad es la *fantasía*. Lo primero que hay que decir acerca de la fantasía, al igual que lo imaginario, es que no es simplemente un asunto “interno” que una persona experimenta en privado, por el contrario, las fantasías son la materia prima de la ideología. La fantasía es “desde una perspectiva psicoanalítica, básicamente una mentira, no en el sentido de ser fantasía y no realidad, si no mentira en el sentido en que la fantasía encubre cierta interrupción de la coherencia” (Žižek , 2012), ahí donde empezamos a sospechar una grieta en la realidad, la fantasía nos da la tranquilidad, nos da el relato que apacigua nuestras incomodidades. La fantasía funciona como el soporte de nuestra realidad. Es aquello que nos permite evitar el encuentro con lo Real. Pero no solo esto, la fantasía al ser la forma en que evitamos lo Real nos da las coordenadas de nuestro deseo, nos enseña a desear y aquí es donde lo Imaginario se vuelve peligroso dando el suplemento a la falta de lo Real, la fantasía

“(…) es usualmente concebido como un guion que realiza el deseo del sujeto. Esta definición elemental es perfecta, con la condición de que la tomemos *literalmente*: lo que [la fantasía] monta no es una escena en la cual nuestro deseo es totalmente satisfecho, sino que, por el contrario, esa escena realiza, representa el deseo como tal.” (Žižek, 2002, pág. 22)

La fantasía para Žižek es el intermedio entre el orden Simbólico y los objetos que encontramos en la realidad, proporciona un esquema “conforme al cual algunos

objetos positivos de la realidad pueden funcionar como objetos de deseo capaces de llenar los huecos abiertos por la estructura simbólica formal.” (Žižek, 1999). Ante la brecha de lo Real, la fantasía traslada la ansiedad de lo Real a los objetos empíricos que sirven de sustituto. En el nivel de lo Imaginario la fantasía ejerce su influencia específicamente en el estadio del Ideal del yo, imagino lo que los otros quieren de mí y es precisamente en este misterio de lo que el Otro desea de mí, la pregunta *Che voui?* que la fantasía proporciona una respuesta, “construye el marco que nos permite desear algo. (Žižek, 2003b). Aquí vale la pena insistir en que la fantasía no es algo de la pura imaginación que pertenece al ámbito individual y privado de la persona. Como bien señala Žižek, poniendo en duda la oposición entre lo “subjetivo” y lo “objetivo, la fantasía no es simplemente subjetiva porque no se puede reducir a algún derivado de la imaginación, pero tampoco es objetiva dado que no existe sin la interacción con el sujeto. La fantasía pertenece más bien a la “extraña categoría de lo objetivamente subjetivo, del modo en que las cosas, objetiva y realmente, le parecen a uno, aunque, al mismo tiempo, no se lo parezcan». (Žižek, 2006).

Pero precisamente ¿Cómo surge y funciona la fantasía? Ya hemos mencionado que, como un intento de evitar el encuentro de lo Real, pero como señala Žižek a propósito de la escena fantasmática “siempre cabe hacerse, por tanto, la siguiente pregunta: ¿para qué mirada se escenifica? ¿A qué narración pretende servir de soporte?” (Žižek, 1999), en otras palabras, la fantasía sirve en últimas como soporte para la inestabilidad de la ideología. Cuando analizamos el nivel de lo Simbólico lo relacionamos principalmente con las instituciones y la ley en cuanto tal, pero también con las reglas no explícitas que permiten que funcione. Por ejemplo, la disciplina militar debe estar acompañada de toda una serie de procedimientos obscenos y de constantes referencias homosexuales para poder mantenerse. Y es precisamente la fantasía la que da este marco que nos ordena como interpretar la letra de la ley. La fantasía lejos de ser un lugar donde se transgrede el orden Simbólico es lo que permite guardar un mínimo de estabilidad:

“para ser eficaz, la fantasía debe mantenerse «implícita», quedarse al margen del tejido simbólico explícito al que sirve de base y asumir la función de transgresión intrínseca de este.” (Žižek, 1999). Por eso, lejos de seguir la crítica de sentido común de aislarse a la fantasía para subvertir la ley, Žižek afirma que se debe tomar al pie de la letra el texto de la ley para socavar su fundamento fantasmático:

“La necesidad de que el orden simbólico público cuente con un soporte fantasmático (materializado en las llamadas reglas no escritas) pone de relieve la vulnerabilidad del sistema: este ha de permitir posibilidades de elección por las que nunca debe optarse, pues, de hacerlo, el sistema se vendría abajo; la función de las reglas no escritas consiste, precisamente, en impedir que se lleven a cabo esas elecciones, permitidas formalmente por el sistema” (Žižek, 1999)

Por esta razón, el concepto de fantasía no es sólo el guion que mantiene funcional el orden Simbólico evitando el encuentro con lo Real, la relación entre fantasía y lo Real “resulta mucho más ambigua de lo que parece a primera vista: la fantasía encubre ese horror, pero, al mismo tiempo, alumbra aquello mismo que supuestamente encubre, su punto de referencia «reprimido»” (Žižek, 1999). A la par que evita el encuentro debe mantener un punto que funcione como amenaza para el que se acerque demasiado, pero esto abre la posibilidad de quebrantar su funcionamiento: “La fantasía que subyace en el texto ideológico público como su obscuro sostén no reconocido sirve simultáneamente de pantalla contra la intrusión directa de lo Real” (Žižek, 1999). El ejemplo que Žižek da al respecto con más frecuencia es el relacionado con la prohibición kantiana de sondear los orígenes de la ley misma. Si nos pusiéramos a investigar el origen de la ley llegaríamos al conocimiento de que el acto de instauración de la ley obedece a un acto criminal, la ley se impone con violencia, no obedece a ninguna garantía externa, el único fundamento de la ley es la ley misma, de ahí la conocida tautología que se aplica cuando se sospecha esta dimensión obscena de la ley: “la

ley es la ley”. La fantasía “es la narración de esa pérdida primordial, en la medida en que escenifica la elaboración de esa renuncia, el surgimiento de la ley” (Žižek, 1999). La fantasía nos permite vivir al margen de esta verdad traumática, siempre y cuando no nos acerquemos demasiado a su fundamento, en ese momento aplicaría todo su peso destructivo.

Esta lógica de la ley la podemos ver en su máxima expresión en *Psycho Pass*. En este anime de Production I.G se nos presenta un Japón que utiliza sus avances tecnológicos para detener los indicios de criminalidad. Han creado a SIBYL: un sistema que, con base en la información del estado mental de los ciudadanos, puede predecir quién será un criminal otorgándole un número de coeficiente de criminalidad que se mide a través de un biomarcador denominado Psycho-Pass. De esta forma, cuando se sobrepasa un número establecido como el límite, la sección de Crimen de Seguridad Pública va a detenerlo, ya sea para que entre en terapia, arrestado o eliminarlo si su coeficiente de criminalidad es muy alto. El antagonista de la primera temporada, Shogo Makishima, es lo que se denomina un criminal asintomático en la serie. Un criminal que no considera que sus actos sean malos, sino que son naturales, dando como resultado que SYBIL no funciona en él. El problema de esta primera temporada radica en que SIBYL no puede reconocer este tipo de existencia, dado que se perdería la fe en su sistema. Así los detectives Akane Tsunemori y Shinya Kogami deben buscar la manera de detenerlo al margen de los procedimientos establecidos por el sistema. Esto da como resultado que Makishima realice crímenes cada vez más violentos para, en últimas, buscar que SIBYL reconozca su existencia. Hasta aquí no hay nada especialmente nuevo en este tipo de historias. Lo ingenioso de esta historia es su final, mientras Kogami ceda a su impulso de asesinar a Makishima, dado que quería vengar la muerte de su amigo, Akane descubre la verdad detrás de SIBYL; la base de SIBYL para juzgar a las personas son los cerebros que logra extraer de los criminales asintomáticos que captura y asesina. La pauta con la cual juzga a los demás es el juicio de los mayores criminales. La fundamentación de SIBYL es

un acto criminal que no puede permitir que la sociedad descubra para lo cual utilizará cualquier medio para impedirlo.

Esta es la razón por la que Žižek sienta fascinación por G.K Chesterton, a pesar de ser un católico ortodoxo, o tal vez por eso. Chesterton en su defensa de la historia de detectives afirma que el criminal común, el ladrón o el asesino, son criminales de poco interés comparado con el detective, con el agente de la ley, este último es el encargado de defender el crimen absoluto y universal: la ley misma. Por último, regresando a la película de Kieslowski *Tres colores: azul* podemos reforzar la tesis de que la fantasía no es solo una cuestión imaginaria, subjetiva y privada, sino que se encuentra del lado de la realidad, es lo que le da soporte como tal y por eso cuando Julie pierde su fantasía, la narración que tenía de su vida junto a su esposo e hija sufre una “pérdida de la realidad” y todo su vida empieza a parecer una “pesadilla «irreal», sin base ontológica firme; ese universo de pesadilla no es una «pura fantasía» sino, al contrario, lo que queda de la realidad cuando la realidad se queda sin el sostén de la fantasía” (Žižek, 1999) .

1.3. EL GOCE (*JOUISSANCE*):

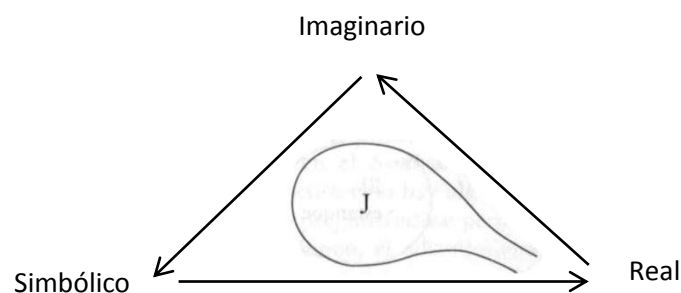


Figura 2. Nudo borromeo lacaniano modificado 2.

Fuente: Modificación del nudo borromeo expuesto por Lacan (1995, pág. 109).

Lo anterior abre un nuevo interrogante: ¿por qué es tan eficiente la fantasía como mecanismo de la ideología para mantener el orden interno? No es sólo que la fantasía funcione como amenaza al encuentro con lo Real, incluso se puede llegar a tener cierto nivel de placer en su transgresión o encuentro. La fantasía logra ser efectiva porque apunta a algo en nosotros que es más “que nosotros mismos”: apunta a reglar nuestro goce (*Jouissance*), específicamente la forma en que gozamos. Aquí Žižek adopta la distinción lacaniana entre simple placer y goce. El placer pertenece al ámbito de lo que Freud llamó “el principio de placer” que hace referencia a la reducción de una tensión a través del objeto del deseo, pertenece al ciclo del deseo, el deseo de cierto objeto nos proporciona placer. El problema radica en que el deseo no es simplemente deseo de ese objeto “siempre es también el deseo por el deseo mismo, el deseo de continuar deseando. Quizá el terror último del deseo es quedar completamente satisfecho, no desear más” (Žižek, 1999). Pero el goce surge en la línea que separa el placer y el displacer es “gozar del placer trastornado, incluso gozar del dolor y este factor excesivo trastorna la relación aparentemente simple entre deber y placer” (Žižek, 2012). De ahí la relación que Lacan establece en *Kant con Sade*; la ética kantiana encuentra no su reverso obscuro en Sade, sino su aplicación. Para Lacan, cuando Kant se intenta liberar de todo contenido patológico; la insistencia solo en la forma revela un goce propio. Aunque esto no se identifica únicamente con el dolor, sino que también puede surgir de la ignorancia, el hecho de no saber algo o de no querer saber proporciona un universo de goce. Aquí podemos ver el potencial ideológico de lo Imaginario y la fantasía, cuando en mi fuero interno me aísló a ejercer acciones que considero son una transgresión al texto público de la ley estoy generando en mí cierto goce, esta forma de gozar ya está anteriormente reglado por la ideología para mantenernos conformes. Ante esto, debo preguntarme si estas transgresiones no son ya insinuadas por la misma Ley y lo que considero transgresivo no viene sino a confirmar la propia Ley. Por ejemplo, para no mencionar el típico ejemplo de la liberación sexual, la cuestión de lo que se conoce como “mercado negro”, el lugar donde se consiguen mercancías ilegales

de contrabando, ¿hasta qué punto la “piratería” no es fomentada por el propio sistema para que el ciudadano no dé cuenta de su imposibilidad de conseguirla legalmente? El goce “en sí, que nosotros experimentamos como ‘transgresión, es en su estatuto más profundo algo impuesto, ordenado; cuando gozamos, nunca lo hacemos ‘espontáneamente’, siempre seguimos cierto mandato” (Žižek, 2003d, pág. 22). En otras palabras: “el goce es el ‘excedente’ derivado de nuestro conocimiento de que el placer involucra la excitación de penetrar en un dominio prohibido, de modo que nuestro placer incluye un cierto *displacer*” (Žižek, 2003d, pág. 312). Lo que caracteriza al goce es obedecer a la lógica del superyó; al mandato obsceno de gozar a toda cosa incluso si eso significa la autodestrucción. Es por esta razón que el goce se convierte en un *factor político*: “Toda política depende de, e incluso manipula, cierto nivel de economía del goce” (Žižek, 2006, pág. 110).

Por ejemplo, tomemos la ideología nazi, en ella la figura del judío era retratada como alguien perteneciente a las clases sociales y costumbres más bajas, con poca higiene y que únicamente existía para ser un parásito de la sociedad, pero al mismo tiempo también se le presentaba como sujetos con capacidades intelectuales o artísticas sobresalientes que ponían su conocimiento al servicio de la explotación y la codicia de su clase. Lo mismo que está sucediendo con en el racismo actual, cuando se ve en la figura del inmigrante los defectos de la pereza, la holgazanería que vendrían a beneficiarse de nuestro sistema de seguridad social, pero al mismo tiempo también se piensa en ellos como trabajadores incansables por una paga mínima, personas que quieren robarnos nuestro trabajo. ¿Cómo es posible que esta contradicción, que a simple vista parece tan obvia, funcione? No hay que sucumbir a la tentación de no tomar en serio a la ideología porque ni ella misma se toma en serio, tentación a la que sucumbió entre otros Adorno, porque este “no tomarse en serio a ella misma” garantiza que no se cuestione su coherencia. Esta figura contradictoria del Judío en la ideología nazi no era una muestra de su debilidad, sino de su victoria. Incluso Hitler, que sabía

que utilizaba la figura del Judío como un medio para manipular a las masas, *creía* en ella, realmente pensaba que los judíos eran así. La narración ideológica ofrece una respuesta al mandato del goce, al goce que en últimas está siempre perdido. Así, la fantasía ideológica traslada la angustia de gozar hacía el otro. El Judío o el Inmigrante han robado nuestro goce o amenaza con robarlo, incluso, aunque el multiculturalismo tolerante actual pregona un respeto al otro, debe ser un Otro vaciado de todo contenido sustancial para que no nos perturbe. Siempre hay un rasgo excedente que nos molesta del otro, la forma en que come, en que reza, en que se viste, en últimas la forma en que goza. Y la ideología se aprovecha de esto organizando y administrando nuestro goce.

El goce como hemos dicho está relacionado con el nivel del superyó. Este concepto fue formulado por Freud (1992) en su famosa triada del Yo, el Ello y el Superyó. El yo pertenece al nivel normal de funcionamiento del sujeto, como nos comportamos en sociedad y con los demás. El Ello es el “reservorio de las pulsiones ilícitas” producto de nuestro comportamiento “normal”, aquello que incluso nosotros desconocemos que deseamos, que se encuentra en nuestro inconsciente y el Superyó es la agencia que nos bombardea con demandas imposibles de goce, como un puente entre el Yo y el Ello para realizar nuestras pulsiones, pero el Superyó “no es sólo el terror excesivo, la injunción incondicional o la demanda de sacrificios absolutos, también es la obscenidad y la risa” (Žižek, 2006). Žižek, como no podía ser de otro modo, utiliza a Hitchcock para explicar estos tres estadios de la subjetividad, en *Psycho* la distribución de la casa refleja estos tres estadios: la primera planta refleja el Yo, ahí Norman se comporta como un hijo “normal” cumpliendo sus deberes; la planta superior, donde se encuentra la figura de autoridad de la madre es el Superyó que lo demanda con peticiones imposibles, entre más exige de él y cumple más culpable se siente y, finalmente, el sótano es el Ello, el lugar de las pulsiones. La conexión entre el Superyó y el Ello queda reflejada cuando, en la mitad del film, Norman traslada a la madre, su

cadáver, al sótano, completando su transformación. En esto radica la oposición entre la Ley y el Superyó:

La ley es la agencia de prohibición que regula la distribución del goce sobre la base de una renuncia común, compartida (la 'castración simbólica'), mientras que el superyó marca un punto en el cual el goce es *permitido*, la libertad para gozar, son convertidos en lo inverso, en la *obligación de gozar* -y hay que añadir que éste es el modo más efectivo de bloquear el acceso al goce. (Žižek, 2003d, pág. 309)

Y es que la dimensión del goce hace de esta oposición algo mucho más radical de lo que parece a primera vista:

En la medida en que el superyó designa la intrusión del goce en el ámbito de la ideología, también podemos decir que la oposición de la Ley simbólica y el superyó apunta a la tensión entre significado ideológico y goce: la Ley simbólica garantiza el significado, mientras que el superyó proporciona el goce que sirve como soporte no reconocido del significado" (Žižek, 2003C, pág. 87)

Así, el goce constituye un abismo sobre el cual el sujeto gira. En la gráfica lacaniana lo vemos en el centro de la triada como el elemento que refleja su inestabilidad. El sujeto está bajo la constante amenaza de ser tragado por esa dimensión obscena del goce y cada línea del vector produce su propio excedente para tratar de controlarlo y reprimirlo. Pero como Freud ya había expresado: la represión y el retorno de lo reprimido son uno y el mismo acto. Por eso, estos objetos excedentes terminan por consumir al sujeto:

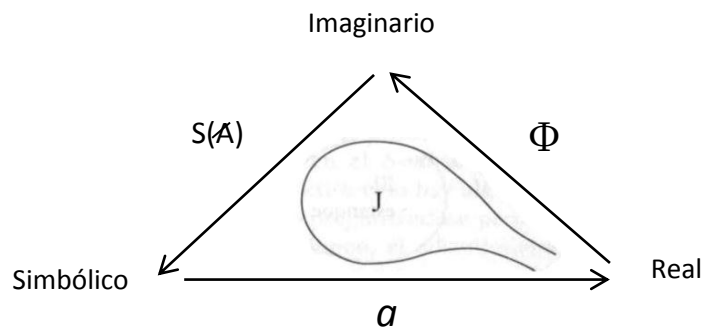


Figura 3. Nudo borromeo lacaniano.

Fuente: Lacan (1995, pág. 109).

Como habíamos mencionado en el apartado anterior, el paso de un elemento a otro no significa que el primero lo determine, sino que implica su movimiento. Así, tenemos que en el vector de lo Real a lo Imaginario (Φ) es la “imagarización de lo Real, una cierta imagen que materializa el goce nauseabundo” (Žižek, 2002, pág. 223). Por ejemplo, en el cuento *Una voz en la noche* de William Hope Hodgson nos encontramos con este tipo de imagen. En la historia, una pareja de náufragos llega a una isla desierta a la espera de un rescate. En esta isla la comida escasea por lo que la feliz pareja de recién casados empieza a tener dificultades, pero pronto descubren una especie de materia gris que crece sobre cualquier superficie de la isla y que va devorando todo a su paso, incluso cuando se le corta, vuelve a surgir. Una mañana la mujer aparece con una protuberancia de esta materia en el dedo de una de sus manos, empezando a extenderse por todo su cuerpo, confesando haber comido un poco de esa materia gris cediendo al hambre, la materia empieza a consumir todo su cuerpo hasta convertirse en una masa uniforme irreconocible, pero que sigue conservando la voz de la mujer.⁹

El paso de lo Imaginario a lo Simbólico $\mathcal{S}(A)$ es “el significante de la falta en el Otro, de su inconsistencia, la marca del hecho de que “el Otro (como totalidad

⁹ El elemento de la voz para Žižek tiene el estatuto de un *extraterrestre* en nuestro cuerpo. Está en medio de él, pero no le pertenece. Cuando se libera la voz del cuerpo queda un goce nauseabundo que flota. Al respecto véase los análisis de Žižek de las películas mudas de Chaplin en *The pervert's guide to cinema*.

cerrada, consistente) no existe", es el pequeño trozo de lo real que funciona como significante del absurdo fundamental del universo (simbólico)" (Žižek, 2002, pág. 223). A través de este "trozo de lo Real" podemos conservar una consistencia y paz en la realidad. En *Inception* de Christopher Nolan la principal regla para los protagonistas que entran en un sueño es siempre llevar consigo un objeto cualquiera (no conlleva una dimensión aterradora o como sostén fantasmático) la única condición es que su dueño conozca las características físicas del objeto. Pero es un objeto que le permite a su portador mantener una cordura, con él identifica que está en la realidad y no está delirando en un sueño.

De lo Simbólico a lo Real encontramos el *objeto a* como el "agujero en lo real" que pone en movimiento la simbolización" (Žižek, 2002, pág. 223). Ante el trauma de lo Real, la fantasía trata de suplir con un objeto, un objeto que eleva su estatuto a la categoría de una Cosa para poder seguir deseando. Žižek, siguiendo a Lacan, distingue entre objeto de deseo y objeto-causa del deseo, el primero es el objeto positivo de nuestro deseo, el segundo hace referencia a lo que hace posible que ese objeto capte mi atención, lo que es en el objeto "más que en el objeto mismo", no una cualidad positiva, sino lo que permite que sigamos deseando:

El mismo objeto puede de repente "transustanciarse" en objeto de mi deseo: lo que para usted es sólo un objeto ordinario para mi es el centro de mi inversión libidinal, y este desplazamiento es causada por cierto X imposible de fantasear, *je ne sai quoi* en el objeto que no puede nunca ser reconstruido a partir de cualquiera de sus propiedades particulares" (Žižek, 2006, pág. 27)

Cuando nos enamoramos de una persona simplemente no podemos explicar qué es lo que nos atrae de ella, no podemos simbolizarlo, es una X que no podemos racionalizar y que por lo general coincide con lo que consideramos molesto de ella, una determinada forma de sonreír, de caminar, la forma en que mueve sus

brazos, etc. Este objeto funciona como un objeto autónomo parcial que reproduce el ciclo del deseo, “la realización del deseo no consiste en ser satisfecho plenamente, sino que coincide con la reproducción del deseo como tal, con su movimiento circular.” (Žižek, 2002, pág. 24). El objeto cotidiano

en cuanto es "elevado al estatuto de la Cosa" comienza a funcionar como una especie de pantalla, como un lugar vacío sobre el cual el sujeto proyecta [las fantasías] que sostienen su deseo, un excedente de lo real que nos impulsa a narrar una y otra vez nuestro primer encuentro traumático con el goce”. (Žižek, 2002, pág. 221)

La encarnación de un *objet petit a* en un objeto cualquiera puede resultar molesto para los demás: no pueden entender cómo nos obsesionamos con un objeto normal. Esto se debe en razón a que “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". (Žižek, 2002, pág. 29). Aquí vale la pena recordar la distinción que hicimos entre la perspectiva de lo Real como imposible y lo Real como trauma para entender mejor este punto. El ejemplo de Žižek es el siguiente: pensemos en una persona que está obsesionada con la vagina de su pareja y hace todo para “tenerla”, juega con ella, la aborda de una forma directa, indirecta, etc. Bajo la perspectiva de lo Real-imposible todos esos intentos son solo intentos fracasados, una ilusión de poder capturar la Cosa-en sí. Pero para los últimos trabajos de Žižek la división no se trata entre el objeto empírico contingente y la Cosa-imposible “la división está dentro del objeto mismo. La división no se da entre la realidad empírica y la Cosa imposible. No, lo que ocurre más bien es que la vagina es ella misma y, al mismo tiempo, otra cosa” (Žižek, 2006, pág. 68) esto es lo que quiere decir Žižek cuando dice que se puede intervenir en lo Real-imposible: “así que, en cierto modo, sí que confrontas lo imposible. No se podría decir que estás confundiendo un objeto empírico con la Cosa imposible, y que es una mera ilusión

trascendental. La vagina es imposible, pero no es simplemente una ilusión” (Žižek, 2006, pág. 68), hay una división en todo objeto consigo mismo.

2. SIDE B: LA LÓGICA

2.1. EL VACÍO IDEOLÓGICO

Hasta ahora hemos visto cómo la ideología a través de sus elementos se presenta como una totalidad coherente de lo que hasta antes de ella aparece como una multiplicidad de contradicciones en la realidad. Pero es hora de cambiar el énfasis a las operaciones que hacen esto posible, es decir, a la lógica de la ideología propiamente dicha. La forma para que un campo ideológico se mantenga articulado y guarde una identidad es gracias a que logra hegemonizar en un mismo campo los diferentes elementos proto-ideológicos y, al hacer esto, se asegura de otorgarles un determinado universo de sentido. Para esta operación Žižek utiliza el término lacaniano de punto de acolchado (*point of capiton*) que conlleva el nacimiento de un Significante-amo (S1) en la cadena de significantes flotantes (S2) que retroactivamente los (re)une dando la sensación de un orden natural. Pensemos en un ejemplo, algo obvio, los problemas que sufría Alemania antes del surgimiento del nazismo eran percibidos como un completo caos: problemas económicos, morales, de identidad, etc., que, a pesar de poderse explicar en términos causales, no terminaban de encajar o de ofrecer una respuesta satisfactoria. El nazismo supo dar una respuesta a esto a través de la figura del judío, en ella se reúnen todos los males de la sociedad alemana, no solo problemas actuales, sino los problemas de toda su historia, esto es posible porque con cada nacimiento de un nuevo significante-amo “cambia retroactivamente el significado de toda tradición, reestructura la narración del pasado, lo hace legible de otro modo, nuevo.” (Žižek, 2003b). Por eso resulta siempre sospechoso el discurso que tiene como base una vuelta a nuestros orígenes, tradiciones y valores. Por general, lo que se pasa por alta es que estos “orígenes, tradiciones y valores” nunca existieron, sino que son puestos retroactivamente para buscar una unidad que de por sí no existe. Por ejemplo, la falda escocesa (*kilt*) es percibida como un elemento característico de la identidad del pueblo escocés desde sus

inicios, pero la investigación de Hugh Trevor Roper identificó que se trata de un elemento moderno en la historia escocesa (Siglo XVIII-XIX). Frente al llamado del discurso de regresar a nuestras tradiciones debemos preguntarnos si realmente son *nuestras* tradiciones¹⁰. Este discurso de “todo pasado siempre fue mejor” no es solo propio de la derecha, sino también de cierto sector de la izquierda que propugna por un regreso a las raíces tradicionales de nuestros pueblos.

El conjunto de elementos protoideológicos “se estructura en un campo unificado mediante la intervención de un terminado ‘punto nodal’ (el *point de capiton* lacaniano) que los ‘acolcha, detiene su deslizamiento y fija su significado” (Žižek, 2003a). Este fijar el significado asegura que incluso aquellos elementos que son experimentados como “apolíticos” se integren al edificio ideológico, evitando cualquier articulación que ponga en riesgo el edificio mismo. Pero lo anterior no implica que los elementos que dentro de él se ordenen sean ideológicos *per se* y eso Žižek lo tiene muy claro: “lo que los convierte en ideológicos es su articulación, la manera en que la aspiración es instrumentalizada para conferir legitimidad a una idea muy específica de la explotación capitalista” (Žižek, 2010, pág. 21). Por lo que no habría de disparar antes de tiempo como hacen los críticos hoy en día al descartar cualquier elemento que aparentemente guarde relación con regímenes totalitarios como el nazismo o, en el peor de los casos, el comunismo. Tomemos el ejemplo que trae a colación Žižek en *The pervert’s guide to ideology* acerca de la “solidaridad con el pueblo”, concepto que era utilizado en la Alemania Nazi; el problema no es “en sí” el concepto de solidaridad al que se debería rechazar por ser “proto-fascista”, que entre otras cosas fue tomado de la socialdemocracia alemana, el verdadero problema es solidaridad ¿con qué tipo de pueblo? En vez de rechazarlo estos conceptos el proceder propiamente “crítico”

¹⁰ Al respecto véase el sorprendente libro *La invención de la tradición* de Eric Hobsbawm y Terrence Ranger (eds.) que junto sus ensayos y el de Trevor Roper cuenta con otros escritos que evidencian que este procedimiento de inventar la tradición no es un caso aislado y está más presente que nunca.

sería desarticularlos de su campo ideológico, de la forma en que el goce de la ideología los atraviesa¹¹.

En esto es en lo que falla las críticas al supuesto totalitarismo por parte de los liberales. Lo ideológico es pensar que hay algo que se llama un régimen totalitario, ya sea fascista o comunista, diferente de nuestras democracias occidentales no totalitarias. La insistencia de Žižek es que en nuestras democracias occidentales ya opera el totalitarismo con esta operación de punto de acolchado. Por ejemplo, los derechos humanos, que son uno de los rasgos distintivos de la democracia, funcionan desde un espectro ideológico muy específico. Pensemos en los principales derechos humanos que en toda declaración universal deben consagrarse: libertad, igualdad, vida y propiedad privada, pero acaso ¿este último no determina toda la serie? La propiedad privada funciona como el elemento de la serie que sobredetermina a los demás, a tal punto de que no se pueden “garantizar efectivamente” los otros si no se tiene los medios de la propiedad privada para ello y, de paso, no se puede pensar estos derechos fuera del sistema capitalista que garantiza la propiedad privada. Incluso, si pensamos cada uno individualmente se puede ver esta operación: la libertad engloba dentro de sí la libertad de vender la fuerza de trabajo ¿acaso esto no subvierte el propio concepto de libertad? Lo mismo podría decirse de la igualdad de mercado. Así, cuando hoy en día se nos dice que los derechos humanos son apolíticos y que le pertenecen a todo ser humano, debemos preguntarnos ¿desde qué articulación se hace esta afirmación? ¿Están incluidos realmente todos los hombres o qué tipo de hombres? Y, por último, ¿Cuál es el precio que se paga por esta totalidad, qué es lo que se excluye? Sobre este punto en específico volveremos en el siguiente capítulo.

¹¹ Esto es lo que Žižek ve en la banda alemana de metal Rammsetein, a los cuales se les acusa de coquetear con iconografía Nazi, pero para Žižek lo que hace esta banda es despojarlos de su articulación ideológica y mostrar el goce que los precede antes de entrar al campo ideológico.

Esta lógica del discurso universal se puede ver patente en la película chilena *No* (2012), dirigida por Pablo Larraín, en ella se describe cómo fue la campaña publicitaria y de mercadeo detrás del “No” en el plebiscito que acabó con el gobierno de Pinochet. En una escena de la película están reunidos el representante de los partidos de oposición, José Urrutia, René Saavedra (interpretado por Gael García Bernal) quien es el contratado para hacer la campaña de marketing del “No”, junto con su maestro, a quien acude para pedirle consejo. En esta escena discuten qué debería ser lo representativo en su campaña. José Urrutia propone utilizar los abusos y la política de terror como ejemplo para el pueblo de por qué es importante votar por el No, Gael se opone argumentando que la gente ya sabe eso y que es precisamente por eso que no actúan, hacerlo más visible de lo que es no les daría ningún apoyo. Lo verdaderamente interesante de la escena es a la conclusión a la que llegan; luego de discutir varios conceptos llegan al concepto de “alegría” explicando en términos de “no hay nada más alegre que la alegría”, es decir, un contenedor ideológico vacío que puede reunir el descontento de los diferentes sectores de la sociedad que querían salir de la dictadura. Como explica Žižek: “la lucha por la hegemonía ideológico-política es, por tanto, siempre una lucha por la apropiación de aquellos conceptos que son vividos ‘espontáneamente’ como ‘apolíticos’, porque trascienden los confines de la política.” (Žižek, 2010, pág. 15). Y el fracaso del gobierno chileno se debió a que su contra-ataque fue realizado en términos de miedo, la campaña del “Sí” se basó en mostrar los “peligros” comunistas del “No” y fue ahí donde perdió la batalla porque frente a los “peligros del comunismo” el concepto de alegría “resulta políticamente operativo en tanto en cuanto designa la unidad ‘simple’ y ‘fundamental’ de unos seres humanos que deben unirse por encima de cualquier diferencia política” (Žižek, 2010, pág. 16) y estos conceptos nos parecen tan naturales y espontáneos porque el punto del acolchado realiza

una inversión por medio de la cual lo que es efectivamente una operación *inmanente*, puramente textual (el ‘almohadillado’ del material heterogéneo

en un campo ideológico unificado), se percibe y experimenta como un punto de referencia estable, *trascendente*, insondable, oculto detrás del flujo de las apariencias, que actúa como su causa secreta.” (Žižek, 2003d)

Volviendo al tema de los derechos humanos, esto hace que juegan un papel importante hoy en día en nuestras sociedades porque son vividos como apolíticos, los derechos humanos marcan la pauta de lo que es posible en el momento de actuar frente a los problemas globales, la solución no viene de las discusiones políticas de los problemas que surgen del sistema capitalista y de su implementación, sino de la poca implementación de los derechos humanos, en especial en países considerados como “fundamentalistas religiosos” y precisamente así “es como debe trabajar toda ideología, no es sólo su significado, además siempre funciona como un contenedor vacío, abierto a todo sentido posible.” (Žižek , 2012).

2.2. EL FETICHISMO

En el apartado del goce vimos que la instancia del superyó introduce una distancia entre el texto explícito de las reglas y lo que realmente se espera de ella, esta supeditación de la ley pública al superyó conlleva una brecha en la relación entre saber y crear algo, es decir, en la forma en que inscribimos lo que sabemos en nuestro espacio simbólico. Y, precisamente, en esta brecha es donde la ideología ejercer una fuerza mayor de atracción. Esto guarda relación con lo Real, cuando algo verdaderamente traumático nos acontece siempre hay un lapso del tiempo para que nos demos cuenta de sus consecuencias en nosotros o que, una vez suceda, tratamos de negar este saber (real). Esta negación por lo general se presenta bajo la conocida fórmula de “Lo sé, pero sin embargo...”: “el conocimiento traumático de la realidad queda fuera de lo Simbólico, la articulación simbólica continúa operando como si no tuviéramos conocimiento de lo que ha sucedido, y para que este saber sea integrado en nuestro universo simbólico es necesario un “tiempo para comprender”” (Žižek, 2003d, págs. 314-315). La

negación fetichista se puede ver reflejada en lo concerniente a cómo nos comportamos con el dinero:

“la gente es perfectamente consciente de cómo están las cosas, sabe muy bien que la mercancía-dinero es solo una forma reificada de la apariencia de las relaciones sociales, que tras las «relaciones entre cosas» hay «relaciones entre personas»; la paradoja estriba en que, en su actividad social, actúa como si no lo supiera y se deja llevar por la ilusión fetichista.” (Žižek, 1999)

Volvamos a la inversión propuesta por Žižek de la que hablamos en la introducción de la clásica marxista “No saben lo que hacen, pero lo hacen” a “Saben que lo hacen, pero lo hacen”. Esto conlleva, como hemos dicho, que el énfasis se pone del lado de la realidad. La ideología no es imponente en el sentido de que directamente ejerce una violencia que ciega a las personas de cómo son las cosas realmente. Hoy en día las personas *saben* que el dinero es una mercancía más, que la democracia no tiene en cuenta su opinión, que los judíos son personas como nosotros, sin embargo, me comporto como si el dinero tuviera propiedades naturales, como si mi voto se tuviera en cuenta, como si en el judío tuviera algo que no logro comprender y me hace odiarlo, esta fórmula fetichista es necesario porque de lo contrario nos enfrentaríamos al abismo de lo Real. Este *sin embargo* se ubica en el lado de la creencia, en el dominio del gran Otro. La negativa a inscribir el saber de lo Real en lo simbólico se encarna en el objeto causa del deseo que sustenta mi fetiche (el dinero, el judío, etc.). Esto es lo que Žižek ve reflejado a la perfección en el concepto de fetichismo de la mercancía de Marx, no como una teoría de política económica, sino como “una serie de presupuestos que determinan la estructura de la práctica económica «real» del intercambio mercantil; en teoría, un capitalista es un nominalista utilitarista, pero en la práctica (del intercambio) se guía por «caprichos teológicos» y actúa como un idealista especulativo” (Žižek, 1999)

Comentemos una de las muchas anécdotas que cuenta Žižek sobre Stalin: en un consejo de soviets luego de la exposición de Stalin acerca de las futuras medidas a tomar en la política económica soviética, uno de los camaradas presentes realiza una observación, haciendo notar un pequeño error de Stalin y, aunque moderada, ejerciendo una pequeña crítica. Stalin tomó la palabra, agradeció el comentario, alegando que lo iba a estudiar más a fondo, aunque en un tono tranquilo, todos sabían que posiblemente esa persona desaparecería a la mañana siguiente, pero actuaban de forma normal. Antes de acabar la reunión otro de los presentes increpó al primer sujeto diciéndole “Eres un idiota, el camarada Stalin no se equivoca, si no lo entiendes es por tu desviación pequeño-burgués, por eso mañana te haremos desaparecer”, esto ocasionó un malestar, pero al final se disolvió la reunión tranquilamente. Al día siguiente obviamente había desaparecido... el segundo tipo¹².

Lo que refleja esta anécdota es que aun cuando era de conocimiento público que la ideología dominante estalinista no permitía la crítica ni al sistema, ni a Stalin, a riesgo de que si contrariabas esta prohibición no escrita lo más probable es que fueras eliminado, esta prohibición debía permanecer oculta, más peligroso que la crítica directa es el hecho de que alguien hiciera público que no se puede realizar dicha crítica, el fetiche en la ideología opera para ocultar el hecho de que las aparentes opciones que se nos presentan en nuestras sociedades nunca se pueden elegir. La ideología para mantener una efectividad y consistencia no debe tomarse en serio así misma, debe incorporar dentro de sí un mínimo de cinismo, de presentarse como no-ideología. Por eso, el sujeto que hizo explícita la prohibición debía ser eliminado inmediatamente. Una de las acciones más peligrosas para la ideología es que alguien la tome literalmente en serio, como en

¹² Esto también muestra como Žižek es mucho más crítico con Stalin (incluido Lenin y Mao) que muchos de los críticos del “totalitarismo comunista”.

la anécdota, al tomarse al pie de la letra se expone la inconsistencia de su propia estructura.

Por eso insistimos, las apariencias nunca son solo apariencias a las que hay que desenmascarar para acceder al secreto oculto de la ideología. La propia apariencia ya revela la verdad de su contenido, por eso el lema lacaniano “la verdad tiene forma de un relato de ficción”. En esto falla la crítica tradicional de la ideología, cuando intentan desvelar el contenido oculto ya están dentro del juego de la ideología, normalmente estas críticas se hacen dentro de las coordenadas que la ideología impone como imposible-posible. Incluso para la ideología resulta productivo que se ejerza una especie de crítica para seguir manteniendo la apariencia, como sentencia Žižek: “La razón cínica, con toda su separación irónica, deja intacto el nivel fundamental de la fantasía ideológica, el nivel en el que la ideología estructura la realidad social” (2003b).

En *Porque no saben lo que hacen* (2003) Žižek, basándose en Octave Mannoni, expone tres formas en las que procede esta lógica de la renegación fetichista la normal, la manipulativa y la fetichista en sentido propio:

1. En este primer nivel se mueve en el ámbito de lo imaginario-simbólico se ejemplifica a través del análisis que hace Mannoni de una tribu Hoppi. En ella se tiene la costumbre que en los festivales los adultos se disfrazan con máscaras que representan a los espíritus del pueblo *Katchin*, actuación que se hace para cautivar a los niños e introducirlos en las creencias del pueblo. Cuando crecen los niños se les revela el secreto, los padres y abuelos se quitan la máscara y los jóvenes se enteran del secreto. El primer momento es de decepción, de haber sufrido un engaño. Pero los adultos les explican a los jóvenes que aun cuando los *katchin* no vengan a visitarlos físicamente, si se encuentra presente cuando se ponen las máscaras, hablan a través de ella. Aquí Žižek sigue al pie de la letra la tesis de

Mannoni. En este ritual de “des ocultamiento” se pasa de la creencia en el plano imaginario (los espíritus que nos visitan y pueden devorarnos) al plano simbólico (la máscara en cuanto tal representa a los espíritus, cuando me la coloco me convierto en ellos). La creencia se traspasa al orden simbólico, se registra y tiene una eficacia propia en nosotros. El secreto oculto, que los padres son los katchin, no muestra ningún interés, sino que la verdad se encuentra en la máscara, en la forma en que es presenta la creencia.

2. En el segundo nivel nos encontramos a la persona manipuladora, aquella que necesita de la credulidad del otro para afirmar su juego. Necesita que el otro crea, pero si en este juego “lo real responde a la manipulación, se anula la distancia entre el manipulador y el manipulado, y *el propio manipulador cae en la credulidad*, comienza a creer en su propio engaño.” (2003d, pág. 323)
3. Solo con este momento llegamos al fetichismo en sentido estricto. La persona no tiene una creencia simbólica directa, sabe, en cierto sentido, cómo funcionan las cosas, “el fetichista ‘sabe muy bien’; el segundo momento, la creencia contenida en el ‘pero sin embargo’, *está directamente encarnada en el objeto fetiche*” (2003d, pág. 323).

Volvamos al tema del fetichismo de las mercancías en Marx. Este concepto normalmente se relaciona con el famoso remplazo de las relaciones entre personas a las relaciones entre cosas. Dada la creciente mercantilización a la que asistimos hoy en día, las personas son dejadas de ser tratadas como tales y empiezan ser tratadas como objetos. Pero lo que hay que tener en cuenta es que el fetichismo de las mercancías apunta a la forma en que nos comportamos en la sociedad con los objetos, en un primer sabemos que los objetos son eso, simplemente objetos de intercambio, pero en nuestra actividad social actuamos como si portaran una propiedad mágica que los hace estar en un lugar privilegiado. Esos objetos encarnan las verdaderas relaciones, traspasamos

nuestras creencias a ellos. Así, Žižek insiste en el ejemplo del dinero. En el dinero percibimos lo que es un efecto otorgada por el lugar del dinero en la estructura simbólica, como una propiedad intrínseca y natural del mismo, como si esta propiedad también perteneciera a la red fuera de su relación con los demás elementos (2003b) o como no se cansa de recalcar Žižek: “un burgués típico es un nominalista utilitarista; es en la actividad social, en el intercambio del mercado, donde actúa como si las mercancías no fueran simples objetos y estuvieran dotadas de poderes especiales, llenas de «fantasías teológicas».” (Žižek, 1999)

2.3. INTERPELACIÓN IDEOLÓGICA

En medio de las dos operaciones anteriormente descritas funciona una más sutil y elemental, que permite a la ideología garantizar el hecho de que su mensaje sea recibido completamente. Para que la lógica del vacío ideológico y del fetichismo surta pleno efecto el destinatario de las mismas debe estar, en primer lugar, en una posición en la que acepte esto como algo naturalmente dado. El sujeto debe estar en condiciones de sentirse identificado con este mandato simbólico y con su fantasía. Esta predisposición del sujeto a aceptar la narración ideológica es lo que se conoce como interpelación ideológica, aquella descrita por Althusser como la forma en que nos constituimos en sujetos, en palabras del propio filósofo marxista: “Decimos que la categoría de sujeto es constitutiva de toda ideología, agregamos enseguida que la categoría de sujeto es constitutiva de toda ideología sólo en tanto toda ideología tiene por función la ‘constitución’ de los individuos concretos en sujetos” (Althusser, 2003, pág. 145).

Desde esta óptica, la ideología es eficaz porque es ella misma la que, en primer lugar, nos constituye, nuestra concepción de un sujeto libre es en sí ideológica. El ejemplo que da Althusser es el siguiente: imaginemos que vamos caminando por la acera cuando de repente un policía a nuestra espalda grita ¡alto ahí! ¡Sí, usted!

De momento quedamos perplejos ¿seremos nosotros a quien se llama? Sin importar si somos nosotros o no, nos sentimos identificados con este llamado, hay una culpa en nosotros que nos atrae a él, somos culpables ante el gran Otro. Como en el cuento *Ante la puerta de la ley* de Kafka este llamado está dirigido sólo y únicamente a nosotros. Para Althusser el cortocircuito se produce en la relación del interpelado con el contenido de la interpelación: "El interpelado reconoce siempre que era precisamente él a quien se interpelaba (Althusser, 2003, pág. 153). Siempre respondemos al llamado de la interpelación por el gran Otro (llámese Dios, Nación, Progreso Histórico, Democracia). Nuestro papel en la sociedad se define por este llamado. Aunque, como vimos en la primera parte, nunca hay una completa armonía entre el yo ideal y el ideal de yo, entre nosotros como individuos y lo que se demanda del mandato ideológico, las distintas formas de reaccionar a este impasse dan lugar a las diferentes posiciones estudiadas por el psicoanálisis: el histérico, el perverso, el paranoico y el cínico. La diferencia entre el histérico y el perverso es que este último, contrario a lo que se cree, se alimenta de la ideología para nunca salir de ella, dado que le proporciona un goce, disfruta con realizar su fantasía de transgresión de la ley, pero como hemos dicho, esta fantasía de transgresión es el complemento necesario de la ley misma; mientras que el histérico está inconforme con la posición que se requiere de él, la pregunta del histérico es ¿por qué soy eso que dices que soy? Es una actitud de duda respecto al mandato simbólico. Esto hace que el perverso sea una persona socialmente más aceptable por la ideología que el histérico, dado que la duda sobre la interpelación ideológica y la hegemonía de determinado campo ideológico pone de relieve la inconsistencia del mismo, no es gratuito que Lacan llamará a Hegel *el más sublime de los histéricos*:

El perverso es entonces el "transgresor intrínseco" por excelencia: saca a la luz, escenifica, practica las fantasías secretas que sostienen el discurso público predominante, mientras que la posición de la histérica despliega la

duda acerca de si esas fantasías perversas secretas son "realmente eso".
(Žižek, 2007, pág. 264)

Por otro lado, tenemos al paranoico y el cínico; el paranoico sabe de la inconsistencia del gran Otro, pero lo mueve la idea de que hay alguien detrás que mueve los hilos, es decir, piensa que hay Otro del gran Otro que controla todos los movimientos, esta idea funciona en el paranoico como soporte de su realidad, ante la inexistencia del gran Otro debe suponer algo que le dé sentido a su vida. Por eso para el paranoico resulta más efectivo que su paranoia *se vuelva realidad*, para así confirmar sus sospechas. Para el celoso que fantasea con que su mujer lo está engañando en últimas prefiere que esto sea realmente así para que pueda decir "mis sospechas eran fundadas". El cínico, por su parte podemos decir que es el sujeto ideológico por excelencia, *sabe* que el gran Otro no existe, pero *actúa* como si existiera para garantizar las apariencias, pero cree que puede burlar a la ideología manteniendo una distancia con ella, pero no se da cuenta que este mantener una distancia es lo que la ideología busca de todo sujeto.

Cuando se me pide que me identifique como X "libremente asumo/elijo el hecho de que desde siempre he sido X. Cuando, por ejemplo, se me acusa de un crimen y acuerdo defenderme, me presupongo como un agente libre legamente responsable de mis actos" (Žižek, 2007, pág. 28). Este ejemplo revela la ironía del asunto; cuando más intento defenderme de la interpelación más acepto el llamado de la misma, por eso todos somos culpables antes los ojos de la ley y el superyó se alimenta de esa culpa para ejercer su influencia. Volviendo al tema de la interpelación ideológica althusseriana, esta

involucra la situación de la 'elección forzada' por medio de la cual el sujeto emerge del acto de elegir libremente lo inevitable, es decir, el acto en el cual tiene la libertad de elegir con la condición de que realice la elección correcta: cuando un individuo recibe una interpelación, es 'invitado a desempeñar un papel del modo tal que la invitación parece haber sido ya

respondida por el sujeto antes de que se le propusiera, pero al mismo tiempo la invitación puede ser rechazada” (Žižek, 2007, pág. 28)

Por eso en la Ideología siempre debe existir la apariencia de que realmente hay libertad de escoger o, para decirlo en otras palabras, que la interpelación puede ser rechazada, aunque esto realmente nunca suceda y la forma de encargarse de que esto no pase es el suplemento obsceno del orden simbólico, las reglas que fijan las posibilidades de nuestra elección. Otra de las formas ideológicas para asegurar la interpelación es presentarse como no-ideología, de esta forma, le transmite la idea al sujeto de que él es mucho más que “eso”, que en su riqueza interior es una persona compleja de muchos matices y aristas que no puede reducirse al mandato simbólico: “una interpelación tiene éxito precisamente cuando yo me percibo “no solo como eso”, sino como “una persona compleja que, entre otras cosas, es también eso. En síntesis, el signo de su éxito es la distancia imaginaria con respecto a la identificación simbólica. (Žižek, 2007, pág. 276)

Esto trae dos consecuencias importantes para la teoría de la ideología: 1) la idea de un sujeto libre queda eliminada, la idea de libertad por lo tanto funciona únicamente para experimentar que la sujeción al mandato ideológico se ha dado por una libre elección: “no hay sujetos sino por y para la sujeción”. En este orden de ideas, toda lugar de enunciación siempre va a ser ideológico, en otras palabras, al ser nuestra identificación un producto de la interpelación ideológica queda cortada de raíz toda toma de posición que tenga como base la idea de sujeto, dado que cualquier toma de posición resultará en la reproducción de las condiciones de la ideología; 2) queda redefinido el concepto de luchas de clases, esta no es un referente neutral en el que cada clase define su ideología para imponerla a la otra, como si estuviera existiendo previamente a la lucha de clase, el sujeto no es anterior a la lucha de clase, la ideología trata de responder al atolladero de la lucha de clases interpelando al individuo como sujeto, por lo anterior para Althusser la lucha ideológica no es un punto de “encuentro de dos

mundos distintos y preexistentes, cada uno con sus propias prácticas y su ‘visión del mundo’, y este encuentro fuera seguido por la victoria de la clase ‘más fuerte’, que entonces impondría su ideología a la otra.” (Pêcheux, 2003, pág. 158). La situación es más desalentadora de lo que parece, la batalla ha terminado antes de darnos cuenta que ha empezado, en el momento en que nos consideramos sujetos ya estamos dentro del campo ideológico. A esto mismo también apunta Žižek cuando afirma que la interpelación ideológica “resulta de la inversión retroactiva de la contingencia en necesidad: no nos reconocemos en el llamado ideológico porque hayamos sido elegidos; por el contrario, nos percibimos como elegidos, como los destinatarios de un llamado, porque nos reconocemos en él” (Žižek, 2003d, pág. 149). Esto es lo que Althusser denomina la paradoja de la interpelación ideológica, el hecho de que tenga un efecto retroactivo, el resultado “de que todo individuo es ‘siempre-ya un sujeto” (Pêcheux, 2003, pág. 165). En otras palabras, estábamos destinados a recibir esa llamada, tenía que ser de esa forma y no de otra, por esa razón no podemos renunciar a él, debemos obedecerle. Ya hemos sido escogidos incluso antes de haber percibido el llamado. Y desde esta perspectiva de la lucha de clases hay que entender la famosa tesis de Lacan acerca de que “la relación sexual no existe”:

Para Lacan, sin embargo, la diferencia sexual es algo radicalmente distinto; paradójicamente, precede a las dos posiciones diferenciadas, la «masculina» y la «femenina»: la diferencia sexual es lo Real de un antagonismo/atolladero que ambas posiciones, la «masculina» y la «femenina», tratan de simbolizar, aunque para ello sean presa de sus propias inconsistencias (Žižek, 1999)

La “masculina” y “femenina” son dos intentos de enfrentarse a lo Real, por eso no se pueden poner en el mismo plano, no comparten un lenguaje común dado que son dos formas diferentes de tratar de simbolizar lo Real. Si bien en rasgos generales Žižek comparte la crítica de Althusser, en especial su concepción de luchas de clases y la forma en que procede la interpelación, en cuanto esta se

asemeja a la lógica de la carta robada de Lacan (toda carta llega a su destino); todo mensaje es regresado a su emisor en su verdadera forma, invertido. Se diferencian en un punto crucial, mientras que para Althusser la interpelación ideológica es la causa del sujeto-efecto, para Žižek, el punto clave de la eficacia de la interpelación ideológica es la existencia de un sujeto anterior a ella y que reciba el mensaje. Este sujeto es un puro vacío estructural, no está dotado de un contenido positivo, este lugar vacío sobre el que resonar es el S de Lacan, el sujeto barrado¹³. El error de Althusser para Žižek fue el de confundir el acto de subjetivación que opera en la interpelación ideológica con el sujeto: “Lo ‘impensado’ de Althusser es que ya hay un sujeto siniestro que precede el gesto de la subjetivación” (Žižek, 2003C, pág. 98). Este error resulta extraño para Žižek puesto que una de las referencias principales de Althusser es Lacan y en especial su concepto de significante como lo que representa al sujeto para otro significante. Concibe el sujeto como proceso de representación “dentro del no sujeto constituido por la red de significantes, en el sentido de Lacan: el sujeto es ‘atrapado’ en esta red’ – ‘sustantivos comunes’ y ‘sustantivos propios’, efectos de ‘desplazamiento’, construcciones sintácticas, etc.- de modo que resulta ser ‘la causa de sí mismo’” (Pêcheux, 2003). Para el filósofo esloveno la interpelación ideológica surte efecto no porque nos constituyamos sujetos a partir de su llamada, sino que ya hay un sujeto vacío que es víctima de una falta que le hace responder al llamado, esta falta es producto de la culpa que se produce en nuestra interacción con el goce, el mandato superyoico que nos obliga a gozar siempre, nos hace sentir culpables al no ser nunca capaz de estar a la altura del goce, esto hace que la interpelación sea contundente al ofrecernos una respuesta de esa culpa que nos acosa.

¹³ Uno de los objetivos de Žižek es reactivar el concepto de Sujeto frente a las corrientes de la filosofía contemporánea que denuncia el concepto de Sujeto como un *falso concepto* y de lo que se trata es de un juego de construcción de subjetividades. Žižek busca reivindicar este concepto a partir del cogito cartesiano, ya no como una entidad transparente y puro, sino contra el trasfondo de su lectura lacaniana del idealismo alemán como un vacío y una brecha en el orden del ser. Respecto a este punto véase su libro *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política* (2007)

En *la metástasis del goce* Žižek localiza este “retroceso” de Althusser en su texto *Tres notas sobre la teoría del discurso* (1996, pág. 116). En la nota primera, luego de analizar el estado de la teoría psicoanalítica de Lacan y de Freud, Althusser analiza el efecto-sujeto de los diferentes discursos actuales: el discurso ideológico, el discurso científico, el discurso estético y el discurso del inconsciente; asignándole a cada uno un efecto-sujeto dependiendo de cómo se dé su presencia en el discurso. Pero en la nota tercera “Althusser de pronto e inesperadamente retrocede, y restringe al sujeto al discurso *ideológico*, enfatizando que uno puede hablar del ‘sujeto de la ciencia’ o del ‘sujeto del inconsciente’ sólo en un sentido metafórico” (Žižek, 2003C, pág. 100). Ante esta “regresión” de Althusser, Žižek responde que

(...) desde nuestra perspectiva lacaniana nos obliga a apoyar a Althusser I contra Althusser II (...) Los cuatro “efectos-sujetos” en Althusser I no tienen igual peso: dos son candidatos al rol del sujeto *par excellence* –tanto el sujeto ideológico presente *en personne*, como el sujeto del inconsciente, un hueco en la estructura (S) que está representado meramente por un significante- Althusser optó por la primera elección, mientras que, desde el punto de vista lacaniano, la segunda elección parece mucho más productiva: nos permite concebir los tres restantes efectos-sujeto como las derivaciones-ocultamientos de S, como los tres modos de aceptar el hueco en la estructura que ‘es’ el sujeto. (2003C, pág. 100)

Aquí podemos ver la importancia del psicoanálisis en una crítica a la ideología; Žižek (2003C) explica que la postura de Lacan respecto a la relación entre psicoanálisis y filosofía no apunta ni a un fundamento filosófico del psicoanálisis, ni a una psicologización de la filosofía que revele algún oscuro secreto. Lo que se propone el psicoanálisis en este aspecto es dar una respuesta al atolladero que significa pasar del mito al logos. Para Lacan, hay una pérdida fundamental en el momento de pasar del orden pre-simbólico al orden simbólico, una vez entramos

en el universo del lenguaje, del discurso perdemos la posibilidad de tener un referente externo que nos garantice el acceso a la verdad. Al entrar al universo simbólico perdemos la inocencia y nos adentramos en el goce de la palabra y nuestro fracaso con este encuentro nos genera una culpa indeterminada, en palabras de Žižek:

“Antes del reconocimiento en el llamado del Otro por medio del cual el individuo se constituye como “siempre-ya” individuo, estamos obligados a reconocer este instante ‘intemporal’ del impasse en la que la inocencia coincide con la culpa indeterminada: la identificación ideológica por medio de la cual asumo un mandato simbólico y me reconozco como el sujeto del Poder sólo se produce como respuesta a este impasse” (Žižek, 2003C, pág. 97)

Y precisamente esta lógica de la interpelación y la culpa es lo que nos permite dar el siguiente paso para responder nuestra pregunta inicial de ¿cómo es posible la crítica a la ideología.

3. REWIND: ¿CÓMO ATREVERSE LA IDEOLOGÍA Y NO MORIR EN EL INTENTO?

3.1. ATRAVESAR LA FANTASÍA

Luego de haber visto la estructura y la lógica de la ideología, tal como la articula Žižek a través de su obra, entramos en la cuestión principal de este texto: ¿cómo es posible la crítica a la ideología? Tal vez el lector haya tenido la sensación, luego de los dos primeros capítulos, que la ideología es un concepto “absoluto” (con las connotaciones negativas que ha tenido este concepto, en especial los críticos de la filosofía de Hegel con su “saber absoluto”) que lo devora todo. La ideología, pareciera, abarca todo y está presente en todas partes, por lo que realizar una crítica sólo sería un auto-engaño que conllevaría a persistir en el sueño ideológico. Es más, ¿no se trata de un pseudo-problema? Si la ideología está presente hasta en nuestros actos más “personales”, llegando al punto en que cuando pensamos que salimos de ella más inmersos estamos en ella; si en últimas no se puede hacer nada fuera de la ideología ¿para qué usar este concepto? ¿No habría que rechazar este concepto por ser contraproducente tanto a un nivel teórico como práctico y entregarnos a los verdaderos problemas que aquejan nuestra sociedad como la intolerancia, la contaminación ambiental, los niños hambrientos del África, la pérdida de valores de la sociedad, el encuentro de nuestro yo espiritual, entre otros?

Como es característico en el proceder de Žižek, cuando se enfrenta a un aparente callejón sin salida, teniendo que optar por dos caminos que se presentan como contrarios, lo que hay que hacer es dar un paso atrás y denunciar el dilema como un falso dilema. Cuando se nos insiste en que debemos optar por una crítica a la ideología u ocuparnos de los problemas verdaderos y prácticos, debemos ser conscientes que ya está operando una reducción ideológica. Empezando por el hecho de que la decisión ya está tomada de antemano ¿quién en su sano juicio

preferiría optar por perder tiempo debatiendo un concepto como el de ideología que tratar los problemas reales? Pero como hemos desarrollado en el texto, precisamente esta posición de tratar los problemas “reales” es la victoria de la ideología y lo que permite que nunca sean solucionados. Para Žižek, la manera de lidiar con estos problemas reales es dejar el afán de hacer algo y tomarnos el tiempo para pensar la situación, en otras palabras, la única forma realmente de tratar los problemas actuales es si empezamos con una crítica de cómo se nos presentan dichos problemas, en últimas, una crítica a la ideología. Él trata de articular una tercera opción teniendo como base estas consideraciones, esta tercera opción trastoca la forma en que se establece la primera oposición como tal, no se trata de una especie de “superación” pseudo-dialéctica donde se hace una síntesis de las dos posiciones, sino planteando que debemos persistir en aquello que se considera imposible en las coordenadas actuales impuestas por la ideología.

Uno de los elementos propios de la crítica a la ideología de Žižek es lo que Lacan llamó el “atravesar la fantasía”. Este concepto ha estado presente en toda la obra del esloveno, aunque si bien bajo diferentes matices, apunta básicamente a lo mismo: dinamitar el orden fantasmagórico que sustenta nuestra realidad a través de la identificación con la fantasía para revelar lo inconsistente que es el orden simbólico como fundamento de nuestra realidad. Como hemos visto la fantasía es fundamental para que la ideología pueda operar y es, precisamente, por este elemento donde la crítica a la ideología se hace operativa. El papel de la fantasía es ocultar y armonizar los antagonismos que son inherentes a la realidad, esto se hace con el fin de darle al sujeto una narración que le permita seguir cotidianamente con su vida. El elemento de la fantasía está presente tanto en la lógica del punto de acolchado, del fetichismo y de la interpelación ideológica y, como recalcamos, no opera solo al nivel de nuestros más íntimos sueños, sino que también se encuentra a un nivel colectivo, es más, el fantasma está más cerca de la realidad que la de la imaginación. A nivel colectivo podemos pensar en

los discursos nacionalistas que evocan la figura de un enemigo externo para instar a la unión y defensa de la sociedad: hay que luchar contra el judío, el comunista, el pueblo decadente, el inmigrante, etc. Así, los problemas y miedos de la sociedad se transmutan por el miedo al enemigo, nuestra percepción de la realidad y de los problemas de la misma quedan explicados bajo esta enigmática figura. Aunque esto no significa que la ideología tenga que ser necesariamente falsa a nivel del contenido, por el contrario, entre más verídico resulte a nivel de los hechos mejor para la ideología. La clave de la crítica de la ideología no radica en revelar los hechos que le dan sustento como falsos, sino denunciar la articulación que hace de los mismos para lograr determinado fin, que no es otro que ocultar el antagonismo social inherente, de reprimir a lo Real.

Pero para poder a travesar esta fantasía que funciona a nivel colectivo lo primero que debemos hacer, recalca Žižek, es golpearnos a nosotros mismos. Golpear lo que en nosotros nos ata a la fantasía ideológica. Aquí Žižek recurre a *Fight Club* y a *Taxi driver*. En *Fight Club* podemos observar que en la escena donde el protagonista enfrenta a su jefe opta, en vez de iniciar una pelea con él, en golpearse literalmente a si mismo y Travis, en *Taxi driver*, ante el atolladero en el que se encuentra al sospechar que Jodi Foster goza de su condición de víctima, termina por una violencia homicida-suicida dirigida contra sí mismo¹⁴. Dirigiendo la violencia contra uno mismo deja sin sustento a la autoridad simbólica al impedir que nos controle a través de nuestras fantasías. También podemos tomar como ejemplo la forma en que atribuimos algún significado cuando nos acontece una desgracia. Aquí el ejemplo citado por Žižek es el de Job, luego de las innumerables tragedias a las cuales es expuesto, Job no cede a la tentación de atribuirle un significado profundo que permita integrar estas tragedias a su

¹⁴ Esto es lo que Žižek admira también de las primeras películas de Milos Forman, en las que, en vez de burlarse de la autoridad por su forma de llevar el poder, dinamita el sustento fantasmagórico que le da poder a esa autoridad, esto lo hace burlándose del pueblo en cuyo nombre se tomaban las decisiones, mostrándolo como estúpido y lo ridículo que era tomarlo como fundamento. Por otro lado, la forma más eficaz de contrarrestar las burlas o los insultos de cualquier tipo es identificarse con esas burlas o insultos, ridiculizándose uno mismo, de esta forma se le quita toda eficacia simbólica que tenga.

universo simbólico. Frente a las explicaciones que le dan sus tres amigos teólogos con los que se encuentran, quienes insta a interpretar las calamidades como un castigo a alguna mala acción de Job que haya enfadado a Dios, Job mantiene su posición de que todo ello es un sin-sentido, no hay una lógica superior detrás de ella, y esto es precisamente lo que le permite a Job seguir adelante, negando la explicación oficial que se le ofrecía en ese momento. Esto ha llevado a que Žižek plantee la tesis de que Job es uno de los primeros revolucionarios ateos, por la negativa de aceptar la explicación que nos ofrecería la ideología dominante: “el instante en el que aceptas el sufrimiento como algo que no tiene un significado más profundo significa que podemos cambiarlo, combatirlo. Éste es el nivel cero de la crítica de la ideología- cuando no interpretas que tiene un significado” (Žižek, 2006, pág. 153).

El ejemplo de Job nos da otra clave del proceder de la crítica a la ideología: no podemos esperar salir de un determinado campo ideológico confiando en nuestro sentido común o en nuestra supuesta capacidad de pensamiento crítico, para que suceda debemos ser objetivo de una violencia que haga temblar nuestra concepción de la realidad. Se necesita de lo que denominamos la irrupción de lo Real, un trauma que nos aborda abruptamente. Recordemos la fascinación de Žižek por *They live* de John Carpenter¹⁵, especialmente la escena en la que Juan Nadie quiere que su amigo John Armitage se coloque las gafas que le permita ver el fundamento que sustenta la realidad (la invasión alienígena que ya está operando), ante la sospecha de que esto destruirá su forma de vida John se niega a colocárselas y tenemos una escena de unos 8 o 10 minutos de una pelea a primera vista irracional, sin sentido en la que Juan Nadie intenta colocarle las gafas, hasta que finalmente lo logra. Por estas razones para Lacan el deber ético

¹⁵ El tratamiento que le da a esta película muestra el cambio que Žižek ha tenido del concepto de ideología, en 1998 consideraba como ideológico la metáfora de unas gafas que funcionaran como crítica a la ideología, haciendo ver el sustento fantasmagórico de nuestra realidad. En 2012, considera esta metáfora como un ejemplo perfecto de lo que sería la crítica a la ideología.

es “el de un verdadero despertar. No sólo del sueño, sino del hechizo del fantasma que nos controla aún más cuando estamos despiertos” (Žižek, 2008).

Como podemos ver, la fantasía no es solo una formación patológica individual con la que cada individuo tiene que lidiar, hay un estrecho vínculo entre nuestros sueños “individuales” y la forma en que la ideología se presenta a un nivel “general”. Nuestros deseos, en primer lugar, no nos pertenecen. Por eso en *The pervert’s guide to cinema* (2006) Žižek considera el cine como la más perversas de las artes, porque nos enseña a cómo desear. De hecho, su recurrente referencia al cine de Hollywood no significa un amor por estas películas, por el contrario, las detesta, pero asegura que analizar estas películas es una forma eficaz de determinar el estado actual de la Ideología¹⁶. Una vez la ideología se apodera del marco de nuestros sueños hemos perdido la batalla, la única manera de seguir en pie de lucha es renunciando incluso a nuestros sueños más privados, esto no se logra manteniendo una distancia con ellos, como si se pueda decir: “sé que son mis fantasías, puedo mantener una distancia segura con ellos que permita seguir experimentando mi vida”. No, debemos, por el contrario, sobre identificarnos con nuestra fantasía, experimentar la estupidez misma de nuestro goce en él y del lugar contingente que tiene la misma en nuestra realidad; es por esta razón que “el sujeto acepte su fantasía fundamental sin pasar por la experiencia radical de la «destitución subjetiva»: al aceptar mi fantasía fundamental, me echo a las espaldas el núcleo pasivo de mi ser, el núcleo cuya distancia sostiene mi actividad subjetiva”. (Žižek, 1999).

Por medio del atravesar la fantasía el sujeto “deja en suspenso el marco fantasmático de las reglas no escritas que le dicen cómo elegir libremente. No es de extrañar que las consecuencias de ese acto resulten hasta tal punto

¹⁶ Recordemos la colaboración que hubo entre Hollywood y el pentágono luego de los atentados del 11 de septiembre. Tal vez el temar que presentía Walter Benjamín acerca del cine como una herramienta de mantener el *statu quo* se ha cumplido.

catastróficas.” (Žižek, 1999). Aquí podemos pensar en *Matrix reloaded*, cuando Neo llega a la sala del Arquitecto, donde se supone debe estar el centro de la matrix, este le informa que su llegada no era algo contingente, sino necesaria, ya estaba destinada a que pasara de esa forma, ahora Neo tendría que escoger entre reiniciar a la Matrix o salvar a Trinity, con la salvedad de que si opta por esta última opción las maquinas invadirían Zion y destruirían lo que queda de la humanidad. Así, si Neo quiere salvar a la humanidad debe optar por reiniciar la Matrix como lo han hecho los anteriores elegidos. Neo opta por la segunda opción trayendo las crisis que lleva a la batalla final¹⁷. De esta manera, atravesar la fantasía

(...) entraña justamente aceptar el trauma de la clausura radical: no hay apertura alguna, la contingencia es necesaria en cuanto tal... Si no se pierde de vista que nuestra capacidad de desear se apoya en la estructura paradójica de la elección forzosa se puede apreciar el carácter radical del acto de «atravesar la fantasía». (Žižek, 1999)

Así, de esta forma “cabe la posibilidad de socavar el yugo con el que la fantasía nos domina: hay que sobre identificarse con ella abrazando simultáneamente, en un mismo espacio, la multitud de elementos fantasmático inconsistentes” (Žižek, 1999). Pero si ya hemos dicho que no podemos confiar en la espontaneidad de nuestro sentido común para salir de la ideología ¿cómo identificamos esta multitud de elementos fantasmático inconsistentes? Este problema nos lleva a nuestro siguiente elemento de la crítica a la ideología, la dimensión del síntoma.

¹⁷ Paradójicamente Neo al renunciar salvar a la humanidad en nombre de algún concepto universal como el de “bienestar de la humanidad” logra efectivamente abrir el camino para que la humanidad sea salvada. Como vimos en la crítica que le hace Lacan a Kant, cuando se insiste en el deber por el deber mismo, despojado de todo contenido patológico, produce un excedente de goce que distorsiona el deber mismo. Así, cuando Neo opta por toar en serio la contingencia de su posición y decide salvar al amor de su vida Trinity socaba el fundamento fantasmagórico de la Matrix.

3.2. EL SÍNTOMA

Toda formación ideológica que busque imponerse debe tener una vocación de universalidad y, para que esto se sostenga, debe encarnarse en un elemento particular de su serie de elementos para fijar su horizonte de sentido, este elemento particular es elevado a la categoría de universal, pero siendo despojado de su contenido concreto para que funcione como un significante-amo que permita controlar el horizonte de sentido de los demás elementos. ¿Por qué debe ocultar la Ideología su propio rastro particular asumiéndolo como si fuera universal? La respuesta no es otra que para mantener su legitimidad como discurso, el pretender tener alcance universal permite la sensación de una aparente neutralidad en la que todos pueden sentirse identificado. Este cortocircuito entre lo universal y lo particular permite el surgimiento del síntoma. Para que opere esta lógica del particular *qua* universal es necesario que este particular se oculte y excluya su rastro. En *El sublime objeto de la ideología*, Žižek define el síntoma como un “elemento particular que subvierte su propio fundamento universal, una especie que subvierte su propio género” (2003b) Pero, como anotamos anteriormente, este elemento particular es necesario para que el campo ideológico mantenga su coherencia. Se podría decir que el síntoma es lo que sacrifica la ideología para ocultar el trauma del encuentro con lo Real. Y en lo referente a la relación entre fantasía y síntoma afirma Žižek: la interpretación es a la construcción lo que el síntoma es a la fantasía: así como hay que interpretar los síntomas, en cambio hay que (re)construir la fantasía” (Žižek, 1999). Para llegar al núcleo de la fantasía hay que interpretar los síntomas que se esconden en las formaciones ideológicas sustentadas por la misma. Esto en razón a que el síntoma apunta al elemento, que como veremos, es el ancla de la ideología en el sujeto, estamos hablando del goce. En relación con el goce el síntoma es una “formación significativa particular que confiere al sujeto su propia consistencia ontológica, permitiéndole estructurar su relación básica y constitutiva con el goce (jouissance),

entonces toda la relación se invierte: si el síntoma se disuelve, el sujeto mismo pierde pie, se desintegra” (Žižek, 1994, pág. 189).

En este concepto una de las principales referencias que se hacen en *El Sublime objeto de la Ideología* (2003b) y en obras posteriores es Karl Marx. Žižek comparte la tesis de Lacan acerca de que fue Marx quien inventó la noción de síntoma, identificándolo concretamente en *El Capital*: cuando Marx analiza el fetichismo de las mercancías señala que lejos de dejarnos fascinar por el contenido oculto que hay detrás de las mercancías, tratando de descubrir su “secreto”, debemos rechazar esta tentación por el contenido y preocuparnos por la forma misma de la mercancía ¿por qué la fuerza de trabajo adquirió la forma de mercancía en el intercambio de las mismas?

En este orden de ideas, “el procedimiento marxiano elemental de ‘crítica a la ideología’ es ya ‘sintomático’: consiste en detectar un punto de ruptura *heterogéneo* a un campo ideológico determinado y al mismo tiempo *necesario* para que ese campo logre su clausura su forma acabada” (Žižek, 2003b). Para Žižek, uno de los puntos clave del pensamiento de Marx fue su denuncia acerca de cómo la igualdad formal burguesa no era incompatible con la desigualdad material sufrida por el proletariado, sino su sostén necesario. Para que esta libertad formal operara en el seno de la sociedad debe haber un elemento que asuma las consecuencias de esa igualdad. Ya no se trata del debate entre la distinción entre igualdad formal e igualdad material, sino que hay una parte de la sociedad a los que no se les aplica este concepto de igualdad, porque de hacerlo la ideología dominante pondría en riesgo la capacidad de mantener el *statu quo*. Basta recordar el concepto de Derechos humanos, su pretendida universalidad es tal con la condición de que sea el hombre blanco occidental el destinatario de los mismos. Esa es la verdad del síntoma, una formación que debe permanecer oculta para que las cosas funcionen normalmente. De ahí la crítica que realiza Žižek a cierto sector de la izquierda liberal que se contenta con realizar una demanda de

derechos para que se les sea reconocida. Esta es la óptica bajo la cual Žižek crítica a las luchas particulares, no descalificándolas como innecesarias o triviales, dado que reconoce que son necesarias, pero mientras estas tengo como horizonte de sentido una lucha a un nivel solo cultural, excluyendo la lucha política, están destinada al fracaso. De lo anterior se desprende que aun cuando el síntoma sea un elemento de la configuración del horizonte ideológico, este debe permanecer como una excepción: “ha de ser el punto de suspensión del principio universal: si el principio universal se aplicase también a él, el sistema universal se desintegraría.” (Žižek, 1999) Los obstáculos que se experimenta como límites al completo desarrollo de un capitalismo con rostro humano, más seguridad social, más empleo, mayor cobertura de las necesidades básicas no son obstáculos externos a los que habría que aplicar reformas para eliminarlos, sino que son estructurales, inherentes al mismo sistema como tal.

El síntoma no puede entrar en el espacio simbólico, su acercamiento provoca un debilitamiento de sus bases, no es tanto que no pueda llegar a simbolizarse, sino que su simbolización destruiría el edificio ideológico. El síntoma, en su concepción más elemental, existe porque “el sujeto ignora alguna verdad fundamental sobre sí mismo; en cuanto el significado de esta verdad se integra en el universo simbólico de ese sujeto, el síntoma se disuelve” (2002, pág. 78). Por esta razón, para Žižek resulta altamente sospechoso que las explosiones de violencia, tanto de los antinmigrantes y nacionalistas como la de los sin techos, se analice bajo el fondo de un nivel cero de violencia. En la constitución del orden simbólico opera ya una violencia mayor, una violencia simbólica que se encuentra en el nivel del lenguaje, del sentido impuesto. Y es sobre este fondo que hay que analizar las citadas explosiones de violencia¹⁸. Como hemos venido sugiriendo el atravesamiento de la fantasía y el síntoma social son dos operaciones que se implican mutuamente:

¹⁸ Aquí una de las referencias principales de Žižek es el texto *Sobre la violencia* de Walter Benjamín donde distingue entre violencia constituyente y violencia constitutiva. La primera hace referencia a la violencia para imponer un nuevo orden y la segunda la violencia destinada a mantenerla.

“(…) por medio de una identificación de ese tipo con el síntoma (social), atravesamos y subvertimos el marco fantasmático que determina el campo del sentido social, la auto comprensión 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 irrupción de la verdad del orden social existente, de otra manera oculta.” (Žižek, 2002, pág. 230)

Así, paralelamente al funcionamiento del síntoma en la psiquis humana funciona en la ideología, lo que podría denominarse síntoma social, utilizando la propuesta de Žižek. Al igual que el sujeto, la ideología no puede desprenderse de su síntoma sin que conlleve una disolución de su identidad. Como hemos venido afirmando, tanto para Freud como para Lacan, la represión y el retorno de lo reprimido son el mismo acto. Así, el síntoma es el nombre para ese retorno de lo reprimido; una vez se entra en el orden simbólico no hay algo anterior al síntoma, éste siempre nos acompaña como una huella o un rastro que se encuentra al acecho de desintegrar nuestra realidad, pero que, al mismo tiempo, es lo que mantiene unida nuestra realidad. Hasta ahora hemos tratado de responder a la pregunta de ¿dónde encontrar el síntoma? Pero, similar a la objeción que le hace Moebius a Raziél en el popular videojuego *Soul Reaver 2*, ante la pregunta habitual de ¿dónde?, se hace incluso más pertinente preguntar ¿cuándo? Para Lacan, el síntoma no se debe buscar en el pasado, sino en el futuro:

“(…) lo que vemos bajo el retorno de lo reprimido es la señal borrosa de algo que sólo adquirirá su valor en el futuro, a través de su realización simbólica, su integración en la historia del sujeto. Literalmente, nunca será sino algo que, en un momento determinado de realización, *habrá sido.*” (1987, pág. 240)

Aunque parezca contradictorio el hecho de que el síntoma esté desde el principio de nuestra formación simbólica, pero que, al mismo tiempo, solo podamos

localizar su significado en el futuro, muestra la naturaleza ambigua del mismo. La razón de esta aparente contradicción es la siguiente: como mencionamos el síntoma debe ser ocultado para mantener la identidad ya sea del campo ideológico o del sujeto, así las irrupciones del síntoma son consideradas simplemente como irregularidades accidentales que no guardan una relación con nosotros. Solo después con el análisis llegamos a la verdad del síntoma como una formación inherente a la constitución de nosotros como sujetos y de la realidad misma. Su significado solo se adquiere *demasiado tarde* y retroactivamente modifica la forma en que percibimos el pasado, llevando como consecuencia la disolución de nuestra realidad. Esto se debe principalmente a que “en cuanto entramos en el orden simbólico, el pasado está siempre presente en forma de tradición histórica y el significado de estas huellas no está dado; cambia continuamente con las transformaciones de la red de significantes” (Žižek, 2003b, pág. 88).

Y esto también aplica para el concepto de trauma. En la lógica del fetichismo vimos que cuando ocurre un evento traumático en nuestras vidas nunca asumimos plenamente sus consecuencias en ese momento, solo después, retroactivamente, cuando tenemos las herramientas para interpretarlo, el trauma adquiere algún sentido. Esto es lo que Lacan interpreta del famoso caso de Freud del hombre lobo: el “hombre lobo” cuando era muy pequeño vio la escena de sus padres teniendo sexo en *coito a tergo* lo que marca un evento traumático en su vida, pero en ese mismo momento el niño no entendía la escena, carecía de algún significado, solo con el pasar del tiempo y el desarrollo de las primeras teorías sexuales del niño empieza a tener alguna explicación, pero hasta antes de esto el trauma funcionaba como un vacío que distorsionaba la realidad:

“El sujeto confronta una escena del pasado que él quiere cambiar, tener injerencia en ella, intervenir en ella; emprende un viaje al pasado, interviene en la escena, y no es que él ‘no pueda cambiar nada’ –todo lo contrario,

sólo a través de su intervención la escena del pasado *se convierte en lo que siempre fue* su intervención estuvo abarcada, incluida desde el principio” (Žižek, 2003b, pág. 90)

Aquí se pueden inscribir la mayoría de historias de viajes en el tiempo en las que alguien viaja al pasado para evitar un suceso y, su presencia, termina motivando a que el suceso que pretenden evitar pase efectivamente. En la nueva serie de SyFy *12 Monkeys*, que tiene como base la película homónima de Terry Gilliam, vemos este procedimiento con un giro freudo-marxista. En ella vemos como en el 2046 la humanidad ha sido casi totalmente aniquilada por una plaga cuyo origen es desconocido y amenaza con mutar y terminar definitivamente con la humanidad. Solo hay una pista, un mensaje de voz del pasado guardado para que fuera escuchado en el futuro. El mensaje era de Cassandra, una científica que en el 2016 estudiaba el virus, del mensaje solo se podía identificar un nombre “James Cole”. Por una serie de eventos la Dra. Katarina, quien es la encargada de desarrollar la máquina del tiempo para cambiar el pasado y salvar a la humanidad, conoce a un James Cole en el 2046, ante lo cual decide reclutarlo para que sea su agente en el pasado. El hecho interesante es que su viaje al pasado en el 2014 hace que conozca a la Dra. Cassandra y entable amistad con ella, lo que trae como resultado que se cree la posibilidad del mensaje que ella envía, es decir, el viaje de Cole al pasado es lo que permite que lo recluten para viajar en el tiempo. Toda la primera temporada Cole trata de cambiar las cosas desde una posición externa, sin involucrarse, persiguiendo y asesinando a los sospechosos de liberar la plaga, lo frustrante es que, con cada intento que realiza de cambiar el pasado, hace que este suceda, su intervención era ya parte del proceso desde siempre. El giro de la trama ocurre hacia el final de temporada, cuando ante la impasibilidad del tiempo y de la causalidad Cole está a punto de renunciar, decide abandonar su papel de espectador neutral de la situación y decide *intervenir*, es decir, contar su propia mirada en el cumulo de acontecimientos; de asumir lo necesario como algo contingente y, a partir de ahí, actuar. Solamente, como dice Lacan, cuando Cole

se cuenta dentro de lo contado aparece la posibilidad de un cambio. Esto lo logra perdonando y salvando la vida de su amigo Ramsee luego de que este lo traicionara, este hecho que no estaba previsto para el ejército de los 12 monos cambia por primera vez la historia.

Así, el sentido del síntoma y su posterior disolución necesitan de este “viaje al pasado”, donde el sujeto vea su propia concepción, por así decirlo; que inscriba su posición de enunciación en la realidad mostrando lo que debió excluir para guardar la congruencia de la realidad; el síntoma “se nos presenta primero como una huella, que nunca será más que una huella, y que siempre permanecerá incomprendida hasta el momento en que el análisis haya avanzado suficientemente, y hasta el momento en que hayamos comprendido su sentido.” (Lacan, 1987, pág. 240). Lo mismo sucede con la ideología, solo cuando identificamos en las aparentemente anormalidades externas del sistema la propia exclusión que surge a partir del nacimiento de un nuevo significante-amo; cuando rescribimos el pasado para dar cuenta de lo específico de la articulación ideológica podemos someterla a una crítica. Estas anormalidades externas que encubren una irregularidad interna

(...) es lo que en la tradición freudo-marxista se denomina síntoma: en psicoanálisis, los lapsus, los sueños, las formaciones del inconsciente y los actos compulsivos, etcétera, son "torsiones sintomales" que hacen accesible la verdad del sujeto, inaccesible para el saber, el cual solo ve en ellas meras disfunciones; en el marxismo, la crisis económica es una de tales "torsiones sintomales". (Žižek, 2007, pág. 142)

La lógica del vacío ideológico y el surgimiento de los síntomas da la sensación de renunciar al concepto de universalidad, toda universalidad en cuanto enmascara un particular es un falso universal. En razón a esto no puede existir un universal “neutral”, pero Žižek no apunta ni a una renuncia de la universalidad, dejando de lado la verdad como horizonte, ni fingir que puede haber una universalidad neutra.

La respuesta aquí, como en otras ocasiones, Žižek la localiza en Hegel y en su concepto de universalidad abstracta:

“Una universalidad solo puede volverse concreta dejando de ser un vehículo neutro-abstracto de su contenido particular, e *incluyéndose entre sus subespecies particulares*”. Paradójicamente, esto significa que el primer paso hacia una universalidad concreta es la negación radical de todo el contenido particular: solo a través de esa negación adquiere existencia lo universal, se vuelve visible ‘como tal’”. (Žižek, 2007, pág. 103)

Pero todavía falta dar un paso más. Si se puede identificar e interpretar los síntomas dando como resultado que podamos atravesar la fantasía que da sostén a nuestros sueños ideológicos ¿qué queda después de esto? ¿Somos capaces ya de ejercer una crítica fuera del control de la ideología? Lamentablemente no es tan fácil. Hay una entidad que existe e insiste una vez que nuestras coordinadas se desintegran totalmente. Como vimos en el primer capítulo la fantasía es, entre otras, una respuesta a la impenetrabilidad del goce. Lacan utilizó un neologismo para nombrar este excedente puro de goce con el cual finalmente debemos aceptar como nuestro: *le sinthome*.

3.3. LE SINTHOME

Si interpretamos el síntoma para disolverlo y reconstruimos la fantasía para atravesarla, lo que nos queda es el exceso mismo del campo ideológico, el exceso a través del cual la ideología logra atraernos y regular nuestra realidad: el goce. Como ya lo vimos en la primera parte, el plus de goce es el elemento perturbador tanto en la relación con nosotros mismos como con los demás ¿Qué podemos hacer al respecto dado que dijimos que era imposible lidiar con el goce? cuanto más cedemos a él más culpables nos sentimos; no podemos abordarlo

directamente, pero tampoco podemos dejarlo. Una solución pseudohegeliana al problema sería que, una vez llegado a este punto, lo que resta hacer es reconstruir de nuevo la fantasía, pero con el conocimiento de que toda aproximación con lo Real del goce es imposible, esto correspondería a la primera concepción de lo real que hay en Lacan, lo real como imposible.

El *sinthome* no es ni síntoma, ni fantasma, es la encarnación del goce en su dimensión más obscena. En palabras de Žižek: “*le sinthome* no es el síntoma, el mensaje codificado que hay que descifrar por medio de la interpretación, sino la letra carente de sentido que de modo inmediato produce “gocce en el sentido”, ‘*go-sentido*’: *jouis-sense*” (2002, pág. 214). En sí mismo es un vacío carente de toda positividad, pero es a través de esta dimensión sublime del *sinthome* que se nos permite gozar en el sentido (*go-sentido*). Es el telón de fondo sobre el cual la creación de sentido es posible en nuestro universo simbólico, por esta razón es tan necesario al momento de la ideología hacer creíble su narración. De esta forma el *sinthome* se convierte en la referencia de nuestra realidad, toda ella surge en razón al encuentro fallido con el goce; el *sinthome* articula el goce en su dimensión obscena y eso lo hace a la vez tan atractivo y tan aterrador: “Lo que no hay que olvidar aquí es el estatus ontológico radical del síntoma: síntoma, concebido como *sinthome*, es literalmente nuestra única sustancia, el único soporte positivo de nuestro ser, el único punto que da congruencia al sujeto” (Žižek, 2003b, pág. 110).

Para dar claridad un poco a este concepto remitámonos a uno de los muchos análisis de Žižek sobre Hitchcock. En *Los sínthomas hitchcockianos* (2013b), Žižek se pregunta por el estatuto de ciertos elementos que se repiten en las diferentes obras de Hitchcock, incluso tratándose de películas muy diferentes. Ejemplo de esto es el elemento de “la persona suspendida en la mano de otro” que vemos en *Vertigo*, *North by Northwest* y *Catch a thief*; el motivo de “la mujer que sabe demasiado” en *shadow of a doubt*, *strangers on a train* y en *psycho*; el vaso de

leche que aparece en *suspicius*, *spellboud* y *notorius*. Estos elementos o motivos ejercen un papel diferente en cada película, así

“(…) si buscamos en ellos un núcleo común de significados, *decimos demasiado*: entramos en el dominio de los arquetipos junguianos que es totalmente incompatible con el universo de Hitchcock; si, por otro lado, los reducimos a una cascara de significantes vacía y llenada en cada uno de los films con un contenido específico, *no decimos lo bastante*: nos elude la fuerza que los lleva a persistir de una película a otra. Tenemos la medida correcta al concebirlos como *sínthomas* en el sentido lacaniano: como una constelación (formula) de significantes que fija un cierto núcleo de goce (...) detalles característicos que persisten y se repiten sin implicar un significado común (...) son lo que resiste a la interpretación, la inscripción en la trama de un goce visual específico. (Žižek, 2013b, pág. 94)

En la película de Terry Gilliam, *Brazil*, Žižek identifica el *sinthome* con la música ilocalizable que siempre suena cuando entra en escena alguna situación donde la situación burocrática nos agobia. Hemos dicho que a través del goce la ideología logra ser tan efectiva. Por medio del mandato de gozar nos tiene a la merced de su horizonte, dado que siempre estamos destinados a fracasar en la consecución del goce. Pero ¿por qué el *sinthome* no se puede interpretar? Es debido a su estatuto ontológico, el *sinthome* carece de una referencia positiva de algún tipo; es un significante que no está “encadenado en una red sino inmediatamente lleno, penetrado de goce, su estatus es por definición ‘psicosomático’, el de una marca corporal aterradora que es meramente un testigo mudo que testimonia un goce repugnante, sin representar a nadie ni a nadie” (Žižek, 2003b, pág. 111). Una vez entra esta dimensión del goce al orden simbólico el resultado son los *síntomas* que vimos en el apartado anterior que, una vez disueltos, nos enfrentan a la dimensión obscena de nuestra constitución. Al llegar a este punto nos damos cuenta que el *sinthome* no es un simple síntoma que una vez interpretado se

disuelve, el *sinthome* es” lo que mantiene unida a "la cosa en sí": si uno lo desanuda, la "cosa en sí" se desintegra. Por esa razón, el psicoanálisis cura realmente apuntando al *sinthome*..." (Žižek, 2007, pág. 189). Una vez desarmado el *sinthome*, aislado del contexto sobre el cual ejercer influencia en nosotros se desintegra la forma en que concebimos la realidad, este es el paso necesario para realizar una crítica a la ideología; de lo contrario seguiríamos a merced de la regulación de nuestro goce: "en cuanto uno lo toca o se aproxima demasiado a él, este "nudo" se desata, y junto con él se desliga todo nuestro universo, se desintegra el lugar desde el cual hablamos y percibimos la realidad" (Žižek, 2007, pág. 296). Este es el momento por el que Žižek apuesta para realizar una crítica a la ideología. Y esta dimensión de repetición y disolución del *sinthome* es lo que Freud denominó la pulsión de muerte:

El nombre freudiano de esta voluntad activa de disolución, ¿no es *pulsión de muerte*? En contraste con el deseo, que lucha por recobrar el equilibrio imposible entre el universal y lo particular (es decir, por un contenido particular que llene la brecha entre él mismo y lo universal), la pulsión quiere y sostiene activamente la brecha entre el universal y lo particular. (Žižek, 2007, pág. 198)

Y precisamente este concepto de *sinthome* viene a complementar la crítica a la ideología que hasta ahora hemos venido mencionado. Si bien la ideología es una construcción a partir de múltiples elementos que son "hegemonizados" por el significante-amo, denunciar esta narración como ideológica no es suficiente, se puede hacer esto y simplemente estar en el mismo lugar si no tenemos en cuenta esta dimensión del goce; ya sea que remplacemos el anterior por un nuevo significante-amo, igual de ideológico, o simplemente seguir bajo el yugo de la ideología por la ansiedad que provoca acerca a esta dimensión del goce obscuro de nuestra constitución. Así, el punto culminante de la crítica a la ideología radica

en aislar este elemento del *sinthome*, despojarlo de su fuerza de atracción, exponiéndole en su ridiculez constitutiva, su carencia de sentido. Esto con el objetivo de dejar de estar subordinados a él. Este punto guarda una especial relación con el concepto de lo Real que vimos en la primera parte:

Lo que lacan llama el *sinthome* (su versión del síntoma) es Real; un Real simbólico en el sentido de que estructura el goce. Y la idea es que mediante la intervención simbólica se puede transformar estas estructuras. Lo Real no es una especie de punto central intocable sobre el que no se puede hacer nada excepto simbolizarlo en términos diferentes (Žižek, 2006, pág. 143)

Para Žižek, como hemos mantenido en el texto, es posible intervenir en lo Real, porque de lo contrario estaríamos condenados a vivir en un espacio ideológico determinado sin posibilidad alguna de salir en él. Deslazando este espacio del *sinthome* se puede cambiar la forma en que lo Simbólico estructura a lo Real, no para pasar de una simbolización a otra, sino para entender la brecha que resultad de la inscripción de nuestra mirada en la realidad, esto con el fin de suspender toda eficacia ideológica que busque instrumentalizar lo Real y el goce para tenernos a su merced. En palabras de Žižek:

Pero cuando tomamos en cuenta la dimensión del *sinthome* ya no basta con denunciar el carácter artificial de la experiencia ideológica, ni con demostrar el modo en que el objeto que la ideología experimenta como "natural" y "dado" es una construcción discursiva, resultado de una red de sobredeterminaciones simbólicas; ya no basta con ubicar el texto ideológico en su contexto, en sacar a luz sus márgenes necesariamente pasados por alto. Lo que debemos hacer, por el contrario, es *aislar* el *sinthome* del contexto en virtud del cual ejerce su poder de fascinación, para exponer la estupidez total de ese *sinthome*" (Žižek, 2002, pág. 215)

Pero ¿cómo aislamos el *sinthome*? Si no podemos interpretar el *sinthome* dado que es ontológicamente una falta, ni atravesarlo porque su núcleo es un vacío que se resiste a toda simbolización ¿estamos destinados a fracasar en la lucha con la ideología? En lo que respecta al *Sinthome* dice Žižek: “La respuesta de Lacan (y, al mismo tiempo, la última definición lacaniana del momento final de la cura psicoanalítica) es que hay que *identificarse con el sinthome*” (Žižek, 2002, pág. 225). Asumir como propio esa estupidez que lo caracteriza, solo a partir de esta identificación aceptamos la contingencia de nuestra posición de enunciación, de la formulación de nuestro deseo.

Por último, aunque parezca desalentador o incluso contradictorio para el lector, una vez hemos llegado al punto de identificación con el *sinthome* para que pierda eficacia y así sea posible realizar una crítica a la ideología desde una posición no ideológica, esto no es sino el primer paso. Luego de esto queda, prácticamente, todo por hacer. Al no tener una fascinación por este excedente de goce, el deber ya no se nos es impuesto, ni experimentado como algo natural y espontáneo por un gran “Otro”, ahora estamos solos, debemos escoger cuál va a ser nuestro deber. En últimas ¿por qué lucha vamos a arriesgarnos y de qué forma dirigiremos nuestra acción? Lo anterior fue sólo el comienzo para empezar la lucha desde todos los frentes para reivindicar a la política su tarea emancipadora.

Ante la complejidad de un concepto como el de ideología, Žižek formuló alguna vez una especie de triada hegeliana para dar respuesta al problema de su crítica. Fue en su texto *El espectro de la ideología* (2003a) donde utilizó los conceptos de *en sí*, *para sí* y *en-y-para-sí* dependiendo de en cuál elemento se haga el énfasis. Así, el “en sí” obedece al nivel de las creencias: “la noción inmanente de la ideología como una doctrina, un conjunto de ideas, creencias, conceptos y demás, destinado a convencernos de su ‘verdad, y sin embargo al servicio de algún interés inconfeso” (2003a, pág. 17), a este nivel correspondería la crítica de la

ideología sintomática, la lectura de síntomas de la articulación ideológica que permiten ver el precio que se debe pagar para que nuestra realidad se haga operativa, por ejemplo, los presupuestos que pasan inadvertidos cuando hablamos de igualdad y libertad. El paso al “para sí” se da en el paso que vimos de esa exteriorización de las creencias en los aparatos ideológicos del estado “que designa la existencia material de la ideología en prácticas ideológicas, rituales e instituciones” (2003a, pág. 20); aunque Žižek no lo menciona la crítica que le correspondería a este nivel sería el del atravesamiento de la fantasía, dinamitar la fantasía que le da sustento a esos rituales, prácticas e instituciones, aceptar la clausura radical de que el gran Otro no existe, el atravesamiento de la fantasía pone de relieve la incongruencia de la realidad y la incapacidad de la ideología de evitar la irrupción de lo Real. El último paso sería el del “en y para sí” lo que encontramos aquí es la toma de consciencia “de un *para sí* de la ideología que opera en el propio *en sí* de la realidad extraideológica” (2003a, pág. 23), es decir, de cómo la ideología opera en los asuntos que consideramos no-ideológicos como nuestros sueños y deseos. Aquí, tomando de nuevo algunas licencias, la crítica que opera es la que vimos en el sinthome, aislar ese núcleo de goce que hace que la ideología pueda controlar la forma en que gozamos y percibimos ese goce. Estos tres niveles no se repelen entre ellos, cada uno es necesario y da respuesta a las diferentes formas en que opera la ideología en nuestras sociedades actuales y la forma en que evade la crítica a la ideología.

Pero persiste la pregunta: ¿cómo no volver a caer en una lógica esencialista e ideológica de la realidad? La primera tentación a evitar sería pensar que la crítica a la ideología es un proceder que nos lleva a ver la realidad *tal cual como es*, por decirlo así, una proto-realidad, idea que puede ejemplificarse en cierta lectura de *The Matrix*; así, la “realidad” producida por las máquinas es ideológica y lo que se logra con el despertar es salir de la ideología a la verdadera realidad. Esta idea es igual o más ideológica que nuestro punto de partida, pero tampoco se trata de caer en un relativismo donde haya múltiples realidades y ninguna es la

“verdadera”; de lo que se trata es de aceptar el hecho de que toda realidad, para decirlo en términos lacanianos, es no-toda. Lo que nos quiere mostrar Žižek a través de los tres momentos que vimos (interpretación del síntoma, atravesamiento de la fantasía y sobre-identificación del sinthome) es que es posible desarticular la eficacia de la ideología en nosotros sin caer en una nueva y sin la idea de una realidad más allá de la realidad, lo que se quiere es que seamos capaces de aceptar que el hecho contingente de nuestra posición de enunciación hace parte de nuestra realidad y que, en las cosas que consideramos más personales, ya opera la ideología en la medida en que aquello que consideramos como un goce personal ya está mediado y organizado por la pareja ley/superyó. Entramos en el campo de la ideología cuando cedemos en nuestro deseo, cuando permitimos que ante la angustia del goce la ideología entre a regularlo para evitar nuestro enfrentamiento con él y a, causa de esto, traicionamos nuestro deseo al no mantenernos fieles a él. De ahí la máxima de la ética lacaniana del psicoanálisis: “No cedas en tu deseo”. Cuando traicionamos nuestro deseo, pagamos con la culpa que nos sujeta a la ideología. Así, el primer paso para acometer una crítica a la ideología es desligarnos de aquello que nos mantiene encadenada a ella, incluso si esto significa la desintegración de lo que nos consideramos hasta ese momento. Este es uno de los puntos que tanto admira Žižek de Badiou, la fidelidad al acontecimiento comunista, a pesar de los fracasos políticos, éticos, económicos que ambos reconocen de los sistemas comunistas del siglo XX, de lo que se trata es de, aun cuando no se cuente con una garantía externa que nos permita escoger el camino correcto, apostar por aquella parte que no es ninguna parte, los excluidos. Y, no hay que olvidar, que precisamente este es el horizonte político de Žižek, la idea de Badiou de seguir fiel a la hipótesis comunista, mientras haya suficientes antagonismos en el interior del capitalismo que legitime hablar de lo común se deberán buscar nuevas formas de despliegue de esa hipótesis comunista. Esto no se puede perder de vista, aun cuando Žižek hable de un campo que, a primera vista, parece totalmente ajeno a la política está

pensando en un problema político específico: el del comunismo como sistema político viable¹⁹.

La segunda tentación a evitar es el asustarse ante el problema de la ideología, ante la complejidad de su articulación. Lo que Žižek denomina como “mistificación ideológica” el hecho de apelar a las “complejidad de circunstancias” para evitar confrontar el problema: “el problema de la ideología es un problema que abarca mucho más que un concepto, hay que tener en cuenta las circunstancias específicas del caso concreto antes de poder decir algo” o “primero hay que analizar cada parte hasta el fondo, no podemos arriesgarnos a equivocarnos”. Si bien estas posturas contienen un ápice de verdad; nuestro deber es hacer un análisis riguroso y serio de cada elemento de nuestra postura teórica²⁰ teniendo en cuenta las variables de nuestra sociedad actual, no significa que debemos renunciar a un análisis de la ideología en su conjunto, si bien el quedarse en un análisis específico de cada uno de los elementos puede arrojar más luces sobre ese específico problema, lo que se pierde es el movimiento del fenómeno completo. Tal vez el lector pudo tener la sensación de que el título de este texto podía parecer pretensioso y algo arrogante, máxime llegado a este punto donde el lector puede sentirse decepcionado por el contenido del texto. Pero lo que buscaba el autor era precisamente enfrentarse al problema de la ideología en su conjunto, lo que Žižek denominaría *un mapa de la cuestión* y, aun en el fracaso, tratar de mostrar que no es imposible hacerlo. Así, frente tanto al chantaje liberal de ocuparnos de los asuntos prácticos como el chantaje académico de primero tomar en cuenta las circunstancias específicas del caso concreto antes de tomar cualquier toma de posición, debemos responder lo que respondería Bartleby en la historia de Melville: *Preferiría no hacerlo (I would prefer not to)*. No una simple

¹⁹ Recordemos las conferencias que junto a Badiou y otros filósofos comunistas han realizado en los últimos años bajo el nombre de “La idea del comunismo”, estas conferencias se han llevado en diferentes ciudades: Londres, New York, Seúl y próximamente en Suramérica.

²⁰ Para una lectura separada de los diferentes elementos que componen el concepto de ideología véase la revista online dedicada al estudio del pensamiento de Žižek: *International Journal of Žižek studies* (<http://www.zizekstudies.org/>)

negación de la petición, sino negar el espacio simbólico desde donde esta petición es realizada.

Si bien es una tarea compleja que, como todo tema en filosofía pareciera no tener fin y las múltiples aristas con las que se puede abordar el tema desalentaría a cualquiera que se aproxime al concepto de ideología, debemos dar un paso y apostar. No extraña que en este punto una de las principales referencias de Žižek sea Kierkegaard, en especial dos conceptos: el salto de fe y la suspensión política de la ética. Hay, como hemos dicho, aceptar la inexistencia del gran Otro, que estamos solos por nuestra cuenta y que no es lo mismo una suspensión política de la ética desde una perspectiva de izquierda que una de derecha. Aun cuando la línea entre estar en la ideología y ejercer una crítica a la ideología no parezca clara luego del recorrido que hemos hecho, por último, nos queda decir que hay que *arriesgar lo imposible*.

El propio Žižek a lo largo de los años ha sido víctima de la propia ideología. Por ejemplo, en *Mirando el sesgo*, un libro importante para entender tanto su procedimiento filosófico como su forma de ver la ideología, Žižek sostuvo respecto a la fantasía que la actitud ética del sujeto debe ser nunca interrumpir la fantasía del otro, dado que esto provocaría el derrumbamiento de su universo simbólico, en otras palabras, que cada uno debería ocuparse de lidiar con su fantasía y respetar la del otro, no es el lugar para hablar de las consecuencias desastrosas que trae esta posición respecto a la teoría de la ideología, lo anterior sumado a que en *El sublime objeto de la ideología* realizara una defensa de la “verdadera” democracia frente a algo opuesto que se llama “totalitarismo”, daría para que hoy, a sus ojos, fuera condenado a 20 años de trabajo forzado en Siberia en un campo de re-educación, escuchando música atonal para que reflexionara sobre sus crímenes. Pero lo importante de esto es que Žižek no trata de ocultar estos errores, los asume y ejerce una autocrítica mucho más devastadora que la que sus críticos ejercen contra él. Respecto a este punto hay un chiste sobre Lacan que realiza

Žižek y que encaja también en él, mostrando el nivel de transferencia que tiene Lacan sobre él: cuando Žižek afirma determinada tesis (por ejemplo, que lo Real ocurre y que es posible intervenir en él frente a aquellos que sostienen que lo Real es imposible y estamos condenados a pasar de una simbolización a otra) siempre recalca la incoherencia de sostener la posición contraria, pero lo hace con tal determinación que da la sensación de realmente odiar a la persona que la sostiene, dando la impresión de realmente querer destruir a esa persona, lo cual podría parecer un reflejo de su actitud. Y es tal la crítica que queda la sensación de querer averiguar ¿quién es el idiota capaz de sostener tal posición para nunca más leerlo? La triste respuesta es que esa persona es él mismo, unos años atrás. El autor del texto considera que, aunque no responde de una manera directa la pregunta de este texto, se hace pertinente la siguiente cita dado que fue la ansiedad de responder al problema de esta cita la que motivó el presente texto, así espero que luego de la tortura de leer todas estas páginas arroje alguna luz sobre el problema de la ideología:

“Mi lectura de Lacan no es una afirmación de eterno pesimismo en el sentido de ‘por un corto instante podemos intuir cómo funciona la ideología; sin embargo, en el funcionamiento mismo de la realidad hay inscrita una ilusión fundamental, de manera que a fin de cuentas hay que regresar a la ilusión’. Creo que la perspectiva final de Lacan no es la de la ilusión necesaria a la que debemos regresar y el hecho de que, aunque podamos analizar e mecanismo de esta ilusión estemos no obstante obligados a vivir dentro de ella. (...) No creo que ésta sea la perspectiva de Lacan. O, dicho de otro modo, la perspectiva de Lacan no es que la ideología es eterna”. (2006, págs. 73-74).

4. CONCLUSIONES

Aun cuando el tema de la ideología pudiera abarcar muchas páginas más, con el agravante de que Žižek sigue vivo y con una producción de uno o dos libros por año, podemos arriesgar, luego del recorrido del texto, a indicar algunas conclusiones en torno a la pregunta principal que motivó el texto ¿cómo es posible hacer crítica a la ideología? Para poder responder esta pregunta fue necesario abarcar primero el propio concepto de ideología tanto en su estructura como en su lógica.

Retornado la organización del casete que anunciamos en la introducción, en *Side A* pudimos observar a través del análisis de los elementos principales de la estructura (nudo borromeo, fantasía y goce) que la ideología no es un edificio consistente y coherente, sino más bien un orden inestable pero que, lejos de ser solo una debilidad, constituye una fuerza en la que apoyarse, las aparentes contradicciones que vimos en este apartado le sirven a la ideología para no tomarse en serio y que no la tomen en serio, así vivimos pensando que estamos fuera de la ideología o que hoy en día no es legítimo hablar de ese concepto. También pudimos analizar que es precisamente en el factor del goce donde la ideología tiene más eficacia. Es precisamente a través del goce que la fantasía adquiere un estatus de verdad para ocultar la no correspondencia entre el orden Simbólico, Imaginario y lo Real. En este orden de ideas, la forma más eficaz de suspender los efectos de la ideología es dándonos cuenta de qué forma nuestro goce está siendo reglado, así como el espacio de nuestras fantasías.

Por el lado de la lógica en *Side B*, pudimos confirmar como en aquellas operaciones que considerábamos más neutrales y personales la ideología ya se encuentra operando por el mismo hecho de ser seres de lenguaje, aunque por lo general pasemos esto por alto el universo de sentido se nos es impuesto de forma violenta, así como nuestro rol en la sociedad por medio de la interpelación ideológico. De igual forma es preciso resaltar que lo que hace a una determinado

universo ideológico es la forma en que se encuentra articulada para conseguir determinado fin de explotación, lo que conlleva que la crítica a la ideológica no debe significar el rechazo a priori de determinados conceptos, sino más bien la forma en que se encuentra articulados, impregnados de goce, si se es capaz de realizar esta desarticulación se nos abre un nuevo abanico de posibilidad de desmantelar la ideología. Por otro parte, se recalca la necesidad de actualizar la crítica tradicional a la ideología, dado que esta entiende a la ideología como una pantalla que oculta las cosas como realmente a lo que habría que proceder quitando los obstáculos que imposibilitan acceder a la realidad tal cual es, dejando de lado la forma en que la propia ideología ya es constitutiva de nuestra realidad.

Lo que nos lleva al final a *Rewind*, al proceso de rebobinar alguno de los dos lados del casete para llegar no simplemente a donde comenzamos con el saber de que es imposible realizar algún cambio en las cosas porque la ideología lo ha dominado todo. Este rebobinar se caracteriza, por el contrario, de una sobre identificación de alguno de los elementos que componen el edificio ideológico para poner de manifiesta la verdad de su configuración. Así podemos hablar de atravesar la fantasía, de síntomas y de sinthome como resultado de tomar al pie de la letra a la ideología, estos tres momentos dan tres diferentes niveles de lo que podría llegar a ser la crítica a la ideología, niveles que no se contradicen, sino que se complementan dependiendo de dónde se ponga el énfasis, teniendo como base común la forma en que debemos lidiar con ese excedente de nuestras vidas denominado goce. Así, para recapitular y tratar de dar respuesta a nuestra pregunta es posible, como insistimos a lo largo del escrito, realizar la crítica a la ideología desde este espacio de posibilidad que surge a través de la (des)articulación del goce en nuestro universo de sentido. Este espacio a su vez no debe estar exento de análisis, dado que nuestra posición de enunciación, nuestra mirada de la realidad debe ser incluida en esa crítica a la ideología.

Una de las cosas que no hay que perder de vista con este trabajo es que un análisis de la ideología no puede descuidar la relación que hay entre sus

elementos, así como la relación entre estos y la forma en que opera la ideología. Esto en razón a que, si bien la crítica a la ideología es posible gracias a la sobre identificación de una de sus partes, esta crítica sería improductiva si no se tiene en cuenta los otros niveles de la crítica a la ideología proveniente de los demás elementos. Así, ante la variedad de niveles de la crítica que es posible realizarle a la ideología, no se deben descartar como una muestra de incoherencia o de ambigüedad respecto al concepto de ideología, sino como un reconocimiento de la complejidad que tiene este fenómeno en nuestra percepción de la realidad.

Tampoco se debe perder de vista que esta posibilidad de hacer una crítica a la ideología no se debe percibir como el paso último, sino muy por el contrario como el primer paso. A partir de ahí queda todo por construir, no se trata solo de criticar por criticar y quedarnos en una simple negación como la figura del alma bella hegeliana, sino queda una pregunta más difícil que, claro está, no podríamos haberla formulado sin el recorrido anterior y es ¿Qué viene después de la crítica? ¿Cuál va a ser nuestra actuar luego de criticar a la ideología? ¿Cómo debemos movilizarnos para un accionar conjunto?

Por último, vale la pena resaltar el proceder filosófico de Žižek, lejos de pretender ser el observador neutral de la situación incluye dentro de sus análisis su propia posición de enunciación, es consciente de que ese lugar de enunciación no está libre de reflexión. Esto ha llevado a que el crítico más contundente de su edificio teórico sea él mismo. Lo más paradójico del asunto es que aun cuando se considera un dogmático lacaniano, siempre pone a consideración los presupuestos que fundamentan sus argumentos lo que ha originado, como vimos en el texto, una “canibalización” de sus conceptos y una condena por desviación ideológica. Pero lejos de denotar un fracaso lo anterior es la única manera coherente de someter a crítica a la ideología dominante.

BIBLIOGRAFÍA

- Althusser, L. (1996). Tres notas sobre la teoría de los discursos. En L. Althusser, *Louis Althusser escritos sobre psicoanálisis Freud y Lacan* (págs. 97-146). México: Siglo XXI Editores.
- Althusser, L. (2003). Ideología y aparatos ideológicos del Estado. En S. Žižek (Ed.), *Ideología un mapa de la cuestión* (págs. 115-156). México: Fondo de Cultura Económica.
- Freud, S. (1992). *Obras completas* (Vol. 19 El yo y el ello y otras obras). Buenos Aires: Amorrortu editores.
- Lacan, J. (1987). *Seminario 1. Los escritos técnicos de Freud*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (1987). *Seminario 11. Cuatro conceptos fundamentales del Psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (1995). *Seminario 20. Aun*. Buenos Aires: Paidos.
- Lacan, J. (2002). El estadio del espejo como formador de la función del yo tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica. En J. Lacan, *Escritos 1* (págs. 99-106). Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Lacan, J. (2003). *Seminario 8. La transferencia*. Buenos Aires: Paidós.
- Laclau, E. (2008). *Debates y Combates*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Parker, I. (2004). *Slavoj Žižek. A critical introduction*. London: Pluto Press.
- Pêcheux, M. (2003). El mecanismo del reconocimiento ideológico. En *Ideología un mapa de la cuestión* (págs. 157-168). México: Fondo de Cultura Económica.
- Fiennes, S. (Dirección). (2012). *The pervert's guide to ideology* [Película].
- Žižek, S. (1994). *¡Goza tu síntoma! Jacques Lacan dentro y fuera de Hollywood*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Žižek, S. (1999). *El acoso de las fantasías*. México: Siglo XXI.
- Žižek, S. (2001). *On Belief*. London: Routledge.

- Žižek, S. (2002). *Mirando el sesgo. Una introducción a Jacques Lacan a través de la cultura popular*. Buenos Aires: Paidós.
- Žižek, S. (2003a). El espectro de la ideología. En S. Žižek (Ed.), *Ideología un mapa de la cuestión* (págs. 7-42). México: Fondo de Cultura Económica.
- Žižek, S. (2003b). *El sublime objeto de la ideología*. Argentina: Siglo XXI.
- Žižek, S. (2003C). *La metástasis del goce*. Buenos Aires: Paidós.
- Žižek, S. (2003d). *Porque no saben lo que hacen. El goce como un factor político*. Buenos Aires: Paidós.
- Žižek, S. (2005). *Bienvenidos al desierto de lo real*. Madrid: Akal.
- Taylor, A. (Dirección). (2005). *Zizek!* [Película].
- Žižek, S. (2006). *Arriesgar lo imposible: conversaciones con Glyn Daly*. Madrid: Trotta.
- Žižek, S. (2006). *Organos sin cuerpo. Sobre Deleuze y consecuencias*. Valencia: Pre-textos.
- Fiennes, S. (Dirección). (2006). *The pervert's guide to cinema* [Película].
- Fiennes, S. (Dirección). (2006). *The pervert's guide to cinema* [Película].
- Žižek, S. (2006). *Visión de paralaje*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Žižek, S. (2007). *El espinoso sujeto: el centro ausente de la ontología política*. Buenos Aires: Paidós.
- Žižek, S. (2008). *Cómo leer a Lacan*. Buenos Aires: Paidós.
- Žižek, S. (2010). *En defensa de la intolerancia*. Barcelona: Diario Público.
- Žižek, S. (2011). *Primero como tragedia, después como farsa*. Madrid: AKAL.
- Žižek, S. (2013a). Alfred Hitchcock, o la forma y su mediación histórica. En S. Žižek (Ed.), *Todo lo que usted siempre quiso saber sobre Lacan y nunca se atrevió a preguntarle a Hitchcock* (págs. 7-16). Buenos Aires: Manantial.
- Žižek, S. (2013b). Los síntomas hitchcockianos. En S. Žižek (Ed.), *Todo lo que usted siempre quiso saber sobre Lacan y nunca se atrevió a preguntarle a Hitchcock* (págs. 93-96). Buenos Aires: Manantial.

Žižek, S. (2014). *Acontecimiento*. España: Sexto Piso.