



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE MÉXICO

FACULTAD DE HUMANIDADES

FANTASÍA IDEOLÓGICA, FETICHISMO DE LA MERCANCÍA Y
FETICHISMO DE LA DEMOCRACIA.
LA INFLUENCIA LACANIANA EN EL PENSAMIENTO POLÍTICO DE
SLAVOJ ŽIŽEK

TESIS QUE PARA OBTENER EL GRADO DE

MAESTRO EN HUMANIDADES: FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

PRESENTA:

ORLANDO TAMEZ SÁNCHEZ

DRA. MARIA LUISA BACARLETT PÉREZ

DIRECTOR DE TESIS

DRA. CYNTHIA ORTEGA SALGADO

DR. ALFONSO GALINDO HERVÁS

CO-DIRECTORES DE TESIS



OCTUBRE 2022

ÍNDICE

Introducción.....	5
Capítulo 1: Fantasía y goce: La influencia lacaniana en el pensamiento político de Žižek.....	13
1.1. Funciones ontológicas del sujeto.....	13
1.1.1. Lo Simbólico: La diferencia absoluta.....	17
1.1.2. Lo Real: el objeto ausente y el goce.....	20
1.1.3. Lo Imaginario: la esencia como apariencia.....	25
1.2. Del yo escindido y el sujeto barrado al sujeto supuesto.....	29
1.3. El Otro y el objeto a: la voz del discurso y la mirada totalitaria.....	40
1.4. La muerte simbólica: el deseo y su fantasma.....	53
1.5. El goce y el plus de goce: la Ley y su doble perverso.....	79
Capítulo 2: Interpelación ideológica y fantasía ideológica.....	104
2.1. Althusser y la interpelación ideológica.....	104
2.2. Interpelación y fantasía ideológica.....	113
2.2.1. Identidad e identificación ideológica.....	116
2.2.2. Fantasía ideológica.....	127
2.2.3. Goce ideológico.....	156
Capítulo 3: Fantasía ideológica y fetichismo en relación a la ideología, la la mercancía y la democracia.....	166
3.1. El resurgimiento del fetichismo de la mercancía.....	166
3.2. El secreto del fetichismo.....	171
3.3. La inversión fetichista.....	178
3.4. Fetichismo de la mercancía de Marx a Lacan.....	184
3.5. Žižek y la denegación fetichista.....	190
3.6. La ficción democrática, fantasía ideológica y goce populista: antinomía de la igualdad y la libertad.....	203
3.7. Fetichismo democrático.....	211
CONCLUSIONES.....	222
Bibliografía.....	230

Introducción

La sociedad contemporánea enfrenta una complejidad de riesgos globales derivados del deterioro ambiental, de la desigualdad social y de la vulnerabilidad del mercado; entre estos se encuentran el riesgo de una catástrofe climática, la descomposición del tejido social, o la severa crisis económica. La migración masiva, la agresión racial, la marginación y la pobreza extrema, entre otros, son indicios de que dichos riesgos son inminentes. Pero tampoco son problemas recientes, desde hace décadas se han estudiado y se han alertado a los gobiernos de su existencia. A pesar de ello, la situación sigue agravándose debido al cúmulo de políticas fracasadas. En cuanto se refiere a la economía política, el neoliberalismo ha causado tal estrago en la población vulnerable que hemos visto emerger movilizaciones sociales cada vez más recurrentes. Esa población que cada día sufre la progresiva reducción de su poder adquisitivo, que no encuentra trabajo, o ha sido víctima de abuso laboral, o perdió la confianza en el Estado debido a la impunidad, es la que toma las calles en protesta. Este resentimiento ha sido aprovechado por recientes movimientos populistas a lo largo del mundo, donde sus líderes han logrado incluso un dominio hegemónico en las esferas gubernamentales. El retorno al keynesianismo y al Estado de bienestar tampoco ha logrado aminorar los riesgos de nuestra sociedad y su fracaso ha provocado el retorno de las políticas neoliberales. Así transitamos entre políticas económicas fracasadas sin poder ofrecer soluciones eficientes. Lo mismo puede decirse para la democracia. Se ha vuelto una verdad convencional el concebirla como la mejor forma de gobierno, y no es de extrañarse, sus principios e ideales representan todo aquello que se desea de una sociedad más justa y equitativa; sin embargo, en la práctica, rara vez logra cumplir sus principios, pues incluso en los gobiernos democráticos persiste la corrupción, el conflicto de intereses, el *status quo* y los privilegios obtenidos por quienes sobornan o invierten grandes cantidades de dinero en candidaturas. La democracia promete igualdad de oportunidades y la garantía de las libertades individuales; no obstante, cuando los privilegios e intereses económicos de una clase se ven amenazados se violan derechos, manteniendo así la desigualdad. En nuestra reciente historia son numerosos los casos de abusos impunes en prácticas

comerciales; fraudes y corrupción de grandes corporaciones. Es por esta razón que en el seno de nuestras sociedades democráticas son una constante las marchas y manifestaciones que demandan mejores condiciones de igualdad: mejores salarios, derechos equitativos para las minorías, justicia contra abusos, seguridad, derechos ciudadanos para inmigrantes, etc. A pesar de la persistencia de estos problemas, no se cuestiona si la democracia representativa, tal como la concebimos en la práctica, es la forma adecuada de gobierno óptimo para alcanzar los estándares ideales que le hemos adjudicado. Tanto en economía política como en la democracia, no importa qué tan evidentes sean sus fracasos, siempre habrá quienes las defiendan hasta el punto de negar o aminorar los fracasos y riesgos inminentes. Tal parece que la necesidad se ha vuelto nuestro principal obstáculo para resolver creativamente nuestros actuales problemas.

Es por todo ello que la insistencia en los estudios sobre ideología debe ser, hoy más que nunca, una cuestión de crítica. Los estudios sobre ideología desde Antoine Destut de Tracy, la han concebido como una forma de “creencia” o “falsa conciencia”, que oculta o sesga la realidad. Los historiadores presentistas de finales del siglo XIX consideraban imposible una disquisición pura de los hechos sin la presencia de la interpretación ideológica, por lo tanto, consideraron científicamente válido el aprovechar la interpretación histórica para justificar ideológicamente posturas políticas de interés del intérprete. Karl Marx trasciende la concepción de “creencia” al considerar la ideología en relación con las condiciones materiales y de clase. Más tarde, Karl Mannheim con su *Sociología del Conocimiento*, parte de este supuesto para definir la ideología como una forma de conocimiento social, dinámica y relativa; así la ideología se encuentra en estrecha relación con las circunstancias y los intereses comunes entre un grupo de individuos que la comparten, donde cada individuo aporta su propio conocimiento en la conformación del conocer grupal. Mannheim no niega que su propia ciencia sea ideológica, pero la define como un conocimiento que agrupa e incluye todas las diferentes ópticas que conforman una época, la cual llama “ideología general”. Althusser, por su cuenta, siguiendo los pasos de Marx y Mannheim, estudia los principales campos ideológicos que constituyen el fundamento de las instituciones del Estado, tratando de explicar el

mecanismo psicológico por medio del cual la ideología se instituye en el individuo. Pero el vínculo concreto entre psicoanálisis e ideología data de mediados del siglo XX, en la herencia marxista de la escuela de Frankfurt. Los estudios sobre la personalidad del líder totalitario preceden a la crítica del totalitarismo en sus diferentes variantes, desde el nacionalismo exacerbado hasta el liberalismo conformista, desde el socialismo estalinista hasta el capitalismo liberal. Pero la crítica sociológica sobre el carácter objetivo de la ideología encontró su mayor influencia en el funcionalismo estadounidense; sobre todo de Talcott Parsons y Robert K. Merton, para quienes la ideología solo puede representar conflictos derivados de la sociedad industrial, por ende, ella va desapareciendo a medida en que dichos conflictos sean resueltos; es por ello que la sociología tendría que concentrarse en la resolución de dichos problemas y no en sus variantes ideológicas. Esto propició un declive en los estudios sobre ideología. No obstante, hasta la fecha, los conflictos de la sociedad industrial no se han logrado resolver, pues cada etapa de desarrollo técnico produce sus propios antagonismos. Recientemente la ideología vuelve a ser centro de atención. El estructuralismo dio paso a nuevas interrogantes, y con ello, nuevas formas de abordar la ideología como fenómeno lingüístico. Pensadores como Teun Adrianus Van Dijk (2003), han analizado la estructura semántica y cognitiva del discurso ideológico en relación a las estructuras mentales que justifican las prácticas de la interacción social. Sabemos que el estructuralismo sirvió a Jacques Lacan para incorporar los efectos del significante a su teoría del “discurso en el inconsciente”. Esto sirvió de motivación a otros pensadores para retornar sobre el vínculo entre discurso ideológico y psicoanálisis, así, por ejemplo, Ernesto Laclau (2014) describe los *tropos* o funciones retóricas que propician mediante efectos inconscientes el antagonismo de clase y la hegemonía ideológica.

El tema principal de esta investigación versa sobre la *identidad ideológica*, la pregunta es: ¿por qué razón nos identificamos con tanta insistencia con un discurso ideológico?, ¿por qué el hombre es capaz de arriesgar su propia vida por una idea, llámese justicia, nación, pueblo o dios?, ¿por qué es capaz de aceptar cualquier tipo de violencia para conservar un estilo de vida el cual considera un ideal supremo?

Lo crucial sería comprender el mecanismo de *identificación ideológica*. Esto nos llevaría a indagar sobre sus condiciones de posibilidad; es decir, sus propios límites. Antes de atender al contenido discursivo de una postura ideológica, habría que saber por qué razón la necesitamos con tanta urgencia, ¿por qué consideramos adoptar una postura ideológica para garantizarnos una identidad política?

Aunque el estudio de la ideología se ha centrado en el discurso, no es por ello reductible a él. Marx descubrió en la esfera práctica de la actividad económica del capitalismo una forma de engaño ideológico o “falsa conciencia”, el cual llamó “fetichismo de la mercancía”. Slavoj Žižek (1992), quien será objeto de la presente investigación, considera el “fetichismo de la mercancía” no como una ideología entre otras, sino como la lógica inaugural de toda ideología; corresponde a una especie de *síntoma social* que se extiende por diversos aspectos de la actividad humana. El mecanismo por el cual la ideología oculta las verdaderas relaciones sociales la llama “inversión fetichista” y será uno de los principales conceptos que abordaremos. Este giro teórico que va del discurso a la práctica es lo que le concede su originalidad. Pues para Žižek el engaño no está en el discurso ideológico, sino en la práctica, es decir, no se trata de que no sepamos lo que hacemos, por el contrario, lo sabemos muy bien, pero en la práctica actuamos “como si” no lo supiéramos. El engaño es una incongruencia fáctica, o mejor dicho, una expresión cínica no discursiva de la ideología. Por esta razón, el fetichismo de la mercancía resulta útil para un análisis crítico de la ideología que no sea reductible al discurso. Para lograrlo, Žižek debe plantear una noción diferente de ideología que, sin negar la importante función del discurso, tampoco sea reductible a él. Ahí es donde la influencia de Lacan y Hegel cumplen un papel estratégico. En Lacan encuentra los fundamentos para su “crítica de la ideología”; en Hegel los de su ontología política; ambos se complementan a tal grado de llamar a Hegel *El más sublime de los histéricos*, pues Žižek suele interpretar a Hegel en términos lacanianos, o a Lacan en términos hegelianos, psicoanalizando a Hegel o dialectizando a Lacan. La ideología es una estructura divergente que “cobra vida” en nuestra espontánea actividad humana, en los aspectos más cotidianos y triviales; se nutre inconscientemente de nuestros más profundos deseos, miedos, resentimientos o devociones. Se mueve a través del

discurso, pero es “algo más” que él. Ese “algo más” está contenido en el discurso, pero no es discurso, lo perfora, lo sesga, pero su naturaleza es otra. Ese es el lugar predilecto del “objeto sublime”. Ese “algo más” de “otra naturaleza” indefinida que sesga la verdad del discurso. A diferencia de Laclau y Van Dijk, quienes aún permanecen en la reducción lingüística, Žižek pretende abordar la ideología desde la teoría lacaniana de la “falta constitutiva”; es decir, concebir el objeto sublime como un objeto ausente, e interpretar la ideología bajo la lógica de la falta y el excedente; el objeto sublime como ausencia, pero también como exceso. Esta lógica pertenece a la *dialéctica del deseo* de Lacan, y su teoría lo conduce a la noción de fantasía. Para decirlo de manera aproximada, pues más adelante será estudiado con mayor detalle, los efectos de la *falta* y el *exceso* producen en el sujeto una sublimación de la forma imaginaria o ideal del discurso, es el objeto el que causa tanta fascinación y no el discurso que lo contiene. Es por ello que hemos centrado la investigación en Žižek, pues nos resulta útil no caer también en la reducción y ampliar así el panorama.

El primer capítulo es el resultado de la lectura comparada entre Lacan y Žižek. El objetivo principal radica en exponer los conceptos lacanianos que más resuenan en el filósofo esloveno, comparando las nociones lacanianas con los giros teóricos del filósofo esloveno. Por ejemplo, el subtema: “1.1.1. Lo Simbólico: La diferencia absoluta”, la parte anterior a los dos puntos (Lo Simbólico) representa un concepto lacaniano, lo que sigue después (La diferencia absoluta) es el giro teórico de Žižek al que nos referimos. Aunque la influencia de Lacan es muy persistente, notaremos que hay una gran diferencia entre ambos, ella consiste en la forma en que cada uno incorpora a sus textos referencias teóricas, filosóficas y culturales. Lo importante es mostrar al lector la importancia de la influencia de Lacan para comprender el pensamiento de Žižek y cuál es lo que lo diferencia teóricamente respecto a Lacan. La razón por la que el primer capítulo sea tan extenso es una cuestión didáctica. Desde nuestra propia lectura se puede afirmar que el estudio prolongado de Lacan nos ayudó a mejorar, en gran medida, la comprensión del pensamiento de Žižek; esperamos que el mismo efecto surja en el lector.

Una vez concluida la lectura comparada entre ambos autores, la siguiente fase de la investigación consiste en incorporar el pensamiento de Žižek a la pregunta origen, a la cuestión sobre la *interpelación ideológica*. En el segundo capítulo abordaremos el problema del por qué y cómo nos identificamos con un discurso ideológico. Partiré de los antecedentes del concepto de *interpelación ideológica*; luego compararemos este concepto con el de *fantasía ideológica*; con ello, se pretende establecer la hipótesis de que la *interpelación ideológica* es el resultado de la *fantasía ideológica* en complicidad con el goce ideológico. El principal interés es mostrar que toda ideología se encuentra constituida sobre una imposibilidad, ella marca sus límites. Un exceso ideológico surge cuando, al tratar de ocultar dicha imposibilidad, se justifica discursivamente cualquier tipo de transgresión, de violencia; en otras palabras, que toda ideología corre el riesgo de volverse totalitaria. En este capítulo trataremos de explicar por qué sucede esto.

La tercera fase de la investigación, correspondiente al tercer capítulo, se deriva de los resultados de la segunda fase. Al comprender la *interpelación ideológica* en términos de *fantasía ideológica* encontramos que toda ideología está constituida por la imposibilidad de identificación total, la imposibilidad que se llama "sujeto". Este capítulo intentará demostrar, con base al marco teórico de los capítulos anteriores, que el fallo de nuestras sociedades democráticas, con sus respectivos valores e ideales, radica en la forma histórica que la identidad democrática ha adquirido. Derivado de la racionalidad cuantitativa del valor abstracto del dinero, de donde todas las mercancías adquieren su valor, la racionalidad penetra en el valor del trabajo y se extiende por otras áreas de las relaciones sociales, esta abstracción del valor se le conoce en el marxismo como *fetichismo de la mercancía*. Partiendo de la tesis de Žižek, según la cual el fetichismo es la forma histórica que han adquirido las relaciones sociales en el capitalismo actual, y siguiendo la teoría de la forma de *interpelación* centrada en la *fantasía ideológica*, demostraremos que la democracia es también fetichista, intentaremos probar que es éste el principal problema de nuestras sociedades democráticas. Comprobaremos que el sujeto democrático se encuentra atrapado en prácticas supuestamente democráticas que son fetichizadas. En otras palabras,

diremos que la fantasía democrática, es decir, la narrativa de su origen y su esencia como forma de gobierno y como *estilo de vida* esconde su propia imposibilidad tras el telón del sufragio, esconde el hecho de que en el sistema representativo electoral, donde los elegidos son nombrados *representantes del pueblo*, nunca podrá ser aquella “voluntad general” que supone representar. En su lugar, nos encontramos con una oligarquía de la clase política, quienes deciden quién será el candidato al nombramiento. Aquello que llamamos “voluntad general” es una fantasía porque se encuentra constituida por su propia imposibilidad, pero también es una noción que *sublimamos*, que nos *interpela*, creemos en la democracia porque creemos en la “libertad” y la “voluntad general”. Pero nuestra experiencia histórica nos muestra que en las sociedades democráticas no existe la libertad absoluta ni tampoco la voluntad universal, en ello radica su imposibilidad. Sin embargo, la interpelación funciona mientras la fantasía persista. Ahora bien, la fantasía ideológica de la democracia (la “libertad” y la “voluntad general”) adquiere su forma específica de acuerdo a sus condiciones materiales e históricas. En el desarrollo de la historia del capitalismo hasta nuestros días la fantasía ha adquirido la forma fetiche, cuya materialidad son las prácticas e instituciones políticas democráticas; así, el mayor ejemplo de la fetichización de la fantasía democrática es el sistema electoral.

Darnos cuenta de que la fantasía sólo encubre el hecho de que no hay nada que encubrir, de que, en el fondo lo que justifica la democracia es su propia imposibilidad, aceptar esto es lo que Lacan llama *atravesar la fantasía*. Si la fantasía se disuelve también se disuelve la justificación de las prácticas democráticas, entonces es posible afirmar que la democracia siempre permanecerá como un proyecto inacabado, que tiene la necesidad de “reinventarse”. El problema es haberse estancado en la forma fetichista de la fantasía democrática que permite la permanencia de la oligarquía política. Habría que reinventar la democracia, crear nuevas formas que distribuyan el poder de manera distinta, ¿cuáles podrían ser esas formas?, es un nuevo tema para otra investigación. El presente texto se detiene justo ahí, sin embargo, basta haber planteado la cuestión bajo los términos de la filosofía política de Žižek para abrir nuevas rutas a la indagación sobre el problema fundamental de las sociedades democráticas. A pesar de que las grandes

apologías de la democracia, tanto la de Rousseau como la de Tocqueville, buscaban un equilibrio de poder para mitigar sus abusos, podemos enumerar una gran cantidad de abusos de poder e impunidad en el seno de nuestras sociedades democráticas contemporáneas: actos de corrupción, crímenes de estado, brutalidad policial, fraudes electorales y fiscales, persecución política, demagogia y revanchismo. Es claro que los proyectos democráticos jacobino y liberal han fracasado en este punto. Considero de suma importancia entender cuál es su principal obstáculo, en ello radica el objetivo general de esta investigación. Espero que el lector disfrute este texto como yo lo hice al escribirlo, y que despierte en él la misma curiosidad y perplejidad que yo experimenté; una cuestión de guiso filosófico, algo para pensar con “serenidad”.

CAPÍTULO 1

Fantasía y goce: La influencia lacaniana en el pensamiento político de Žižek

1.1. Funciones ontológicas del sujeto

El núcleo del pensamiento de Jacques Lacan se sintetiza en la siguiente oración: *“el inconsciente se estructura como un lenguaje”* (Lacan, 2006, pág. 28), ella representa el anclaje de su trabajo analítico como psicoanalista con un alcance filosófico que, dicho sea de paso, es justamente lo que le interesa a Žižek:

Con respecto a otras escuelas, lo primero que llama la atención es el tenor filosófico de la teoría de Lacan. Para Lacan el psicoanálisis no es en principio una teoría y una técnica de tratamiento de perturbaciones psíquicas, sino una teoría y una práctica que confronta a los individuos con la dimensión más radical de la existencia humana (Žižek, 2013a, pág. 13).

¿Qué significa esto de que el inconsciente se estructura como un lenguaje y por qué su alcance filosófico? Žižek entiende el valor filosófico del pensamiento de Lacan, en cuanto se trata de confrontar al ser con su dimensión más radical. Esa dimensión está en el inconsciente, tal y como lo concibe el psicoanálisis, pero en un sentido aún más radical, el hombre está marcado desde su nacimiento por el lenguaje. Ya desde principios del siglo XX el giro lingüístico se posicionó en el centro de la reflexión filosófica, hasta llegar a la médula de la ontología como “morada del Ser”. Los principios que han regido la ontología desde sus inicios: la unidad, la esencia, la sustancia, la existencia, etc., han sufrido una inversión profunda desde que el lenguaje entró en escena, en su lugar tenemos la diferencia, la contingencia y la presencia como estatutos ontológicos.

Decir que hay una ontología en Lacan es un debate común, se pueden encontrar en internet una gran cantidad de artículos que se publican al respecto. Hay quien considera la Cosa¹ como ese fundamento ontológico, otros como el propio Jacques Allain-Miller (2020), sitúa al ser en identidad con el deseo. Nosotros partiremos de una posición que nos ayudará a comprender a fondo el pensamiento

¹ Léase el apartado IV, “*Das Ding y V Das Ding II*”, del seminario 7, *La ética del Psicoanálisis*.

de Žižek, es decir, partiremos del supuesto de que si hay un fundamento ontológico en Lacan éste está íntimamente relacionado con las funciones de lo Simbólico, lo Real y lo Imaginario. Como adelantamos en la introducción, Lacan es un paso obligado para entender la propuesta de Žižek, por ello es importante establecer los elementos ontológicos del primero.

Desde que Descartes concibe la sustancia bajo la complementación de una sustancia pensante y una sustancia extensa, ejerciendo mayor peso sobre la primera en la determinación de la realidad, la categoría de sujeto adquiere el estatus ontológico de fundamento. Esta disposición del sujeto cobra aún más fuerza en Kant, cuando en él se encuentra toda una estructura previa que le permite acceder al mundo del conocimiento; el sujeto posee *intuiciones puras* de donde la sensibilidad le aporta datos a la experiencia y *categorías del entendimiento*, lo cual le permite al sujeto conceptualizar esos datos, una *razón* que le ayuda a sintetizar conceptos y producir hipótesis especulativas que amplían el conocimiento. Antes de cualquier realidad posible está el sujeto, quien, con su pensamiento la posibilita y sintetiza.

A partir de Freud y su descubrimiento del inconsciente, la concepción de pensamiento deja de ser monopolio de la razón. Cuando se piensa, también se desea. Detrás de todo pensamiento hay oculto un deseo inconsciente velado al sujeto. El descubrimiento del inconsciente freudiano pone en evidencia la existencia de un fundamento anterior al pensamiento, anterior a la realidad, una sustancia preconscious. Lacan retoma el problema de la *función causa* en el *Ensayo sobre las magnitudes negativas* de Kant, para introducir su discernimiento de la *hiancia* que implica esta función (Lacan, 2006b). A diferencia de la Ley que es necesaria, la causa no lo es, pensemos, por ejemplo, en la ley de la gravedad. Para que haya gravedad es necesario que intervengan dos masas, una distancia entre ellas y la constante gravitacional de la tierra, si cualquiera de estos elementos falta, entonces no hay gravedad. La causa, por el contrario, no es absolutamente necesaria, por ejemplo, cuando decimos que las fases de la luna son la causa de las mareas, sabemos que esto es cierto, pero no hay una ley dispuesta en una fórmula

matemática que nos permita un cálculo preciso como sucede, por el contrario, con la gravedad. Podemos ver que la función de causa está bien empleada, sin embargo, hay algo en el intervalo que no le permite a esta conexión elevarse a la categoría de ley, esta falta es la *hiancia* dentro de la función de causa. Del mismo modo, cuando hablamos del inconsciente y tratamos de hallar una conexión necesaria entre éste y el pensamiento nos encontramos, como la causa, con un hueco, algo que escapa a la conceptualización, algo que tendría que ser el fundamento último de la realidad, la sustancia de todo lo que puede ser pensado, lo que posibilita al sujeto, su estructura; se trata, ante todo, no de algo que esté ahí, sino de algo que *falta*. Esto que no puede representarse, es el elemento estructurante del sujeto. Pero no hay estructura previa al sujeto, se estructura a partir de una *falta*, un hueco, sin él no habría sujeto y sin éste tampoco realidad ni sustancia. Con Lacan, según Žižek, el sujeto pierde sustancia, mejor dicho, el sujeto se vacía y ese vacío es la sustancia. Es un sujeto dividido entre el lenguaje y su deseo, donde no existe ninguna estructura previa. El sujeto se va conformando en su historia. Al final, Lacan termina por anular la posición sustancial del sujeto al desvanecer su presencia ante el objeto del deseo.

Lacan eleva la categoría de falta a un plano pre-ontológico, la *falla-en-el-ser*, como él lo nombra. La falla es el elemento estructurante que sincroniza el deseo con el lenguaje y mediante un rodeo aproximativo en torno a lo Real elabora la realidad, que no es más que una máscara de lo real, cuya función es encubrir la falta, hacer soportable el horror de lo real, el vértigo del abismo en la fisura de la grieta del ser.

[...] la función estructurante de una falta, [...] al hablar de la función del deseo, la *falla-en-el-ser* [...] está en juego una función ontológica en esa hiancia [...] Podríamos decir de la hiancia del inconsciente que es *pre-ontológica* [...] no es ni ser ni no-ser, es no-realizado (Lacan, 2006, pág. 37).

Lacan llega a la postura ontológica de un ser incompleto, cuyo correlativo óntico es el inconsciente:

Lo óptico, en la función del inconsciente, es la ranura por la que ese algo, cuya aventura en nuestro campo parece tan corta, sale a la luz un instante, sólo un instante, porque el segundo tiempo, que es de cierre, da a esta captación un aspecto evanescente (Lacan, 2006, pág. 39).

Si la hiancia en el inconsciente, esa *falla-en-el-ser*, tiene una función pre-ontológica, lo Real y lo Simbólico tienen una función ontológica:

[...] si el término *ser* quiere decir algo, es *lo real en tanto que se inscribe en lo simbólico*, lo real interesado en esa cadena [...] más allá de todas esas motivaciones accesibles al juego de conocimiento, el comportamiento del sujeto [...] del orden del *ser* [...] es algo que se postula como un *real* articulado en lo *simbólico* [...] y que ha tomado ese lugar más allá del sujeto del conocimiento. (Lacan, 2015, pág. 11).

Cuando Lacan se refiere a la inscripción de lo Simbólico en lo Real como “del orden del ser” le está adjudicando a lo Real y a lo Simbólico un estatus ontológico, de esta manera podemos decir que hay en Lacan un elemento pre-ontológico que constituye una falta estructural, es decir, una fisura y tres elementos ontológicos: lo Simbólico, lo Real y lo Imaginario. También el registro de lo Imaginario tiene una función ontológica, que consiste en construir aquello que llamamos realidad; así, la realidad se estructura a partir de la articulación entre lo Simbólico, y lo Imaginario en torno a lo Real. Pero para esclarecer esta idea será necesario explicar estas tres funciones.

Para Lacan, el sujeto es un vacío que se va estructurando a lo largo de las experiencias que entretejen su propia historia, ella depende de la *posición del sujeto*, es decir, del lugar desde donde él mismo se anuncia en su propia narrativa. De igual modo, las funciones ontológicas no son innatas, sino que se van desarrollando conforme se desenvuelven las capacidades psicomotoras del sujeto. Las demás categorías que pueblan la teoría psicoanalítica como el *yo*, el *superyo*, la *Ley*, el *deseo*, el *goce*, entre otras, encontrarán en lo Simbólico, lo Imaginario y lo Real su fundamento último, sin embargo, estando vinculadas al desarrollo del sujeto, rompen con la tradicional concepción de fundamento ontológico como algo dado desde un origen primordial, en contraste, se enmarcan en el devenir contingente del sujeto, se trata de *funciones ontológicas contingentes*. Por otro lado,

la única constante que permanece en estas tres dimensiones desde su “origen” es la *falta constitutiva*, ella pone en marcha la articulación entre las tres, y en ella se explica el nacimiento de cada una. Por ello Lacan la nombra “pre-ontológica”. Podría objetarse que la *falta* es equiparable a la noción tradicional de sustancia, como fundamento necesario, con lo cual no habría ruptura con la ontología tradicional, sin embargo, se trata de un fundamento no esencialista como positivación de un vacío. La fórmula lacaniana de “la sustancia se vuelve sujeto” significa el acto mediante el cual el sujeto asume la *falta* mediante la “identificación simbólica”, este acto está sometido a la experiencia contingente del sujeto en relación con su entorno, y en ese sentido, la noción de *falta* como “sustancia que deviene sujeto” rompe con el esquema tradicional de la ontología esencialista.

1.1.1. Lo Simbólico: La diferencia absoluta

Respecto a lo simbólico, Lacan lo dice explícitamente, es *necesario identificarlo con el lenguaje*. Desde el momento en que la vida humana se constituye como tal, la función simbólica determinará la totalidad de su ser. Todas las relaciones intervenidas por el lenguaje serán consideradas por Lacan como el “universo simbólico” (Lacan, 2008), y todo aquello que pertenece al orden simbólico pertenece también al conjunto de las relaciones intersubjetivas.

El universo simbólico es el campo de la libertad humana. Para Lacan, el hombre es una “máquina”, cuyos procesos e interacciones simbólicas amplían su campo de elección, a diferencia del animal, quien también es una “máquina” pero una “máquina bloqueada”, “es una máquina en la que ciertos parámetros ya no pueden variar”, parámetros que se amplían en el universo simbólico, mientras que “es el medio exterior lo que determina al animal y hace de él un tipo fijo” (Lacan, 2008, pág. 53). Es por eso que Lacan, refiriéndose a Levi-Strauss, insiste en algo que es fundamental en la comprensión de la definición que, por su lugar, tiene la función simbólica, es decir, la diferencia entre lo universal y lo necesario.

Lo universal simbólico no tiene ninguna necesidad de difundirse por toda la superficie de la Tierra para ser universal. Por otra parte, que yo sepa no hay nada que constituya la

unidad mundial de los seres humanos. No hay nada que esté concretamente realizado como universal. Y, sin embargo, desde el momento en que se forma un sistema simbólico cualquiera, ese es completamente, de derecho, universal como tal (Lacan, 2008, pág. 57).

El universo simbólico constituye todo lo que refiere al campo de la libertad; las leyes que determinan el campo del derecho y la obligación, las normas en cuanto regulan el comportamiento moral, las reglas que organizan el funcionamiento de nuestra sociedad, en esto radica su carácter universal, mientras que, en cuanto a su práctica, en cuanto universo simbólico, es indisoluble de la circunstancial existencia del ser humano, es contingente. En lo simbólico el sujeto adquiere su identidad, también es ahí donde busca en vano la certidumbre, es el lugar de encuentro entre el sujeto y el lenguaje, opera en la exterioridad del sujeto, antes de que éste llegue a su encuentro, es un medio que tiene sus propias reglas, su propio esquema, su estructura. Žižek, con su peculiar pesimismo, usa la palabra *entidad parasitaria* para describir el lenguaje, se trata de un “entidad parasitaria que se cierne sobre el animal humano y desequilibra su ritmo de vida, lo descarrila, lo subordina a su propio circuito impuesto brutalmente” (Žižek, 2013c, pág. 352).

El desarrollo del registro Simbólico se encuentra dentro del marco de lo que Lacan llama “la lógica del significante”, cuya finalidad consiste en un proceso de identificación. Para Žižek, este desarrollo es homólogo a la dialéctica hegeliana. La identidad es posible si dentro de ella existe una “diferencia absoluta”. Esta diferencia no debe confundirse con aquella propuesta por la lingüística estructural de Saussure, según la cual, la identidad del significante se da en relación a la diferencia; las palabras adquieren su significado sólo en relación a lo que no son, es decir, por ejemplo, podemos saber lo que una silla es sólo porque sabemos lo que no es. La diferencia absoluta del significante no son los otros significantes que le difieren, sino un significante que, por sus propiedades no es significante, en otras palabras, un significante vacío, un excedente de la significación que no existe, no tiene la función de significar, no es más que el “lugar de la inscripción”, su función es más bien estructural. El estatus de este “significante paradójico” es la lógica de la exclusión, un significante que se excluye de la batería significante. Retomando la identidad significativa de Saussure, cada significante se encuentra en relación

diferencial con otro significante, se podría decir que esta identidad es posible gracias a la diferencia *externa* de uno u otros significantes, pero la diferencia absoluta es *autorreferencial*, tautológica, inmanente, se encuentra *dentro* de la identidad y no fuera de ella, es el otro significante dentro del significante, el excedente que no pertenece a la red diferencial de los demás significantes. Así, el punto inicial de la dialéctica en el desenvolvimiento de la identidad es la “diferencia pura”, absoluta, el vacío.

No es la diferencia lo que queda reducido al automovimiento de la identidad, sino que la identidad queda reducida a la diferencia absoluta, es decir, autorreferencial: “*la identidad es el nombre de la diferencia llevada hasta su punto de autorreferencia* (Žižek, 2013b, pág. 55).

La identidad del significante, el Uno hegeliano como “unidad ideal”, depende, en última instancia, de una diferencia absoluta, de un vacío estructural, y no tanto de la referencia diferencial de otros significantes como lo afirma Saussure. Para explicar la autorreferencialidad de la diferencia radical, Žižek se sirve, como es su costumbre, de un chiste anticomunista polaco:

Socialism is the synthesis of the highest achievements of all previous historical epochs: from tribal society, it took barbarism, from Antiquity, it took slavery, from feudalism, it took relations of domination, from capitalism, it took exploitation, and from socialism, it took the name (Žižek, 2012, pág. 429)².

En otras palabras, el vacío estructural del significante puro es la condición positiva de la significación, es ella la que “sutura” el significante de una serie de propiedades que no le pertenecen. Lacan define esta función de sutura como *point de capiton* (punto de acolchado). El socialismo, por ejemplo, se definirá en términos de lo que no es socialismo, no por oposición, sino por referencia inmediata, en cuanto se quiere definir lo que sí es, se llega a la proposición tautológica: “el socialismo es el socialismo”, es decir, hay un vacío de significado concreto que sutura y le da sentido a todas las demás propiedades que no son suyas. En este

² “El socialismo es la síntesis de los más altos logros históricos de todas las épocas previas: de la sociedad primitiva, tomó la barbarie, de la antigüedad, tomó la esclavitud, del feudalismo, tomó las relaciones de dominación, del capitalismo, tomó la explotación, y del socialismo, tomó su nombre”.

sentido, el campo Simbólico está compuesto por el universo finito de todos los significantes existentes más uno, el excedente que es diferente a todos ellos, un residuo de la significación. La ontología de Žižek está marcada por ese elemento que es a su vez excedente o falta, vacío o residuo, por “un pelo de más o un grano de menos” y cuyo término ontológico se refiere a una “diferencia absoluta”.

1.1.2. Lo Real: el objeto ausente y el goce

Concebir lo Real en Lacan es sumamente conflictivo y paradójico, como tratar de definirlo en cualquier otro término, él mismo así lo confiesa, eso explica por qué en el seminario sobre *El Sinthome* (2005), uno de sus últimos seminarios, se vuelca sobre una demostración aparentemente muy formal, simbolizada en una gran variedad de formas del nudo borromeo. La finalidad es lograr al menos una aproximación, aprehender un fragmento de lo Real, como él mismo lo concibe, “es un cogollo en torno del cual el pensamiento teje historias”. Lo Real es esa instancia donde lo Simbólico y lo Imaginario se entretajan, sin que él mismo forme parte de ese enlace, “el estigma de este real como tal es no enlazarse con nada” (Lacan, 2005, pág. 125). Si no hay nada con lo que se pueda enlazar lo Real, si no hay ninguna forma de simbolizarlo, si la única forma de acceder a su comprensión es mediante una aproximación, entonces ¿qué es lo Real?, ¿cuál sería su estatus ontológico? Para Lacan, la única experiencia de lo Real sería para el hombre la pulsión de muerte, en tanto que sólo se puede pensar como imposible. Conviene hacer aquí una aclaración, el hombre sí piensa la muerte, lo que no puede integrar a sus representaciones es el deseo orientado hacia la muerte, entendiendo aquí la muerte como el retorno a una “etapa inanimada del organismo”, a la etapa carente de toda forma de satisfacción; en efecto, la pulsión de muerte se piensa en la teoría psicoanalítica, pero se piensa como imposible; lo Real determina así la esfera de nuestros más profundos anhelos y también de nuestros peores temores. Lo Real es aquello por lo cual se articula en nuestra vida, en oposición a la muerte, lo que llamamos realidad.

Lo que debe siempre reiterarse es la diferencia entre la realidad y lo Real; aunque no son completamente ajenos, sus significados se excluyen en la medida en que se comparan con lo verdadero, con lo adecuado, con lo que funciona. Lo Real es todo lo contrario. La realidad es verdadera en tanto cumple una función en nuestra forma de relacionarnos con el mundo. Nuestras acciones dependen en gran medida de los juicios que elaboremos respecto de la realidad, en este sentido, la realidad puede ser verdadera o falsa si así lo juzgamos. Lo Real no puede ser ni verdadero ni falso, no lo es porque su simbolización está bloqueada por la articulación de una falta (pulsión de muerte), no funciona como realidad, su única tarea es permitir que lo Simbólico y lo Imaginario se junten, y ese es su estatus ontológico. Sin lo Real no hay Simbólico y sin éste tampoco Imaginario. Si lo Real es lo imposible de pensar, entonces ¿cómo accede el psicoanalista a él? La respuesta en Lacan está en el síntoma, “lo Real es mi respuesta sintomática” (Lacan, 2005, pág. 130), lejos de entender el síntoma en el sentido de signo de una anomalía, se entiende cómo aquel síntoma de la palabra, el *parletre*³, síntoma que aparece por la presencia de lo Real; en consecuencia, toda invención de la palabra es producto de un síntoma presente en todo ser humano, es decir, un *sinthome*⁴.

Lo Real es el *sinthome*, eso quiere decir que la pulsión de muerte también lo es, pero hay algo más que pertenece al ámbito de la *sinthome* y por lo tanto también al ámbito de lo Real: la sexualidad. A esto se refiere Lacan con su reiterada frase *la relación sexual no existe*. Esto no quiere decir que estemos vetados de cualquier experiencia sexual, sino que la experimentamos como imposible, no sólo por estar supeditada a una pulsión larvaria (la muerte), sino por el hecho de estar también articulada por la falta. En ello radica también otra de las misteriosas tesis de Lacan; *La mujer no existe*, o en otros términos la *mujer no-toda*⁵, es decir, el *síntoma de la mujer ausente que al hombre falta*. Para explicarlo, Lacan se servirá de sus

³ Compuesto de dos palabras francesas *parler* que significa hablar, y *etre* que significa *ser*. Este neologismo es muy común en Lacan e indica en este sentido que el hombre es un ser que habla.

⁴ El sentido de este otro neologismo que proviene de las palabras síntoma y hombre es para el pensamiento de Lacan fundamental, se trata de un síntoma origen, o un síntoma propio de todo ser humano.

⁵ El término no-todo significa en Lacan la incompletud, habiendo una falta de significante éste no contiene el significado, al menos no completamente, el significante queda abierto, en el sentido en el que el todo, lo absoluto, se cierra sobre sí mismo, el no-todo es, por el contrario, lo que permanece abierto.

metáforas, se remite al mito de *la expulsión del Paraíso de la completud*, la versión bíblica del mito del andrógino⁶. En un principio Lilith es la primera mujer, la que se revela contra dios y desaparece. Ante la ausencia de Lilith, Dios crea a Eva de la costilla de Adán, ella es puesta en el lugar ausente de la mujer, en el lugar de la mujer que ella no es, a la mujer inexistente (Ranero, 2013). Eva está ahí para crear la ilusión de la completud. Más adelante veremos que la falta es también causa y soporte del deseo. En este sentido, Eva está en la ilusión, en el Imaginario, mientras que Lilith es la mujer real, la mujer que falta. El mito de manera metafórica afirma la herencia de un primer síntoma, la falta de la mujer, heredada por Adán a toda la humanidad donde Eva es la presencia de esa falta.

Al igual que la noción de causa establece una no-coincidencia exacta con el efecto, la diferencia absoluta del significante vacío con la identidad ideal marca una no-coincidencia con el resto de significantes al que se le adhieren. La *falta* en el núcleo del registro simbólico es su condición estructural positiva, que exige que ella sea llenada con un contenido. Es aquí donde aparece la noción de “objeto sublime” en Žižek, la *falta* en el corazón del significante es llenada con un objeto que es, paradójicamente, también vacío, a saber, el objeto *a* lacaniano. Es en este aspecto que el filósofo esloveno encuentra el hegelianismo de Lacan, la *falta* significativa que es llenada con otra *falta*, la del objeto *a*, corresponde a la “negación de la negación” en Hegel, la afirmación absoluta de la *falta*, el excedente de significación que es un exceso del objeto. Es gracias a la emergencia de este objeto (el contenido) en el lugar vacío de la inscripción, que la *falta* estructural negativa se convierte en su condición positiva. A esto se refiere Žižek con su frase “no hay metalenguaje”, en el sentido de que no existe un lenguaje puro, aunque hay un significante autorreferencial, no es significante puro, éste siempre presenta en su núcleo un objeto. “No hay metalenguaje” significa que no hay lenguaje sin objeto *a*. Pero el objeto sublime no es de naturaleza simbólica, como lo es el significante vacío, pertenece al orden de lo Real, del deseo, es la sustancia misma del inconsciente. A pesar de que este objeto funciona de forma afirmativa, tampoco

⁶ Lacan justifica el uso de mitos para poder explicar la falta que esta velada al discurso racional. Cuando se refiere a la falta, ya que ella no se puede simbolizar, se llega a ella por la insinuación de la metáfora mítica.

tiene una consistencia positiva, el objeto puede ser cualquier cosa, Žižek (2012) lo ejemplifica con el urinario de Duchamp. Este objeto no es una obra de arte por sus características estéticas o materiales, sino por el lugar que ocupa, es una obra de arte simplemente porque es exhibido en un museo, podría ser cualquier cosa, una llanta, un refrigerador, una botella de plástico, cualquier cosa, no importa lo que sea, lo importante es que esté expuesta como obra de arte, estar en el lugar adecuado. Dos chistes claves nos presenta Žižek para ejemplificar la falta significante y la falta objetual, la primera es el cuadro titulado “Lenin en Varsovia”, donde se representa a Nadeshda Krupskaya, la esposa de Lenin, en la cama con un joven miembro del partido, el título se refiere a un objeto ausente, funciona como un significante puro, es la continuidad del cuadro, sin el título y sin el objeto ausente el cuadro no podría comprenderse del mismo modo. El otro chiste que ejemplifica la función del objeto *a* es la del joven que elude el servicio militar, busca frenética y obsesivamente por todos lados un papel, repitiendo cada vez que toma uno en sus manos la frase “este no es”, finalmente frente al psiquiatra sigue buscando desesperadamente, el psiquiatra, convencido de que está loco, le da una hoja que le exime del servicio militar, el joven lo toma en sus manos y exclama “este sí es”; esto es el objeto *a*, algo que no existe pero a través de la búsqueda y el repetido fracaso “se *produce* el objeto que es *causa* de ella” (Žižek, 1992, pág. 210). Lenin en Varsovia es el significante de algo ausente⁷, mientras el objeto *a* se produce en la trama significante. Del mismo modo en que en lo Simbólico hay un significante vacío que se presenta como una *falta* significante y como un excedente de significación, el objeto *a* es a su vez un objeto ausente y un residuo objetual, que se presenta en la forma de *goce*. Explicaremos más adelante en detalle este concepto, basta por ahora decir que el goce está relacionado con el *superyó* freudiano, en otras palabras, la satisfacción del deseo en nuestra sociedad depende de un complejo de restricciones autoimpuestas, no hay deseo que no implique prohibición, por eso el objeto *a*, como objeto causa del deseo es también algo al que el goce se le adhiere como parásito, porque el deseo por sí mismo no está supeditado al goce, sin

⁷ El significante puro, también llamado significante amo o significante fálico, es finalmente el “representante de la castración”, es decir un significante que representa la falta.

embargo, el hombre en sociedad, para acceder a su satisfacción está obligado a gozar. Es por ello que el objeto *trasciende* de la esfera de lo subjetivo a lo intersubjetivo, y es por ello también que Žižek concibe al goce como factor político. El goce interviene en nuestra vida social y se encuentra inmerso en el pensamiento ideológico. El goce es así el residuo excedente de lo Real.

El significado de lo Real en Lacan depende del lugar que ocupe en relación con el sujeto. Lo Real es lo que se resiste a ser representado, es también la pulsión de muerte, como también es la imposibilidad de la relación sexual⁸, también es un síntoma, todo ello es lo Real. En esto radica lo complejo y paradójico que resulta este concepto, se interpreta dependiendo del lugar donde se inscribe lo Simbólico y que, no obstante, lo Real es aquello que se resiste a ser simbolizado, es aquello que nunca llega a adecuarse, y de ser posible que eso pase, se muestra como una experiencia desagradable. Hay que destacar que todos estos fragmentos de lo Real *posibilitan la irrupción de lo Simbólico y lo Imaginario para elaborar la ilusión de aquello que llamamos realidad*. La irrupción de lo Simbólico en lo Real es un momento clave en la historia del sujeto en cuanto introduce en él una dimensión original, ¿qué dimensión original?, la del sujeto. De ahí que, para Lacan, germine el sujeto de una dialéctica del significante cuando dice que un significante representa un sujeto para otro significante.

Lo Real y su paradójica interpretación en Lacan trata de llegar a la comprensión de su función ontológica. Para Žižek, lo Real⁹ Es el fondo que se encuentra tras el telón, donde precisamente no hay nada que se pueda estructurar, ahí en ese vacío es donde lo Simbólico irrumpe para darle un orden, para hacerlo accesible, pero no puede abarcarlo todo. El resto que escapa a lo Simbólico, ya que éste también tiene una falta, ahí donde lo Simbólico muestra también su fisura¹⁰, será absorbido por el Imaginario, de esa manera lo Real es accesible, siendo algo sesgado, mediado, intervenido por lo Imaginario.

⁸ Abordaremos la imposibilidad sexual con más detalle en el capítulo sobre el goce y el plus de goce.

⁹ El uso de la mayúscula aquí es sólo para respetar el texto del autor, anteriormente no se usó la mayúscula porque Lacan no lo hace con los suyos, pero en el caso de Žižek sí.

¹⁰ Recuérdese la referencia anterior al padre simbólico.

1.1.3. Lo Imaginario: la esencia como apariencia

Al igual que lo Simbólico, lo Imaginario también tiene su génesis. *El yo, en su aspecto más esencial, es una función imaginaria* (Lacan, 2008, pág. 61). Desde la primera etapa del infante, cuando existe el dominio de un yo primitivo, el sujeto interactúa con el mundo de los objetos y sus imágenes. El niño siente peligro ante estos objetos en tanto sabe que ellos también peligran por él, debido a ello, opera lo que Lacan, aludiendo a Freud, refiere al proceso de exclusión y proyección: el niño elige lo que menos daño podría causarle. El sujeto adquiere conciencia de su propio cuerpo en tanto obtiene una imagen de él, el dominio de su cuerpo dependerá de esta imagen que sólo obtiene a partir de lo que Lacan denomina “estadio del espejo”¹¹. Esa imagen queda impregnada como una huella que vendrá a reconfigurar sus relaciones con los otros sujetos, con sus semejantes¹². El registro Imaginario de la imagen especular es pre-simbólica, aún no actúa el registro Simbólico en el sujeto, o si actúa sólo es de una forma primitiva¹³. La relación del sujeto con el mundo exterior, antes del “estadio del espejo”, es una relación de lo Imaginario con los objetos reales, donde hay todavía un encuentro instintivo, animal, corporal con el mundo exterior, con los objetos que le procuran sus más elementales necesidades. A partir de este momento, en la experiencia del sujeto, es decir, del “estadio del espejo”, el sujeto tendrá que confrontar esos objetos reales con los objetos imaginarios de su yo reflejo, su yo especular. Lo imaginario no solo juega un papel importante en la constitución de nuestras primeras experiencias sensoriales y psicomotoras, sino que actúa en el proceso de identidad a un nivel simbólico donde, en complicidad con la estructura del inconsciente, será la

¹¹ Se refiere a una experiencia primordial del infante al reconocerse en un espejo, según Lacan, no es el hecho de reconocer su imagen sino el hecho de verse a él como otro que él no es. Léase *El Estadio del espejo en Escritos 1*.

¹² Semejante claro está a su imagen especular.

¹³ Sobre esta suposición de un estado simbólico primitivo Lacan nunca lo nombra así, sin embargo, alude a él en el análisis de un caso de neurosis tratado por Melanie Klein, donde el niño ya en la edad de hablar no emite ninguna forma de comunicación con los demás, Melanie Klein le adjudica la falta de registro simbólico, sin embargo, debido a que el niño es capaz de jugar solo, Lacan encuentra en esta acción una señal de que existe en él una forma primitiva de simbolizar. Véase: *El seminario de Lacán, libro 1: Los escritos técnicos de Freud*.

responsable de la elaboración del *fantasma*¹⁴. Dejaré en suspenso la definición de este concepto, por ahora daré una vaga aproximación para cerrar el argumento: el *fantasma* o *fantasía* es la estructura imaginaria de la realidad. La cuestión es que la elaboración del fantasma corresponde a una etapa donde la estructura psíquica ya se ha desarrollado.

La falta significativa constitutiva en lo Simbólico es causa de la *falta* de objeto en lo Real, como ya hemos explicado, la conformación de ambas es el sujeto, un objeto vacío en un lugar vacío. Este lugar y contenido nunca es llenado, pero, de cierto modo es “enmascarado” por la imagen del yo. Así interviene el Imaginario, su función no consiste en llenar el vacío sino en ocultarlo, en colocarse frente a él para simular que no existe, en este sentido, “aparece” como una ficción en vista de que la falta pase desapercibida. Lejos de que esta ficción sea una representación falsa de la realidad, para Žižek es, por lo contrario, la realidad misma. Y en este sentido, la “esencia”, ese otro término privilegiado por la metafísica, aquello que se presenta como necesario, es una consecuencia de la “apariencia” y de lo “contingente”. La necesidad surge como efecto retroactivo de lo contingente, en otras palabras, en todo acto las condiciones de su realización son contingentes, pero si se toma el proceso de realización desde su *resultado*, hay un “efecto de necesidad”, “aparece como necesario por cuanto él mismo plantea sus condiciones previas” (Žižek, 2013b, pág. 26). La apariencia de la necesidad le otorga cierto privilegio a la “apariencia” como categoría ontológica. La esencia por sí sola no tiene ninguna consistencia, sólo puede emerger como disolución de las apariencias, pero la esencia se muestra como aparente, lo que el sujeto *quiere decir* cuando se refiere a la esencia es algo que está más allá de la apariencia, justamente algo que no es apariencia, pero en el acto mismo de significar se reduce al proceso mediante el cual se disuelve la apariencia. El concepto de esencia no es más que una apariencia, de ahí la máxima de Žižek: “la esencia es la *apariencia como apariencia*” que surge en el acto mismo de la disolución. Más allá de todas las consecuencias y enredos que podamos encontrar en la ontología de Žižek, basta recordar el papel

¹⁴ El *fantasma*, como suelen traducirlo del francés *fantasm*, aparece también como *fantaisie* (fantasía), así que deben interpretarse estas dos palabras como sinónimas.

estratégico que las nociones de contingencia y apariencia desempeñan en su pensamiento y su crítica. Su método consiste en disolver las apariencias confrontando un elemento paradójico que contradice la identidad ideológica. En este aspecto es como dirige la crítica, lo ilusorio de la apariencia, de la fantasía o de lo imaginario es la verdad que conduce a su esencia, no se trata de descartarla como si fuese falsa y sin ningún valor positivo, sino que es en ella donde se constituye la realidad y la verdad. La pretensión de alcanzar la verdad objetiva, de poder decir lo que es el objeto “en sí”, disolviendo las apariencias, no es más que una máscara que encubre la verdad misma, pues ella se encuentra en el proceso argumentativo mediante el cual se pretende llegar a la verdad. El enfoque dialéctico, según Žižek, consiste en situar la verdad en el proceso y no en el contenido, en otras palabras, la verdad está en el camino y no en la meta. La verdad es en sí un proceso dialéctico de disolución del objeto, no es la adecuación del concepto al objeto, sino lo contrario, el objeto entra en la red de mediaciones del pensamiento y por tanto en su propia pérdida. Pero el vacío que deja tras de sí la pérdida del objeto no es otra cosa más que el sujeto.

Respecto a la sustancia, a lo que permanece siempre, Žižek, en *Porque no saben lo que hacen* (1998), asegura que si hay una sustancia en Lacan es el goce, es decir, ese residuo de lo Real. Lo que pertenece al inconsciente, a lo Real, no le falta nada, es atemporal, pues es algo que “siempre retorna a su lugar”, solo por medio de lo Simbólico es cuando la *falta* se constituye. Sin embargo, en *El más sublime de los histéricos* corrige su postura y postula la sustancia como sujeto, no sin antes aclarar que la sustancia como sujeto implica una ambigüedad que reconoce a la sustancia como el gran Otro (orden Simbólico) y como goce:

Puede parecer que al tomar la sustancia como el gran Otro [...] estamos contradiciendo a Lacan: en *Aún*, ¿No determina Lacan la sustancia como goce, el cuerpo gozante y, por lo tanto, justamente como el núcleo no simbólico, éxtimo, del Otro? [...] no debemos buscar de ninguna manera la solución introduciendo una distinción conceptual suplementaria, digamos entre la “sustancia en el sentido del gran Otro” y la “sustancia” en el sentido del cuerpo gozante: también aquí el problema es ya su propia solución, es decir que esta ambigüedad *forma parte del concepto de la sustancia*. La “sustancia” es, en un primer tiempo, el gran Otro,

el orden que hace nacer al sujeto, pero el corazón mismo de ese orden le es exterior, un cuerpo extraño (Žižek, 2013b, pág. 78).

Más adelante afirma que en la proposición “la sustancia debe aprehenderse como sujeto” equivale a una doble dimensión, por un lado, la sustancia como el gran Otro “incluye ya al sujeto”, su “vacío constitutivo”, su “imposibilidad inmanente”, no hay Otro sin sujeto como no hay sujeto sin el Otro. Luego, ese vacío constitutivo solo se articula mediante el matema de la fantasía, es decir, mediante la imagen del yo que surge del vacío y pertenece a lo Imaginario. La fantasía es también una función del objeto sublime, del deseo y del goce. En otras palabras, el objeto *a* como *falta* objetual o como goce residual de lo Real, la diferencia absoluta de la *falta* significativa en lo Simbólico y la esencia como apariencia en la disolución de la fantasía son una y la misma sustancia, son el sujeto. Así, lo Simbólico, lo Real y lo Imaginario son funciones ontológicas del sujeto en Žižek.

Una lectura paralela de Lacan con Žižek puede ayudar a esclarecer el panorama. Vamos a partir de este pequeño esquema elemental que representa la postulación de una ontología en Lacan retomada por Žižek, es decir, sobre las funciones ontológicas de lo Simbólico, lo Imaginario y lo Real. Para ello basta servirnos de una analogía muy práctica que elabora Žižek:

El ajedrez puede servir para ilustrar esta triada. Las reglas que hay que seguir para jugarlo constituyen su dimensión simbólica: desde el punto de vista puramente formal y simbólico, el alfil se define por los movimientos que esta figura puede hacer. Este nivel se diferencia claramente del imaginario, esto es la forma que tienen las diferentes piezas y los nombres que las caracterizan (rey, reina, alfil). Es fácil imaginarse un juego con las mismas reglas pero con un imaginario diferente, en el que estas figuras se llamarán “mensajero”, “corredor” o algo semejante. Finalmente, lo real es todo el complejo de circunstancias contingentes que afectan el curso del juego: la inteligencia de los jugadores, las impredecibles intrusiones que pueden desconcertar a un jugador o directamente interrumpir el juego. (Žižek, 2013a, pág. 18).

Este pasaje es muy ilustrativo porque nos muestra cómo construye el sujeto la realidad mediante la imbricación de las tres dimensiones ontológicas, *el sujeto se construye en la construcción de su realidad*, y es esto a lo que quiero llegar. Entender cómo se constituye la realidad siempre nos remite a un plano ontológico,

y es precisamente aquí donde Lacan adquiere su valor filosófico, porque tener una postura ontológica no sólo refuerza el pensamiento, sino también a la teoría y puede trasladar ese saber a cualquier campo de la experiencia humana; Žižek lo sabe muy bien y materializa ese saber en el campo de las relaciones sociales, el arte, la cultura, la política y la economía.

1.2. Del yo escindido y el sujeto barrado al sujeto supuesto

El yo es el lugar donde se constituye la realidad, no sólo en el psicoanálisis sino también desde el origen del pensamiento moderno; si bien ello nos remite de inmediato a Descartes, lo más asombroso fue la gran riqueza de pensamiento que desató este descubrimiento, la polémica entre racionalistas y empiristas, que desembocó en el espíritu sintético y formal de Kant, para finalmente desplegarse en lo absoluto del pensamiento idealista alemán. El yo desembocó en la identidad con la conciencia. Con Freud y el descubrimiento del inconsciente la identidad se disuelve. El ser humano no sólo se comporta según la racionalidad de su conciencia, sino también hay un aspecto irracional, instintivo, animal, que lo impulsa a actuar. Freud concibió la *psique* como un organismo homeostático, entre la necesidad y el objeto de satisfacción de la pulsión¹⁵ donde se desplaza la *libido*¹⁶. Ahora bien, si el principio de la realidad, ese conjunto de relaciones sociales, determina el origen de la pulsión, el sujeto tenderá a buscar la satisfacción pulsional en algún otro¹⁷, en

¹⁵ El instinto del ser humano está supeditado a una necesidad biológica, representa la animalidad del hombre, es la experiencia de una necesidad vital y busca siempre una satisfacción directa hacia un objeto determinado, así, por ejemplo, el hambre sólo se satisface con comida. Por otro lado, la pulsión tiende a la satisfacción de una necesidad, pero su objeto es muy variado, en la pulsión no hay satisfacción directa, sino que ella tiene que encontrar su objeto deseado en otro lugar. La pulsión no aparece repentinamente en el sujeto, en *Tres ensayos sobre la sexualidad*, Freud elabora la teoría de las fases de la pulsión, anal, oral y genital, donde la fase última, la denominada genital, alcanza su completo desarrollo por medio de la castración simbólica que se da en el complejo de Edipo, es decir, por medio del desplazamiento simbólico del objeto del deseo: el falo.

¹⁶ Se trata de una energía psíquica, misma que se desplaza de objeto en objeto hasta fijar la meta de la necesidad pulsional, de tal manera que el principio de realidad actúa para posponer la satisfacción y mantener siempre una cantidad libidinal óptima para la operatividad psíquica en una economía libidinal

¹⁷ En adelante distinguimos el otro imaginario, del Otro simbólico, el uso de la mayúscula hace las veces de la distinción.

ese otro que no es él¹⁸. El yo es el lugar donde se construye la realidad, pero esa realidad debe encontrarse en algún otro, en otras palabras, no se puede concebir al yo sin la intervención del otro como objeto pulsional.¹⁹ ¿Cómo explicar el desplazamiento de la libido en otro?, a través de lo que Freud denomina “la elección del objeto”, para ello desarrolla una teoría de un narcisismo, según la cual en un principio toda la energía libidinal se concentra en el yo mismo. En su experiencia con el mundo exterior, la libido regresa al yo unida a una representación o a un grupo de representaciones del objeto. Aunque la teoría narcisista es abandonada por Freud y reemplazada por las instancias del *ello*, *el yo* y *el superyó*, Lacan retornará a esta teoría para desarrollar la suya sobre el estadio del espejo.

Una de las complicaciones que ve Lacan en la interpretación del yo consiste en afirmar su autonomía. El estado ordenado que caracteriza la conciencia se concibe como el lugar de las pasiones, pero también de las ilusiones, por ello considera que acontece un *Splitting* del yo, una escisión del yo. El yo se constituye en un momento determinado de la historia del sujeto, a partir de su relación con lo imaginario, desde donde el yo adquiere sus principales funciones. Hay, tanto en Freud como en Lacan, dos fases del narcisismo. El primer narcisismo es aquel que se instaura en relación con su propia imagen corporal que le confiere toda su unidad. Para Lacan la función del ojo es primordial en el desarrollo de la pulsión, es la “fuente imaginaria del simbolismo” (2001, pág. 192). Ahí es de donde el niño obtiene sus primeras imágenes y donde las enlaza al sentimiento de amor propio. Un segundo momento surge cuando el niño se reconoce en el espejo, “la reflexión en el espejo manifiesta una posibilidad noética original, e introduce un segundo

¹⁸ En *Más allá del principio del placer*, Freud desarrolla la teoría del origen ontogenético y filogenético de la pulsión, según la cual, toda motivación psíquica del sujeto tiende a la satisfacción inmediata de una necesidad, es decir, que es motivado por el *principio del placer*, sin embargo, el sujeto tiene que adaptar esta necesidad al complejo de relaciones sociales que la limita y organiza. Este complejo de relaciones sociales es el *principio de realidad*, dicha adaptación sugiere que desplace la necesidad pulsional hacia otros objetos.

¹⁹ Según Freud, las necesidades pulsionales provienen del *ello* y son regidas por el *principio del placer*, mientras que el *principio de la realidad*, el conjunto de todas las relaciones sociales, hacen surgir en el psiquismo la instancia del *superyó*, que es el lugar donde residen las demandas de los principios morales introyectadas en el sujeto; el yo freudiano es el resultado de las demandas del *ello* y de las demandas del *superyó*, en él confluye la irracionalidad de los instintos y la racionalidad de la conciencia moral, en ello radica también la diferencia entre la naturaleza instintiva del animal y la naturaleza pulsional del hombre.

narcisismo” (Lacan, 2001, pág. 192). Esta segunda etapa permite situar la relación del mundo con la imagen y la libido, “el sujeto ve su ser en una reflexión en relación al otro, es decir en relación al *Yo-ideal*” (2001, pág. 193). A este segundo encuentro Lacan lo define como la *identificación narcisista*. Aquí es donde surge el yo como *yo-ideal* en tanto imagen del reflejo del otro, pero también es el origen de la elección del objeto del deseo en torno al cual la libido va a fluctuar. Aquí es donde Lacan diferencia el yo-ideal del ideal-del-yo, mientras que el primero se encuentra en el plano de lo Imaginario como imagen corporal del yo en el reflejo del otro, es decir, el cómo me identifico con el otro; el segundo se encuentra en el plano de lo Simbólico, es decir, cómo proyecto ante mi ideal, o cómo quiero que el otro me vea, sin embargo, el ideal del yo vendrá a aparecer tiempo después, cuando el registro simbólico se instaure en el sujeto. El ideal del yo es el segundo narcisismo, Lacan explica la relación entre los dos narcisismos de la siguiente manera:

El desarrollo de yo consiste en un alejamiento del narcisismo primario y crea una intensa tendencia a reconquistarlo. Este alejamiento sucede mediante el desplazamiento de la libido sobre un ideal del yo impuesto desde el exterior, y la satisfacción es proporcionada por el cumplimiento de este ideal (Lacan, El Seminario de Jacques Lacan libro 1: Los escritos técnicos de Freud 1953-1954 (1a ed.), 2001, pág. 206).

Es así cómo se transita de un yo imaginario a un yo simbólico por medio de una función narcisista. Pero, ¿Cuál es la relación del yo imaginario con lo real? No existe una identificación directa entre la imagen del yo y lo Real, se trata de una simple coincidencia como cuando vemos a través de una ventana, lo que se encuentra afuera es lo Real y la imagen que se refleja en el vidrio es lo Imaginario, la realidad que el yo elabora es la coincidencia entre estas dos instancias, la interior con la exterior, pero en cuanto la imagen interior aparece, la exterior no puede verse tal y como es, es decir, sin intervención de la imagen interior. Esta relación de lo Imaginario con lo Real es fundamental para la comprensión del fantasma lacaniano y de la noción de fantasía en Žižek.

El estadio del espejo supone un desplazamiento de la libido de un narcisismo primero hacia un narcisismo segundo, que es la imagen donde el otro es introyectado en el sujeto, la introyección quiere decir aquí que “lo que estaba afuera

se convierte en lo de adentro” (Lacan, 2001, pág. 251), en ese sentido, la relación del sujeto con los demás queda marcada por el estadio del espejo, en cuanto ellos pasan a formar parte de esa imagen especular, en cuanto ellos son ahora sus “semejantes”. El deseo queda de esta manera a expensas del otro, y ya que el objeto deseado está afuera, “el deseo del sujeto sólo puede confirmarse en una competencia, en una rivalidad absoluta con el otro por el objeto hacia el cual tiende” (Lacan, 2001, pág. 254). Esta rivalidad que tiende hacia la destrucción del otro es el antecedente de la próxima elaboración del complejo edípico. Sin embargo, ya que el sujeto vive en un mundo de otros que hablan, en el mundo del símbolo el deseo tendrá que ser reconocido, “cada vez que el sujeto es cautivado por uno de sus semejantes, el deseo retorna entonces al sujeto. Pero retorna verbalizado” (Lacan, 2001, pág. 254).

En *La Ética del Psicoanálisis*, Lacan describe detalladamente el paso que sigue después de la conformación del yo escindido, una vez constituido éste en su imagen especular es capaz de identificar su deseo en las coordenadas imaginarias del mundo exterior, sin embargo, siendo aún un niño dependiente del otro, en este caso la madre, tendrá que demandar su satisfacción. Ya que la satisfacción no es inmediata, lo que sigue es un proceso de adaptación al principio de la realidad, en la cual el sujeto tendrá que vérselas con el mundo del lenguaje para poder alcanzar la satisfacción de sus deseos. El sujeto demanda que la madre, o el otro, le proporcione esa satisfacción y para hacerlo tendrá que hablar, y aunque aún no lo hace, comenzará a relacionar las imágenes con los sonidos, que más tarde se convertirán en palabras. Este segundo hito en la historia del sujeto, después del estadio del espejo, es la inscripción del significante en el sujeto. En el primer acontecimiento atestiguamos la escisión (*splitting*) del yo, en el segundo acontece el clivaje (*spaltung*) del sujeto, en cuanto éste, al adaptarse al principio de realidad, es cortado por el lenguaje, y este corte es realizado a nivel de la percepción, es la marca de una falta en el sujeto que propicia la intrusión del significante. La noción de sujeto barrado quiere decir, en Lacan, que éste no es solamente sujeto de conocimiento, el clivaje divide al hombre en dos partes, el consciente y el inconsciente, esto quiere decir que el sujeto no sólo conoce, sino que también

desea, que detrás del conocer hay un deseo, y que descubrir el deseo también es una forma de conocer. De esta forma, la clásica noción de sujeto ligada al conocimiento racional queda superada por un sujeto que conoce y desea.

Así, la realidad del hombre no se le presenta de una manera espontánea, advierte la presencia de algo exterior a él por medio del estadio del espejo, en lo cual, todo lo que se le presenta se encuentra dominado por el principio del placer, es decir, que busca en esta exterioridad la satisfacción de sus deseos. Lacan se remite al sistema percepción/conciencia para explicar el proceso en el que el sujeto adapta sus necesidades al principio de realidad mediante la inscripción del significante en él. Sabemos que en Freud esta teoría desemboca en un sistema homeostático donde siempre queda en reserva una cantidad de energía que le permite al psiquismo mantener sus procesos activos. El secreto del origen del significante en este sistema percepción/conciencia se encuentra en lo que Lacan denomina *das Ding*²⁰ (la Cosa). En cuanto percibimos algo del exterior que llega a interesar al sistema de la percepción, esto se registra como representación en el sistema de la conciencia ¿Cómo sucede esto? El principio de realidad pone a prueba el objeto perdido, “*el objetivo primero y más cercano de la prueba de la realidad no es encontrar en la percepción real un objeto que corresponda a lo que el sujeto se representa en ese momento, sino volver a encontrarlo, testimoniarse que aún está presente en la realidad*” (1990, págs. 67-68). Sin embargo, la Cosa, ese *das Ding*, no se vuelve a encontrar, se encuentra perdido para siempre, acaso lo vuelve a encontrar como nostalgia en forma de anhelo, es lo que permite que el sistema mantenga la energía que le permita seguir su búsqueda. Es así como, a partir de un objeto perdido, el mundo exterior se convierte en un mundo de significantes para el sujeto, esta búsqueda del objeto perdido es lo que estructura el inconsciente mediante las leyes del significante, las leyes del desplazamiento y condensación, que Lacan redefine como la metáfora y la metonimia. Una vez que

²⁰ *Das Ding* no es concepto estrictamente lacaniano, es rescatado del pensamiento de Heidegger, su significado es la cosa, sin embargo, Lacan diferencia esta cosa de la *Sache*, la cosa fabricada por el hombre, *das Ding* es la cosa para el inconsciente y tiene propiedades que sólo pueden ser adjudicadas por éste.

el objeto se ha perdido, no queda más que la memoria perceptiva, es decir, la representación imaginaria.

Ahora bien, lo que acontece con *das Ding* es la abertura en el inconsciente, la *hiencia* a partir del cual se pone en marcha la encadenación de los significantes. Se trata de un significante sin significado, un significante puro cuya función es producir la cadena, es un *medio de reproducción*, su función consiste en producir la cadena, hacer hablar. El sujeto queda así constituido por una falta. La definición lacaniana de sujeto es ser un significante para otro significante, esto será explicado más adelante, lo importante es destacar que en la cadena de producción de significantes hay un significante origen que es producto de *das Ding*, del objeto perdido. En el seminario *Las formaciones del inconsciente* (1999), Lacan relaciona esta falta con *la barra* y la compara con el concepto de *Aufhebung* hegeliano, como esa anulación que a la vez lo eleva a una potencia superior. La barra es el producto de esta falta. Es lo que corta al sujeto y lo divide en dos partes, el sujeto del conocimiento y el sujeto del inconsciente. Pero no se trata de una división tajante, una no excluye a la otra, se trata más bien de un corte que se produce por la emergencia del significante. Quiere decir que estas dos formas del sujeto son una misma donde el significante las atraviesa. Ese corte determinará la experiencia del sujeto por el resto de su vida. El *sujeto barrado* significa el sujeto cortado por el lenguaje, y este corte se produce por la presencia/ausencia de *das Ding*, por la Cosa ausente. Es así como el sujeto lacaniano, el sujeto barrado, es puesto en segundo plano por la función del significante.

La lectura que Žižek hace de Lacan es una comparación de conceptos de tradición filosófica, con la dialéctica hegeliana para, finalmente, llenar los huecos de la dialéctica con enfoque lacaniano. Respecto a la Cosa inaprensible, el *das Ding* que ya hemos mencionado, aparece por primera vez en la *Crítica de la Razón Pura*, como *das Ding an sich*, es decir, la cosa-en-sí de kantiana. Este concepto es definido en Kant como un límite del fenómeno, una cosa inaprensible completamente exterior a la conciencia y ajena al pensamiento. La diferencia con la Cosa lacaniana, según Žižek, ya está presente en Hegel, pues para éste la cosa-

en-sí no es ajena al pensamiento, sino todo lo contrario, se trata de una forma pura y abstracta de pensamiento, carente de contenido concreto, autorreferencial o tautológica, algo indeterminable dentro de la conciencia y no fuera de ella. Este cambio de perspectiva respecto al núcleo inaprensible recae en la noción del yo y del sujeto. ¿Es el yo del psicoanálisis distinto al yo racional que nace con Descartes? Para Žižek (2014), se trata del yo que hace surgir la modernidad; en Descartes es un acontecimiento filosófico, el preludio del yo en el psicoanálisis. El gesto del *cogito* es una retirada hacia una nada, un vaciamiento de todo contenido sustancial, nada existe excepto este acto de puro pensamiento. Decir “pienso, luego existo” es una tautología, una autorreferencia pura. Žižek reconoce que fue Hegel bajo la metáfora de “la noche del mundo”, quien descubrió este aspecto irracional del *cogito* cartesiano, un retorno a lo Real, una negatividad que es el punto inicial de donde parte el sujeto:

El Ser humano es esta noche, esta nada vacía que contiene todo en su simplicidad -una riqueza interminable de muchas representaciones, imágenes, ninguna de las cuales le pertenece, o no están presentes-. Esta noche, el interior de la naturaleza, el interior de la naturaleza, que existe aquí -puro Yo- en representaciones fantasmagóricas, es noche por todas partes, en la que aquí brota una cabeza que sangra, por allá otra espantosa aparición blanca, súbitamente está aquí delante y desaparece sin más. Uno vislumbra esta noche cuando mira a los seres humanos a los ojos, dentro de una noche que se vuelve horrible (Hegel, W. F., como es citado en Žižek, 2014, p. 87).

Solo a través de esta “experiencia del abismo” el sujeto puede empezar existir, “devenir objeto”, se externaliza, se opone a sí mismo, se vuelve lenguaje. Lo que le sigue es la construcción del *logos*, la emergencia del orden simbólico. La cosa-en-sí kantiana no es algo ajeno al sujeto, se encuentra dentro de él, es una pura abstracción del pensamiento, algo que es el sujeto y es “más que él mismo”. Para darle consistencia al caos de objetos que pueblan este vacío, el sujeto recurre al orden simbólico. En términos de Žižek, el sujeto surge como una respuesta de lo Real. La característica propia del sujeto en Lacan es su alienación del significante. La identidad del significante divide al sujeto entre lo que dice y lo que desea, en ello radica la diferencia entre el “sujeto del enunciado” y el “sujeto de la enunciación”. Žižek remite a Laclau cuando, en una conversación privada, afirma que el lenguaje

es un fenómeno estalinista: “la única manera que tiene el acusado de confirmarse como buen comunista en el plano del *sujet d’nonciation*, es confesar -para determinarse, en el plano del *sujet d’noncé*, como traidor” (Žižek, 1992, pág. 277). El sujeto dividido no debe confundirse con la noción de subjetivación del posestructuralismo, cuyo máximo exponente es Foucault, según la cual, el sujeto es reducido a “efecto” de un proceso externo donde se asume las distintas “posiciones de sujeto”, según los modos individuales de experiencia o vivencia del proceso de subjetivación. Esto no quiere decir que Žižek rechace totalmente la subjetivación entendida como las posiciones de sujeto, sino que ellas representan la “riqueza del sujeto”, la forma en que el vacío estructural es llenado mediante la subjetivación. Entre el sujeto lacaniano, el sujeto vacío y la subjetivación, la propuesta de Žižek es “la riqueza del sujeto”: “Nuestra idea predominante de sujeto es, en términos lacanianos la del ‘sujeto del significado’, el agente activo, el portador de alguna significación que trata de expresarse en el lenguaje” (Žižek, 1992, pág. 228). Para Lacan, el lenguaje siempre deforma al sujeto, lo desplaza. La representación es siempre un fracaso, pero en Žižek este fracaso o imposibilidad, lejos de errar en la definición del sujeto, *es la única manera de representarlo adecuadamente*. En este sentido se puede decir que, para el filósofo esloveno, la esencia misma del sujeto es el *fracaso*. Hay un vacío estructural; el sujeto del significante, es decir, la riqueza del sujeto o la subjetivación, es un “efecto retroactivo del fracaso”. No es extraño que sea así, como hemos visto ya en su ontología, la esencia como apariencia, que significa poner mayor énfasis en el proceso de disolución, en el camino más que en la meta, en el sentido dialéctico, este camino es siempre retroactivo. Pero, ¿por qué si el punto de partida es el sujeto del significante, es decir, el vacío estructural, el efecto retroactivo es el fracaso y no éste vacío? Porque la concepción de Žižek de la dialéctica hegeliana es negativa, la síntesis no es un retorno a la tesis (sujeto del significante), sino que ella es exactamente la antítesis (el fracaso de representación) con un cierto cambio de perspectiva. Otro chiste muy común en su filosofía ejemplifica esta concepción:

Es como un conocido chiste soviético sobre Ravinovich, un judío que quiere emigrar. El burócrata de la oficina de emigración le pregunta por qué; Ravinovich responde: “Tengo dos

razones. La primera es que temo que en la Unión Soviética los comunistas pierdan el poder, que haya una contrarrevolución y que el nuevo poder nos culpe a nosotros, los judíos, de todos los delitos comunistas -entonces volverá a haber programas antijudíos...” “Pero -interrumpe el burócrata- esto es una tontería, nada puede cambiar en la Unión Soviética, el poder de los comunistas durará siempre.” “Bueno -responde Ravinovich tranquilamente- ésta es mi segunda razón.” (Žižek, 1992, págs. 228-229).

En otras palabras, lo que antes parecía un obstáculo ahora se muestra como su condición positiva. La síntesis hegeliana conserva el antagonismo. Aquí es necesario una acotación, Žižek juega con la ambivalencia de significado implícito en la palabra alemana *Aufhebung*, que significa tanto “abolir”, “superar”, como “levantar”, “preservar” o “trascender”, así el antagonismo se supera en el sentido de que en la síntesis la antítesis es negada, o sea la “negación de la negación”, pero a la vez la antítesis se conserva en la síntesis en el sentido de que ella pasa a ser su condición positiva. Por otro lado, Žižek prefiere el uso de antagonismo sobre la contradicción, refiriéndose a la noción de antagonismo en la obra de Laclau y Mouffe, como aquel límite o “núcleo imposible” que, si bien “en sí no es nada”, “impide el cierre del campo social”. El antagonismo es un efecto de la propia imposibilidad de la identidad ideológica, algo que no permite una identificación universal y conforma la plétora de todas las variantes ideológicas que se disputan la hegemonía de las demandas sociales.

El yo y el sujeto son términos que se interpolan en la identificación simbólica. De la escisión del yo surge una imagen externa que funciona como un otro al que se dirigen todos nuestros anhelos. Pero el reconocimiento de esa imagen como identidad propia necesita de un agente diferenciador, algo que le ayude a realizar cortes en la continuidad de todo lo existente, ese agente es el lenguaje. El sujeto dirige la pregunta: ¿quién es ese otro frente a mí? Pero la pregunta está descifrada en un código lingüístico, por eso Lacan dice que la pregunta que dirige el yo al otro, es en realidad la pregunta que dirige el Otro (el orden simbólico) al yo, pero entre todos los cortes del lenguaje no hay ninguno que le represente, esta imposibilidad

es el sujeto. La identificación en Žižek²¹ Es un movimiento dialéctico paradójico, la misma imposibilidad bajo la perspectiva dialéctica es su propia posibilidad, siempre y cuando la pregunta sea persistente, es decir, siempre y cuando siga existiendo la creencia de que la respuesta está en el Otro, aunque esto no sea verdad. Es esta la noción de “sujeto supuesto saber” que acompaña el fenómeno de la transferencia en el psicoanálisis. El psicoanalista debe colocarse en el lugar de este “supuesto saber” que el paciente supone para que el trabajo psicoanalítico sea fructífero. Žižek, por su cuenta, postula una división en el seno del sujeto supuesto saber. Primero, para que exista debe existir su diferencia, alguien que ignora o cree que sabe, es decir, un “sujeto supuesto creer”. Segundo, un sujeto “sujeto supuesto gozar” típico del neurótico obsesivo, que supone que hay otro que porta un goce insoportable. Tercero, un “sujeto supuesto desear” propio de la histeria, “el sujeto histérico es el que siempre necesita recurrir a otro sujeto para que organice su deseo” (Žižek, 1992, pág. 242). Bajo el esquema de Žižek tenemos una variedad de sujetos que conforman la realidad del sujeto *per se*. Como punto de partida está el sujeto vacío, carente de cualquier contenido, autorreferencial, que posibilita su despliegue de una infinidad posible de sujetos que manifiestan su riqueza y que se activan en la escisión del yo, en su reconocimiento externo o imaginario de la identidad, en las posiciones de sujeto que adopta. Luego, el sujeto se externaliza en un “sujeto supuesto saber”, éste a su vez se desdobra en tres supuestos sujetos: el sujeto supuesto creer, el supuesto gozar y supuesto desear. En el entramado de estos sujetos externalizados el sujeto fija su postura, nace aquí las “posiciones del sujeto”. Pero estas posiciones implican un cierto enganche, una alienación o interpelación al discurso que se produce por mediación del lenguaje y como producto del sujeto barrado, interpelación de un otro que es portador de una verdad, de un saber que el yo no posee, pero tampoco lo posee ese otro, sin embargo, basta

²¹ Como veremos a lo largo de esta tesis, la *identificación* difiere de la *identidad* en cuanto esta última representa, desde la tradición iluminista, una unidad acabada, idéntica a sí misma; mientras que la identificación es un proceso no cerrado, inacabado. Sin embargo, para Žižek, la identidad es ya identificación; la identidad aparece en la diferencia, es parte constitutiva de ella, no obstante, no es su idéntico sino su opuesto. Es por ello que no se logra la identidad absoluta, porque en su seno está la diferencia. La identidad se encuentra siempre en proceso de identificación, porque ella misma está agrietada, imposibilitada al cierre total. Esta postura, como veremos más adelante es tan hegeliana como lacaniana.

con que el sujeto suponga la existencia de ese saber para que la transferencia o interpelación²² funcione.

En resumen, al leer a Žižek es importante siempre tener en mente una diferencia radical entre la escisión del yo y la que opera en el sujeto. A pesar de la tradicional homologación entre el yo y el sujeto, para este autor son diferentes, así lo expresa en *El acoso de las fantasías*:

Es, por lo tanto, esencial introducir aquí la distinción entre “yo” (“persona”) y sujeto: el sujeto “descentrado” lacaniano *no* es simplemente una multiplicidad de viejos “yoes”, es decir, centros parciales; el sujeto “dividido” *no* significa que hay simplemente *más* Egos/Yo en el mismo individuo [...] La división del sujeto no es una división entre un yo y otro [...] sino *la división entre algo y nada* (Žižek, 2015).

La categoría de sujeto en Lacan dio un giro renovado al psicoanálisis. Freud concentró su análisis en los tópicos del yo el ello y el superyó, olvidando casi por completo al sujeto. La diferencia está en su profundidad, el yo es contingente, imaginario, personal, el sujeto es impersonal, no es lo imaginario lo que lo constituye, como en el caso del yo, sino lo Real y su imbricación con lo Simbólico y lo Imaginario. El sujeto es un fundamento más que un tópico, no es una entidad psíquica, sino su raíz ontológica. No es una estructura de la realidad sino su principio estructurante. El sujeto no se refiere a un individuo sino a todos los individuos que pertenecen a una sociedad, de ahí su carácter político. Freud intentó trascender la esfera de la psicología inmanente, para establecer principios generales que expliquen la naturaleza psíquica del ser humano en sociedad, planteó un origen filogenético de la represión. La castración constituye el momento de la génesis de la culpa, de la autoridad y la moral. Lacan encuentra ese fundamento en el sujeto, no como un origen arcaico o diacrónico, sino como origen sincrónico de la realidad. Es por ello que Lacan presume ser más freudiano que el mismo Freud, o que toda la ortodoxia psicoanalítica. Su intención, con la categoría de sujeto, es

²² Por interpelación entendemos el concepto de Althusser de *interpelación ideológica*, es decir, la forma en que el sujeto se reconoce en el discurso ideológico, se siente interpelado por él. Más adelante abordaremos este concepto con más detalle.

continuar el esfuerzo de Freud por otorgarle al psicoanálisis su trascendencia teórica que va más allá de la mera psicología individual.

Es importante mantener presente esta diferencia, ya que no es el psicoanálisis lo que tanto le interesa a Žižek. Es difícil pensar que el filósofo esloveno se autodenomine psicoanalista. Por el contrario, Žižek no aporta nada nuevo al psicoanálisis, su interés se centra en el sujeto lacaniano y sus implicaciones políticas. Aunque en sus textos abunda la terminología psicoanalítica no son, en ningún sentido, tratados sobre psicoanálisis. El puente, que le permite al psicoanálisis trascender su propia esfera, es el sujeto.

1.3. El Otro y el objeto *a*: la voz del discurso y la mirada totalitaria

Lo que Lacan (2008) quiere subrayar cuando se refiere al sujeto, no es su totalidad sino su abertura, es que no hay un sujeto pleno. El sujeto tiene un yo, ciertamente, pero este yo no se ve en él sino en su imagen especular, es gracias a esta imagen, a este otro que tiene un yo, incluso “puede creer que él es este yo [...] es la forma en que se constituyen los objetos [...] ve, bajo la forma del otro especular a aquel que por razones estructurales llamamos su semejante” (Lacan, 2008, pág. 366). Sin embargo, aunque el yo tenga una función imaginaria de construir la realidad, es en otro lugar donde debe verificarse, a partir de lo que el psicoanalista francés denomina *muro del lenguaje*. El sujeto interactúa con otros sujetos, ellos no corresponden al orden de los *otros* especulares, imaginarios, sino que son los otros del mundo exterior. Para distinguir el otro especular de estos otros, Lacan escribe estos últimos con mayúscula, se trata de los Otros como verdaderos sujetos. Son los que literalmente “están del otro lado del muro del lenguaje, allí donde en principio no los alcanzo jamás” (2008, pág. 366). En efecto, para Lacan siempre que dirigimos un mensaje al Otro, el lenguaje nos sanciona y el sujeto tiene que reelaborar el mensaje para darse a entender, esto explica las confusiones de la comunicación, puesto que cada que apuntamos hacia el Otro para dirigirle un mensaje sólo llegamos a comunicarnos con los otros de la imagen especular. “Si la palabra se funda en la existencia del Otro, el verdadero, el lenguaje está hecho para remitirnos

al otro objetivado, al otro con el que podemos hacer todo cuanto queremos” (Lacan, 2008, pág. 367). Finalmente, a pesar de que no existe un sujeto completo, la misión del analista consiste en reconciliar al sujeto en su reconocimiento con aquel Otro que se encuentra del otro lado del muro del lenguaje.

¿A qué se refiere Lacan cuando dice que el Otro oculta el tesoro del lenguaje? Se refiere a que este Otro, el cual es objeto de nuestro interés, la otredad que corresponde a los sujetos con los que interactuamos, es también el lugar desde donde se viene a inscribir el significante en el inconsciente. Después de todo, el significante es “un sujeto para otro significante”. Las leyes del significante no son las mismas que elabora Saussure, se trata del significante en el inconsciente, donde las principales leyes son la metonimia y la metáfora, el desplazamiento y la condensación. Es decir que, a diferencia de Saussure, para quien la cadena de significantes tiene que resultar en el significado, para Lacan es el significante el resultado no sólo de la cadena, sino de la estructura del inconsciente, un significante que se reproduce infinitamente, demostrado bajo el principio de que “no hay ninguna significación que se sostenga si no es por referencia a otra significación [...] no hay lengua existente para la cual se plantee la cuestión de insuficiencia para cubrir el campo del significado” (Lacan, 2009, pág. 465). El significante en el inconsciente no cumple la misma función de representar lo significado, obedece a leyes de un orden distinto. Aquí es donde Lacan recurre a sus topologías para indicar la posición del sujeto. Es decir, la cadena de significantes nos da la posibilidad de poder significar *otra cosa* que lo que ella dice. Para Lacan, la función de la palabra es la de *disfrazar el pensamiento del sujeto*, es decir, lo que se oculta es la forma de “indicar el lugar de ese sujeto en la búsqueda de lo verdadero” (2009, pág. 472). Aquí encontramos el carácter oculto del tesoro. En cuanto el Otro es un ser que habla, que produce palabras, disfraza, oculta su verdadero pensamiento, oculta el tesoro del lenguaje. Y esa función del significante es la *metonimia*. Hay otra función que consiste en la conjunción de dos significantes, ella es la *metáfora*. Corresponde a las nociones de “condensación” y “desplazamiento” propuestas en la interpretación de los símbolos oníricos en Freud, sólo que Lacan lo eleva a la función del discurso del

inconsciente²³, así el peso recae sobre el significante. Este tesoro que el Otro oculta por efecto de la metonimia es el inconsciente, y las leyes a las cuales se sujeta el significante son la metonimia y la metáfora según la posición del sujeto, es decir, según el papel que desempeñe en el discurso. “No se trata de saber si hablo de mí mismo de manera conforme con lo que soy, sino si cuando hablo de mí, soy el mismo que aquel del que hablo” (Lacan, 2009, pág. 484). De igual modo que el principio de realidad tiende a posponer la satisfacción y el yo desarrolla su resistencia a las demandas del ello, el sujeto desarrolla una resistencia al discurso, misma que surge por efecto de las leyes del significante. Finalmente, lo oculto es lo verdadero que el sujeto busca, su síntoma, esa verdad que se encuentra reprimida. Y ahí, donde se le reprime, está el Otro.

Lacan se pregunta si hay un otro que piensa en lugar del sujeto, eso que piensa en el sujeto es el inconsciente en el discurso del Otro, justo donde convergen el *reconocimiento del deseo* con el *deseo de reconocimiento*; ese Otro que opera en el nivel del habla, en la intersubjetividad, opera al mismo tiempo en el lenguaje inconsciente y en el imaginario donde el sujeto se proyecta en el otro, es decir, en la imagen especular de su yo, justo en el momento en que el significante queda inscrito en “el momento de su nacimiento, aunque sólo fuese bajo la forma de su nombre propio” (Lacan, 2009, pág. 463). El deseo como el síntoma tienen que ser interpretados, es justo el escondite del tesoro, de la verdad, que responden a las leyes del significante porque, según Lacan, el síntoma es una metáfora, mientras el deseo es una metonimia, en otras palabras, el síntoma puede condensar los significantes como signos de un malestar, mientras el deseo se desplaza de significante en significante.

Hay una gran diferencia entre la palabra proferida por el sujeto y el discurso que fluye en el tejido social, por “encima de los actos humanos” que:

[...] se tornan impenetrables debido a la imaginación de motivos que son irracionales, y sólo se racionalizan en la perspectiva yoica del desconocimiento. Que el propio yo sea función de la relación simbólica y pueda quedar afectado por ella en su densidad, en sus funciones de

²³ El discurso en Lacan se produce en dos niveles, a nivel consciente y a nivel inconsciente. Aunque las dos formas de discurso se entrelazan, cada una está gobernada por sus propias leyes.

síntesis, todas hechas igualmente de espejismo, pero de un espejismo cautivador (Lacan, 1999, págs. 12-13).

Esto es importante para comprender cómo Althusser desarrolla su concepto de *interpelación ideológica*, más tarde llegaremos a ese punto, por ahora nos quedamos con este aspecto, la palabra en el sujeto adquiere su significado en el entramado de una cadena de significantes de manera retroactiva, esto quiere decir que su significado se va elaborando con la concatenación de las palabras que se van pronunciando posteriormente; en palabras de Lacan, su significado se obtiene en un *futuro anterior*, es decir, que el significado se obtendrá hasta que se haya dicho la última palabra. Pero las leyes del significante en el inconsciente implican un *deslizamiento del significado en el significante*, por desplazamiento (metonimia) o por condensación (metáfora), eso quiere decir que un significante remite no a su significado sino a otro significante. Sin embargo, hay un punto nodal donde el deslizamiento se detiene y fija su significado, se trata del *point de capiton*, más comúnmente traducida en castellano por *punto de acolchado* (Žižek, 1992). En síntesis, se dice que el significado es fijado en un punto nodal de forma retroactiva. El interés de Lacan es el encuentro de esa cadena deslizante de significantes con la trama del discurso cuyos puntos fijos están ya determinados por su uso, es decir, pertenece a la esfera de la acción humana. Podemos afirmar que en Lacan la diferencia entre la palabra y el discurso se define entre la subjetividad y la intersubjetividad. No es lo mismo pensar algo desde la intimidad de la soledad que comunicar el pensamiento, decírselo a alguien. Para comunicar algo es necesario que exista un código, pues entre el emisor y el receptor todo puede faltar, pero sin el código no hay nada que pueda comunicarse. Por eso Lacan homóloga al código con el Otro en su análisis sobre el chiste. “no hay ninguna razón en absoluto para llamarlo con ese nombre imbécil y delirante de la conciencia colectiva. Otro es otro, basta con uno solo para que la lengua esté viva” (Lacan, 1999, pág. 19). El mensaje es finalmente el resultado de la conjunción del significante en el discurso. Pero mientras en la palabra hay una cadena de significantes, en el discurso hay lo que Lacan (1999) denomina *red de los empleos* (uso de la lengua). La conexión del significante con el discurso es la conexión del inconsciente con el discurso

ideológico. Althusser retomará esta idea para definir su concepto de *interpelación ideológica*. Desde la palabra se confirma la verdad-en-el-Otro, en una relación simétrica de dos sentidos, una verdad que se dirige al objeto metonímico (inconsciente) y la otra hacia el Otro. La verdad se produce en la palabra y el mensaje en el discurso. Mientras el código nace del orden simbólico, el mensaje se produce en la esfera de lo imaginario; aunque el segundo conduce finalmente al Otro, hay una relación de diferencia entre ambas que no permite su completa permutación. Es justo por esa relación diferencial con el Otro que el sujeto en el discurso dice más de lo que él dice (Lacan, 1999), porque pertenece a una esfera de acción que ya no depende enteramente del sujeto.

Recordemos que en la cadena de significantes se trata de relacionar un significante con otro significante, más específicamente, el significante representa al sujeto para otro significante. Lacan dice que nuestra relación con el Otro es de demanda, al igual que en Freud, el yo siempre está en medio de las demandas del ello y del superyo. Siendo el Otro esa instancia de donde surge la ley, cuestión que será abordada más adelante, la misma ley se instaure en el superyo; así, se supone que el Otro debe contener todos los significantes en torno al cual se articule la demanda, pero eso no es así porque supondría una totalidad cerrada del sistema, y esto no va con Lacan, al menos no con todo lo que se ha formulado hasta ahora. La instancia del Otro es abierta. La cadena significante no alcanza la totalidad del significado, es lo que el filósofo francés llama la *inasibilidad del Otro* (Lacan, 2006). Lacan recurre a la teoría de conjuntos y a la paradoja de Russell para explicar, mediante sus famosos matemas, cómo el Otro puede inscribirse en la cadena de significantes y a la vez quedar fuera de ella, se trata del conjunto de los conjuntos que pertenecen a sí mismos²⁴; la paradoja quiere decir que el conjunto, ya sea

²⁴ Los conjuntos singulares, es decir el conjunto que es a la vez un elemento de sí mismo, por ejemplo, el conjunto de todos los objetos matemáticos, es evidente que siendo el conjunto mismo un objeto matemático es también un elemento de sí mismo, por definición también los conjuntos negativos, dígame, por ejemplo, el conjunto de lo que no es un virus, también es evidente que el virus queda fuera del conjunto mientras todo lo demás, incluyendo el mismo conjunto, queda dentro. Entonces al final todos los conjuntos quedarán ordenados en dos conjuntos, los normales (el conjunto que no pertenece a sí mismo), y los singulares (el que sí pertenece a sí mismo); Partimos de definiciones formales: conjunto normal, $N = \{X \mid x \notin X\}$ (conjunto de todas las x tales que x no pertenece a x ($x \notin x$)), conjunto singular, $S = \{X \mid x \in X\}$ (conjunto de todas las x tales que x pertenece a x ($x \in x$)), la paradoja surge cuando se quiere clasificar a estos dos conjuntos bajo el mismo criterio,

normal o singular, se incluye y se excluye al mismo tiempo, lo mismo sucede en el Otro; la cadena en Lacan está formada marginalmente por un par ordenado y un tercero que está afuera, el secreto es tomar como equivalente al significante y al Otro, de tal forma que es lo mismo decir “significante para un significante”, que decir “significante para Otro”; ahora bien, partimos del par ordenado, significante para Otro, esta relación puede ser un significante en su conjunto, es decir, significante para un significante para Otro, o hasta *significante para un significante* para un significante para Otro. Entiendo el enredo, pero así lo explica Lacan en el seminario 16, aquí lo importante, lo que define más claramente a Lacan, es este Otro excluido de la cadena que, aunque no está, sin embargo, está presente como ausencia.

Que A mayúscula como tal tenga en sí esta falla que obedece al hecho de que no se pueda saber lo que contiene, más allá de su propio significante, es la cuestión decisiva donde asoma lo que ocurre con la falla del saber. En la medida en que la posibilidad del sujeto, por cuanto él se formula, está suspendida del lugar del Otro, es sumamente importante saber que lo que lo garantizará, a saber, el lugar de la verdad, es él mismo un lugar agujereado (2006, pág. 54).

En este caso se trata de la falta en el Otro. Ya que el Otro es el garante de la verdad, finalmente habrá en el Otro también algo que no se puede saber, paradójicamente el lugar donde se busca encontrar la verdad es también el lugar donde ésta falta. La cadena de Lacan está siempre abierta, la falta implica la imposibilidad de cierre, de la totalidad; la relación del sujeto con el Otro es una relación de demanda; siendo el Otro también un significante, esto supone dos cadenas funcionando sincrónicamente, la cadena significante y la cadena de la demanda.

El Otro no incluye el saber del sujeto. Esto es importante aclararlo. Lacan lo dice en el capítulo cuatro del libro 16 de sus seminarios. Para ello hay que recordar los dos aspectos del Otro que aparecen en la cadena, el Otro que se homologa al significante y se adhiere a la cadena, y el Otro excluido, el cual llama el gran Otro.

Si N es un normal o singular, pareciera lo más prudente decir que es normal, que N no pertenece a N ($N \notin N$), pero obsérvese que es exactamente lo que define $N = \{x \mid x \notin x\}$, quiere decir que N sería al mismo tiempo un conjunto que se contiene a sí mismo, que es singular.

Debido a ese Otro que no se incluye es que el saber absoluto le está velado al sujeto, hay un saber, pero no es total. Si hay una falta de saber hay una falta de significante. El Otro es el lugar donde el sujeto se acomoda, digamos a sus necesidades, pero el sujeto surge de una subversión, el Otro sólo es su pretexto. La *subversión del sujeto*, término bastante problemático en Lacan, es el sujeto del decir, “el sujeto es efecto, la dependencia, de este decir”²⁵ (Lacan, 2006, pág. 60). El sujeto además de pensante es un ser que padece, su *pathos* es el significante. El hombre es un ser que habla porque padece del significante, es lo que define el *sinthome*. Los hechos que acontecen en nuestro mundo se producen por la articulación del significante en el decir, eso ya podría encontrarse en la noción clásica de sujeto, sin embargo, la diferencia reside en que este decir no es producto tan solo del razonamiento lógico, sino producto de un sujeto que padece del significante. Lo que significa este padecer es quizá el rasgo general del psicoanálisis, las ideas, representaciones, palabras, imágenes no sólo son lo que son, sino que también se padecen. Es por ello que Lacan (2006) afirma el sufrimiento como hecho y uno puede percatarse de que alguien sufre sin necesidad de decirlo, precisamente por ello el sufrimiento oculta un decir. Aquello que no puede decirse es el deseo, éste es el correlato de decir. El decir oculto en el *pathos* del significante, su deseo ¿Se encuentra en el campo del Otro, o en el sujeto? Aquí Lacan vuelve a la paradoja de Russell, ¿el sujeto es o no un elemento de sí mismo? Al igual que el Otro, sufre la misma paradoja, por eso Lacan afirma que no hay definición acabada del sujeto, el sujeto se significa a sí mismo fuera del campo del Otro, es decir, del universo del discurso y a la vez el sujeto se encuentra también contenido en el campo del Otro, pero no como significado sino como significante ausente.

²⁵ En su escrito *La subversión del sujeto y dialéctica del deseo*, Lacan se refiere a la subversión como la crítica a la concepción clásica del sujeto que se funda en Descartes y culmina el sujeto racional hegeliano. El sujeto del inconsciente es cosa muy distinta, no es el yo sintético que piensa, sino el yo ausente en el pensamiento. El yo (*je*) es el sujeto que se designa en la enunciación, pero no lo significa. Está presente como sujeto de la enunciación, pero ausente como significado, es lo que Lacan llama *sujeto elidido*, o, mejor dicho, sujeto barrado.

Ahora partamos de este lugar del Otro donde situamos al significante del sujeto. Debido a esta dependencia del significante en el Otro, el sujeto deviene en falta constitutiva por estar dentro y fuera del campo del Otro, se puede afirmar que corresponde a una falta simbólica²⁶. La realización del sujeto depende de dos operaciones en la estructura del significante, ellas se efectúan de forma circular entre el sujeto y el Otro; aquí hay algo importante para Lacan: “pese a ser circular, es asimétrico”, la asimetría responde a la “dependencia del sujeto sobre el significante en el lugar del Otro” (Lacan, 2006, pág. 215). Pero ya habíamos mencionado que el sujeto en el Otro sólo puede manifestarse como significante sin significado. Debido a ello, acontece la desaparición del sujeto en el discurso, es decir, la desaparición en cuanto su significado no está presente, como Lacan lo llama, la *afanisis*, también lo articula con el nombre del *fading* del sujeto. El significante tiene una función distinta en el inconsciente que, esto hay que recordarlo siempre, se rige bajo las leyes de la metáfora y la metonimia, es lo que nos referimos anteriormente con la subversión del sujeto y que también se conoce como sujeto del inconsciente. El lugar que ocupa el sujeto en el psicoanálisis procede de las dos operaciones en cuestión, la de borde y la circular. La primera operación es la *alienación*, la operación del borde es donde el sujeto se encuentra entre el significante y la *afanisis*, el sujeto es producto de una elección entre el sentido y el ser, si elegimos el sentido tendremos que aceptar una parte del sinsentido que habita en el significante, si elegimos el ser, el sujeto desaparece. La elección es algo que está en el lenguaje, tiene las mismas propiedades de la disyunción, sin embargo, en el inconsciente la elección contiene un *factor letal* (Lacan, 2006). Me parece justo probarlo con este ejemplo que Lacan toma de Hegel: “¡La libertad o la vida! Si elige la libertad, ¡pum! pierde ambas, si elige la vida tiene una vida amputada

²⁶ Se constituyen tres tipos de faltas, la simbólica, la imaginaria y la real; La falta simbólica es representada por la falta en el Otro, la que corresponde al significante; la falta real es la que se manifiesta en el campo de la sexualidad, corresponde al ser vivo orgánico; la falta imaginaria se encuentra en el inconsciente, corresponde a la castración. Para mayor interés puede consultarse el seminario cuatro sobre “La Relación de Objeto” (Lacan, El Seminario de Jacques Lacan libro 4 : Relación de Objeto 1956 - 1957(1a ed., 7a reimp.), 1994).

de libertad” (Lacan, 2006, pág. 220). La segunda operación consiste en la intersección de dos faltas.

Hay, sin embargo, otra falta que se superpone a ésta, la *falta real*, que sirve para ligar al significante con la demanda, la pulsión. Entre la intersección de estas faltas es por donde se escabulle el deseo, se escabulle en el intervalo del *¿Che vuoi?*²⁷ La superposición implica un encubrir, es lo que Lacan llama *condición de eclipse*. Pero antes de entrar de lleno a esta operación de intersección, será necesario tratar lo que el deseo significa en Lacan, no sin antes terminar de ligar ambas cuestiones, la que atañe al discurso y al deseo. El sujeto aprehende el deseo del Otro en lo que no encaja, en las fallas del discurso del Otro.

Por su parte, para Žižek, el gran Otro lacaniano lo asume como la dimensión simbólica donde se manifiesta el hecho de la externalidad del inconsciente. Esa supuesta externalidad del lenguaje, de las normas y leyes que rigen nuestra realidad social se sustentan bajo la creencia de una necesidad causal, la creencia de que las cosas suceden por una razón específica, una linealidad de sucesos necesarios para llegar a un fin. En eso radica la ilusoria creencia de que el Otro posee la verdad. La postura de Žižek es que dicha ilusión de causalidad no es más que un efecto retroactivo de la lógica del significante. La inversión retroactiva consiste en la experiencia de que es el resultado quien le confiere significado a la cadena causal y no al revés. El ejemplo más común en Žižek es el del filme *Casa Blanca*. Al final de la película, Rick decide renunciar a escapar con su amada Ilse para salvar a su marido Laszlo, dejando que ella se escape con él. Según Žižek, para cualquier espectador, el curso de los hechos durante la trama, son una causa natural u orgánica del desenlace, pero lo mismo podría percibirse si, por el contrario, el final fuese distinto, aunque Rick se hubiese ido con Ilse, uno podría afirmar que se trata de un final obvio dados los actos precedentes. Del mismo modo, la creencia en la coherencia orgánica del Otro no es más que una ficción, un engaño que, sin embargo, no deja de ser necesario.

²⁷ Se explicará en el capítulo siguiente.

El aspecto político de la obra lacaniana radica en su concepto del Otro, el lugar del código lingüístico, del corte simbólico, o la estructura simbólica social, es el lugar de la identidad fallida del sujeto. En ese lugar se gesta la certeza cartesiana. El *cogito* no es solo un acto sin palabra. Afirmaremos que Descartes, para descubrir la certeza del yo, tuvo que verbalizar. El pensamiento es un acto de enunciación y la existencia depende de ello. Aunque pueda dudar de todo lo sensible e inmediato, no puedo dejar de nombrarlo. Descartes no llega a la reducción del yo desapareciendo los contenidos de su conciencia, antes bien, los enuncia como aquello que debe suspenderse, identifica lo que no reconoce; al percatarse de su dependencia al código lingüístico percibe la ineficacia de la duda ante aquello, entiende que hay un Otro en el interior del sujeto que lo atraviesa. El Otro es esa certeza que queda después de suspender nuestros sentidos, en otras palabras, es el código el lugar de la verdad. Pero la certeza también le confiere identidad al yo mediante la identidad simbólica. Sin embargo, tanto para Lacan como para Žižek, esa certeza no es más que una ficción, el “Otro no existe”: “el Otro es sólo una ilusión retroactiva que oculta la contingencia radical de lo real” (Žižek, 2002, pág. 124). ¿Acaso por ello debemos suponer que el Otro en tanto pensamiento como ficción aniquila las verdades o paradigmas científicos, o que toda realidad no es más que pura ficción? La respuesta sería *no*. Cada discurso produce sus propias verdades, y es indiscutible que existe una realidad empírica al que se refieren, pero, como lo afirma Žižek en *El resto indivisible* (2013c), la verdad ¿para quién? En otras palabras, la verdad siempre tiene como prenda al sujeto, y es en ese lugar donde las cosas no cuadran, es ahí donde “la verdad tiene forma de ficción”. En el lugar donde “el Otro falla”, donde no puede ofrecer una respuesta absolutamente verdadera, está el sujeto, el punto nodal donde el sujeto es “interpelado” se identifica con “la falta en el Otro”. Es por ello que Žižek afirma que sólo el hombre es capaz de engañar con la verdad o que al “fingir que *ya somos* algo nos *convertimos* efectivamente en ello” (2002, pág. 127), la identificación simbólica no es más que un engaño que nos define en la red intersubjetiva de la realidad social. “El engaño final es que la apariencia sea engañosa, pues en la realidad simbólico-social, en última instancia, las cosas *son* precisamente lo que *fingen* ser” (2002, pág. 128). La

identidad del sujeto con el Otro no es más que un espejismo. Afirmar que es posible ver al sujeto tal cual es, sin la máscara, es un error, de hacerlo así, según Žižek (2002), sería adoptar la posición *psicótica*. Esta figura del psicótico está muy presente en los análisis que el filósofo esloveno hace sobre el *film noir* en general y en particular el cine de Hitchcock; el sujeto psicótico es aquel que no se deja engañar por el Otro, pero, aun así, insiste en él. No cree en el lugar que debe ocupar en el entramado social, ni sus normas, ni sus leyes, sin embargo, puede mantener una idea fija paranoica en la existencia de un agente invisible que mueve los hilos, “un Otro del Otro” que controla y rige la falsa estructura del Otro. Una actitud comparable con la “divina providencia” de San Agustín, o la “astucia de la razón” hegeliana, o “la mano invisible” de la economía clásica. Žižek recurre a la figura de la *femme fatale* del *film noir* para demostrar el carácter irracional y real de la mujer que no existe. La forma seductora de la representación simbólica y sublime de la Mujer es la forma misma del engaño del Otro. Según la teoría lacaniana, la forma idealizada de La Mujer es la ficción que oculta la falta en el hombre, sin embargo, para que el engaño funcione es necesario que aquella falta encarne en un objeto que cause una fascinación irracional, esa encarnación es el objeto *a*. La razón por la que “la Mujer no existe”, un tema recurrente de Lacan en Žižek, es porque “el Otro no existe”, ambos son una ficción, pero la inexistencia del Otro quiere decir que la verdad, la certeza absoluta es imposible, mientras la inexistencia de la Mujer implica la imposibilidad de la relación sexual. Eso no impide al hombre insistir en la verdad que no hay, o buscar a la Mujer que no es. Hay en esta afirmación una relación causal también retroactiva, no es por el hecho de que la Mujer no exista que la relación sexual plena sea imposible, por el contrario, es por la imposibilidad de la relación sexual que la Mujer no existe. Esta inversión, típica en Žižek, no hace más que volverse más confusa. No es extraño que priorice la imposibilidad sobre lo demás, para él, la imposibilidad es en sí constitutiva y estructural. Suena extraño decir que hay una imposibilidad que posibilita la inexistencia de la Mujer o del Otro; estamos acostumbrado a decir que hay una posibilidad que imposibilita, por ejemplo, la posibilidad de que no pase mi examen de conducir, eso imposibilita que yo conduzca legalmente, sin embargo, del caso inverso resulta complicado buscar

un ejemplo; pero, hay que tener en cuenta que en el lenguaje psicoanalítico del inconsciente las cosas suceden de un modo inverso. Lo reprimido, lo que no está presente o no es verbalizado, se muestra en el síntoma bajo otras representaciones, y este ocultamiento es causado por una falla estructural primaria. Esta falla se presenta como fenómeno en Lacan en forma de ausencia, de falta estructural. Aun así, sigue existiendo una contradicción lógica al afirmar que hay una imposibilidad que posibilita. Cuando en Žižek aparecen este tipo de paradojas, Hegel viene al rescate. La carta hegeliana es siempre un recurso infalible, desarticula cualquier tipo de crítica que evidencie la contradicción, pues bajo el pretexto de la dialéctica, la contradicción está contenida ya en la afirmación, sólo basta con anteponer la contradicción a la afirmación diciendo que ésta es una consecuencia de aquella, así, cualquier contradicción que se presente no es más que un momento de la afirmación. Una astuta respuesta, pero engañosa. Cuando uno se sumerge en la argumentación dialéctica hegeliana no puede dejar de sentir que de pronto uno pierde el suelo, que el curso de la argumentación de pronto se centra sobre conceptos abstractos y redundantes, que se alejan de cualquier forma empírica de la conciencia, solo cobra sentido cuando toda esa abstracción se explica en un ejemplo (la dialéctica del amo y el esclavo), cuando es posible articular la contradicción, la imposibilidad o la falta en una realidad empírica concreta. Sin esta encarnación empírica de la *falta*, de la imposibilidad o la contradicción, la dialéctica no sería más que una pura abstracción autorreferencial, tautológica. Esto lo sabe muy bien Žižek y, por ello, le otorga un papel sumamente importante en su pensamiento. El objeto *a*, objeto causa del deseo, es *la encarnación de la falta*. En la dialéctica del “amo y el esclavo” se presenta en la forma del *deseo de reconocimiento*, en las propias palabras de Hegel. Podemos afirmar que, para Žižek, el objeto *a* es la pieza clave que faltó a Hegel. Aunque aparece sugerido en figuras como “el mediador evanescente”, es decir, como un tercero incluido que sólo aparece para cumplir su función, pero en sí no es nada. La pieza clave entre el sujeto y su identificación simbólica es la coincidencia entre la encarnación de la falta, que es el sujeto, y la falla simbólica en un objeto paradójico de consistencia empírica como lo es el objeto *a*. La importancia de la encarnación de este objeto en

el pensamiento político de Žižek es quizá su rasgo materialista, en tanto este objeto es un instrumento de poder. Una de las formas predominantes en que se “materializa” el objeto a es la “voz”, un excedente del discurso, los gritos frenéticos de Hitler, el tono solemne e impersonal de un discurso político, el rasgo patológico que acompaña el discurso, la voz que se encarna también en el interior de la conciencia. Otra forma es la “mirada”, la creencia en la mirada de otro que vigila castiga y apremia. En la dialéctica del amo y el esclavo la falta constitutiva se presenta como *deseo de reconocimiento*, pero en la práctica, el reconocimiento del Rey por los súbditos debe encarnarse en la mirada de las ejecuciones y castigos públicos, en las pomposas ceremonias de coronación y todas aquellas prácticas que por medio de la voz y la mirada obtienen toda su legitimidad. Pero la encarnación del objeto afecta de modo distinto ya sea como voz o como mirada. Como voz, residuo del discurso, afecta la identificación simbólica y está íntimamente relacionada con la falta en el Otro, mientras la mirada se centra en la identificación imaginaria y se encuentra en relación directa con el Ideal-del-yo, con la fantasía. Por un lado, el sujeto asume la identidad o su rol en el entramado intersubjetivo de su realidad social; por el otro, el sujeto asume la imagen que desea proyectar. Respecto a la obra de Žižek podemos afirmar, aunque de manera limitada, que el eje central del *Sublime objeto de la ideología* es el objeto ha encarnado como voz, mientras en *Mirando el sesgo* o en *El acoso de las fantasías* es la mirada²⁸. Sin embargo, aunque la identificación simbólica e imaginaria parecen coincidir son, por el contrario, incommensurables. En el filme de Stanley Kubrick, *Paths of Glory*, al coronel Dax, protagonizado por Kirk Douglas, se le ordena comandar una encarnizada batalla donde sabe, de antemano, que la batalla es imposible. A pesar de su negativa y reclamos por la atroz decisión obedece la instrucción y manda a sus soldados a la carnicería. Al perder la batalla, el ejército decide condenar a muerte a los sobrevivientes acusados de cobardía. Para poder confirmar la culpabilidad de los acusados, al coronel Dax se le ordena testificar contra ellos, si

²⁸ No es casual que en *El objeto sublime de la ideología* haya un especial atención sobre el *point de capiton*, la voz, el significante y la interpelación ideológica. Mientras en *Mirando el sesgo* se centra sobre la *anamorfosis ideológica* que es ejemplificada a lo largo del texto con imágenes del cine negro, donde la mirada tiene un lugar primordial.

lo hace, será condecorado con una medalla de honor, si se niega, será acusado de insubordinación, cobardía y será destituido de su cargo. En una escena anterior a la final, el coronel Dax pronuncia un emotivo discurso que termina en exasperación e impotencia, un espectáculo moral. Al final, Dax es conmemorado y los acusados fusilados. Dax responde con obediencia al mandato simbólico, su obediencia al deber militar, pero monta un espectáculo moral ¿para la mirada de quién? Para el Otro, para demostrar al Otro que a pesar de ser “un buen coronel” por acatar el mandato simbólico injusto y desproporcionado, es un ser justo, compasivo, que padece de su posición. Esta escena no es posible sin la supuesta existencia de la mirada de un otro imaginario que le reprocha su injusta decisión. En este sentido es como Žižek concibe la diferencia a veces abismal entre la ley simbólica y la ley imaginaria, entre la ley objetiva del Otro y la ley subjetivada del super-yo. En ambos casos, la ley puede ser transgredida. Dax bien pudo haber renunciado a su moral y obedecer sin oposición alguna el mandato simbólico, o pudo negarse a obedecer y sufrir el castigo sin más. La única ley que no puede transgredirse, porque ella misma es la transgresión, es la Ley Real, es decir, el hecho de que tanto la obediencia a la ley simbólica como a la imaginaria depende de una paradoja central, un “cortocircuito” constitutivo que se encarna o materializa en un objeto también paradójico, pero completamente empírico. Así resuelve Žižek el problema de la identificación y de la interpelación ideológica. El objeto paradójico como encarnación de lo Real es lo que confiere consistencia a la identidad simbólica e imaginaria, en otras palabras, la inconsistencia del objeto procura la eficiencia del mandato simbólico y de la representación imaginaria del yo. Pero sin perder de vista que el objeto *a* es la encarnación de la inexistencia del Otro, de su ficción y que dicha encarnación tiene como resultado el montaje de la fantasía, es decir, la emergencia del fantasma.

1.4. La muerte simbólica, el deseo y su fantasma

Ya es hora de adentrarnos al concepto del *deseo* tan difícil de asir. La lectura de Lacan ha mostrado que no hay concepto que pueda definirse en una sola

oración. Partir de una definición propuesta y luego proseguir a demostrarla con otras proposiciones no es lo que acostumbra Lacan, a veces se llega a la definición a través de un largo rodeo, a veces se tiene que efectuar saltos repentinos entre sus textos para unir las piezas; en efecto, tratar de comprender un concepto en Lacan es como armar un rompecabezas, justo cuando se piensa que ya lo has armado todo, de pronto surge una pieza y te percatas de que el juego es mucho más grande de lo que pensabas. Así que llegaremos a este concepto retomando el hilo de la argumentación.

Retomemos la relación del sujeto con el Otro, pues bien, si hay algo esencial hasta ahora del sujeto es que tiende a desaparecer. No sólo el Otro es incapaz de dotarlo de significado, sino que, además, el sujeto queda totalmente a expensas del Otro por su dependencia al significante; es una paradoja, el sujeto busca su ser justo en el lugar donde no lo puede encontrar, sin embargo, y a pesar de ello, Lacan afirma que puede encontrarlo. “En ese Otro hay algo, en efecto, que siempre sitúa al sujeto a cierta distancia de su ser, y que hace que nunca se reúna con ese él, que sólo pueda alcanzarlo dentro de esa metonimia del ser en el sujeto que es el deseo” (Lacan, 2015, pág. 32)

Hasta ahora todo se ha construido en el campo formalizante de lo simbólico, del lenguaje, ¿cómo se liga este campo con el inconsciente, con el estado anímico, del universo de las pulsiones y los deseos humanos? Se explica por la superposición de dos faltas, la simbólica y la real. La *falta real* surge en el sujeto por su condición de ser vivo y es causado por su sexualidad²⁹. ¿Cómo se efectúa dicha superposición? Es algo que se encarna en el significante por vía de la libido, digo que se encarna porque Lacan en el *Seminario once* lo designa como “órgano irreal”.

El deseo se encuentra íntimamente ligado con la noción de libido. Desde Freud, esta noción se concibe a partir de una teoría energética, misma que fundamenta bajo los principios de placer y de realidad, en sus escritos inéditos, el

²⁹ A diferencia de la falta simbólica que sí se puede enunciar, aunque sea como imposible, la falta real es inefable, es por eso que Lacan trata de explicarlo mediante dos mitos que derivan en la concepción de la mujer no-toda, el mito del andrógino en el discurso de Aristófanes del Banquete de Platón y el de Lilith, la mujer ausente que encarna Eva en el Génesis.

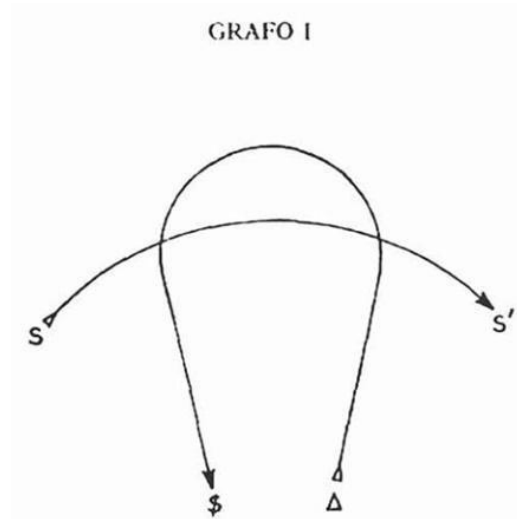
famoso *Entwurf*, al cual Lacan (2006) dedica un capítulo entero en su *Seminario once*, relacionado al sistema percepción-conciencia. Aunque en el *Seminario seis*, *El Deseo y su Interpretación*, Lacan (2015) concibe la libido como energía del deseo, más adelante, en los *Cuatro Conceptos Fundamentales del Psicoanálisis* (2006), lo define como un órgano que se encarna, por ello Žižek (2013a) lo comparará con *Alien*, el monstruo extraterrestre protagonista de la película de Ridley Scott. Ahora bien, justo en esta palabra, *encarnar*, se encuentra todo el sentido de lo que Lacan quiere decir, primero, que se refiere al cuerpo, segundo, que a pesar de parecer inmanente, en realidad lo que encarna es algo externo que penetra y se vuelve parte de lo que penetra, como *Alien*, una vez que se introduce en el cuerpo, éste crece dentro como si fuese un órgano más; tercero, y más importante, si se encuentra encarnado entonces está forzosamente ligado a la pulsión. Además hay una particularidad más de la libido en Lacan, que es necesario mantener en mente puesto que corresponde al anudamiento entre lo Simbólico y lo Real, la libido es irreal.

La libido es el órgano esencial para comprender la naturaleza de la pulsión. Este órgano es irreal. Lo irreal no es imaginario. Se define por articularse con lo real de un modo que no podemos aprehender, y por ello, justamente, requiere de una presentación mítica [...] Pero ser irreal no impide a un órgano encarnarse (Lacan, 2006, pág. 204).

Es obvio que si fuera real sería una especie de tumor completamente visible, pero cuando se refiere a encarnar no necesariamente se refiere al cuerpo en su totalidad, sino al objeto parcial del cuerpo, encarnado en un objeto, que además tiene la propiedad de ser simbólico; Lacan lo ejemplifica en el tatuaje, además de simbolizar tiene algo que erotiza al cuerpo. Ese algo, informe, inasible, irreal, es la libido.

No es la libido con la que tenemos que tratar, ya que su naturaleza informe impide interpretarla, es con el deseo en donde podemos encontrar una forma perceptible de la libido. Primero hay que reiterar la distinción entre dos estructuras, la que corresponde al nivel elemental de la conciencia, donde surge el yo y su imagen especular, y la estructura del inconsciente, donde el significante se rige bajo sus propias leyes y donde la pulsión demanda. A continuación, un breve análisis del

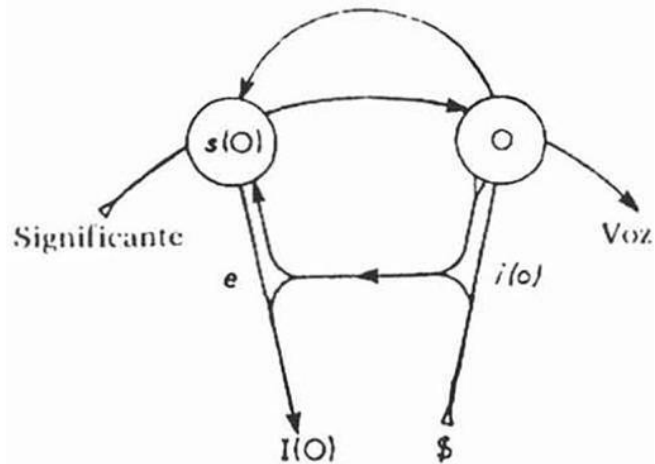
primer grafo para entender el encuentro del sujeto con el significante, la intersección del discurso con el sujeto³⁰.



La línea que va de S a S' es la cadena de significantes en el discurso. En cuanto la cadena signifiante se entreteteje se dice que es diacrónica, porque ella tiende a enarbolarse en forma de secuencia histórica. El Δ representa el *sujeto mítico de la necesidad*, la cosa perdida, *das Ding* (la Cosa), lo que supone el origen de la necesidad de representación por la pérdida de la experiencia del encuentro primordial con la Cosa. La \$ es el sujeto capturado por el significante, el sujeto barrado. Estos grafos deben interpretarse como un circuito, parte del sujeto mítico es atravesado por el discurso y culmina en la dependencia del sujeto al significante.

³⁰ Lacan comprendía muy bien lo complejo que podía llegar a ser su teoría para el entendimiento de su audiencia, por ello se sirvió de grafos y matemáticas como herramienta didáctica.

GRAFO II

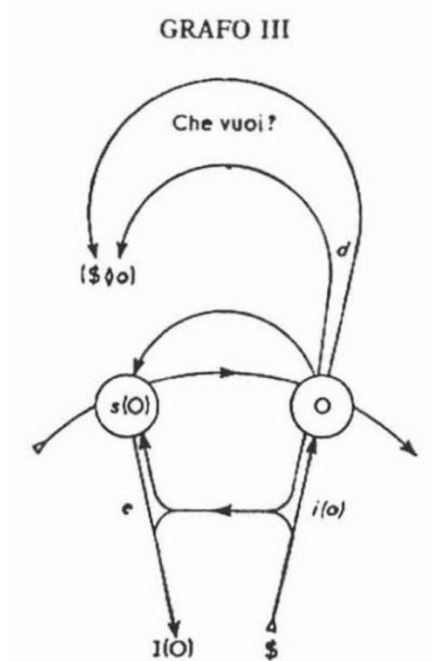


El siguiente grafo corresponde al nivel del lenguaje, el primer piso del grafo. Seguimos bajo la misma lógica del primer grafo, la lógica del significante. La línea curva horizontal sigue siendo la cadena de significantes. El signo $i(o)$ significa la imagen en función del otro, la imagen especular del yo, el yo-ideal. La e significa el yo (*moi*) que corresponde al yo freudiano. La O es del Otro, este es el lugar del código, el tesoro de los significantes, es donde todos los significantes convergen en sincronía con el gran Otro del universo simbólico. El signo $s(O)$ representa el significado del Otro. Por último, al final del circuito nos encontramos con $I(O)$, que significa la identificación con el Otro, es también el lugar del ideal-del-yo. Ahora bien, la línea que va de $\$$ a O representa el encuentro del sujeto con el significante.³¹ La línea que va de O a $s(O)$ es la intencionalidad, lo que el sujeto quiere al decir, el lugar de $s(O)$. $s(O)$ y O son dos puntos que representan el *acolchado*, es decir, donde se detiene el deslizamiento y se fija el significado, el lugar donde se determina el significante amo y el mandato simbólico. En el intervalo entre estos dos puntos se produce el mensaje. Hay otro circuito que parte de $\$$, pasa por $i(o)$ se incorpora con el circuito anterior en e y se dirige a $I(O)$, este circuito es la escisión

³¹ El lugar del Otro, del código es también el de la madre, pues es en ella que el sujeto experimenta por primera vez la necesidad de comunicar sus necesidades.

del yo. Esto significa que es constante la presencia de un otro imaginario en nuestro uso del lenguaje.

Las interacciones humanas se encuentran reguladas por un imaginario. Para nada se habla aquí de imaginario colectivo, el mismo Lacan lo advierte. Este imaginario es algo íntimo, responde a una necesidad primaria en la lógica de la identificación.



En seguida, en el grafo III, tenemos lo que Lacan llama *el gancho*. La d representa *hacia donde se dirige el sujeto*, el deseo. *Che vuoi?* Es la pregunta por el sentido del deseo. Hay una línea que va del otro, rosa a d y llega a o ³² y otra línea paralela que rodea d y llega a $\$$, el rombo entre $\$$ y a es la función topológica de la *afánisis*. El matema $(\$ \diamond a)$ significa el *fantasma*, ahí es donde llegaremos más adelante, puesto que la relación entre el deseo y el fantasma es fundamental. Del mismo modo que ocurre con el yo y su imagen especular, ocurre con el deseo y su fantasma, uno implica al otro. Uno puede percatarse que, hasta ahora, en el grafo,

³² Lacan usa A en vez de O, puesto que en francés Otro se dice *Autre*, lo mismo sucede con las minúsculas. Sin embargo, conservó la letra del español solo porque Zizek lo hace así, y será más fácil conservar una nomenclatura que la confusión de conservar ambas.

no aparece el significante. Este segundo piso es el inconsciente, su estructura quedará representada en su totalidad si le adherimos el significante. Por ahora, sólo retomaré esta figura con los matemas relacionados, el deseo y el fantasma, para explicar su complicidad.

Sucede que en el nivel del lenguaje el verbo desear es transitivo, esto significa que su uso requiere de un objeto directo. No es casualidad que en el inconsciente el deseo requiera también un objeto, este objeto es el otro, el otro del yo, su imagen especular *i(o)*. Pero no se trata de cualquier otro, es el otro específico del deseo, su objeto, se llama *objeto a*, y corresponde al signo derecho del algoritmo del fantasma. Este objeto aparece, según Lacan, de forma evanescente, es decir, que su naturaleza es escurridiza y tiende a ocultarse. En el deseo opera también la falta, pero ella se produce por efecto de su *alienación*. Alienado por algo que es un signo³³ de una posible pérdida, una amenaza de pérdida, por la castración simbólica (Lacan, 2015). Cuando Lacan (2015) dice que el deseo es el artífice del decir, es porque en el decir el deseo se regula, ¿de qué se regula?, de su evanescencia, de su habitual forma de aparecer y desaparecer, lo que desaparece no es el deseo como tal sino el sujeto, porque finalmente el deseo se pone en juego con la vivencia del sujeto. En efecto, se trata aquí de la *afanisis*, es decir, de la desaparición del sujeto. La amenaza de desaparición es lo que produce el temor que aleja al sujeto de la satisfacción del deseo, eso y también su dependencia al otro, a la función imaginaria de ese objeto *a*. Es clave la siguiente proposición de Lacan para entender el temor de satisfacer un deseo: “En presencia del objeto *a*, hay desvanecimiento del sujeto” (2015, pág. 119), es decir, el fantasma. Siendo el *objeto a* necesariamente ligado al deseo, el sujeto se desvanece, pero como es por medio del decir del sujeto que se sabe del deseo, se percibe que el deseo se desvanece³⁴. El problema es cómo se comporta el sujeto frente al objeto del deseo, puede que, frente a éste, el deseo desaparezca, puede ser que el sujeto no soporte su presencia, todo ello es lo que nos dice el fantasma. Finalmente, es en el fantasma que el deseo resuelve su falta. No significa que la solución no sea conflictiva, Lacan

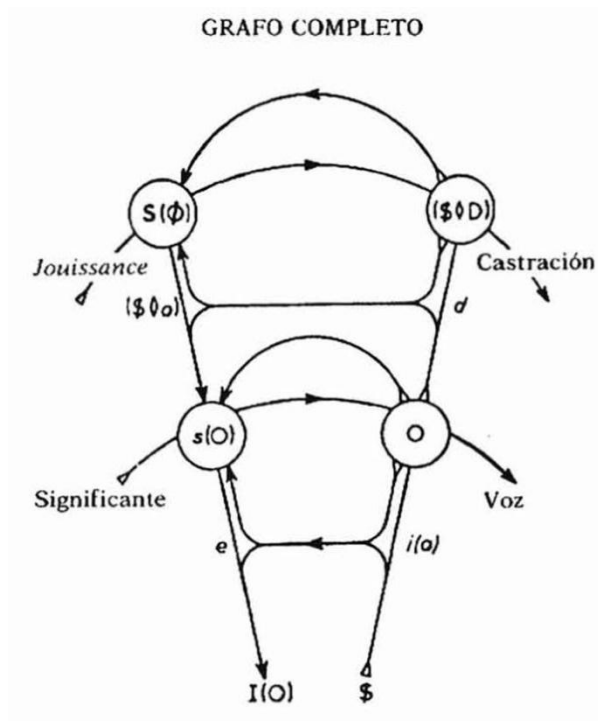
³³ Recuérdese que el síntoma es un signo.

³⁴ Percibido por el analista quien tiene la tarea de interpretar el deseo.

(2015) tipifica una forma específica de fantasma para el perverso y para el neurótico; sólo nos da entender cuál es su función en la dialéctica del deseo, misma que se resuelve en función de la relación sujeto/objeto *a*. El deseo tiende a desplazarse de objeto en objeto, pero sin objeto, el deseo no puede subsistir, es por ello que cuando se habla del objeto *a* se entiende que es el soporte del deseo.

El deseo es algo muy distinto a la pulsión, es de naturaleza opaca, desagradable para el sujeto, imposible de alcanzar, es una *utopía*, es decir, un no-lugar. Su objeto puede ser muy variado, es escurridizo y está en constante desplazamiento. Respecto a la pulsión, en contraste, su naturaleza es predominantemente sexual, se fija sobre el cuerpo, tiende a desarrollarse por etapas y puede permanecer en ellas durante mucho tiempo. Desde que Freud escribió *Las pulsiones y su destino*, la función de la pulsión era interpretada como las demandas del *ello* sobre el *yo*, en Lacan es concebido como la posición del sujeto ante la demanda simbólica de satisfacción, representado como ($\$ \diamond D$)³⁵. El deseo no es necesariamente sexual, puede abarcar cualquier ámbito de la actividad humana, por ejemplo, hay deseo de saber, de justicia, de morir, de matar, de ambición, etc. Ahora obsérvese el segundo piso del grafo terminado, su estructura es simétrica con el piso inferior, no es casualidad que así sea, sobre todo si recordamos que el piso superior que representa el inconsciente debe estar estructurado como un lenguaje:

³⁵ Nótese que el uso de mayúsculas designa que es simbólico, su ser está marcado por el significante, mientras que el uso de minúsculas generalmente está relacionado con lo imaginario.



Ahora sólo tenemos que homologar algunas funciones y conexiones entre el primer y el segundo piso. Tenemos del mismo modo una posición similar entre d e $i(o)$, también entre d y $(\$ \diamond a)$. El matema de la pulsión $(\$ \diamond D)$ se encuentra atravesada por la cadena signifiante, el arco que va de la pulsión a $S(\emptyset)$ es el *Che vuoi?*; la pregunta por la búsqueda de sentido del deseo dirigida al Otro. $S(\emptyset)$ significa la falta en el Otro, la fisura por donde se cuela el deseo de reconocimiento y donde encarna el objeto a . Hay una similitud entre la dependencia del sujeto al Otro en el piso inferior con la dependencia del deseo a la pulsión en piso superior, sin embargo, la dependencia no es la misma, el deseo es el resto metonímico que se desliza bajo la articulación del sujeto con la demanda, el “residuo último del efecto signifiante en el sujeto” (Lacan, 2006, pág. 160). Es aquí donde se lleva a cabo el *proceso primario*, es decir, el sistema percepción/conciencia, dónde circulan las pulsiones primarias que son regidas por el principio del placer, aquí se desarrolla la teoría de la economía psíquica de la energética freudiana, donde la tendencia es mantener un resto de energía activa. Esa energía es la demanda, el resto es el deseo, pero la cosa no se resuelve ahí, tenemos la demanda que se articula con el

discurso del inconsciente. Que el deseo esté vinculado con la sexualidad por vía de la demanda no lo convierte en un pansexualismo del deseo, puesto que el principio de la realidad consiste en la desexualización de la libido y porque la interacción con el significante y los otros elementos imaginarios de la estructura inconsciente terminan por convertirla en otra cosa que es el fantasma.

Ahora bien, según Lacan, a diferencia del deseo que no se puede satisfacer, la función principal de la pulsión es la satisfacción, ella no corresponde al deseo; a veces en el inconsciente nos satisfacen hábitos que van en contra de nuestros deseos, el perfecto autoboicot contra nuestros planes, es porque la satisfacción obedece a una exigencia pulsional. La pulsión debe concebirse bajo cuatro elementos que la constituyen, es decir, estos elementos explican el funcionamiento de la demanda. Una pulsión debe tener un *empuje*, una *fuentes*, un *objeto* y una *meta*. El empuje es la tendencia a la descarga de energía por medio de estímulos³⁶, sin embargo, el estímulo proviene de adentro, se trata de una estimulación endógena, esto quiere decir que la excitación es interna y ya veremos que esto tiene mucho que ver con el fantasma y su narrativa. Hay algo interesante en este planteamiento, a Lacan le gusta desplegar un ejército de *yos* en todo su sistema, justo en la pulsión va a ubicar lo que él llama el *yo-real*. No aparece en el grafo porque lo real no puede simbolizarse, se deduce su imbricación porque se articula como una hiancia, una grieta, lo llama *yo-real* porque su soporte está en el sistema nervioso y no en la conciencia. Lacan compara este tipo de energía con la energía potencial de la física, es una energía constante que puede llegar a satisfacerse, a descargarse, sin embargo, aunque esto pase, en general se trata siempre de que la insatisfacción mantenga la demanda constante. Respecto a la fuente, ella está ligada a su zona erógena. Para Lacan, la fuente tiene una estructura de borde, es decir, el borde de las zonas del cuerpo que conectan la percepción con lo exterior; por ejemplo, si hablamos de la pulsión oral, el borde serán los labios, eso quiere decir que el objeto de la fase oral no necesariamente tiene que ser el alimento, no estamos tratando de instintos aquí, su objeto puede ser muy variado ya que

³⁶ Recuérdese que estamos hablando de proceso primario, que está ligado al sistema percepción/conciencia ligado a su vez al sistema estímulo/respuesta, el empuje es la respuesta al estímulo.

cualquier objeto dirigido a los labios puede causar placer. El *objeto a* tiene un papel distinto al que desempeña en el deseo. Cuando se trata de la pulsión se relaciona con lo que Lacan llama *subjetivación acéfala*, una subjetivación sin sujeto, porque responde a la pura tensión pulsional. El sujeto pensante está ausente, en su lugar está la demanda, es decir, que la demanda ocupa el lugar del sujeto ($\$ \diamond D$). La pulsión es estacionaria e intermitente según Lacan, eso quiere decir que cada persona se fija sobre una pulsión específica y ésta va y viene, por ejemplo, el voyeurista va a encontrar una fuerte fijación por la pulsión ectópica, por ello es que también la sexualidad se lleva a cabo por pulsiones parciales.³⁷ Además de las pulsiones conocidas por Freud, Lacan agrega la pulsión ectópica y la pulsión de invocación, que consiste en *hacerse ver* y *hacerse oír*. La pulsión es un circuito que emana del borde, contornea el objeto y vuelve a la zona erógena, ya no como fuente sino como meta. En efecto, la fuente es la meta, es lo que Freud llama autoerotismo, sin embargo, en el regreso a la zona, antes tuvo que pasar por el otro, y es ahí donde surge el sujeto como dependiente del otro. Pero mientras la pulsión ectópica regresa al sujeto, la pulsión de invocación se dirige al Otro, se trata de una demanda que ya no va dirigida al sujeto sino al Otro. Vemos ya poco a poco dibujarse la relación pulsional con el significante, pero aún falta integrar un elemento fundamental, se trata de la libido. Recordemos que este órgano es irreal, falso e inexistente, que sólo puede ser representado mediante el mito lacaniano de la *laminilla*.

La laminilla es una cosa extra-plana que se desplaza como la amiba, sólo que el asunto es un poco más complicado. Pero es algo que nada por todas partes. Y como es algo que está relacionado con lo que el ser sexuado pierde en la sexualidad [...] Esta laminilla, este órgano, cuya característica es no existir, pero que no por ello deja de ser un órgano [...] es la libido (Lacan, 2006, pág. 205).

Pero si hay una definición que pueda engranarse con la pulsión es la siguiente:

Es libido como puro instinto de vida, es decir, de vida inmortal, de vida irreprimible, de una vida que, por su parte, no necesita de un órgano, de vida simplificada e indestructible. Es

³⁷ Encontramos en Lacan además de las ya conocidas pulsiones, la oral, anal y genital, otras pulsiones como la escópica y la invocación.

justamente lo que se sustrae al ser viviente por estar sometido al ciclo de la reproducción sexual. Y de estos son los representantes, los equivalentes de todas las formas enumerables del objeto *a*. Los objetos *a* no son más que sus representantes, sus figuras (Lacan, 2006, pág. 206).

El objeto *a* en la pulsión es concebido por Lacan como un objeto perdido³⁸, un objeto en falta, el agujero que caracteriza la hiancia del inconsciente, detrás del objeto *a* no hay nada, sólo un órgano inexistente. Pero ya que el objeto *a* es representado, necesita del significante y, en tanto, depende del Otro al cual ya hemos aludido anteriormente.

Entonces tenemos la demanda de la pulsión justo en el entrecruce con la cadena significativa del segundo piso, ahí donde el Otro interviene. La demanda es simbólica, y la intención de la pregunta del gancho, *¿qué quiere?*, se dirige al Otro, es más comprensible si lo referimos al *¿qué es yo como sujeto?* El gran dilema es que el Otro no responde porque en él, el significante que daría la respuesta está ausente, *¿qué significa esto?*, significa que el sujeto que habla, del que se ocupa Lacan, difiere del sujeto que nos presenta la filosofía de la ciencia, en el sentido de que el *cogito*, el *yo soy en tanto pienso que soy*, en el sujeto lacaniano es el *pienso en el lugar del Otro porque pienso que soy*. El significante que busca el sujeto como respuesta de su demanda no lo encuentra ahí, puesto que el Otro no puede garantizarle una respuesta. Sin embargo, ese significante si está en algún lugar es en el *falo*. Sabemos que en psicoanálisis el *falo* tiene un destino que paradójicamente es un principio y se encuentra en la función edípica. El destino del *falo* es la castración, por lo tanto, se trata también de un objeto ausente o perdido, tiene todas las propiedades del objeto *a* y, por lo tanto, también está en una relación primordial con el deseo. Sabemos ya desde Freud que, en algún momento de la maduración de la pulsión, en su estado genital, todo individuo experimenta la función simbólica de la castración, la cual produce la angustia y dónde encontramos también el surgimiento de la función de la culpa en la regulación moral con el otro. Además, Lacan también articula el *falo* con otras formas estructurales como el de la neurosis o en la estructura del sadomasoquismo u otras tantas *falofanías*. Sin

³⁸ Lo que nos remite a *das Ding*.

embargo, el *falo* no sólo es un *objeto a*, es también un significante, es decir, en Lacan hay un falo imaginario que funciona como *objeto a*, pero también hay un falo simbólico que funciona como significante del deseo.

El falo es aquel significante particular que, en el cuerpo de los significantes, está especializado en designar el conjunto de los efectos del significante, en cuanto tales, sobre el significado [...] Ocupa aquí un lugar privilegiado en aquello significante que va a producir en el más allá del deseo, o sea, todo el campo que se sitúa más allá del campo de la demanda (Lacan, 1999, pág. 401)

Como significante, el *falo* inscribe al sujeto en la demanda. El sujeto queda prendido en la demanda, en los dominios del deseo únicamente cuando el *falo* se haya constituido. Sin el *falo*, el deseo no puede acceder al campo del inconsciente, la instauración del *falo* en la cadena de significantes es un proceso natural en la conformación del inconsciente. El *falo* es el significante que introduce la demanda en el campo del Otro, es la vía por la que el deseo se vincula al Otro. Por ello Lacan afirma que el deseo es siempre *deseo del Otro*. Ese Otro castrado $S(\emptyset)$ “se presenta aquí en el lugar del mensaje, los términos están invertidos con respecto al mensaje del piso inferior. El mensaje del deseo es esto” (Lacan, 1999, pág. 402). Los *cuatro pies en los que se sostiene el sujeto* son el yo (*moi*) *e*, su imagen especular o yo ideal *i(o)*, el deseo *d* y el fantasma ($\$ \diamond a$), es lo que se lee entre líneas en el discurso, lo que se produce en el imaginario y la causa de los desplazamientos de significados. Aquí es donde se articulan las verdaderas intenciones, el nudo que el analista tendrá que desentrañar para hallar la verdadera raíz de la patología que se esconde detrás del discurso. Finalmente “el deseo del Otro no es una vía de acceso al deseo del sujeto, es el lugar del deseo, sin más” (Lacan, 1999, pág. 411). Esto supone que cuando el sujeto busca su deseo lo que encuentra es el *deseo del Otro*. Se puede concluir de aquí que el deseo, aunque es el propio soporte del sujeto, no le pertenece. Las consecuencias de esta afirmación son aún más interesantes si se recuerda que este Otro está en el lugar del código, del lenguaje. El deseo no nace del sujeto, está en el discurso y el sujeto se apropia de ese deseo.

Dejaremos a un lado las cuestiones sobre psicopatología. Vamos hacia un concepto que se puede alinear mejor a nuestro propósito. Tendremos que recordar

que nosotros estamos enfocados al discurso. Pero antes, hay que retomar el deseo y su dialéctica con el fantasma. El deseo es justo el centro donde se anudan lo Simbólico, Lo imaginario y lo Real. Ya hemos dicho que en el primer piso del grafo lo que sucede es la identificación simbólica en la dependencia del sujeto con su yo especular, en donde encuentra la realidad de su propio yo. El proceso es paralelo al del segundo piso, la misma intención que establece la dependencia del sujeto con el Otro (O), confronta al sujeto con la demanda simbólica de la pulsión ($\$ \diamond D$), busca retroactivamente el significante que responda la pregunta del acolchado en el Otro, pero este significante no está, en su lugar, aparece el deseo como respuesta a lo real de la falta. Pero poner el deseo significa, en una relación dialéctica, que el sujeto confronte esa falta elaborando un fantasma ¿y qué es el fantasma?, “Es la representación, por parte del sujeto, de una serie de experiencias imaginadas que siguen una inclinación” (Lacan, 2015, pág. 142). Pero al igual que el yo especular es el soporte que le da realidad al yo, el fantasma es el soporte del deseo, es lo que le otorga realidad imaginaria y que finalmente recaerá en la identificación del sujeto con su fantasma. La esencia del fantasma se puede reducir a estos preceptos, sin embargo, es necesario ahondar más en ella, pues representa para el fin de esta investigación uno de los conceptos centrales en relación a la *fantasía ideológica* que pretendemos analizar en Žižek.

¿Por qué es fundamental el fantasma en Lacan? Porque entre el deseo y el fantasma se teje aquello que llamamos realidad. El principal eje fundador de la realidad es el deseo que se articula en el inconsciente en forma de discurso, y este se despliega en cadena de anhelos que van surgiendo a lo largo de la historia del sujeto. Lo importante es saber cómo se relaciona el sujeto con el deseo y con el yo real, es decir, el Otro simbólico y el fantasma imaginario. Las teorías del conocimiento desde sus inicios parten del supuesto de que conocer es una forma particular de asumir la experiencia del sujeto en la apropiación del objeto. Pues bien, en este caso, en el discurso del inconsciente, es el deseo el que es una forma particular de asumir la experiencia, pero nótese aquí la inversión del objeto en la alienación o afanisis del sujeto ($\$ \diamond a$), es decir, la desaparición del sujeto en presencia del *objeto a*. El fantasma es lo que garantiza una estructura mínima del

deseo, pero sobre todo el *objeto a* es el soporte que el sujeto se da en la medida en que se encuentra amenazado por la castración, amenaza de la certeza de sujeto “en la medida en que flaquea su designación como sujeto” (Lacan, 2015, pág. 406). Esto pasa cuando algo sucede en esa dependencia del sujeto al significante, en su relación con el Otro como garante de la verdad. Ya hemos dicho que en el discurso del Otro en el inconsciente hay algo que falta, la respuesta al *Che vuoi?*, falta precisamente el significante que designa al sujeto. “Lo que allí falta es precisamente lo que permitiría al sujeto identificarse como sujeto del discurso que él sostiene. Por el contrario, en la medida en que ese discurso es el discurso del inconsciente, el sujeto desaparece en él” (Lacan, 2015, pág. 406). En otras palabras, lo que el fantasma indica es que en su fracaso por designarse como significante, el sujeto se desvanece en el objeto para que el deseo sobreviva, pero no sólo eso, sino que, afortunadamente para el sujeto, la sobrevivencia del deseo es su propia salvación, es lo único que le garantiza su existencia. Por eso dice Lacan que “el sujeto se constituye como deseo en una relación tercera con el fantasma” (2015, pág. 405). Aquí lo paradójico, algo que encontramos resonar en Žižek una y otra vez, es que ese objeto por el cual el sujeto desaparece, no hay nada detrás de ese objeto porque se trata de un objeto castrado, un objeto ausente. Pues bien, en tanto ausente, es real, y es precisamente quien le da sustento a la realidad del sujeto.

El Otro en Lacan tiene dos vertientes interpretativas, por un lado, se refiere al código, al lenguaje en su dimensión simbólica, y en la otra, se trata del otro sujeto con quien el sujeto interactúa, bajo la fórmula de que “sólo hay sujeto para otro sujeto”, pues el Otro también es un sujeto, el Otro es el *sujeto real*. La síntesis de estas dos interpretaciones es la intersubjetividad. Es en el Otro donde el sujeto *interpelado* por la demanda busca la verdad, la realidad verdadera de todo lo que acontece en él. Es un sujeto real, como por ejemplo lo es, en su experiencia primordial con el Otro, la madre. El sujeto encuentra satisfacción de realidad en el Otro, pero cuando se trata de la verdad respecto a sí mismo, no encuentra significante en el Otro que responda a su demanda. El sujeto no encuentra otra vía para llenar ese significante vacío más que afirmarse en su deseo, pero para llegar a éste, tiene que sostenerlo en la elaboración de su fantasma, es decir, tendrá que

sacrificarse él mismo y poner en su lugar al objeto para así garantizar la preeminencia del deseo, para que así el fantasma imaginario pueda ocupar el lugar del significante que en el registro simbólico falta.

Entonces tenemos un recorrido del sujeto en Lacan que empieza por la identificación del otro (estadio del espejo), que pasa a ser cortado por el lenguaje (sujeto barrado), luego orienta esta dependencia del significante en la maduración de la demanda pulsional (castración) y finalmente, en su desarrollo completo, termina en su propia desaparición por efecto del *fantasma*. Primero el Otro se le presenta como un sujeto real, es decir, la madre es ese Otro real con quien se establece una relación de demanda de amor. Aprende de ella la capacidad de expresar esa demanda mediante gritos, señas o palabras, según su capacidad para desarrollar oportunamente el habla. Expresa la demanda en forma de señas o signos que portan un significante, hasta que aprende a articular oraciones completas. A partir del momento en que aprende a reconocer el significado de las palabras, el sujeto es cortado por el lenguaje, queda sometido a la ley del significante. El sujeto siente el deseo de designarse a sí mismo, trata de buscar en este Otro un significante que le represente, se pregunta angustiada: ¿qué es lo que quieres de mí?, ¿quién soy yo en ese universo de significantes que me has mostrado? El sujeto no conoce otra forma de expresar su demanda que no sea en ese universo, pero en él no va a encontrar nada, el significante está ausente. Ante la presencia de esa falta, en ausencia de un significante que le garantice su existencia en el único universo que conoce, sobre esa falta es que la demanda se vuelve deseo, ahí, lo que se le presenta al sujeto es el objeto que falta, el *objeto a*, ante él, se desvanece, el sujeto marcado por el lenguaje desaparece para que en su lugar permanezca el deseo. Este sacrificio del sujeto ante el objeto del deseo es la esencia del *fantasma*, sin embargo, esto sucede en el imaginario, en el yo que se refleja. No se trata del yo (*moi*), sino de un yo que aparece en el inconsciente por la necesidad de designarse. El sujeto desaparece y en su lugar deviene el yo, un yo imaginario situado en el lugar del objeto que falta, en el lugar del deseo. Pero este devenir del yo es para el sujeto un imperativo, como un deber; así lo interpreta Lacan con la frase que rescata de Freud: “*Ahí donde ello era yo debo devenir*”; la primera

parte designa al deseo, la segunda al yo imaginario” (2015, pág. 419). Precisamente por ello Žižek ve surgir en el fantasma el imperativo de la *fantasía ideológica* como un deber de sacrificio del sujeto en beneficio del deseo.

Hay tres tipos de *objeto a*³⁹, que de alguna manera se suceden, aunque no necesariamente tenga que ser así, y esto porque cada tipo de objeto corresponde a un estadio pulsional, en todo caso, cualquiera de los tres tipos de objeto tiene en común su estructura, a la cual Lacan denomina *estructura de corte*, y tiene en algún sentido una forma similar a la escisión que sucede en el yo. Primero tenemos un objeto pregenital, su estructura está determinada por el rechazo, en la fase oral se relaciona con el pecho, en el anal con el excremento, lo que se enseña al sujeto en su relación con el otro es tratar a este objeto como algo que debe desecharse, tarde o temprano el niño tiene que ser destetado y tarde o temprano tendrá que aprender la forma correcta de defecar. El segundo tipo de objeto es el falo, el objeto implicado en el *complejo de castración*. La estructura de corte aquí se le presenta al sujeto como una *mutilación*; algo del ser del sujeto debe ser desprendido y dejar una marca, esa marca llegará finalmente a ser la perforación que el objeto deja tras de sí, es el tercer tipo de objeto ausente con el que el sujeto tendrá que lidiar de ahora en adelante en el fantasma. Esta tercera forma de objeto se presenta en su estructura de corte como *voz alucinatoria*. Esa voz manifiesta un discurso interior, pero hay que entender que para Lacan esta voz es un residuo; producto del objeto en falta, se materializa en forma de discurso. Estas tres formas de *objeto a*, cada una de ellas corresponde a un registro determinado, desde lo real emerge el objeto pregenital, desde el imaginario, el objeto fálico, y desde el simbólico, la voz delirante.

Para explicar esa voz delirante primero tenemos que recurrir al grafo, esa herramienta que nos ha servido para explicar la estructura teórica del psicoanálisis lacaniano. Ya hemos dicho que la estructura del piso inferior tiene un funcionamiento semejante al piso superior. Sucede lo mismo en la relación del yo

³⁹ Estas formas son explicadas en el seminario seis, sin embargo, en el seminario diez aumentan dos formas más quedando cinco tipos de objeto a, algunas formas se derivan de las primeras descritas en el seminario seis, para efecto de esta investigación sólo nos referiremos a ellas, puesto que nos interesa sólo la última, pues está mejor relacionada con el discurso.

(*moi*) con su imagen especular y la relación del deseo con el fantasma. En el primer piso es la imagen quien le confiere unidad y consistencia al yo, como el fantasma, es quien le otorga esa persistencia al deseo; ya dijimos anteriormente que en Lacan la falta representa una condición preontológica, pero su verdadero fundamento ontológico se encuentra en el anudamiento entre lo Real, lo Simbólico y lo Imaginario. Justo en ese anudamiento se encuentra el deseo, por eso Lacan lo reitera insistentemente a lo largo de su obra. Si el deseo es del orden del ser, el ser del sujeto está en ese deseo, pero entonces ¿qué es para Lacan el fantasma? Es la *metonimia del ser* (Lacan, 2015), si recordamos que en el inconsciente la metonimia es una forma de desplazamiento que opera bajo la función de la *afánisis*, es decir, la desaparición del sujeto en el objeto, entonces tenemos un sujeto que, lejos de realizarse en el deseo, se aleja de él, ésta es la condición de su propia posibilidad. Dijimos también que la forma más acabada de este objeto es la voz *delirante*, pero lo que hace falta aclarar mejor es que esa voz construye la narrativa que el sujeto elabora para darle sentido a su realidad. Es importante abordarlo así porque el fantasma es la base de la noción de fantasía en Žižek, es decir, la sujeción del discurso ideológico a una narrativa fantasmática, donde el sujeto queda atrapado en las redes del discurso por medio de esta voz delirante que lo acosa. En efecto, esta voz delirante es un discurso inconsciente que le da soporte al deseo (segundo piso del grafo) y que se oculta detrás de un discurso consciente (primer piso del grafo). Lacan recurre a la imagen del *ghost* en Hamlet, la novela de Shakespeare, para ejemplificar la función del fantasma. El espectro del papá de Hamlet es esa voz delirante. “Tenemos allí una estructura que no sólo es fantasmática, sino que encaja a la perfección con lo que ocurre, a saber, que si hay alguien envenenado por la oreja, ése es Hamlet. Lo que cumple la función del veneno es la palabra de su padre” (Lacan, 2015, pág. 449). El fantasma y su discurso es quien le da soporte y justificación a Hamlet por un deseo que él mismo no reconoce: su sed de venganza.

Para resumir todo lo que hasta ahora hemos comprendido, podemos decir que el Otro existe como universo simbólico, el lenguaje que opera en la realidad objetiva. Cuando el sujeto irrumpe en este universo, lo perfora, introduce en él una

falla, un vacío estructural. Pero ese vacío, para generar algún tipo de efecto, tiene que encarnar en un objeto. El problema de la “encarnación del objeto” en Žižek es muy complejo pues, aunque se refiere a un objeto concreto, materializado en algo físico, algo tangible, también insiste en que el objeto *a* no es más que un objeto ausente, la materialización de una imposibilidad. La salida es que el objeto *a* es en efecto ambas cosas, por un lado:

En este preciso sentido, *a* es el objeto-*causa* de deseo: *no preexiste efectivamente al deseo como aquello que le da origen; simplemente da cuerpo a su punto muerto intrínseco, al hecho de que ningún objeto positivo satisface sus deseos*; es decir, a propósito de cada objeto positivo, la experiencia del sujeto siempre será “no es *aquello*” (Žižek, 2013c, pág. 244)

Por otro lado, el objeto *a* como mirada o voz le da una especie de relación corporal directa, la mirada está presente, aunque no sepamos quién es el que mira, puede ser, como en la paranoia, el Otro del Otro que todo lo ve y controla, puede ser la voz impersonal, autorreferencial y vacía que se anuncia como un deber ser irracional y compulsivo. El objeto *a* puede encarnarse en un discurso o en una imagen periodística o cualquier otra cosa, no obstante, ni es el discurso ni la imagen ni cualquier cosa concreta, es escurridizo y mudable, puede habitar en cualquier significante, su función es concentrar y desplazar la economía libidinal. Cuando, en nuestro sentido común, aceptamos haber idealizado a una persona, una creencia, principio moral, o cualquier cosa, en realidad Žižek afirmaría que es la *lógica de la sublimidad* la que opera en el supuesto proceso. En ello consiste la identificación, según Žižek, la creencia ficticia de la existencia del Otro, como certeza del sujeto, lo obliga a elegir de entre los significantes disponibles aquel que garantice, no la satisfacción de su deseo, sino uno que le permita mantenerse a una distancia soportable de él, manteniendo así la pulsión latente. Un significante que esté marcado por la imposibilidad. Un significante con una protuberancia amorfa, portadora del objeto *a*, el objeto parásito, “un objeto elevado al nivel de la Cosa (imposible-real)”. Žižek retoma la “sublimidad” en Kant de la *crítica del juicio* donde contrapone las nociones de Belleza/Sublimidad, comparando la relación de efecto placer/displacer; lo bello causa placer mientras lo sublime produce un placer que

“sólo es posible por la mediación de un displacer”, lo que equivale a decir que lo sublime está *más allá del principio del placer*.

[...] lo Sublime es un objeto en el que podemos experimentar esta misma imposibilidad, este fracaso permanente de la representación de ir tras la Cosa. Así pues, por medio del fracaso de la representación podemos tener un presentimiento de la verdadera dimensión de la Cosa. Es también por ello por lo que un objeto que evoca en nosotros el sentimiento de sublimidad nos da simultáneamente placer y displacer (Žižek, 1992, pág. 259).

Así entendemos el vínculo entre objeto *a* y goce. Sin embargo, Žižek agrega una crítica más a la sublimidad de Kant: según el filósofo alemán, lo sublime es nuestra experiencia de algo que excede, paradójicamente, nuestra experiencia fenoménica, la experiencia de un objeto trascendente que existe fuera de la representación fenoménica, la Cosa-en-sí. Para Žižek, atendiendo a la crítica hegeliana, la Cosa-en-sí no está fuera de nuestra experiencia fenoménica, por el contrario, es una representación negativa de la imposibilidad misma, una pura formalidad autorreferencial. La Cosa-en-sí es la experiencia fenoménica de su imposibilidad, y el objeto *a* es un objeto sublimado, una Cosa prohibida e imposible.

La Cosa es el concepto que resuena en Žižek desde sus primeros textos, hasta llegar a ser el concepto clave del texto que él mismo considera el proyecto más ambicioso de su propuesta ontológica, *Less than Nothing* (2012). La pregunta que nace al comparar a Žižek con Lacan es ¿en qué es lacaniano? Pregunta que exige formularla negativamente: ¿en qué se diferencia Žižek de Lacan? Primero responderemos a la primera pregunta para entender qué aspecto de toda la teoría lacaniana es retomada por Žižek. Podemos decir que uno de los retos más difíciles de la teoría psicoanalítica es poder identificar los síntomas que se producen por la pulsión de muerte. La muerte en su presencia ya sea Simbólica, Imaginaria o Real produce efectos en la conciencia y en el inconsciente. La muerte ha sido una constante en la historia de la filosofía. Freud no pasó por alto esto, mucho menos Lacan. Žižek, por su cuenta, en el *Sublime objeto de la ideología*, enumera tres etapas de la teoría lacaniana, tres giros teóricos para decidir de cuál de ellos partir. El primer periodo, el del primer seminario y su escrito correspondiente a *Función y campo de la palabra y el lenguaje*, la Cosa está presente en la palabra, concibe la

palabra como un “asesinato” de la Cosa, ella no está en la realidad física, sino en la palabra. Como si en el momento en que comenzamos a hablar la realidad fáctica quedará bloqueada para siempre. La palabra ya está marcada por la falta. En su propia historia, narrada por el sujeto, hay huecos, elementos vacíos, se llega al final del análisis cuando el sujeto puede narrar su historia al Otro, cuando hay “palabra plena” (*parole pleine*), es decir, reconocimiento intersubjetivo del deseo. En el segundo periodo, que corresponde al seminario sobre *La carta robada*, aquí la pulsión de muerte se identifica con el orden simbólico, lo imaginario se produce por un “mecanismo autónomo sin sentido que produce significado como efecto” (Žižek, 1992, pág. 176). Lo Imaginario es el que rige el equilibrio homeostático del placer, mientras lo simbólico irrumpe para perturbar el equilibrio. El orden simbólico “tiene un efecto mortificante en el sujeto”, se produce una pérdida, la castración simbólica. El final del análisis consiste en la aceptación de esta pérdida, “la castración simbólica como un precio que hay que pagar por el acceso al deseo” (Žižek, 1992, pág. 178). En la tercera etapa, la cual Žižek sitúa a finales de los años cincuenta, en su seminario sobre *La ética del psicoanálisis*, es el orden simbólico el que se rige por el principio de placer, es él quien busca el equilibrio homeostático. Los efectos de condensación/desplazamiento o metáfora/metonimia del “proceso primario” se producen en el orden simbólico y se estructuran alrededor de un núcleo traumático, una imposibilidad, en palabras de Žižek, “la encarnación de la imposible *juissance*” la cual llama Cosa, y que la retoma del alemán *das Ding*. En términos lacanianos, la Cosa es algo íntimo y a la vez externo en el sujeto (*l’extimité*). Aquí la *fantasía*, como función imaginaria, es la forma en que el sujeto logra “llegar a un acuerdo” con el núcleo traumático. El final del análisis, según esta etapa, consiste en lo que Lacan llama “la travesía del fantasma” (*la traversée du fantasme*), es decir, darse cuenta que la propia fantasía, y toda la fascinación que despierta, su sublimidad, no es más que un objeto espectral, y detrás de él no hay nada. Una especie de desublimación de la fantasía, entendiendo sublimidad como lo hemos explicado en Žižek. Es del tercer periodo de la teoría de Lacan donde el filósofo esloveno parte. Pero su acento es sobre *la encarnación de un cuerpo sublime en el cuerpo del objeto, lo que hay debajo de la superficie de la piel, el objeto a*, en otras palabras,

el goce imposible. Esta idea, como él mismo lo dice, proviene de la “fantasía” más elemental de Sade: la existencia de un cuerpo indestructible cuya belleza permanece a pesar de la tortura, el desmembramiento y la corrupción del cuerpo biológico, lo que Miran Božovič llama “cuerpo sublime” (Žižek, 1992). Así que tenemos dos muertes, la real y la simbólica. Aparte de Hamlet, el otro ejemplo que retoma de Lacan para centrar la atención en el papel que la fantasía y la sublimidad cumplen en su relación a la pulsión de muerte, a la muerte real y la simbólica, es *Antígona*. En ella su expulsión de la comunidad implica una muerte simbólica, precede a su muerte real y le otorga una belleza sublime, pero en Hamlet, la muerte real del padre se produce sin la muerte simbólica, sigue intacta la deuda que el hijo debe pagar, en este caso, el fantasma del padre surge como un espectro horroroso que le acosa. Así, la fantasía surge como una especie de parche que oculta la Cosa detrás del orden simbólico, produce efectos en el sujeto que son deseables o indeseables, mantiene vivo el orden simbólico, aun cuando se presente la muerte real, como un zombi; aunque el cuerpo orgánico esté en descomposición y sus órganos no funcionen, el cuerpo sigue en movimiento. Más adelante, en *First as a Tragedy then as a farce* (Žižek, 2009), compara esta imagen con el capitalismo, un cuerpo en corrupción que aún vive a pesar de su putrefacción. Sin embargo, Žižek no es del todo pesimista, no niega la posibilidad de un “ajuste de cuentas”, el zombi puede morir, pero debe *morir dos veces*, primero mueren sus órganos vitales, el cuerpo está en descomposición, aunque siga moviéndose, la segunda muerte se produce por desmembramiento, decapitando la cabeza o calcinado por el fuego, o por una explosión, una destrucción total, una muerte simbólica.

La posibilidad de una muerte simbólica que acompañe a la real se produce por un cierto “Saber en lo Real”, término lacaniano que comparte semejanza con “mirar el abismo” de Heidegger. En otros términos, la travesía, darse cuenta que no hay nada detrás de la fantasía. Sin embargo, en *El objeto sublime de la ideología*, tan solo unas páginas después de tratar la travesía como un Saber en lo Real, da un giro con la perspectiva materialista benjaminiana según la cual el pasado obtiene su significado retroactivamente. En su análisis de las tesis de Walter Benjamin sobre la “redención” y “el juicio final”, postula la posibilidad de que la segunda muerte, la

muerte simbólica implique un “ajuste de cuentas”; la inscripción en el orden simbólico de lo reprimido en la historia del sujeto, el significado de la historia. Lejos de proponer una reconciliación del pasado como una forma de mantener su linealidad, lo que propone Benjamin es una ruptura, una suspensión del tiempo lineal, donde cada acto es el resultado de otro, una conexión de sucesos, por el contrario, su propuesta es la “repetición” de lo que ya ha fracasado. La repetición implica una ruptura con la estructura diacrónica y se instala en el sincronismo del significante. Para el materialista histórico, sobre todo bajo la óptica de Benjamin, según Žižek, la historia es un texto que se reescribe en el presente. La historia no sólo la escribe quien domina. “La historia “se llena de presente” cuando la clase dominada en su “anhelo de redención” se la apropia, entonces el pasado cobra significado y cambia las coordenadas de cómo será reescrita. Esta es la imagen del juicio final en Benjamin y el “ajuste de cuentas” en Žižek. La posibilidad de reescribir la historia implica la repetición del fracaso de representación que finalmente obtiene retroactivamente su significado histórico cuando se repite el fracaso, pero no significa que se repita como acto seguido de otro, sino repetición en el sentido sincrónico, no lineal o simultáneo, entre el pasado en el presente, o un futuro anterior, algo que “ya ha sido”. Benjamin llama a este salto temporal “dialéctica en suspenso”, el cual, según Žižek, es la mejor forma de interpretar la dialéctica hegeliana, no como un movimiento continuo, sino como un movimiento que incluye su diferencia absoluta, la negatividad, la diferencia absoluta de la continuidad histórica es lo que está excluido de la continuidad, es decir, la repetición sincrónica como “acontecimiento”. La tesis que presenta en *Acontecimiento* (2014) es aún más específica, respecto a la retroactividad del significado supone que no en todos los casos el pasado constituye nuestro presente, sino que hay casos en los que el presente constituye el pasado. Un verdadero *acontecimiento* sería aquél que reconfigure el orden simbólico, a partir de la emergencia de un “significante amo”⁴⁰; el significado del pasado es lo que se reconstruye retroactivamente, surge un nuevo significante amo que configura las coordenadas de la significación y produce nuevos significados. La muerte simbólica como repetición de la muerte real, como ruptura

⁴⁰ El significante amo (S1), también es llamado significante maestro o punto de acolchado.

de la continuidad es su definición de acontecimiento. Pero aquí hay que notar una enorme distancia entre la postura del “Saber en lo Real” de la “travesía” y el “ajuste de cuentas” retroactivo del acontecimiento en la muerte simbólica. Žižek da una respuesta. La historia, para el revolucionario, tal y como nos la han contado, llena de hazañas y hallazgos, de logros y derrotas, deja de tener sentido, pierde su verdad histórica, se deja de creer en su legitimidad, entonces lo que se excluye en la historia, los fracasos y derrotas cobran un nuevo sentido. Cuando el revolucionario se apropia del pasado en su presente, lo que ocurre es una muerte simbólica, ya no hay mandato que le una a la narrativa de las viejas estructuras de las jerarquías simbólicas, el significante amo muere para ser remplazado por otro. Siguiendo esta lógica, podemos decir que un acontecimiento histórico, como la revolución de octubre o la consolidación del estado Nazi, tuvieron que haber fracasado en su primer intento; las primeras rebeliones obreras de 1917 en Rusia, o el fallido golpe de estado de Hitler en Ludendorff, Alemania. Sólo después de la victoria bolchevique o la Nazi, aquellos primeros intentos cobran sentido y son interpretadas como un momento de la inevitable victoria, la necesidad histórica se instaura retroactivamente. Pero la verdadera victoria sucede cuando la retórica revolucionaria, con sus respectivos significantes amos, comienzan a dominar el pensamiento social, cuando se vuelven hegemónicas, en palabras de Žižek, “el verdadero triunfo no es la victoria sobre el enemigo, sino que ocurre cuando el enemigo empieza a usar tu lenguaje, y tus ideas sientan las bases del campo” (Žižek, *Acontecimiento*, 2014). La necesidad retroactiva es así como una especie de *constatación*, nunca sucede en un tiempo determinado, sino que *siempre-ya ha sucedido*. No es el acto el que determina su subjetivación, sino el momento en que se declara, en que el sujeto anuncia que ya se ha percatado. Cuando el amante dice: estoy enamorado, no hace más que constatar que lo ha estado desde un principio, pero es ahora que lo sabe, entonces, todos los actos anteriores le parecen como un proceso de enamoramiento. Esta apariencia retroactiva de una necesidad histórica, se traduce en una apariencia de un orden simbólico cerrado. El acontecimiento es el surgimiento del orden simbólico, algo que crea su propio pasado, esto imposibilita el pensamiento sobre el origen, sólo podemos percatarnos

de que ha estado *siempre ya* aquí y ahora, sin embargo, el deseo nos impulsa a preguntarnos por aquel origen, al no encontrarlo, nos contamos mitos sobre él. La apariencia del orden simbólico como si fuese un bucle cerrado es lo que le da su consistencia, su esencia es la apariencia de certeza, la imposibilidad que le permite no salir del bucle, sino reconfigurarlo. En este sentido, subjetivación, acontecimiento y orden simbólico se entrelazan, y el nudo entre ellos es la imposibilidad de encontrar una *causa origen*, ello permite que el orden simbólico cambie mediante la muerte simbólica que acompaña la muerte real, una identificación con un nuevo significante amo. Žižek suele ser pesimista respecto a las luchas sociales de nuestros días que buscan un cambio histórico, pero tampoco cae en una resignación determinista. Existe la posibilidad de reivindicar la historia, la posibilidad de un acontecimiento. No obstante, esta misma capacidad de hegemonizar un significante amo emergente es, paradójicamente, la misma capacidad para deshacer un acontecimiento. Esa es la crítica que elabora en *Acontecimiento*. En una sociedad capitalista de constante cambio, los acontecimientos sufren un acelerado proceso de normalización, perdiendo su fuerza de impacto y convirtiéndose rápidamente en siervos de la estandarización capitalista. *Las cosas cambian para que todo siga igual*. Lo que en un principio parece un evento traumático y desconcertador, pronto se normaliza y se vuelve parte de la vida cotidiana. La diferencia con Laclau, para quien también la posibilidad se encuentra en la articulación hegemónica de significantes amos, es que, para Žižek, la clave no es tanto el significante amo en la muerte simbólica, sino en esa imposibilidad insondable que abre el camino a la subjetivación del significante amo.

Según Žižek, hay algo entre las dos muertes, ese algo, es la Cosa encarnada, el objeto *a*. La subjetividad se sitúa en ese espacio del “entre las dos muertes”. Si el fantasma sobrevive, no hay una muerte simbólica, sino una superposición de una fantasía que encubre su herida de muerte. La travesía significaría en Žižek una especie de *seppuku* simbólico. Lo que atañe a la postura de Žižek frente a Lacan, es utilizar la “travesía” como método para la “crítica a la ideología”. Retomando a Laclau, una ideología elabora su discurso a partir de significantes flotantes y un significante vacío, lugar donde el significante maestro, mediante el *capitonaje* o el

punto de “acolchado”, produce la significación. Pero en este significante vacío se encarna un cuerpo sublime, un objeto extraño que deforma el significado, en palabras de Žižek, lo sesga. La encarnación es producto de la falta en el orden simbólico que surge por la irrupción de la subjetividad en su campo. La crítica a la ideología consiste así en una especie de desublimación del discurso ideológico, darse cuenta que, en realidad, no hay nada detrás de la fascinación que nos causa, no quiere decir que el discurso esté vacío o no tenga ningún contenido significativo, significa que lo que despierta tanta fascinación, en realidad es una pantalla para hacernos creer que el significante está “vivo”, es decir, que palpita dentro de nosotros. Darnos cuenta que, en el fondo, en el centro de toda justificación ideológica opera la fantasía. Una vez que se disuelve el objeto *a*, la realidad imaginaria de la fantasía, el orden simbólico puede morir, y el curso de la historia puede cambiar, el sujeto se apropia del pasado, se produce la repetición, la segunda muerte, y con ello, puede darse un acontecimiento.

El problema sobre dónde encontrar la pulsión de muerte ¿está en nuestras representaciones?, ¿o en la forma imaginaria en que narramos nuestra propia historia?, ¿o se trata de un núcleo inefable que altera nuestra certeza? Si nos atenemos a la propuesta de Žižek, la respuesta de la paradoja es la paradoja misma, la pulsión de muerte está presente en todas ellas, en lo Simbólico, en lo Imaginario y en lo Real, sin embargo, es a el tercero de donde proviene y se inserta en los otros, la pulsión de muerte es la forma de lo Real. El mismo Žižek lo enfatiza en *ContraGolpe Absoluto*.

Sólo a través de lo imaginario -el objeto *a*- lo Real se vincula con lo simbólico; sólo a través de lo simbólico -S(Ø)- lo imaginario se vincula con lo Real, sólo a través de lo Real -\$, el sujeto barrado, lo simbólico se vincula a lo imaginario (2016)

No es en los argumentos, en su contenido lógico proposicional, donde hay que atacar una ideología, sino en lo Real que se muestra, bajo signos ocultos, es decir, síntomas, efectos de la presencia de la encarnación de un objeto paradójico, un goce imposible, así, la “crítica a la ideología” como “travesía del fantasma” implica mirar de frente al *Sublime objeto de la ideología*.

1.1.5. El goce y plus de goce: la Ley y su doble perverso

El deseo atraviesa y se expresa en la palabra. Esto es fundamental si se quiere entender cuál es la relación entre el deseo y el discurso. Hay que recordar que el significante se encuentra en el Otro y, por tanto, se buscará la satisfacción del deseo en él. Al respecto, Lacan es muy claro: “[...] toda satisfacción posible del deseo humano dependerá de la conformidad entre el sistema significante en cuanto articulado en la palabra del sujeto [...] el sistema significante en cuanto basado en el código, es decir en el Otro como lugar y cede del código” (Lacan, 1999, pág. 148). La posible satisfacción del deseo dependerá de lo que suceda en el Otro cuando el sujeto emite un mensaje, idealmente se espera que el mensaje sea el mismo en ambos, que la intencionalidad del mensaje del sujeto se realice en el Otro. Pero esto no llega a suceder. El fracaso de la significación del deseo en el Otro vía el significante constituye su propia dimensión. Ya hemos dicho que el Otro funciona como garante de la verdad, el lugar donde el deseo habita. Sin embargo, ¿garante de cuál verdad si ya hemos dicho que el sujeto no encuentra ahí significante que lo represente? Aun así, Lacan advierte que debe existir un significante que sea fundamento del acto de la palabra. “Es el significante que significa que, en el interior de este significante, el significante existe” (Lacan, 1999, pág. 151). El significante que funda la palabra en acto es lo que autoriza su veracidad. Esta función de autoridad es la *Ley*, y el significante al que se refiere es el Nombre-del-Padre, el padre simbólico. Al igual que hay una castración del *objeto a* (el falo) en el imaginario, respecto a lo simbólico también hay una extirpación del significante del Nombre-del-padre, se trata de la *forclusión*, caso típico de la psicosis según Lacan. Ahora bien, recordamos que el llamado del sujeto al Otro se realiza vía imagen especular, es decir, siempre que intentamos dirigirnos al Otro es con el otro del yo especular con quien me encuentro. El deseo no encuentra su significado en el Otro simbólico, pero encontrará su sustituto en el otro imaginario. La palabra que le otorga fundamento a este otro es el *Tú*. “Este *Tú* es absolutamente esencial en lo que he llamado en diversas ocasiones la palabra plena, la palabra como fundadora en la historia del sujeto, el *Tú*, de *Tú eres mi maestro*, o *Tú eres mi mujer*. Este *Tú* es el significante de la llamada al Otro” (Lacan, 1999, pág. 155). Esta palabra como

significante tiene una función que Lacan denomina la *invocación* que consiste en hacer depender el deseo del ser del otro, mi deseo depende de tu ser. Es el llamado al otro a entrar a la vía del deseo del sujeto. La *invocación* significa que el sujeto apela a la voz como soporte de la palabra en cuanto es el sujeto quien la sostiene. En este sentido, el deseo es orientado hacia el Otro simbólico por medio de la *invocación* al otro imaginario. El deseo que se dirige siempre al Otro no encontrará su significado más que por la vía imaginaria. Esto sucede tanto en el terreno del lenguaje consciente como en el inconsciente. El otro imaginario en la *invocación*, cumple en el lenguaje consciente la misma función que el *fantasma* en el inconsciente, sustituir una falta, la falta de significado en el primer caso y la falta de significante en el segundo. Y es así como el deseo queda sujeto a una relación dialéctica con lo imaginario. En términos de función ontológica, se dirá que lo real del deseo no encuentra fundamento en lo simbólico, por lo que encontrará su sustituto en lo imaginario.

Que el deseo encuentra su satisfacción en el imaginario no quiere decir que lo simbólico quede del todo excluido. La relación dialéctica del deseo con lo imaginario surge a partir de una relación fallida con lo simbólico y es así como el deseo se constituye por la “subversión al significante”. Cuando se habla de una posible satisfacción del deseo éste no ocurre sino mediado por el fantasma, es por ello que no hay referencia a una satisfacción directa. El fantasma está estructurado por las reglas que le impone el significante, recordemos que la formación del fantasma es lo que sucede al sujeto barrado, marcado por el lenguaje, en presencia del objeto del deseo, de tal manera que, en las imágenes del fantasma, su forma discursiva se expresa en calidad de demanda, y por su dependencia al significante el deseo se ve vinculado a una satisfacción de la pulsión oral. La invocación proporciona tal satisfacción, la cual lleva el título de goce y en esto se diferencia de las demás formas de satisfacción pulsional. Lo que fija al deseo con el significante son dos instancias adquiridas en la experiencia primordiales del sujeto, el síntoma del deseo y el significante de la Ley. La primera surge en la primera simbolización del sujeto, la relación con la madre, este signo/síntoma se manifiesta como un deseo de ser deseado. La segunda, que ya hemos abordado es el significante que funda

la palabra: el Nombre-del-Padre. El segundo ya ha sido explicado, por lo que ahondaremos un poco más en el primero.

El goce está ligado a la prohibición sexual. Pero hay que mantener una advertencia aquí cuando hablamos de sexualidad en Lacan. No se refiere al acto sexual, ya que para Lacan éste es imposible. Cuando se refiere a que el goce está ligado a la sexualidad es porque el ser humano depende enteramente de su naturaleza pulsional para satisfacer sus deseos. Y ello implica, como lo hemos ya expuesto, que será en el Otro donde dirija su demanda y por lo tanto estará condicionado por el significante. La imposibilidad de realizar el acto sexual puro, es decir, sin intervención del significante, es propio de la naturaleza humana. En el seminario *De un Otro al otro* Lacan lo ejemplifica comparándola con la organización social de la abeja y la hormiga. “Tanto un hormiguero como una colmena se centran enteramente en la realización del acto sexual. Justamente estas sociedades difieren de la nuestra en la medida en que asumen la forma de una fijeza donde se revela la no presencia del significante” (Lacan, 2006, pág. 198). La prohibición de la sexualidad es simbólica, no quiere decir que la sociedad se centre en prohibirnos mantener relaciones sexuales, ni que necesariamente sea un tabú imposible de superar. Prohibido significa aquí que está entredicho, que se encuentra más bien mediado o atravesado por el significante. La irrupción del significante en la naturaleza pulsional es lo que da origen al deseo y esta situación es la fuente del goce. Pero aquí hay que dejar claro que el goce, aunque producto de una emergencia del significante, no es simbólico, sino real. Lacan nos indica que el goce es absoluto, pero ¿qué significa esto? Significa que el goce estará siempre en el lugar del deseo no satisfecho. El goce es lo que nace de la *afánisis*. El sujeto que es negado en presencia del objeto del deseo goza de su condición. En pocas palabras, podemos decir que el *fantasma*, además de proporcionar el discurso que sirve como soporte del deseo, también es el lugar donde el goce finalmente se instala.

Pero vamos por partes, antes de abordar el cómo interviene el fantasma en el goce es necesario hablar de su origen. De entre las varias definiciones que se

pueden encontrar en la obra de Lacan, la que elijo para referir al origen es aquella “que se define como todo lo que proviene de la distribución del placer en el cuerpo”, es decir, que lo define como una zona donde el “nivel de estimulación a la vez buscado y evitado [...] prohibida porque el placer es ahí demasiado intenso” (Lacan, 2006, pág. 206). No es extraño que se relacione esta zona con aquella que satisface a la pulsión, la zona erógena. Pero hay que insistir y ahondar en lo que significa la sexualidad para Lacan. Recordemos que la zona tiene una estructura de borde, esto quiere decir que se encuentra justo entre lo externo y lo interno. Lo externo no como el universo compuesto de lo que está dentro y fuera de nuestro alcance, sino como lo más próximo, aquello que Lacan llama el *prójimo*. El goce nace así en una relación dialéctica entre el prójimo y el deseo. Cuando Lacan se refiere al mandato bíblico *¡Ama a tu prójimo como a ti mismo!*, esto quiere decir, y creo que no existe fragmento que pueda explicarlo mejor, que “es algo que se identifica en una exterioridad jaculatoria, por lo cual lo que me es más íntimo es justamente lo que estoy forzado a no poder reconocer más que en el afuera” (Lacan, 2006, pág. 206). Por eso el deseo de amor, es deseo del Otro, sin embargo, el prójimo no es ese Otro. “El prójimo es la inminencia intolerable del goce” (Lacan, 2006, pág. 207), es lo que amenaza con un exceso de placer, así en el centro de esta advertencia de exceso se encuentra el goce. A pesar de que es el Otro a quien el deseo pertenece, es como Lacan lo dice, *un terreno limpio de goce*. El Otro es el escenario, la puesta en escena. En este sentido, para Lacan el sujeto es presa del deseo que no le pertenece, pero es dueño de su goce. El dilema que introduce Lacan es dónde situar la relación sexual, si del lado del deseo, es decir, del Otro, o del lado del goce, de esa Cosa (*Das ding*) que llama *prójimo*. En otros términos, si es simbólico o es Real. La postura de Lacan es que falta un significante sexual para el cual la relación sexual sea posible, una conexión simbólica que fije la presencia del prójimo como objeto del deseo de amor. Esta falta de significante se encuentra tras la figura de la Mujer⁴¹. Según Lacan, la Mujer es ese prójimo, esa porción de lo real que no puede ser

⁴¹ El uso de la mayúscula aquí, como casi en todas las palabras que usa Lacan, es indicativo de que se trata de una representación simbólica. Cuando se habla de la Mujer se trata de un significante.

simbolizado, se representa en el imaginario, pero simbólicamente está ausente.⁴² Es por ello que Lacan dice que *no hay relación sexual*, lo que hay en su lugar es una especie de economía del goce, de goce administrado. Si recordamos la noción de *sublimación* en Freud, su papel en la relación con el *principio del placer* y el *principio de realidad*, lo que está en juego aquí en esta economía energética es el goce.

El papel que desempeña el *objeto a* como equivalente del goce es reemplazar ese prójimo, esa porción de lo real no es simbolizable. El efecto del significante que se instaura en el sujeto, o el *objeto a* en relación al Otro, determina en éste una estructura de borde, como sucede con la pulsión. En otras palabras, Lacan define la función del *objeto a* respecto al campo del Otro como *lugar de captura del goce*, su función consiste en limpiar al Otro del goce. Este objeto es la voz, y el sujeto lo busca en el Otro, pero lo único que encuentra es su yo imaginario. Así es como finalmente queda resuelto el mecanismo de la identificación, cuya primera experiencia es el estadio del espejo y se afianza cuando es cortado por el lenguaje, por la emergencia de una dialéctica del deseo, donde la imagen invade la función simbólica.⁴³ El *objeto a* se vuelve el soporte de la articulación significante, y siendo que éste es quién rapta el goce, hay algo de *perverso* en ello:

⁴² Hay que ser muy cautelosos aquí y no caer en el error de pensar que Lacan anula el significado social de la mujer, le da menos importancia, o caer en el exceso de tacharlo de misógino. Si lo pensamos bien, esta es la razón por la cual existe la diversidad de género, ya que no existe un significante que fije su significado, no se puede reducir ésta a la dualidad hombre y mujer, sino que está sujeta al imaginario y puede reinventarse y producir sus propias formas, tan diversas como sea posible. Pero es necesario, si seguimos a Lacan, que todos los demás géneros deriven de la Mujer, ya que es la falta de su significante la que produce el enigma de la relación sexual. Lejos de pensar que le resta importancia la eleva por encima de un estatus ontológico, si recordamos lo que el concepto de *falta* significa en el pensamiento lacaniano. En cuanto a la función biológica, Lacan escribe:

El análisis nos muestra justamente que, debido a la captura del sujeto en el lenguaje, todo lo que se designa como macho es ambiguo, hasta revocable con una crítica más cercana, cosa que también es cierta para la otra parte, y, más aún, que no hay en el nivel del sujeto reconocimiento como tal del macho por la hembra ni de la hembra por el macho. (Lacan, 2006, pág. 290).

Lo que sugiere que incluso a nivel biológico no existe una clara distinción de la diferenciación sexual, por el simple hecho de que en el hombre la sexualidad se encuentra marcada por el significante, o más exactamente por la falta significante que hace posible la intrusión de lo imaginario para suplir la falta.

⁴³

Basta haber vivido en nuestra época para saber que hay un goce en esta remisión al Otro de la función de la voz, y tanto más en cuanto que éste Otro, tiene menos valor, menos autoridad. De algún modo esa forma de raptó, de robo del goce, puede ser, de todos los goces imaginables, el único que se logre plenamente (Lacan, 2006, pág. 235).

Pero ¿qué quiere decir Lacan cuando dice que éste Otro tiene menos valor, menos autoridad? Pues que el Otro en cuanto es el lugar del significante de la *Ley* pierde autoridad en su reemplazo por el *objeto a*. Si a ello le adherimos que este objeto aparece a condición de la supresión del sujeto en el *fantasma*, podemos deducir que el sujeto goza de su condición de creer en este discurso, producto del *fantasma*. Está es la *guía perversa de la ideología* que encuentra Žižek. Es aquí donde se manifiesta la *fantasía ideológica*, pero de ello hablaremos más adelante. Vamos solamente a definir el trayecto en el proceso de identificación del yo con el yo-ideal, es decir, el trayecto del sujeto en cuanto queda cortado por el significante, que va del Otro al otro, de lo simbólico a lo imaginario. El sujeto pasa por el yo (*moi*), luego pasa por el deseo, de ahí al fantasma y regresa a la imagen especular, y esto es precisamente la retroactividad, que la identidad no es inmediata sino retroactiva.

Aquí recae con más peso la crítica social de Žižek, ese goce raptado por el *objeto a* se extiende por la cultura del consumo y de la *mass media*, lo que reitera la posición del objeto imaginario, del objeto fálico que impide al goce llegar al Otro e imponerse como verdad. Al respecto, Lacan critica la postura de que existe una libertad de pensamiento, o al menos afirma que existe en la *utopía*, en el no-lugar imaginario; en lo real, la libertad se afirma en la norma, y esta se revela como su propia transgresión. El sujeto pierde libertad de pensamiento en tanto se realiza en el campo del saber, pero no en el saber por su adherencia al *yo pienso*, sino del saber ausente en tanto está en el inconsciente velado al sujeto, que sólo se puede manifestar como un deseo de saber, “se trata del deseo inconsciente a secas, en su estructura” (Lacan, 2006, pág. 249). La libertad de pensamiento se pierde en el momento en que ese deseo de saber no se formula en el fantasma sino en el saber mismo. Es el Otro a quien se le adjudica el saber, no obstante, lo único que hace es ocultar un no-saber inherente al campo del inconsciente. Es decir, piensa que sabe, pero no sabe lo que piensa, y aunque cree que su pensamiento es fuente de un

saber, bajo la estructura del inconsciente no sabe de dónde proviene su pensamiento. Es porque en realidad ese *objeto a* que es el saber, como deseo de saber, que tiene el monopolio del goce, no hace más que operar como si fuese un saber verdadero.

Hay que ver cómo es que el goce queda implicado en la relación del saber. La respuesta está en aquello que Lacan llama el *orden simbólico*, que no es el Otro que refiere a un sujeto, sino al *gran Otro* que se refiere no sólo a la ley sino a todo el conjunto de ordenamientos, que son necesariamente *contados*. ¿Qué significa para Lacan ser contado? Se remite primero a la noción del Uno numérico, que no es más que la formalización elemental de cualquier signo, necesariamente todo signo tendrá que ser contado y su unidad mínima es su significación elemental. Quiere decir que todo lo que está en el *orden simbólico* tendrá que ser significado. Sin embargo, para ser contado primero tendrá que ser imaginado. Lo imaginario, según Lacan, es el espacio de la *Umwelt* (entorno), es decir, el mundo experimentado por un organismo particular. En lo Real y lo Imaginario no hay nada que falte, la falta llega por el orden Simbólico. Todo lo que pertenece al orden simbólico es de cierto dominio del saber, quien domina una ciencia domina una cierta porción del orden simbólico, no hay ninguna falla en él a menos que se le pregunte, no lo que sabe el Otro, sino lo que quiere, lo que desea. Es en la enunciación deseante que la falta estructurante del inconsciente se manifiesta como falta significativa, ahí hay algo que no puede ser contado, pero donde no puede ser contado sí puede ser imaginado, y ahí se encuentra todo el secreto del psicoanálisis según Lacan. “Se trata de lo que se juega a cada instante en el límite, en la frontera, entre lo imaginario y lo simbólico” (Lacan, 2006, pág. 273). La aparición del *objeto a* se da por efecto del conteo, es decir, por efecto del orden simbólico.

Lo que señala como efecto *a* en el campo imaginario no implica más que esto -el propio campo del Otro es, si puedo decir así, en forma de *a*. Este *en-forma* se inscribe en una topología donde el objeto *a* se hace presente en este campo agujereándolo (Lacan, 2006, pág. 275).

El *objeto a* agujerea el campo del orden simbólico, pero a la vez es su propio fundamento, llega para suplir una falta significativa y esta falta es quien lo engendra.

En el momento que surge el efecto del *objeto a*, como objeto imaginario, entra en relación directa con la imagen especular $i(a)$, el *objeto a* termina por depender de la imagen especular porque en ella radica la experiencia fundante de lo imaginario. Finalmente, Lacan reconoce que por este mismo efecto el Otro funciona como un espejo. Recordemos que la imagen especular recae sobre el cuerpo, es ante todo imagen del cuerpo. Esta imagen en conjunción con el *objeto a*, como efecto del significante en falta, es la Identidad *representada* en el extremo inferior izquierdo del grafo del deseo, es el ideal del yo, y es esa identificación final quien le veda la región central del goce.

Que el goce esté excluido del orden de lo simbólico significa que es Real, pero tal exclusión también significa que debido a ello se realiza. Por lo tanto, lo que da soporte y existencia al goce es el Otro, como lugar donde se excluye, y el *objeto a* (la puesta en juego), que es donde se realiza todo punto de identificación. Tenemos entonces que el sujeto se constituye por su relación al saber, al goce y a cierto objeto del deseo, ¿cómo se da esta relación? Antes que nada, Lacan invoca un principio común de la epistemología francesa, en el saber se plantea el problema de su historia tanto como objeto como sujeto. Para Lacan, el lugar donde se encuentra esa historia es en el Otro, el lugar del código, del lenguaje. Ahí es el lugar *donde todo lo que ocurrió se sabe* (Lacan, 2006). La pregunta sería, ¿cómo llega el goce a relacionarse con el saber? La exclusión del goce en el campo del saber impone paradójicamente su dependencia. Partimos de la ya reiterada proposición de que lo real no puede ser simbolizado, ya hemos explicado cómo esto sucede mediante la paradoja de Russell, que nos indica cómo el Otro puede contenerse a sí mismo como significante y como puede también, como significante, quedar excluido. Tomaré un pequeño ejemplo de Lacan para aclarar un poco más. Dentro del campo del saber de las matemáticas, pensemos en la serie infinita de los números enteros, podemos simbolizar todos los números enteros menos uno, aquel que corresponde al número mayor de toda la serie, ese que se presenta como infinito. Sin embargo, a pesar de que no pueda simbolizarse, es la condición para que todos los demás números puedan categorizarse como la serie de todos los números enteros. El mayor de los números, ese que es infinito y no simbolizable,

es lo Real. Esto quiere decir que aun en cualquier tipo de saber siempre subsiste algo que corresponde a lo Real y representa la serie de aporías que se presentan en un saber. El goce, en tanto pertenece al ámbito de lo Real, queda excluido del campo del saber, pero también en tanto el saber no puede desligarse de él, es su condición de existencia. Esto se hace más evidente en cuanto referimos a la objetividad de la ciencia, por ejemplo, como un discurso racional que intenta a toda costa afirmarse como prescindiendo de las pasiones humanas, que, sin embargo, sin la posibilidad de anunciarlas, sin la existencia de esas pasiones, la ciencia no podría elaborar este discurso que la fundamenta como saber objetivo. Finalmente, hablando fuera del campo de la ciencia, el sujeto también queda supeditado a la relación entre el saber, el goce y el objeto, aunque en este caso la posición de cada uno puede ser muy variada, aquí sí es posible que el sujeto no excluya al goce en su saber. Para Lacan, la relación del sujeto con estas tres instancias también es histórica, cada época se define por una cierta posición de ellas. El psicoanalista francés contrasta el goce pasado con el correspondiente a nuestra época y es justo aquí donde encontramos el punto nodal de la influencia de Lacan en Žižek:

De una manera de algún modo inocente les era posible cierta retirada respecto al goce, mientras que nosotros, por la puesta en juego que se llama capitalismo, estamos todos incluidos en la relación con el goce de una manera que se caracteriza por su pureza, si se puede decir (Lacan, 2006, pág. 302).

Que tengamos un manejo del goce diferente a nuestros antecesores por su carácter histórico es notable, pero ¿qué quiere decir Lacan con la pureza del goce en el capitalismo? Es una cuestión difícil de contestar. Cuando uno se aventura a leer a Lacan, en ocasiones hay encuentros difíciles de interpretar, uno de los obstáculos es que alude a cuestiones ya abordadas anteriormente, incluso algunas que aún no ha tratado. Sin embargo, quiero detenerme un momento en esta interpretación que elabora Lacan del goce en el capitalismo, quizá en el camino pueda desanudar este enigma. Al igual que Marx desentraña la estructura del capitalismo en su forma histórica, en la que se ha desarrollado la organización social del trabajo, y con ello hace de la categoría de *trabajo* el eje central de casi todo su pensamiento (no sólo en la explicación sobre la transición histórica de la

transformación de los medios de producción, sino en su teoría del *valor trabajo*, de donde sabemos que nace el concepto de *plusvalía*), de la misma forma, Lacan asocia el *trabajo* con el principio del placer. Es parte del *hedoné*, es decir, del placer como fin último de la moral, alcanzar una vida placentera. El placer no es lo mismo que el goce, el placer es un principio moral, al menos es así como lo entiende Lacan; basándose en este principio hedonista, se trata del bien estar⁴⁴, que no es lo mismo que el *soberano Bien* de Platón y Aristóteles, pues el bienestar no depende del Bien. Lacan opone la ética kantiana con la de Sade para demostrarlo, se puede estar bien en el Bien, como se puede estar bien en el Mal, el placer es un principio moral que orienta la voluntad hacia su ejecución, mientras lo que está en juego en la satisfacción de las pulsiones es el goce. Una vida que pueda entregarse a las actividades placenteras que nutren el alma implica que no haya *demasiado trabajo*. En pocas palabras, *placer es no demasiado trabajo*. Reconoce Lacan que en nuestra época alcanzar este placer significa un desafío muy grande, pues son los medios de producción quienes condicionan esta práctica del placer. Pero ¿cuál es la relación de este placer con el principio freudiano del placer? Pues bien, recordemos a manera de síntesis la energética freudiana. Hay dos pulsiones generales que rigen nuestra *psiquis* en el inconsciente: la pulsión de vida y la pulsión de muerte, significa que nuestro organismo tiende hacia la preservación de la vida o hacia su aniquilación. Estas pulsiones se rigen bajo un principio que impele al individuo a conseguir el placer, la energía psíquica que Freud concibe como libido es estimulada por este principio para mantener un estado óptimo de energía, de tal modo que puedan contener los impulsos agresivos, esa es la principal función de la energética freudiana. Freud en un principio desarrolla la teoría de una especie de nirvana, es decir, el estado óptimo consiste en una neutralización de la energía, después cambiará su postura afirmando que el sistema se regula manteniendo una tensión mínima para mantenerse en funcionamiento. Pues bien, ya hemos dicho que en Lacan la libido no es más que un órgano inexistente, una especie de *laminilla* que se esparce sobre el cuerpo erotizándolo, siendo así, la libido en el psicoanálisis

⁴⁴ Lacan articula esta noción al interpretarla en la máxima Kantiana: *Man fühlt sich wohl im Guten*, que significa: *el hombre puede estar bien en el Bien*. El principio del placer se refiere al *wohl* (estar bien) y no al *Guten* (Bien) (Lacan, 2009b, pág. 728).

lacaniano ya no tiene la misma función atribuida por Freud, pues lo que se encarga de mantener la tensión en ese mínimo posible es el goce. Es justo aquí donde Lacan encuentra un error en la adecuación de la topología del goce. En efecto, para Lacan “la topología del goce es la topología del sujeto” (2006, pág. 104). ¿Qué significa esto? Pues al igual que la plusvalía en el capitalismo es un valor excedente que adquiere la mercancía por la implicación del trabajo en su fabricación, valor que el trabajador pierde; la topología del sujeto nos indica que, en el deseo de saber, en la búsqueda por el dominio del significante, hay una pérdida de goce, esta pérdida es el *plus de goce*. La topología del sujeto es su posición en la dialéctica del deseo, donde el sujeto barrado se desvanece ante la presencia del *objeto a*, el fantasma ($\$ \diamond a$). Ante el deseo de saber el sujeto se desvanece. En otras palabras, ante la presencia del fantasma del saber hay una pérdida de goce. No obstante, esta topología no es un determinismo psicológico, se da en la consecuencia de una toma de decisión por parte del sujeto, una decisión que se calcula por efecto del dominio del significante, finalmente es el sujeto quien decide, está comprometido en su decisión, pero ¿qué es lo que está en juego?, ¿qué es lo que se apuesta en esta decisión? La existencia del *yo*, es decir, cuando se apoya en la autoridad de ser *yo* en este discurso” (Lacan, 2006, pág. 108), ser *yo* el sujeto de la enunciación. De esto se trata, según Lacan, la apuesta pascaliana: no es sobre la existencia de Dios, sino sobre la existencia de un *yo* que enuncia la posibilidad de la existencia de Dios. La apuesta reside en la posibilidad de ser *yo* quien pueda calcular la probabilidad de la existencia de Dios, de ser *yo* quien eleve el problema al nivel del significante. Pero, ¿qué es lo que causa esta puesta en juego, este compromiso de decidir? Se trata ni más ni menos que de *la-cause*, otro nombre que Lacan utiliza para designar el *objeto a*. “La esencia de la apuesta consiste precisamente en reducir nuestra vida a esta cosa que podemos tener, así, en la palma de la mano” (Lacan, 2006, pág. 108).

El *objeto a* no sólo es causa sino también es producto del saber, en este sentido, Lacan también se sumerge en el marxismo para encontrar una explicación homóloga a la producción en el capital:

La producción se diferencia propiamente de lo que desde siempre fue la *poiesis*, fabricación, trabajo, nivel alfarero, y para ello fue necesario que el *medio* de producción se autonomizara como tal. Esto se distingue muy bien en el capitalismo, donde todo gira en torno de la cuestión de saber quién dispone de los medios. Por una homología similar, cobra relieve la distinción entre lo que es función del saber y producción del saber. La producción del saber cómo saber se distingue por ser medio de producción, y no solamente de trabajo, de verdad. En este sentido el saber produce lo que designa con el nombre de objeto *a* (Lacan, 2006, pág. 314).

Que el saber produzca la verdad no significa que sean lo mismo. Para nada, Lacan lo diferencia muy bien, ahí donde está la verdad el saber está ausente. La verdad para Lacan es propia de la Revelación, alude a la función del profeta, pues mediante un saber que se manifiesta en la palabra se revela la verdad, pero el saber, propiedad del Otro, no es verdadero, es simplemente el lugar del código, el tesoro de significantes; la verdad está en otro lado, “la verdad tiene estructura de la ficción”, por ello es que, para Lacan, el objeto *a*, como producto del saber, es el sujeto de la verdad. Que sea producto del saber quiere decir que es engendrado por el Otro, por lo simbólico, que sea ficción quiere decir que la verdad se ubica en lo imaginario. Cuando decimos que el Otro es garante de la verdad, es porque, a pesar de que ella no se encuentra en el Otro, sin éste, ella no podría existir, o al menos no habría quien la produzca, porque para ser revelación, tiene que revelarse en la palabra.

Žižek extrae la dimensión política del objeto *a* en su relación con la ficción simbólica. Como objeto causa del deseo, el objeto *a* representa una falta significativa encarnada, una Cosa ausente puesta en un vacío estructural del lenguaje, su topología es el yo imaginario que enmascara al “sujeto de lo real”, a la imposibilidad. Como goce, el objeto *a* representa un residuo, el excedente de la significación, la diferencia absoluta que excede la unidad de la identidad. El lugar predilecto del goce es el *superyó*, un mandato irracional que produce un displacer y que se impone como condición para obtener una prometida satisfacción. En el *Sublime objeto de la ideología*, Žižek vincula al superyó con una experiencia simbólica e imaginaria de la Ley que se materializa bajo una creencia objetiva, es decir, una creencia que se produce en la práctica y no en nuestro pensamiento. Podemos no creer en algo, pero en la práctica actuamos como si creyéramos. Desde otro aspecto, la creencia

objetiva es anterior a la creencia subjetiva, sólo porque actuamos y somos ya marxistas es que suponemos como verdaderos los presupuestos marxistas. La objetividad de la creencia es, como Žižek interpreta, la categoría marxista de sobredeterminación. Esta categoría es agregada, en *Por que no saben lo que hacen*, como un efecto más del significante, además de la condensación y desplazamiento (metáfora y metonimia) hay que agregar la sobredeterminación como una propiedad del significante. En el mismo texto, describe el mecanismo por el cual el sujeto se somete a la fascinación del objeto *a* y a la sumisión del discurso ideológico en el campo del orden simbólico. “El resto del cuerpo sublime del poder es lo que fascina al sujeto para que ‘ceda en su deseo’ y de tal modo lo enreda en las paradojas de la *servitude volontaire*” (Žižek, 1998, pág. 340). El problema aquí radica en la forma en que el deseo se externaliza en Ley, en otros términos, la forma en que el objeto *a* adquiere la forma de goce. Para ello, Žižek recurre a la noción lacaniana del “fantasma de la omnipotencia”. Para eludir la imposibilidad del deseo y refrenar su angustiosa demanda, nos inventamos un obstáculo exterior y así mantenemos la ilusión de una supuesta libertad en la que, de no existir ese obstáculo, podríamos gozar plenamente de ella. Mediante el fantasma trasladamos el deseo propio al deseo del Otro, es decir, creamos la ilusión de que el Otro desea por nosotros, en ello radica la alienación del deseo y del sujeto al Otro. Sin embargo, con la emergencia de la ley simbólica, según Žižek, la omnipotencia del Otro también queda refrenada en la experiencia del sujeto de que el Otro también debe obedecer a la ley simbólica. Esta especie de refrenamiento de la voluntad del Otro implica una desalienación, una liberación del “capricho del Otro”.

En contraste con el concepto posestructuralista de una ley que refrena, que canaliza, aliena, oprime, “edípica” algún previo “flujo del deseo”, la ley es aquí concebida como una agencia de “desalienación” y “liberación”: abre el acceso al deseo al permitir que nos desenredemos del gobierno del capricho del Otro (Žižek, 1998, pág. 344).

Pero aquí hay una ambigüedad que es necesario mencionar. Žižek supone la existencia de una ley simbólica ajena al Otro que debe obedecer y esto contradice el supuesto de que el Otro es ya en sí la ley simbólica. Para resolver esta

contradicción, el filósofo esloveno, como es de esperarse, nuevamente recurre a la dialéctica hegeliana:

Desde luego, estos son lugares comunes lacanianos, pero lo que habitualmente se pasa por alto es el modo en que este “refrenamiento del deseo” del Otro por medio de la ley tiene la estructura de la “negación de la negación”, de la negación autorreferencial. El sujeto se “libera”, no “superando” el poder negativo del Otro al que está sometido, sino experimentando su carácter *autorreferencial*: la negatividad que el Otro dirigía contra el sujeto está en realidad dirigida contra el Otro en sí, lo que significa que el Otro está ya en sí mismo escindido, marcado por una relación negativa autorreferencial, sometido a su propia negatividad. La relación del sujeto con el Otro deja entonces de ser una relación de subordinación directa, puesto que el Otro no es ya una figura totalmente omnipotente. El sujeto ya no obedece a la voluntad del Otro, sino a una ley que regula sus relaciones con ese Otro: la ley impuesta por el Otro es simultáneamente la ley a la que el propio Otro debe obedecer (Žižek, 1998, pág. 344).

Esto quiere decir que el fantasma de la omnipotencia no es sólo la forma de eludir la imposibilidad del sujeto de satisfacer al deseo propio sino, a su vez, el “modo de evitar la falta en el Otro”. Esto debe ser así puesto que, de existir una omnipotencia del Otro, esto supondría la posibilidad de satisfacción del deseo por medio del Otro y la imposibilidad, la falta en el seno del sujeto, quedaría disuelta, esto contradice el supuesto de una falta pre ontológica, permanente, y lo que conviene tanto a la teoría lacaniana como al propio Žižek es que la falta permanezca. Por eso Žižek asegura que Lacan es profundamente hegeliano, porque de no ser por la dialéctica, la teoría de Lacan se encontraría llena de inconsistencias. El paso de la mediación negativa de la falta en el Otro supone una transformación de la imposibilidad ontológica a una *prohibición* óptica, la conversión de la imposibilidad a un síntoma, a “una formación de un compromiso”, la transformación del deseo en goce. Para salir de este atolladero sin recurrir al fantasma (la cura psicoanalítica), Lacan apuesta por “no ceder al deseo”, no identificarse con el deseo del Otro, sino que el sujeto debe elegir “lo peor”, en lugar de eludir la falta mediante el fantasma de omnipotencia debe, por el contrario, asumir “plenamente la imposibilidad constitutiva del deseo” (Žižek, 1998, pág. 345). Así, la noción marxista de “sobredeterminación” es interpretada por Žižek cómo las creencias objetivadas manifiestas en prácticas concretas que son motivadas por

una conversión de nuestros deseos, que orientan nuestras pulsiones, en una ley superyoica que prohíbe y transgrede, conversión que va de una imposibilidad ontológica (la falta que introduce el deseo) a una prohibición óptica (su excedente, el goce).

La crítica de Žižek a la ley jurídica de la estructura burocrática radica en su “doble perverso”. El rasgo totalitario de la ley se presenta cuando se vuelve una exigencia del superyó, cuando ya no se le puede cuestionar, cuando la obediencia a la ley es irracional. La ley simbólica se encuentra, así, consolidada por un goce perverso. En *Mirando el sesgo*, Žižek da otra vuelta de tuerca a la teoría. En esta ocasión no es en el significante amo el punto de acolchado donde debemos encontrar lo Real de la exigencia del superyó, el goce, sino en el resto de la cadena de significantes que representan el “campo del saber”, un saber inconsciente por supuesto.

La oposición entre S1 y S2 (es decir, entre el significante amo y la cadena del saber) coincide con la oposición del ideal del yo (el ‘rasgo unario’, el punto de la identificación simbólica) y el superyó está del lado de S2; es un fragmento de la cadena del saber cuya forma de aparición más pura es lo que llamamos ‘sentimiento de culpa irracional’. Nos sentimos culpables sin saber por qué (Žižek, 2002, pág. 250)

Aquí aparece otra propiedad de la creencia, además de ser objetiva es inmoral, pues se opone al superyó en calidad de ideal del yo, en tanto su opuesto: el saber, se constituye desde el superyó, es irracionalmente moral; de ahí la formulación de Žižek de que el hombre “no sólo es mucho más inmoral de lo que cree, sino también mucho más inmoral de lo que sabe” (2002, pág. 251). Žižek describe un hombre cuyas acciones, creencias y saberes son motivadas inconscientemente. Es por ello que para él, incluso lo político, no sólo es un fenómeno que experimentamos bajo escisiones y antagonismos que germinan en el lenguaje, en el discurso ideológico, sino que ellos son también fenómenos inconscientes, por lo tanto, el análisis de un hecho histórico debe también contemplar los efectos o motivaciones inconscientes. Según este autor, la afección de la *paranoia* es un ejemplo de ello, en él, la insistencia de una agente que “lo ve todo y lo sabe todo, encarna en lo Real”. Pero si comparamos esta afección con un

régimen totalitario, ambos parecen coincidir, ¿acaso no es esta agencia la misma que obliga a los sujetos a obedecer, una especie de angustia moral que se manifiesta por la supuesta existencia de un régimen que lo ve todo y lo sabe todo, como el régimen estalinista? Si vamos más lejos, ¿no se funda, con ello, la moral en la supuesta existencia de un Otro que “todo lo ve y lo sabe”? No por nada Žižek afirma que no es el estalinismo un fenómeno lingüístico, sino que es el lenguaje un fenómeno estalinista. Esta postura de Žižek es profundamente radical, implica un callejón sin salida donde todo lo que hacemos, decimos, creemos o sabemos cae en el dominio inconsciente de una ley que escapa a nuestra razón. El goce, ese residuo de lo Real, es lo que gobierna nuestro mundo.

En *La metástasis del goce*, Žižek profundiza la relación existente entre la Ley pública y su revés perverso. El goce obsceno de la Ley pública aparece cuando ésta fracasa.⁴⁵ Cuando la comunidad no se identifica con la ley, ya no significa nada más que un obstáculo a sus deseos, se les permite secreta y consensuadamente transgredirla, los casos a los que apela Žižek son los secretos (respecto a la ley) actos de violencia del Kukux Klan, o el “código rojo” de la película *Cuestión de Honor*, donde unos cadetes matan accidentalmente a uno de sus compañeros por llevar a cabo la orden de un superior para aplicarle un procedimiento disciplinario de castigo que no aparece en el código de procedimiento legal, pero todos saben del “código rojo” porque se ha vuelto una costumbre secreta y aceptada por la comunidad. Lo mismo podemos decir de los pactos de políticos y empresarios que, en secreto, están de acuerdo con esconder desvíos de recursos, la financiación ilegal, o el lavado de dinero, mientras públicamente se mantienen supuestamente dentro de la ley. La corrupción es algo que está a la vista de todos, la vemos, la experimentamos, hasta somos cómplices, en algunos casos la denunciarnos, o la

⁴⁵ La palabra revés tiene dos significados, ambos se amoldan a la posición del goce en el entramado de la Ley. Por un lado, revés es lo antitético u opuesto, por el otro, es un golpe en dirección contraria, un impacto regresivo, un *contragolpe*, alude al deseo que, por más que se quiere deshacer de él, siempre regresa y su retorno es aún más agresivo. El adjetivo de *obsceno*, del que se sirve Žižek, es interpretado en el sentido que Lacan le adjudica en el juego de palabras del francés *obsein* que significa obstinación, separando con un guion los radicales obtiene el *ob-sein*, u objeto en el seno, en otras palabras, el objeto *a*. Así, el goce obsceno es el revés de la ley pública en cuanto ella es el contragolpe de la obediencia a la ley, es decir, surge como un deseo por transgredirla, un deseo en el seno de la Ley, en este sentido, el goce es el deseo de transgresión que se vuelve mandato o Ley. En el caso de la ley pública es el goce de su transgresión (corrupción).

usamos como arma política, pero únicamente funciona porque tiene algo excedente que lo motiva, el goce. La Ley se divide así en una simbólica y una Real, que para Žižek apunta a la diferencia entre significado ideológico y goce. En cuanto a significado, la relación entre ellas es de mutua exclusión, la diferencia que también se establece a nivel de los objetos, entre escritura y voz. Aunque pueden ser leyes muy distintas, una establece lo que se debe hacer, mientras la otra establece el cómo se le debe transgredir, lo que comparten en común, y permite que la Ley escrita sea sostenida por la misma instancia de la transgresión, es la fantasía que soporta con su objeto paradójico (ya sea el cuerpo divino del rey, la cosa nacional, el cuerpo indestructible del pueblo, etc.) la imposibilidad en el seno de la identidad simbólica. La forma totalitaria que toma la Ley pública está constituida en un “corto circuito” entre la negación interna y externa de la libertad, entre la obligación y la prohibición: todo lo que no es obligación está prohibido. La elección de un líder, un rey, o cualquiera que encarne el objeto de poder es considerada una *necesidad* histórica, por lo tanto, cualquier oposición es imposible. Que sea permitido oponerse no significa que sea posible, en cualquier caso se le considera una traición al “curso necesario” de la historia y por ello es imposible. No es difícil discernir que cualquier ideología tiene el riesgo de volverse totalitaria si considera cualquier oposición una traición a la universalidad del proceso histórico. Entonces podemos enumerar las dos formas en las que la Ley Real se presenta, como *prohibición de lo que está formalmente permitido* y como *transgresión secreta de lo que se está obligado*. La Ley del superyó es entonces, “una Ley a la cual un goce obscuro se atiene a las normas morales” (Žižek, 2005c, pág. 109). Aunque el objeto *a* sea del mismo orden del deseo y del goce aún así ambos cumplen un papel determinado. El superyó se alimenta del hecho de que el sujeto ha “cedido en su deseo”, de que ha renunciado. Entre más nos empeñamos en renunciar a traicionar nuestro deseo, más culpables nos sentimos. Žižek retoma de Lacan esta idea en forma de posición ética: “no ceder en nuestro deseo”, pues una vez que se ha cedido se vuelve una moral no-ética, una sustancia patológica, una cosa que goza, es decir, la exigencia del superyó. Una de las peores traiciones al deseo es aquél que se hace en nombre de un Bien

superior, así según Žižek “el ‘Bien de la comunidad’ es la excusa estándar para ceder en nuestro deseo” (2005c, pág. 111).

En el *Acoso de las fantasías*, Žižek aborda la complicidad entre “ficción simbólica” y “fantasía”, entre ellos se encuentra el *objeto a*. Respecto al estatus de la ideología, el objeto predilecto es el de la voz. La completud del registro simbólico es una ficción, como ya lo hemos dicho, pero la función de la palabra escrita es la de tratar de contener la incontrolable voz que le acompaña como reverso perverso. Un ejemplo bastante ilustrativo es la experiencia de escuchar lo que pensamos: “la voz de la conciencia”, esta voz no sólo está articulada en una lengua, sino que además su contenido puede evocar placer o displacer. El que sea articulado en un código lingüístico es el intento del registro simbólico por dominar y controlar la voz, sin embargo, nunca es del todo dominada y un resto de ella permanece indócil. Se trata de una voz demandante, sádica, cruel y acosadora, una voz que se experimenta como mandato. Esta voz es de un doble filo, por un lado, es el resto que excede a la ley y por lo tanto la transgrede; por otro lado, es la voz que puede mantener a los incrédulos obedientes a pesar de su no creencia en la ley. La brecha que hay entre ficción simbólica y fantasía es la misma que hay entre significante amo y objeto *a*, pero también es la misma entre verdad y realidad. La verdad es notada, por la imposibilidad de plenitud del Otro simbólico, es por ello que se estructura como una ficción, la de aparentar su completud. La realidad, por otro lado, surge como espectro por la misma abertura en el seno de la incompletud simbólica. La ficción simbólica encubre la falta estructural del Otro, su inconsistencia o su no-verdad, mientras la fantasía, o la realidad, las cuales son homólogas, encubre una Cosa irrepresentable y reprimida. Así, para Žižek la crítica de la ideología no debe buscarse en la ficción simbólica, en su verdad inherente, ni sobre la realidad que intenta narrar, sino sobre ese núcleo traumático reprimido.

En *El títere y el enano* (2005a), Žižek reinterpreta la función de la pulsión de muerte confrontando la Ley con el amor. Su tesis principal radica en que el amor introduce la dimensión superyoica de la Ley como un exceso de vida. La vida se nos presenta siempre mediada por el lenguaje y por su excedente, lo que hace que

la vida valga la pena es algo que vá más allá de la vida misma, una vida perdurable, espectral que permanece más allá de la muerte biológica. Gozar la vida significa comprometerse a un nivel de exigencia superyoica con ese resto sublime que lo impulsa. El amor, según el autor, tiene esta condición de exceso de vida, el amor irrumpe y desequilibra el curso normal de nuestra vida cotidiana, exige sacrificios, compromisos, acciones fuera de lo común. Un tipo enamorado se exige tener un mejor comportamiento, mantenerse en forma, lucir más agradable, mantenerse al pendiente de las necesidades del amado, todo la exigencia en nombre de un amor sublime que excede sus propias condiciones de posibilidad. Žižek concibe el amor de Cristo como el punto de anclaje o “mediador evanescente” entre la Ley y la prohibición, donde la muerte es algo que se experimenta en la forma de culpa y redención. Cristo redime la culpa original o adánica con su muerte, a causa de esto Dios lo resucita como el hijo predilecto y lo sienta junto a él, la deuda adánica se vuelve una deuda a Cristo. Durante su vida, Cristo trazó el camino de la redención, que consiste en cargar con la culpa de la humanidad, a través del ascetismo y la muerte. La pasión de Cristo es ese exceso de amor que empuja a sublimar la culpa como esa Cosa que permanece y ha estado siempre ahí, el fantasma de la culpa adánica, la culpa generalizada. Según Žižek, esta culpa es autorreferencial, vacía de cualquier contenido específico, donde uno puede pecar por “palabra, obra u omisión”. Es por ello que la deuda a pagar, el mandato simbólico cae dentro del mandato real, incomprensible y tautológico del “no debes”. Žižek establece una extraña división del mandato superyoico del mandamiento “no debes matar”, entre un “no debes” completamente vacío y formal, y uno que ordena su ejecución contraria: ¡Mata!, donde “Matar es pues la respuesta desesperada a la impenetrable prohibición abstracta del superyó” (Žižek, 2005a). A primera vista, la división parece confusa, el filósofo no detalla más la especificidad de esta división, ni la razón por la cual dicho mandato implica esta escisión. No obstante, si acordamos que la instauración de la ley implica la instauración de su prohibición, la división tiene más sentido. Consideremos el siguiente ejemplo: en un sentido fuera del ámbito de la ley, el hombre mata. Si no hubiese una predisposición, digámoslo “natural”, del hombre a matar, no habría la necesidad de prohibirla. En el momento en que se

dicta la ley, se ordena “no matarás”, el mandato no detiene el asesinato, sino que ahora se establece el asesinato como una transgresión de la ley. La prohibición no imposibilita su transgresión, sino que la funda. Prohibición y transgresión son las dos caras de una sola moneda. La escisión del mandato entre dos partes complementarias, una vacía y autorreferencial, y la otra compulsiva e irracional, parece no tener mucho sustento. Al parecer, Žižek confunde el segundo mandato con la exigencia del *ello*. Tratándose de la pulsión de muerte, la exigencia proviene del *ello* aunque tenga sus repercusiones en el superyó. Sin embargo, parece que en Žižek no hay un límite claro entre estos dos tópicos, por el contrario, el superyó exige de la misma forma irracional y compulsiva que el *ello*. Lo esencial de la postura de Žižek es la presencia de esta Ley irracional que emerge entre la ley simbólica y el amor. El objetivo de *El títere y el enano* es situar el objeto paradójico y la Ley del goce en la doctrina cristiana. Para ello recurre a dos figuras del exceso: la culpa y la misericordia. Pero, como veremos más adelante, estas mismas figuras pueden aplicarse al líder populista, al establecer nuevas normas, prohibiciones y castigos, bajo el pretexto indulgente de gobernar por el “bien del pueblo”; así, administra la culpa dirigiéndola al fantasma de la élite o el Otro del Otro que manipula las cuerdas del títere por debajo de la mesa. La ley del superyó suspende la ley escrita, por ser su excedente o su completud desde la lógica del “no todo”. La ley escrita puede ser violada impunemente, algunos escapan al castigo aprovechando la ambigüedad e inconsistencias de las leyes, pues el acto de violar una ley está contenida en la exigencia del superyó. La causa por la que se desea violentar la ley es un objeto sublime, una Causa mayor, universal, vacía y autorreferencial, ya sea el Amor, el Bien, la Justicia, el Pueblo, o cualquier significante que tenga como característica principal ser un punto de acolchado, un significante amo. Hasta donde hemos llegado la pregunta obligada sería: ¿cómo salir de esta encrucijada? Si estamos condenados a la transgresión por una duplicación de la ley, la simbólica y la real, entonces no habría ley que pudiese garantizar la paz de una sociedad, ni tampoco el sujeto podría vivir en un entorno de culpa tan abrumador y persistente como lo describe Žižek. A pesar de ello, el pensador esloveno tiene una propuesta: “*deberíamos suspender la obscena investidura libidinal en la Ley, la investidura por*

cuya causa la Ley genera/solicita su propia transgresión" (Žižek, 2005a, pág. 156). Quizá esta sea la forma más efectiva de evitar la forma de totalitarismo de la que cualquier ideología está en riesgo de caer, darse cuenta que detrás de los principios y causas rectores que motivan y justifican la postura ideológica, no hay ninguna verdad más que espectros, narrativas fantasmáticas y un exceso de goce obscuro. Este "darse cuenta" no hace más que establecer límites a la ideología, a saber, que siempre hay un caso singular que invalida la universalidad de la Causa. Esto ¿no nos llevaría a una actitud despreocupada por el curso de la historia, por las demandas sociales o por la vida misma? Al parecer hay una contradicción en Žižek al afirmar que es la investidura libidinal como exceso de vida lo que hace que la vida merezca ser vivida, y más adelante proponer suspender dicha investidura libidinal, ya que, de ser así, al suspender la investidura la vida también carecería de sentido. En todo caso, a pesar de la contradicción, la noción de "investidura libidinal" sirve para explicar la "lógica de la sublimidad". El superyó es un dominio *extimo* (íntimo/externo): se materializa en instituciones y prácticas políticas mediante investiduras libidinales subyacentes; *extimo* significa que el sujeto se somete desde la intimidad de sus propias creencias a la Ley del superyó objetivadas en prácticas sociales concretas. El goce es ese "estilo de vida" impregnado de investidura libidinal, el cual el sujeto está empeñado en defender a toda costa. Una de las causas que se le atribuye al odio desproporcionado que despierta la figura del líder populista en un sector "conservador" de la sociedad, es el hecho de que el líder roba su goce, transgrede la Ley superyoica del cual este sector se ha beneficiado, las prácticas ilegales, los acuerdos a espaldas de las leyes públicas, los sobornos, etc. Sin embargo, el régimen populista no termina con estas prácticas, sino simplemente cambia las coordenadas, las desplaza a otro sector social, se establecen nuevas prohibiciones y nuevas transgresiones, el goce se administra de forma diferente. Cuando hablamos de goce entendemos que se trata del superyó, esto implica la presencia de la noción psicoanalítica de culpa.

La culpa es la manera en que el superyó nos somete. Para el psicoanálisis, en su función edípica, la muerte es su principal motivo, también para el cristianismo la culpa es el resultado de la muerte de Cristo. La culpa, desde la óptica

psicoanalítica, no es sólo un sentimiento de angustia, es una condición patológica humana, es el estado permanente de la psique que se adapta a la vida social formándose una moral. La imagen de la Caída en el pecado del cristianismo es homóloga a la culpa edípica. Aquí es donde Žižek analiza las figuras de la Caída y la Redención. La Caída significa “la ‘regresión’ al estado natural, la esclavitud de las pasiones”; la caída de Adán en el pecado, la emergencia del pecado original, la redención es por lo tanto su anverso “La explosión de libertad, la ruptura de las cadenas naturales” (Žižek, 2005a, pág. 162). Lo que nos ofrece Cristo mediante su muerte es la redención, el regresar de la senda caótica y salvaje de la naturaleza al camino de la Ley. Cristo, un hombre como nosotros, un otro que muere para que resucite en forma de Otro. La experiencia de la muerte del otro hace que resucite simbólicamente, pero regresa con una Ley superyoica, un excedente más fuerte e insistente. Cristo viene a trazar el camino de la redención, enseña un camino lleno de prohibiciones y sacrificios que todo creyente debe seguir para alcanzar la vida eterna, debe aceptar incluso la traición y la muerte antes que regresar a ese estado caótico de las pasiones, del placer mundano; de esa manera les enseña algo que los judíos no sabían confrontar, el cómo cargar en vida con esa culpa originaria. Cristo viene a apaciguar la furia de Dios que ha creado a un hombre tan estúpido que no sabe cómo confrontar la caída en el pecado, con la enseñanza de Cristo ahora el hombre sabrá cómo se debe vivir con la culpa. Lo mismo con el líder, o con cualquier cuerpo que encarne la Ley, no hace más que decirnos cómo administrar la culpa.

En *Less Than Nothing* (2012), Žižek propone una teoría de la separación del objeto *a* en mirada y voz en falta y excedente. La mirada y la voz concebidas desde el psicoanálisis lacaniano son un agente externo que se dirige hacia nosotros. Miramos las cosas sólo en cuanto somos mirados por ellas, lo que nos mira no son las cosas como tal, sino el vacío que hay en ellas, el “punto ciego”, aquello que no está en el campo de la vista, sin embargo, nos empuja a mirar, como si hubiese algo en eso que desea ser mirado y no podemos ver, lo mismo sucede con la voz, cuando hablamos, no importa lo que digamos, encontraremos siempre una respuesta en el Otro, sin embargo, esta respuesta es vacía, es decir, no hay ninguna respuesta

referida a un agente específico. Así, la mirada y la voz es algo que perturba el campo de la visión y el de la palabra, un vacío que regresa como respuesta. La lógica de la exclusión, tanto en Lacan como en Žižek, se funda en el supuesto ontológico donde ser y no-ser coinciden. Las cosas sólo pueden ser en la medida en que algo ha sido excluido en ellas. La característica principal del orden simbólico radica en la mínima brecha entre las cosas y el lugar que ocupan, ese espacio vacío es el objeto a sustraído. La separación de la voz y la imagen es lo que convierte a la primera en un objeto persistente, la imagen puede no estar, pero la voz que nombra esa imagen persiste, y esto no es más que la irrupción del orden simbólico en el campo visual. Pero esta voz no debe confundirse con el acto de nombrar, la voz apunta hacia el vacío estructural no hacia las cosas, no hacia la imagen. La pulsión de muerte y de vida también tienen su parte aquí. Žižek, refiriéndose a Derrida, mantiene el doble aspecto de la mirada y la voz bajo la experiencia de “escucharse a sí mismo hablar” como una experiencia de vida, mientras que al “verse a sí mismo ver” implica una desaparición del sujeto que observa, en una posición de tercero excluido que puede verse a sí mismo viendo, una experiencia de muerte. En el momento en que la voz es separada del cuerpo, ella adquiere un suplemento libidinal, se sublima, la separación es causa de la emergencia del orden simbólico, sin embargo, esto implica una mistificación, la noción del sentido común según la cual existe una entera y constituida realidad donde la vista y el sonido se complementan armoniosamente ¿No es acaso esta voz la que perduró, aunque el cuerpo de Hitler haya perecido? En otras palabras, en el cuerpo de Hitler, aunque enfermo, muera, aunque no parezca una figura que muestre fortaleza o ninguna virtud plausible, su voz, aquel objeto sublimado que parece hablar el lenguaje de la necesidad histórica, crea la ilusión de que es la persona de Hitler quien habla en lugar de la necesidad histórica. Žižek apuesta por disolver la mistificación, a lo que debemos renunciar es a esta falsa creencia de que existe una complementación entre la voz y el cuerpo en que se encarna, ya que desde el momento en que entramos al orden simbólico una brecha separa por siempre el cuerpo humano de su voz, una vez que desmitificamos la aparente complementariedad podemos acceder a su verdad, es decir, a su propia vacuidad. La imagen es sublevada por la voz, se convierte en la

pantalla visible para encubrir lo invisible. Para referirnos a esta voz que excede al discurso, distinguiendo discurso de voz, la llamaremos voz discursiva, también se diferencia del contenido del discurso y su objeto *a*. La voz del discurso es lo que crea el excedente libidinal que le otorga a la imagen una ficticia sublimidad; no es la ideología y su contenido lo que causa los estragos del totalitarismo, sino el objeto paradójico, pulsional, de la voz que subleva la imagen para hacernos creer que detrás de ella hay algo, cuando de hecho no hay nada. La ilusión es crear la falsa expectativa de poder encontrar algo detrás del telón, en otras palabras, la apariencia que aparenta ser una apariencia; en términos lacanianos, “lo simbólico es apariencia como apariencia”.

El giro que ocurre en *Less Than Nothing* respecto a la ley y el goce es tratar de resolver la cuestión de cómo un significante puede portar un mandato y qué es lo que obliga al sujeto a someterse a él. La respuesta se encuentra en el entramado del discurso ideológico. Podremos decir que en ello comparte el mismo interés con Laclau y Mouffe: tratar de desentrañar el verdadero significado de los fenómenos retóricos de las ideologías hegemónicas, que articulan las demandas antagónicas en una sociedad. No obstante, mientras Laclau prefiere desarrollar su teoría tomando como punto de partida la *lógica del significante* laciano, Žižek, por su cuenta, centra su atención en la *dialéctica del deseo*, en particular en su lógica inherente, la “dialéctica de la falta y el exceso”, misma que encuentra bastante análoga a la dialéctica hegeliana. Mientras en Laclau los fenómenos ideológicos se pueden describir en términos de significantes flotantes, vacíos, articulación, antagonismo, en Žižek se describen en términos de objeto sublime, goce ideológico, fantasía ideológica, muerte simbólica, inversión fetichista, etc. La respuesta que da Žižek a cómo el sujeto se somete al mandato simbólico, bajo la misma dialéctica, la encuentra en la castración. El falo como esa otra forma de llamar al objeto *a*, con la salvedad de que este objeto es más bien un significante, el significante como agencia de autoridad simbólica. La característica de este órgano es la de introducir la carencia primordial, es decir, introduce el vacío a partir del cual el objeto *a* puede ocupar un lugar. El falo es el órgano sin cuerpo que, paradójicamente, tampoco está, sólo queda el vacío que queda tras su castración, ese vacío que funciona como

positivación de una imposibilidad, eso quiere decir que cualquier objeto a que ocupe ese lugar también adquiere la propiedad de ser imposible por situarse en el lugar del falo ausente que se experimenta como un mandato. En este sentido, la interpretación de Žižek del significante fálico es una predisposición del sujeto a la obediencia; cuando el significante amo S1 ocupa el lugar del significante fálico, del vacío que deja la castración, el sujeto se ve obligado a obedecerlo, así, el sujeto siente como si el gran Otro actuara en su lugar, sin embargo, el doble perverso de la ley se da en la medida en que ese significante amo viene acompañado por un excedente libidinal, el objeto sublime; en cuanto ese excedente encarna el vacío de la castración, la ley simbólica se suspende y da lugar a una obediencia sádica del superyó, en otras palabras, la ley simbólica se pervierte, se puede volver aún más fuerte o se transgrede, así, el sujeto experimenta que su obediencia se debe a algo que lo rebasa detrás de una imagen espectral. Tratándose de la ideología, una vez que un significante amo, el punto de acolchado, introduce la voz del discurso, el sujeto se ve arrastrado a obedecer, una obediencia que va más allá de su propia voluntad.

Capítulo 2

Interpelación ideológica y fantasía ideológica

2.1. Althusser y la interpelación ideológica

Hasta ahora todo este rodeo tuvo que haberse dado si queremos profundizar en la noción de *sujeto*, central en el pensamiento de Lacan y la escuela que dejó tras de sí. Lo principal es que su noción, a pesar de no negar su raíz cartesiana, en su esfera de racionalidad difiere en tanto que éste no representa una substancia innata. El sujeto surge como efecto de una *falta* que estructura el inconsciente. Se podría decir que el sujeto es más bien lo que está en juego, ocupa una posición desde la cual tiene que elegir, se elige a sí mismo como sujeto, o se desvanece en presencia del deseo. Más que una elección es una renuncia, puesto que, por la presencia indestructible del deseo, el sujeto no puede librarse de él, constituye el elemento esencial de su realidad, por lo que en su vida tendrá que mantener la elección siempre en acecho y en algún momento tendrá que caer irremediamente en la renuncia de sí. En todo caso, se trata de un *sujeto* que es opacado por su deseo. Si hay una forma de decirlo con mayor claridad, sería que el *sujeto* en Lacan se encuentra atrapado en el *fantasma*. La *realidad* se estructura en el *fantasma* y es ahí donde el *sujeto* adquiere su consistencia. En este caso sería una consistencia inconsistente, es decir, que el sujeto ocupa el lugar de su ausencia. No me atrevo a decir que el sujeto se anula, porque en cierto sentido el sujeto ocupa una función importante en la estructura de esta realidad, la realidad que se forma desde el sujeto, y su función consiste en la elección que en todo instante se ve comprometido a efectuar. Pero debido a esta elección, el sujeto no se puede enunciar en esta realidad y es por ello que su ausencia determina la naturaleza del *fantasma*. Que no se pueda enunciar significa que no encuentra en el Otro el significante que le responda a la gran interrogante que pregunta por el sentido del deseo del Otro. No repetiré todo lo que ya se ha dicho. Lo importante aquí es recordar el sentido de lo que significa la *afánisis* en Lacan, es decir, la renuncia del *sujeto* por la presencia del objeto del deseo. Pero el deseo se articula en esa estructura del inconsciente

donde el lenguaje es su principal vía de acceso. De ahí que, para el psicoanalista, el deseo pueda interpretarse por los hilos que teje el neurótico en su discurso. Entonces el *sujeto* no sólo se desvanece ante el objeto del deseo, sino que se ve también comprometido ante su discurso. El deseo no es el discurso, no se debe entender así, éste se oculta detrás del discurso, se le puede seguir la pista si se sabe que el discurso en el inconsciente puede ser descifrado si se asocian significados por medio de la función metonímica o metafórica del significante. Pero que el discurso sirva para enmascarar una verdadera posición del sujeto es una definición muy cercana a la *ideología* tal y como fue propuesta por Marx. Digo cercana más no homóloga, y lo digo así puesto que al igual que en el discurso elaborado por el *fantasma* lacaniano, el discurso *ideológico* es una *falsa conciencia* que encubre los verdaderos intereses de la clase dominante, que encubre la realidad. Aunque Žižek prefiere evitar la concepción de “falsa conciencia” para evitar la confusión que ha arrastrado el concepto desde que Marx así lo definió, en su lugar, prefiere partir del hecho que la realidad misma no está nunca completamente constituida y es ello lo que la ideología encubre. Antes de abordar este punto central en Žižek, veremos cómo Althusser, a quien el filósofo esloveno dedica muchas páginas a lo largo de su obra, es un primer intento por resolver la confusión del concepto de ideología como falsa conciencia.

El materialismo histórico de Marx establece una dependencia de la conciencia humana a sus condiciones de existencia. En otras palabras, la base económica de la sociedad que establece las *relaciones de producción*, son el resultado de una fase de desarrollo de las *fuerzas productivas* (infraestructura), sirve para sostener la estructura política y jurídica que corresponde a una forma de *conciencia social* (supraestructura). Esta forma de conciencia no corresponde con la infraestructura real, sino que tiende a ocultar o justificar ciertas relaciones de producción consideradas injustas para preservar el dominio de los intereses y privilegios de una clase sobre otra. Esa fue la denuncia que Marx ejerce sobre la burguesía bajo el término de *ideología de la clase dominante*, considerada como una *falsa conciencia*. Sin embargo, esta teoría tiene varias inconsistencias que serán discutidas en pleno siglo veinte. Primero, en el seno de la ortodoxia marxista revisionista, como Berstein,

o reformistas como Rosa Luxemburgo, bajo la discusión sobre el momento adecuado para la apropiación por el proletariado de los medios de producción, se asoma una crítica a la noción de necesidad histórica. Berstein confiaba en la teoría de que el capitalismo genera sus propias contradicciones y que ellas mismas conducirán a su oclusión, en que las condiciones apropiadas se van dando de acuerdo a un devenir histórico de forma gradual, pensaba que la revolución del proletariado era aún prematura; mientras Rosa Luxemburgo inclinaba la balanza hacia el sujeto al referirse a la necesidad de la repetición del fracaso para forzar la emancipación de la conciencia del proletariado, el sujeto revolucionario es el encargado de generar las condiciones apropiadas mediante estos actos revolucionarios prematuros y falibles. En ambos casos, tras el telón de fondo aparece la necesidad histórica incrustada en la dialéctica materialista de una infraestructura y una supraestructura, donde el sujeto se problematiza al tratar de resolver la cuestión de sus condiciones de posibilidad dadas, ya sea por una transición gradual, producto de la supuesta generación necesaria de contradicciones dentro del capitalismo, o por la apropiación mediante la repetición del acto emancipatorio fallido que tendría como resultado al propio sujeto. Podemos rastrear la problematización del sujeto a partir de la enorme cantidad de discusiones inscritas alrededor de la noción de *ideología*, pues es a ella a quien está ligada la concepción de sujeto y cada modificación de una implicará modificaciones en la otra.

Karl Mannheim critica la postura de Marx, según la cual la ideología o falsa conciencia corresponde únicamente a la clase dominante. La postura epistemológica de Mannheim intenta descubrir cuál es la función de esa *falsa conciencia* en la interpretación de los hechos sociales, extiende la noción de *ideología* a todo tipo de clase y no sólo a la burguesía. Hay que agregar que faltaba resolver la cuestión esencial en todo este asunto, ¿cómo se propaga la ideología? Esa es la cuestión que Althusser aborda, para él la cuestión radica en saber no sólo qué formas de relaciones de producción hay y cómo se han desarrollado, sino cómo se *reproducen*. La *reproducción* de los *medios de producción* supone una *reproducción* de la infraestructura y de la supraestructura. Para ello, Althusser

propone el estudio del discurso ideológico bajo dos vías de indagación: una es la funcionalista, que consiste en tratar de definir las instituciones reproductivas del discurso, como las religiosas, las escolares, las familiares, las comunicativas, las jurídicas, las políticas, las sindicales, las culturales, los llamados *aparatos ideológicos del estado*; la otra vía implica la determinación psicológica o cognitiva del discurso en el individuo, la forma en que estos aparatos son aprendidos, asimilados, aceptados y reproducidos por los individuos.

El concepto de *sujeto* sirvió al propósito de fungir como una noción central que conecta ambos polos del discurso ideológico, el social y el individual. Pero Althusser encontró en el *sujeto* lacaniano ese concepto central que además correspondía muy bien a su concepción de *ideología*. Althusser tenía una doble teoría de la ideología. Por un lado, la *ideología general* que corresponde a la presencia permanente de la ideología en la historia de la humanidad, por ello Althusser afirma que la *ideología* es *omni-histórica*, es decir, que es una realidad no-histórica porque siempre ha estado ahí. Por otro lado, está la *ideología regional*, la que corresponde a los *aparatos ideológicos del estado* y estos sí tienen una historia propia. Otra característica de la concepción althusseriana de la *ideología* es que se trata de una *representación de la relación imaginaria de los individuos con sus condiciones reales de existencia* (Althusser, 1974, pág. 51). Ya no se trata de la tradicional *falsa conciencia* que introdujo Marx en su propia definición de *ideología*. No es falsa porque puede interpretarse, como sucede en el *fantasma* lacaniano, puesto que “aunque se admita que no corresponde a la realidad, es decir, que constituyen una ilusión, se admite que hace alusión a la realidad y que basta ‘interpretarlas’” (Althusser, 1974, pág. 52). Althusser explica la necesidad de las representaciones de la relación imaginaria con las condiciones de existencia apelando a su carácter *alienante*. No son las condiciones reales las que el individuo se representa, sino su relación individual con esas condiciones. Al separar la *relación imaginaria* de las *condiciones reales de existencia*, pero conectadas mediante la función de alusión de la primera sobre la segunda, Althusser pretende resolver de una vez el problema de la *falsa conciencia*, no puede ser falsa porque la *ideología* se materializa, esas *condiciones reales de existencia* es la *existencia*

material de la ideología, por tanto, no son reales, pero tienen un sustrato Real. Pero si todo es pura representación imaginaria, ¿qué es lo que se interpreta?, ¿qué es lo que se busca?, ¿cómo no ver aquí la peligrosa trampa de caer en un relativismo extremo que vuelve infértil el estudio de la ideología y del discurso ideológico? Pues bien, el carácter material de la ideología se manifiesta en *actos insertos en prácticas* reguladas por *rituales* (Althusser, 1974, pág. 59), estos pueden existir aunque las ideas que las motivan sean deformadas por su constitución imaginaria, o aunque un mismo acto sea motivado por distintas ideas o representaciones imaginarias.

Ahora bien, para que la *ideología* se realice necesita darse en una *práctica ritualizada* realizada por el *sujeto*. Al introducir esta noción central, Althusser pretende establecer una determinación subjetiva de la ideología. Lo que es más radical en Althusser es la afirmación de que el sujeto se constituye únicamente por la *ideología* “[...] la categoría de sujeto es constitutiva de toda ideología en tanto toda ideología tiene como función (que la define) la de ‘constituir’ individuos concretos en sujetos” (Althusser, 1974, pág. 62). La constitución ideológica del sujeto es lo que lo distingue de la noción de *individuo*. El individuo es una categoría de cantidad que designa un elemento abstracto, sin más propiedad que ser indivisible, mientras que el sujeto adquiere tal nominación en virtud de poseer una determinación ideológica. En otras palabras, se es sujeto en el momento de poseer identidad ideológica. Una identidad que es imaginaria, tal y como sucede con el sujeto lacaniano. En palabras de Althusser: “la ideología ‘obra’ o ‘funciona’ de tal manera que ‘recluta’ a los sujetos entre los individuos (y los recluta a todos) o, ‘transforma’ a los individuos en sujetos (y los transforma a todos) por medio de una operación muy precisa a la que llamamos *interpelación*” (1974, pág. 65).

Antes de entrar a la operación de *interpelación* y a la teoría del discurso de Althusser, es importante mencionar una característica más que comparte este *sujeto* con el de Lacan. El *sujeto*, según Althusser, no puede designarse en su discurso ideológico, es por ello que se crea la *ilusión* de que su discurso corresponde con lo real, el *sujeto* no reconoce estar “reclutado” por una

representación imaginaria. La *interpelación ideológica* es la función especular de la *ideología*, consiste en que el sujeto se reconozca en ella como sujeto.

Althusser formula la posibilidad de elaborar una *teoría general del discurso* que pudiese colaborar con la difícil tarea de explicar la correlación entre supraestructura e infraestructura, así como saber cuál es el mecanismo por el que la primera se reproduce para constituirse como una forma específica de conciencia ideológica. En lugar de entrar en enredos con entidades tan problemáticas como lo es la conciencia y la materia, opta por la distinción entre *discurso* y *práctica*. El discurso produce *efectos* sobre sí mismo y la práctica transforma la materia. Aun estableciendo esta diferencia, que para Althusser es de suma importancia, la *articulación* entre *discurso* y *práctica* es considerada como herramienta para determinar los *procesos de trabajo* que conforman las instituciones. Esta diferencia le permitió a Althusser separarlas del análisis bajo el supuesto de que cada una tiene su propia estructura, sus propios *elementos*, sus funciones y sus *limitantes*. El interés de Althusser recayó más en la elaboración de una teoría sobre la estructura del discurso que sobre la práctica.

Lejos de establecer deductivamente una teoría general del discurso, Althusser la construye por la *relación diferencial* entre las distintas formas o estructuras discursivas, donde cada tipo de discurso cuenta con su propia estructura, desempeña una función específica con sus propias *limitantes* y produce sus propios *efectos*. La categoría de *efecto* es aquí central, las estructuras y limitaciones de cada discurso conducen a la finalidad de *producir efectos*, ¿de qué tipo y dónde se producen?, en el sujeto y el tipo de *efecto* dependerá del *lugar* que ocupa el sujeto dentro de la estructura de cada tipo de discurso, sobre todo, lo que produce es *subjetividad*. Es por ello que Althusser recurre a la definición topológica de sujeto en Lacan, donde ella depende del lugar que ocupa el sujeto en el discurso, del lugar desde dónde se anuncia. Sin embargo, Althusser considera que la categoría de sujeto le compete más al discurso ideológico y sus razones serán expuestas a continuación.

Althusser distingue cuatro tipos de discursos: el científico, el estético, el ideológico y, por último, para hacer coincidir el sujeto lacaniano en su teoría, el discurso del inconsciente. A pesar de la particularidad de cada discurso, no son ajenos entre sí. Ya que un individuo en su vida se adhiere a varias formas de discurso a la vez, no es extraño que los *efectos* de un discurso puedan afectar los *efectos* de otro. Por ejemplo, el discurso del inconsciente, por ser permanente, inevitablemente repercute en los otros tres; el *efecto* del discurso ideológico, por el contrario, puede afectar en los demás, pero también puede que no. La articulación de los *efectos* que puedan causar cada discurso en otros dependerá de la estructura de cada uno de ellos y sobre todo de la posición del sujeto. Para efectos de la presente investigación, conviene dejar a un lado las otras formas de discurso y concentrarnos en la articulación del discurso ideológico con el del inconsciente. Pero, ¿qué entiende Althusser con estructura y posición del sujeto? Pues bien, lo entiende como Lacan; al describir el lugar del sujeto en el discurso del inconsciente, la estructura como una noción derivada de la *lingüística*, donde en cada una le corresponde un significante que designa al sujeto en el discurso. Ya sabemos que el discurso del inconsciente se caracteriza por la falta de un significante que designe al sujeto, mientras que en el discurso ideológico el sujeto figura en el discurso como significante. Nuevamente es la relación diferencial la que establece el vínculo entre discurso ideológico y discurso del inconsciente. Ya que el sujeto es el significante central del discurso ideológico, se dice que posee una estructura de *centrado especular*, el sujeto llega a ser el centro por efecto de un *reconocimiento* en el sujeto del discurso y es por ello que llega a constituirse como sujeto. Esta operación es designada por Althusser como *interpelación ideológica*. Según el sociólogo francés, cada *formación social* requiere una *función-soporte* para que cada individuo asuma su papel en la división social y técnica del trabajo:

La ideología es la que asegura la función de *designar* el sujeto (en general) que debe ocupar esta función, y para ello debe *interpelarlo* como sujeto, proporcionándole *razones-de-sujeto* para asumir esta función. La ideología interpela al individuo constituyéndose como sujeto (ideológico, por lo tanto, del discurso) (Althusser, 1996, pág. 118).

La *función-soporte* justifica la existencia del discurso ideológico, la *interpelación ideológica* es el mecanismo psicológico de esa función que se caracteriza por tener una estructura de *centrado especular*, donde el sujeto se reconoce en el discurso y se reconoce como sujeto, porque dicha función produce *razones-de-sujeto*, es decir, *subjetividad*. En otros términos, si nos remitimos a Lacan, el sujeto encuentra en el discurso él o los significantes que representan o reproducen una imagen en la cual se reconoce, encuentra el significante que lo designa. La *función soporte* en el discurso ideológico es la *función especular* del *yo escindido* en Lacan. Althusser propone que en el discurso ideológico la *subjetividad* no es una estructura innata que produce pensamiento, sino por el contrario, es el pensamiento una estructura que produce subjetividad. Para Althusser, la producción de subjetividad es exclusiva del discurso ideológico, lo cual puede discutirse; podría objetarse, por ejemplo, que el discurso científico también podría hacerlo, sin embargo, lo que sí es más notorio, es la afirmación de que es propio del discurso ideológico la *reproducción* de ciertas formas de subjetividad.

Para que el individuo se constituya como sujeto interpelado, es necesario que se reconozca como sujeto [...] que permite que el sujeto interpelado pueda verse en el discurso de interpelación. Pero la ideología no es mandamiento [...] sino una empresa de convicción-persuasión: [...] es una estructura de *garantía* [...] es decir en una forma tal que contiene en su discurso al sujeto que interpela (y “produce” como efecto). De ahí la *repetición del sujeto* (Althusser, Escritos sobre psicoanálisis: Freud y Lacan, 1996, pág. 118).

Es necesario, para que la *interpelación* sea posible, que haya un sujeto interpelado y un Sujeto⁴⁶ que interpela, la identidad está del lado del Sujeto que interpela, los individuos se reconocen en él.

Además del *efecto de reconocimiento* que produce el discurso ideológico, Althusser propone una ambiciosa tesis, la cual no logró comprobar con suficientes argumentos, según este autor, “la interpelación como *sujetos ideológicos* de los individuos humanos produce en ellos un efecto específico, el *efecto inconsciente*, que permite a los individuos humanos asumir la función de *sujetos ideológicos*”

⁴⁶ Althusser usa el Sujeto con mayúscula para distinguirla como significante en el discurso, el sujeto simbólico, y el sujeto con minúscula como el individuo que sostiene el discurso, es decir, el sujeto real.

(Althusser, 1996, págs. 121-122). Pero no sucede siempre que el discurso ideológico produzca el *efecto inconsciente*, esto se debe a que este efecto sólo sucede en ciertas *situaciones* propicias. Ahora bien, lo que Althusser llama “situaciones” son formaciones de lo ideológico, tal y como sucede con las formaciones del inconsciente en sus formas típicas dentro de la psicopatología de la vida cotidiana (el síntoma, el chiste, el acto fallido, etc.); las formaciones de lo ideológico también se caracterizan por situarse en situaciones vividas de tal manera que cuando el sujeto relata sus experiencias en ellas reina el discurso ideológico. “Las formaciones ideológicas [...] constituyen la materia, en la que ‘cuajan’ ciertas formaciones del inconsciente” (Althusser, 1996, pág. 125). Aunque la palabra “cuajar” es un poco informal y no aclara bien la relación, Althusser parte de la premisa lacaniana de que *el inconsciente está estructurado como un lenguaje* y que, dada esta naturaleza, los significantes de un discurso están relacionados con los significantes en el inconsciente. Aunque el discurso del inconsciente está presente en cualquier forma de discurso, es en el ideológico donde el inconsciente tiene mayor influjo, pero ello no quiere decir que sea lo mismo el discurso ideológico y el del inconsciente, cada uno tiene una estructura diferente. El discurso del inconsciente se caracteriza porque el sujeto está ausente. El lugar del sujeto está ahí, pero el sujeto no lo está y ello debido a la *afanisis*, al desvanecimiento del sujeto en el *fantasma*. En este sentido, se puede afirmar que el discurso ideológico produce un efecto en el *fantasma* mientras constituye, por *interpelación*, un sujeto provisional. El discurso ideológico produce una subjetividad para suplir la ausencia de sujeto en el inconsciente. De esta manera, el discurso ideológico tiene una función de *reconocimiento/desconocimiento*, en tanto que el individuo se *reconoce* en el Sujeto del discurso ideológico, mientras el sujeto se desvanece en el *fantasma*, es decir, que se *desconoce* para adoptar la subjetividad del Sujeto reconocido.

La noción de *interpelación ideológica* aparece constantemente en la obra de Žižek y es cierto que le dedica capítulos enteros en sus obras. Sin embargo, Althusser se queda corto, pues explica cómo el discurso ideológico afecta al discurso del inconsciente, pero no explica cómo el discurso del inconsciente afecta al discurso ideológico, tampoco explica la forma en que el discurso ideológico se

articula con la práctica; Žižek será más radical y afirmará lo contrario, que lo ideológico está en el lugar de la práctica y no en el del discurso, para ello Žižek propone otro planteamiento; aunque dispone de estos conceptos y se dirige por la misma vía, propone coordenadas y estructuras distintas que le dan continuidad y ofrece una nueva perspectiva al planteamiento de las interrogantes en el estudio del pensamiento ideológico.

2.2 Interpelación y fantasía ideológica

Los aportes de Lacan en el terreno de la ontología política son cada vez mejor valorados (Žižek, 2014). Los intentos por integrar la teoría del significante en el inconsciente dentro del campo social, desde Althusser, siguen produciendo teorías que distan de ser estériles especulaciones. Después de los enredos y paradojas que terminaron por socavar los estudios sobre ideología, el marxismo parecía haberse perdido en laberínticas discusiones que no llevaban a ningún lado. El posestructuralismo detectó las paradojas, pero, en lugar de tratar de superarlas en una especie de proeza teórica para deshacerse de ellas, optaron por integrarlas como parte constitutiva de una nueva ontología que apuntaba directamente hacia lo político. El nuevo estatus ontológico de la paradoja cambió las reglas del juego, pues la ideología podía estudiarse a pesar de su carácter obtuso y contradictorio, sin la necesidad de tratar de clarificarlo en un esquema completamente coherente y transparente. La nebulosidad de la ideología es propia de ella, tendrá que estudiarse aceptando su oscura lógica. El gran enredo se presentaba en cada esfuerzo por diferenciar el pensamiento ideológico del científico. Considerando toda la actividad humana supeditada a su condición social, un lugar común del marxismo, fue difícil definir la ciencia como actividad de producción social de conocimiento sin confundir su función social con la misma función de la ideología, éste fue un problema muy discutido en la sociología del conocimiento (Shaft, 1982). El estudio de la historia ya presentaba signos de que se trataba de una ciencia abierta, sujeta a las circunstancias del historiador, arbitraria y contingente, sin embargo, el pensamiento marxista introdujo nociones que conducían a un regreso al

esencialismo: lucha de clases, producción y reproducción, infraestructura y superestructura, Ideología y socialismo científico.

La ideología fue concebida desde Marx como una *falsa conciencia*, una especie de propaganda para justificar y defender los intereses de una clase y mantener un orden social basado en privilegios y marginaciones, mismo que configura la compleja red de relaciones de producción y consumo ¿Cómo sostener esto en una época donde el mito del observador distanciado y neutral había ya sido superado? ¿Cómo asegurarse de no caer en una *falsa conciencia* a la hora de interpretar los hechos?⁴⁷ Karl Mannheim, al percatarse del inevitable anclaje de la ciencia con su función social, termina por afirmar que la ideología podría dividirse en científica y anticientífica (Shaft, 1982), en aquellas creencias que se apoyan en la ciencia y las que no tienen sustento científico. La ciencia para Mannheim, por ejemplo, es un remanente de la ideología. De ésta, a pesar de ser falsa, no se podía eludir su carácter necesario, se pensó como una esencia, y como tal, se esperaba obtener algún tipo de revelación del secreto del proceso histórico, su ley inmutable. Sorprendentemente, a pesar de la inmensa cantidad de indagaciones, discusiones, posturas, modificaciones teóricas que el marxismo a lo largo de su historia coleccionó, se resolvía muy poco y se opacaba demasiado. Las encrucijadas en las que el marxismo cayó eran cada vez mayores y más contundentes. La necesidad de un acontecimiento debía consumarse para que pudiese sobrevivir como pensamiento vigente. El giro de la ontología política posfundacionalista fue para muchos pensadores, entre ellos Žižek, la oportunidad de rescatar al marxismo y su concepción de ideología de sus propias encrucijadas.

La renuncia a la esencia, aceptar que, a pesar de tanto insistir en la claridad de la unidad absoluta, en el fondo, siempre hubo algo que faltaba, que no lograba integrarse, algo “absolutamente diferente”, logró liberar al pensamiento de la obligada tarea de elaborar abundantes corolarios para resolver las deficiencias

⁴⁷ Aunque en Adam Schaff uno puede encontrar un análisis bastante útil para comprender los problemas teóricos a los que se enfrentaron los marxistas al fundamentar su disciplina, Ernesto Laclau centró la atención en describir los obstáculos prácticos en la ejecución de las estrategias para la adaptación teórica del socialismo llamado científico. Recomiendo leer *Hegemonía y estrategia socialista*, donde remarca el carácter incompleto y no esencialista de la sociedad (Laclau & Chantal, *Hegemonía y estrategia socialista*, 1987).

teóricas que la *falta de fundamento* provocaba. Una vez que la falta misma se hizo fundamento, dejó de ser un problema y los estudios posteriores pudieron concentrarse en otros problemas inherentes al fenómeno del discurso ideológico, por ejemplo, *la función de la interpelación ideológica y sus condiciones de posibilidad*. La falta de fundamento se vuelve un lugar común en la filosofía contemporánea, pero ¿por qué el interés por Lacan y su legado? Quizá porque Lacan es parte, muy a su pesar, de una tradición que inicia en Freud y cuyo nombre es el psicoanálisis. Con la emergencia del inconsciente no sólo se patenta una dimensión no explorada y muy confusa de la vida humana, sino que es el intento por articular un esquema teórico de tan ambiguo y nebuloso objeto. Pero, sobre todo, fue la noción de sujeto y su relación con el lenguaje, la identidad y el deseo, lo que despertó gran interés. Estas tres nociones ya están presentes en los estudios sobre ideología, sin embargo, la aportación de Lacan fue poder analizarlas bajo un esquema ausente de fundamento, o siendo más preciso, fundamentado en la ausencia de fundamento, en la falta constitutiva.

Ya hemos expuesto el trabajo de Althusser y su contribución a la indagación sobre el discurso ideológico y su vínculo con la producción y reproducción de los medios materiales de la existencia social, desde una postura que retoma elementos del psicoanálisis lacaniano; en la actualidad; la tendencia sigue en pie. Entre ellos se encuentran Ernesto Laclau, Chantal Mouffe, Joan Copjec y la escuela eslovena de psicoanálisis teórico, de la cual Žižek es su más reconocido exponente. El primer libro del filósofo esloveno que fue traducido al español y el que le otorgó su reconocimiento internacional: *El sublime objeto de la ideología*, fue el resultado de una intensa colaboración intelectual entre estos pensadores. En Althusser, los efectos del sujeto en el discurso representan un papel estratégico en su teoría, Laclau parte de ahí para centrarse en el supuesto de que esos efectos pertenecen a la lógica del significante: el efecto metafórico y el metonímico, de tal manera que las *demandas sociales*, sus deseos más profundos, pueden concentrarse en ideologías hegemónicas si éstas cuentan con significantes en su discurso que sean capaces, por su *relación equivalencial* de significación, de desplazarse o concentrarse en otros significantes. Con Laclau, la interpelación queda reducida a

la hegemonía, es decir, a los efectos retóricos del discurso ideológico como agente que tiende a juntar las demandas sociales “donde un contenido particular asume, en un cierto contexto, la función de encarnar una plenitud ausente” (Laclau, 2014, pág. 64). Si se desea percibir el impacto o recepción de un discurso ideológico, su perspectiva nos proporciona un esquema ventajoso, pero es insuficiente para tratar de entender las causas por las cuales el sujeto queda atrapado en esa red enmarañada de significantes, que se despliegan en el discurso y se materializan en la *performatividad de la creencia*. Es ahí donde Žižek encuentra la alternativa lacaniana; no es en las posiciones o los efectos del sujeto donde se encuentra el núcleo de la interpelación, sino en el *sujeto vacío*, en lo real del síntoma, el inconsciente que deforma el significante y lo convierte en signo oculto de una falta, cuyo resultado son la fantasía y el goce. Para Žižek el discurso ideológico no es sólo la expresión retórica de las creencias que circulan en una sociedad, sino de sus fantasías más insistentes acompañadas de un “goce obscuro”.

Detengámonos un momento para exponer lo que estas dos nociones significan en Žižek. Aunque a lo largo de su obra aparece la relación entre interpelación y fantasía/goce, es más evidente en *El Sublime Objeto de la Ideología*. La correspondencia entre identidad y el goce es abordado en *Porque no saben lo que hacen*, pero es en *El Acoso de las Fantasías* donde la relación entre fantasía y goce es más notoria. Comenzaremos con la relación entre identidad e identificación ideológica, luego la relación entre identificación ideológica y fantasía, por último, como resultado de las relaciones anteriores, el goce ideológico.

2.2.1. Identidad e identificación ideológica

El problema de la interpelación nos remite a dos procesos que al parecer son distintos pero complementarios. Por un lado, habría que entender cómo se crea y se sostiene una *identidad* ideológica en la pluralidad de variaciones de significados que ella expresa, por el otro, habría que explicar el proceso de *identificación* o subjetivación de la *identidad*, es decir, cuáles son las condiciones de posibilidad para que el sujeto se identifique con una identidad ideológica.

Salvo en ciertas particularidades, respecto a la identidad, Žižek no se aleja tanto de Laclau, para quien la identidad es un fenómeno sociolingüístico donde el discurso ideológico cumple una “función interpersonal”, sin embargo, a diferencia de la sociolingüística tradicional, para la cual hay una diferencia entre la “lengua” y la “palabra”, entre el sistema y su uso, Laclau opta por la postura crítica, en la que no existe tal distinción. El uso de la lengua constituye el sistema lingüístico, en ello consiste el aforismo lacaniano “no hay metalenguaje”. Esta postura es adoptada por la sociolingüística crítica, de la cual también Laclau y Žižek se sirven para justificar la materialidad del discurso ideológico, pues una *identidad ideológica* se encarna en el discurso que expresa una “demanda social” en la práctica política. Para entender esto con mayor claridad, primero es necesario mencionar que Laclau parte del presupuesto de que lo social constituye un cuerpo heterogéneo, donde sus elementos (demandas sociales) se encuentran en relación “diferencial” unas de otras, en otras palabras, lo social se constituye como una *totalidad imposible*, no hay una identidad que “suture” el cuerpo entero de la sociedad, su naturaleza antagónica implica que su esencia sea *lo imposible*. Ello, sin embargo, no impide que la identidad varíe. La heterogeneidad del espacio social no hace de sus elementos unidades fijas y cerradas, como lo pensaba Leibniz, sino que cada identidad se encuentra en relación articuladora con otras identidades bajo la ley de la “variación semántica”, según la cual, el significante puede cambiar de significado o puede concentrar varios significantes, es decir, que una *identidad ideológica* puede pasar de una demanda social a otra o puede condensar en ella a una variedad de demandas particulares. Para no caer en el error de objetar que la aglomeración de las variantes en una identidad puede suponer una posible homogeneización de la sociedad, Laclau recurre a la noción de *hegemonía*, en ella, las demandas particulares, aunque sean concentradas en una misma identidad, permanecen heterogéneas y ello garantiza que su relación diferencial permanezca y que pueda mudar de una identidad a otra. La pregunta es ¿cómo es posible que una demanda social se identifique con otra y ambas pueden figurarse en una sola identidad ideológica? Esta pregunta, desde el psicoanálisis lacaniano como desde la sociolingüística crítica, puede reformularse bajo la *lógica del significante*: ¿cómo

es posible que un significante represente a otro significante? Este es quizá el más grande misterio, puesto que no existe ninguna relación causal que determine la unión de ambos. Freud, en su distinción entre “contenido latente” y “contenido manifiesto” del sueño, descubrió que los objetos oníricos (contenido manifiesto) pueden representar algo distinto (contenido latente) de lo que aparentan ser, y aunque no existe ninguna causa necesaria por la que una representación represente a otra, ellas se pueden asociar y establecer una *cadena* de asociaciones para descubrir, mediante el análisis, el contenido latente. Este descubrimiento se basó en el hecho de que, en vigilia, con frecuencia mezclamos recuerdos, y en el sueño la forma del recuerdo es más inestable, obteniendo su propio orden de acuerdo a una lógica distinta. Freud recurre a un procedimiento para establecer la asociación, que puede resultar sencillo o complejo de acuerdo a los resultados del análisis y la “elaboración onírica” o del recuerdo: una señal de que puede establecerse un vínculo entre dos representaciones es la aparición de una representación en otros recuerdos o sueños, esta sería una asociación simple; la asociación compleja radica en la coincidencia entre una representación que ha adquirido la forma de otra representación con otra que también ha mudado de forma, de tal manera que se establece una cadena de asociaciones hasta llegar al núcleo reprimido. Debido a la falta de causa necesaria de un desplazamiento entre representaciones, Freud advierte que es indispensable no ignorar los detalles en la narrativa del sueño o recuerdo, por más que parezcan insignificantes. Lacan, por su cuenta, reconoce que el desplazamiento o condensación de las representaciones no es reductible a un fenómeno psíquico, sino que corresponde a una propiedad estructural del lenguaje: la *lógica del significante* lacaniano. Ya hemos expuesto cómo en Lacan la cadena de significantes nos remite a un *significante imposible*, cuya única función es estructurante, se trata de un *significante vacío* que no representa nada, pero en ella todos los demás significantes adquieren consistencia. Este *significante puro*, carente de cualquier contenido, es el sujeto del significante. En ello radica la fórmula lacaniana según la cual “un significante representa al sujeto (significante vacío) para otro significante”. Esto no quiere decir que el vacío del significante impida que otro significante ocupe su lugar, significa más bien que,

debido a ese espacio vacío, los significantes pueden deslizarse o condensarse, a estos significantes que ocupan el lugar del sujeto o significante vacío son los *significantes flotantes*, y son ellos los que adquieren las propiedades metonímicas y metafóricas del lenguaje. El significante vacío carece de significación, mientras el significante flotante tiene un exceso de significación. Al igual que Freud, los significantes no flotan a la deriva, sino también se puede establecer una cadena asociativa por donde el significado se desliza de un significante a otro. Respecto a la condensación de los significantes en uno solo, podemos decir que la función metafórica del significante corresponde a un significante singular, el significante por el cual representa al sujeto para los demás significantes, el punto nodal donde se detiene el deslizamiento de los significantes flotantes, fijando retroactivamente el significado en él; Lacan lo llama “significante amo”, el “Uno” lacaniano, la *identidad*. Este significante también se encuentra vaciado de significado, sin embargo, repercute en la cadena de significantes, no tiene significado por sí mismo, sino que es la cadena quien fija retroactivamente su significado. Laclau, por su cuenta, lleva esta lógica hacia la conformación de la identidad ideológica. La imposibilidad de la totalidad social es ese significante vacío donde los significantes flotantes encarnados en demandas sociales se articulan, desplazan y concentran. Esta capacidad de un significante amo, presente en el discurso de una demanda social y de concentrar una variedad de otras demandas, es la *hegemonía*.

Hasta aquí Žižek no agrega mucho a esta teoría, con la salvedad de que en la *hegemonía* de Laclau hay algo suelto sin resolver. Cuando define la demanda social, para conservar su carácter antagónico, ésta debe ser siempre una demanda insatisfecha. El estado insistente de insatisfacción de una demanda social presupone la complicidad de una dimensión que ya no sólo corresponde al lenguaje, pues irrumpe en su seno la presencia de su *diferencia*, el “corto circuito”, como suele llamarlo Žižek, lo que no puede simbolizarse, es decir, el sujeto barrado, un ser deseante atravesado por las antípodas y paradojas del lenguaje, “el sujeto frente a lo *real* de su deseo”. Mientras Laclau permanece en la lógica del significante (el primer piso del grafo), Žižek encuentra en la identificación (segundo piso del grafo) la clave para entender el proceso de subjetivación de la identidad ideológica.

Lo primero a señalar, antes de pasar a la identificación, es que el significante amo se experimenta como un imperativo, implica un deber ser, tiene repercusiones sobre el comportamiento moral del sujeto. Esto quiere decir que el paso del significante vacío al significante amo implica la eliminación del contenido patológico del segundo, dando como resultado un sujeto dividido entre sus pasiones, sus deseos y anhelos, y el lado formal de sus principios éticos.

Esta eliminación del contenido “patológico” de la posición de enunciación del sujeto que puede escribirse en los matemas lacanianos como $\$-S$, es decir, el pasaje del sujeto “patológico” lleno de intereses particulares al sujeto vaciado, “barrado”, de la justicia, en otras palabras, el sujeto está irreductiblemente *escindido* entre el sujeto “patológico” hecho de “carne y hueso” y el sujeto ético, una especie de ficción simbólica, un participante abstracto de la “situación original” en la cual se firmó el contrato social (Žižek, 1994, pág. 94).

La Ley o mandato simbólico se encuentra sujeta a la lógica del significante, el significado se desplaza y condensa, pero hay un punto nodal donde se detiene el desplazamiento, el “punto de acolchado”, como suelen traducir el *point de capiton* laciano en varias editoriales que publican las obras de Žižek en español, también aparece bajo el nombre de “colchón”, simbolizado por Lacan con el matema $S1$, también se le nombra significante amo⁴⁸. Quizá no haya mejor manera de explicarlo que la forma en que Žižek lo hace mediante uno de sus más recurrentes ejemplos:

Tomemos el caso de un famoso anuncio de Marlboro: la imagen del vaquero bronceado, las extensas praderas y demás -todo ello “connota”, por supuesto, una imagen determinada de Estados Unidos (el país de gente vigorosa y honesta, con horizontes ilimitados...), pero el efecto de “acolchado” tiene lugar únicamente cuando ocurre una cierta inversión; ésta no ocurre hasta que los norteamericanos “reales” empiezan a identificarse (en su experiencia ideológica) con la imagen creada por el anuncio de Marlboro-hasta que el propio Estados Unidos tiene su vivencia de “país Marlboro” (Žižek, 1992, pág. 136).

Si bien es cierto que Laclau es más prolijo en desarrollar una teoría bien elaborada sobre estos dos fenómenos tropológicos del significante, en los discursos de las ideologías hegemónicas de la sociedad, Žižek no se detiene mucho a indagar sobre ello, puesto que para él es más importante lo que sucede en el segundo piso

⁴⁸ Ver apartado 2.1.3

del grafo del deseo, lo que provoca el significante en el inconsciente. La inversión a la que se refiere Žižek como condición de posibilidad del punto de acolchado, lo que produce es un excedente, la abertura de lo real, un cierto “plus-X”, el objeto-causa del deseo, el objeto *a*. Nuevamente me serviré de otro ejemplo para explicarlo:

Lo mismo sucede con los llamados “símbolos de medios de comunicación de masas” de Estados Unidos – por ejemplo, la Coca-Cola “connota” una determinada experiencia-visión de Estados Unidos (la frescura del gusto acre y frío que tiene); de lo que se trata es de que esta visión de los Estados Unidos logra su identidad identificándose con el significante “Coke” [...] el punto crucial que hay que captar es que este mecanismo –“*Estados Unidos* [la versión ideológica de un país en toda su diversidad], ¡*Esto es Coke* [este significante]! -no se podrá invertir y ser “*Coke* [este significante], ¡*esto es* [esto significa] *Estados Unidos!*”. La única respuesta posible a la pregunta “¿Qué es Coke?” ya está dada en el anuncio: es el impersonal “it” (“*Coke, this is it!*”) – la “mera cosa” la inalcanzable X, el objeto-causa de deseo (Žižek, 1992, pág. 136)

Esta inversión, efecto del punto de acolchado, es a lo que Žižek, siguiendo su crítica al nominalismo antidescriptivista de Kripke, se refiere como “designante rígido”⁴⁹. Según Žižek, el aporte de Kripke es haber denunciado el carácter incompleto de la palabra que no se agota en la descripción de la cosa a la que se refiere, siempre habrá algo que no permita una correspondencia exacta, y esa falta se debe a su carácter intersubjetivo de la nominación, en otras palabras, a la “contingencia radical de la nominación” (Žižek, 1992, pág. 137). La *identidad* se logra mediante la conjunción de esta *radicalidad contingente* y el efecto de la inversión del punto de acolchado que da como resultado un “designante rígido”. Hay que mencionar que para Kripke este tipo de designante no es para nada la

⁴⁹ El término es de Saul Kripke; filósofo y lógico estadounidense que se ha ganado su mérito por sus colaboraciones a la lógica modal y por desarrollar su *teoría causal de la referencia*, se trata de una postura crítica contra el descriptivismo del cual su mayor defensor contemporáneo fue John Searle. El problema que trataban de resolver era la causa por la cual una palabra corresponde a un objeto. El descriptivismo proponía la designación de las palabras en virtud de los rasgos que describen el objeto. Sin embargo, es evidente para Kripke que un objeto puede cambiar su forma, adquirir nuevos rasgos y aun así no cambiar de nombre. Por ejemplo, sabemos que una silla fabricada hace dos siglos tendrá una forma muy distinta a una silla contemporánea, tomemos como caso la silla *Wassily* de Marcel Breuer, una silla puede tener cuatro patas o sólo dos como la de Breuer, sin embargo, ambas son sillas. Según Kripke la palabra corresponde a una cosa en virtud de su “vínculo causal externo”; la manera en que el significado de la palabra se transmite en una comunidad de hablantes por medio de la tradición, de esta forma, no es una intencionalidad inherente a una correspondencia exacta con los rasgos descriptivos, sino que se trata de una cadena causal sujeta a sus circunstancias sociales, por ello es completamente contingente (Kripke, 2001).

referencia a una esencia permanente, sino una ilusión de tal esencia, su efecto es alucinatorio, en realidad el designante rígido no apunta hacia el significante sino hacia un elemento extralingüístico, el elemento contingente e indeterminable “este ‘plus’ en el objeto, que sigue siendo él mismo en todos los mundos posibles⁵⁰, es ‘algo en él más que él, es decir, el *objet petit a* lacaniano” (Žižek, 1992, pág. 135). Lo que garantiza la unidad de una experiencia ideológica no es el objeto sino el significante puro, significante sin significado, ese plus que introduce la brecha entre el lenguaje y el deseo. Es por eso que el punto de acolchado no se debe entender como el significante que condensa toda la riqueza de sus significados, más bien, se trata de un contenedor vacío en el cual los significantes que lo lleguen a ocupar lo harán para crear la ilusión de una determinación esencial. Por ejemplo, cualquier definición de democracia puede contener significantes como “libre expresión”, “participación ciudadana”, “gobierno representativo”, etcétera. Sin embargo, estos significantes se presentan ilusoriamente como la esencia de la democracia, según Žižek, siguiendo a Kripke, la única forma de definir la democracia es decir que se refiere a todos los casos que se legitiman a sí mismos como democráticos, es decir, que la significación coincide con el puro acto de enunciación, el significante puro no es más que una “pura diferencia”, su función es solamente estructural. Lo que hace posible en la dimensión ideológica que el significante concentre varios significados no es una relación necesaria sino contingente, un “error de perspectiva”, lo que Žižek, usando un término lacaniano, llama *anamorfosis ideológica*. Debido a ese elemento de más, el objeto *a* como designante rígido es lo que Žižek considera no del lado de las cosas sino de las palabras:

[...] *a* es el elemento paradójico que se encuentra en la misma superficie que la red significante, está “del lado de las palabras” y no “del lado de las cosas”. Si uno quiere cerrar el círculo del lenguaje, debe agregarle un *objeto* no significante, interior al significante mismo, un objeto sobre el cual uno caiga del lado del significante (Žižek, 2013b, págs. 250-251)

⁵⁰ Esta es una noción muy usada en la lógica modal para referirse a otras nociones como *esencia* o *superveniencia*, aunque el concepto proviene de la Teodicea de Leibniz, después cobra singular relevancia en la lógica. Se refiere a todos los casos posibles en que un objeto existe, para Kripke los mundos posibles no se dan, sino que se estipulan mediante descripciones, son convencionales (Kripke, 2001).

Es por ello que el objeto *a* se presenta con más fuerza en el discurso ideológico, sabemos de antemano que el objeto-*causa* del deseo pertenece a la esfera de lo real, sin embargo, la función de este objeto es “cocer” al sujeto al significante en un punto crucial, el punto de acolchado, es el punto nodal de la *interpelación ideológica*, el significante amo.

En efecto, el significante puro adquiere también la forma de un significante amo, el Uno, es decir, “el significante *por el cual* todos los otros representan al sujeto” (Žižek, 1998, pág. 37). Ya hemos dicho que el significante puro es un significante sin significado, algo así como un significante vacío, ¿cómo resuelve Žižek la paradoja según la cual el sujeto barrado, quien se supone representa ese vacío estructural, antecede al significante amo, quien también representa un vacío? La solución de Žižek es muy simple, el sujeto barrado es la falta constitutiva, mientras el significante amo sólo representa a ese vacío para otro significante: “un significante (S1) representa para otro significante (S2) su ausencia, su falta, \$ que es el sujeto [...] los dos significantes entran en una relación diferencial sólo a través del tercer término, el vacío de su posible ausencia” (Žižek, 1998, pág. 38). Hay tres formas de concebir esta relación, pero ello lo veremos más adelante, cuando tratemos la inversión del fetichismo de la mercancía. Lo importante aquí es dar por sentado que existe un significante cuya única función es representar al sujeto el lugar de la inscripción”, es decir, el significante que absorbe la identidad. ¿Quiere decir que el significante amo no es más que la presencia de un vacío, permanece siempre hueco? No, más bien es la representación de una imposibilidad, ya que el sujeto no tiene un significante “propio” que lo represente plenamente, el significante amo representará mal al sujeto, no es más que el fracaso de la representación. “Y es precisamente este fracaso irreductible de la representación significativa lo que genera el pasaje de la forma simple a la forma ampliada” (Žižek, 1998, pág. 40).

Ahora bien, Žižek construye su propia teoría de la identificación, basado en una mezcla del antidescriptivismo de Kripke y la dialéctica del deseo en Lacan. La conjunción entre ambas teorías se centra en la comparación entre el concepto de “designante rígido” propuesto por Kripke y la “radical contingencia de nominación”

de Lacan, en ambos hay algo que sobra y excede al acto de nominación, ya sea por su relación diferencial, o por su incompletud de identidad; es el objeto *a*, esa abertura oblicua por donde la ausencia del sujeto emerge para dar paso al lugar de la inscripción, donde el significante amo se inscribe para errar. Justo en ese lugar el sujeto queda suturado en el significante, pero también ahí el sujeto libra su duelo frente al deseo, donde el sujeto se desvanece (*afanisis*). En ese lugar, otro proceso de identificación se lleva a cabo, ahí surge el fantasma fundamental. Esta identificación sustitutiva no responde a la nominación de los objetos como en la identificación simbólica, porque el objeto de esta identificación es de otra naturaleza, está extraviado, es el *agalma*, o el tesoro oculto que posee el otro, ni puede alcanzarlo ni nombrarlo, sólo puede escamotearlo mediante una identificación ficticia, una escenificación de la fórmula personal para hacer soportable la obliteración del objeto ausente. En la ideología sucede lo mismo, hay un punto nodal, un significante vacío, donde se detiene el desplazamiento de los significantes flotantes. En ese punto, el sujeto *es interpelado*, pero la “sutura” del sujeto al significante está mediado por su fantasía, y ella constituye su realidad.

La *interpelación ideológica* es ese proceso de *identificación* donde el sujeto “es cosido al significante”, es la subjetivación de la identidad ideológica. En este sentido *interpelación* es equivalente a *identificación*, en Žižek, donde el punto de “acolchado” es el lugar donde convergen identidad e identificación:

El *point de capiton* es el punto a través del cual el sujeto es “cocido” al significante, y al mismo tiempo, el punto que interpela al individuo a transformarse en sujeto dirigiéndole el llamado de un cierto significante amo (“comunismo”, “Dios”, “Libertad”, “Estados Unidos”) -en una palabra, es el punto de subjetivación de la cadena de significantes (Žižek, 1992, págs. 142-143).

La pregunta aquí es ¿cuál es la causa o el elemento que “sutura” al sujeto con el significante amo? Althusser reduce el proceso de identificación a los *efectos* y la posición del sujeto en el discurso bajo una lógica dialéctica de alienación (*reconocimiento y desconocimiento*), como ya lo hemos expuesto en el apartado anterior. Laclau, por su parte, acepta la posición del sujeto en el discurso, pero no aclara el proceso de subjetivación. Para el pensador argentino, basta decir que la

emergencia de un significante amo es el producto de una “demanda social insatisfecha”. Cada que se acerca a la cuestión recurre a la fundamentación ontológica de la imposibilidad de la totalidad social plena: ya que la política se constituye en su pluralidad de relaciones diferenciales, heterogéneas y antagónicas, encarnadas en las demandas sociales, una sociedad plena es imposible, aunque exista un carácter hegemónico que predomine, siempre existirá un elemento paradójico (la persistencia del elemento diferencial), o una demanda social insatisfecha que no permita el “cierre de la totalidad social”. No hay en Laclau una profundización de la cuestión sobre la subjetivación de la identidad ideológica, parte de la *lógica del significante* lacaniano y deja en suspenso el vínculo que *insiste* con el significante y el inconsciente, el *objeto a*. Laclau olvida que, si uno desea tomar nociones de Lacan de forma aislada, se encontrará siempre con una “pata coja”. Las variantes del *nudo Borromeo* que entreteteje lo Simbólico, lo Real y lo Imaginario, elaboradas por Lacan en sus últimos seminarios, son la consecuencia de un análisis de sus propias nociones, de tal forma que no hay conceptos en Lacan que no estén relacionados con cada una de estas tres dimensiones. Esto quiere decir que en el significante hay algo Simbólico, algo Imaginario y algo Real, lo mismo puede decirse para el objeto *a*, para la *fantasía*, para el Otro, etc.⁵¹ Žižek es un intérprete tenaz de Lacan y sabe de ello. Por eso la *interpelación o identificación ideológica* no debe pasar por alto lo que sucede en el segundo piso del grafo, donde la *lógica del significante* y la *dialéctica del deseo* convergen, donde se entretetejen lo Simbólico, lo Real y lo imaginario.

Ya hemos expuesto cómo se relaciona en Lacan la identificación simbólica con la imaginaria, del yo-ideal al ideal del yo, del Otro al otro. En el discurso ideológico sucede lo mismo, no es en el significante amo donde el sujeto se reconoce, sino en la imagen sesgada que surge de él. Es justo en este punto dónde Žižek difiere de Laclau y Althusser, pues el efecto de interpelación no depende de la *posición del sujeto* en el discurso, sino en el lugar que ocupa en la *fantasía*. El deseo en Žižek

⁵¹ Una probable objeción a este argumento sería ¿cómo puede manifestarse lo Simbólico en el objeto *a*, si se supone que representa a un objeto faltante, algo que no puede ser integrado al universo simbólico? Para ello hay que recordar que en Lacan la *falta* es la *positivación de una ausencia*, es decir, que esa *falta* no es un impedimento sino un elemento estructurante.

no es sólo una noción del psicoanálisis, es una categoría política. Esa figura anterior al grafo final, representado casualmente como un gancho de pescar, que es justamente una herramienta para “coser” o enganchar al sujeto con el discurso, surge por la presencia del deseo. Uno se sentiría tentado a pensar que Žižek se centra en el contenido patológico de lo político, sin embargo, la interacción con el orden simbólico, y su significante amo, vaciado de contenido patológico, juega un papel estratégico en la irrupción de la brecha que separa la identificación simbólica e imaginaria. La separación no implica su desarticulación, significa que entre ellas se abre un vacío entre el enunciado y la enunciación. El drama del sujeto enfrentando el abismo de su deseo, que es deseo del Otro, es lo que nos engancha a un discurso, si éste además tiende a enganchar a una cantidad de sujetos, lo que vemos es una pluralidad de ellos viviendo su propio drama enganchados en un mismo discurso, podemos decir, que eso es el *discurso ideológico*, que no es lo mismo que *fantasía ideológica*, más adelante abordaremos este tema.

Hay entonces una abertura en el Otro que no permite al sujeto identificarse plenamente en él. Lo que Lacan llama “sujeto del significante” es la imposibilidad de encontrar en el Otro un significante que lo represente. Hay algo que permanece desconocido y es eso lo que impide al sujeto mostrar una postura objetiva, es decir, “la *imposibilidad*” misma de adoptar una posición externa desde la cual podamos ‘comparar’ las palabras y las cosas” (Žižek, 1998, pág. 261). Aun siendo un impedimento para la objetivación, es la condición que alimenta la *sobre determinación* del espacio simbólico, la manera en que la historia se reescribe, en que el significado de los acontecimientos del pasado se fija retroactivamente. Es este “eslabón perdido de la ideología”, como lo llama Žižek (1998), el que va a ser ocultado por la *fantasía ideológica*. Esa es la principal función. La violencia con que se impone el mandato simbólico, la fuerza de la ley moral, su eficacia, consiste en ocultarse tras el velo de la *fantasía*: “La violencia por medio de la cual la ley se sustenta debe ser ocultada a cualquier precio, porque este ocultamiento es la condición positiva del funcionamiento de la ley” (Žižek, 1998, pág. 266). Esto explica por qué los actos de violencia se justifican ideológicamente, la purga estalinista abogaba por el “bien del partido”, el genocidio nazi por la “supremacía racial”, la

crisis humanitaria venezolana por la “soberanía del pueblo”, pero en un nivel micropolítico podemos observar cómo en las redes sociales la gente se insulta unos a otros y justifican la violencia de acuerdo a sus principios fantasmáticos ideológicos. Este sesgo, que nos permite soportar lo desconocido del otro, es como Žižek interpreta la *anamorfosis ideológica*. La *fantasía ideológica* encubre la *falta* en el *Otro* y produce la ilusión de su completud, es por este “eslabón perdido” que la ideología se produce, se reescribe y se reproduce. Es ella misma por la que el sujeto se compromete y cree que hay detrás de sus principios un fundamento que apunta a la naturaleza de sus significantes, el mito de la naturaleza domada por un “contrato social”, el origen del hombre económico por una “acumulación primordial”, el nacimiento del estado por una “autonomía de la razón”, etc.

2.2.2. Fantasía Ideológica

El mundo virtual de internet es uno de los ejemplos recurrentes en Žižek para mostrar lo que él concibe como “la realidad”. Como él menciona, solemos pensar que lo que publicamos en nuestras redes sociales es pura ilusión que enmascara u oculta la realidad. Žižek invierte la fórmula ¿qué tal si lo que vemos en nuestra pantalla es la realidad y nuestra vida cotidiana es una ilusión? Cualquiera podría pensar que el filósofo esloveno es un escéptico relativista, pero ello deriva de que solemos asociar lo ilusorio como falso y la realidad como algo completamente ajeno a la ilusión. Nuestro perfil de Facebook, o de Instagram, o cualquier otra plataforma, es una colección de objetos que satisface nuestras expectativas de cómo queremos ser mirados. Elegimos a quién seguir, a quién no, qué contenido compartir, cuál bloquear, arreglamos todo para tener una interacción lo más placentera y cómoda posible, si hay algo que nos incomoda siempre hay forma de acomodarlo. En la interacción social cotidiana no sucede lo mismo, si estás en una aburrida conversación con un compañero de trabajo a quien consideras desagradable no podrás bloquearlo o ignorarlo. La vida tiene momentos desagradables que no pueden ser acomodados o bloqueados con un click, pero en ocasiones, por momentos, podemos escapar en la imaginación y fantasear que algo es posible,

fantaseamos que el mundo está arreglado, que conseguimos otro trabajo, que ya no tendré que ir a ese lugar que tanto me disgusta ni ver a ese compañero incómodo. Las redes sociales son la materialización de nuestras fantasías. La fantasía es esa fórmula personal imaginaria que nos permite integrar a nuestra realidad ese otro desagradable evadiéndolo, aun siendo imaginaria es lo que nos motiva a cambiar el rumbo de nuestras vidas para poder materializarla. Una persona en las redes sociales puede compartir una foto suya, aplicando una innumerable cantidad de filtros para ocultar aquello que le desagrada de su apariencia y mostrarse tal y como quiere ser mirado, aunque esa imagen oculta su verdadera apariencia, puede motivar a la persona a ir al gimnasio, comprarse cremas, operarse o hacer cualquier cosa para lograr verse como en la foto arreglada con filtros. La fantasía muestra intenciones verdaderas, es el lugar donde depositamos el núcleo duro de nuestros deseos. Sin embargo, no andamos por la vida contando a todo mundo nuestras más íntimas fantasías. No puedo contarle a mi compañero que deseo conseguir otro trabajo para no volverlo a ver, eso comprometería mi relación laboral y podría ponerme en una situación aún más desagradable y conflictiva, en ello radica, según Žižek, el carácter ilusorio de nuestras relaciones sociales en nuestra vida cotidiana, para que puedan funcionar es necesario que algo quede oculto, ese algo es el núcleo duro de nuestros deseos que se materializan en nuestras fantasías ¿Esto quiere decir que nuestras interacciones sociales son falsas? No, si fuese así se desintegraría el tejido social porque toda interacción perdería su consistencia significativa. ¿Significa entonces que las fantasías son falsas? Tampoco, puesto que ellas constituyen la verdad de nuestros deseos, nuestras verdaderas intenciones. Esto nos coloca en una posición compleja, porque si no hay posibilidad de atribuir falsedad ni a la fantasía ni a nuestras interacciones cotidianas estaríamos afirmando que no hay nada en nuestra realidad que pueda ser negado, no habría antagonismo y no existirían coyunturas políticas, nuestra realidad política se desintegraría. A nivel personal nuestras fantasías son tan válidas como nuestra realidad social, de hecho, es ella quien le otorga consistencia ocultándose. La falsedad surge a nivel ideológico, es decir, la falsedad surge justo en la emergencia de lo político. Cuando elevamos nuestra fantasía personal a un

imperativo ético universal, lo que Žižek define como inversión fetichista, es decir, cuando un elemento particular adquiere la forma universal, cuando pensamos e insistimos que nuestros anhelos de una sociedad mejor, nuestra idea de lo que esto significa, es la misma para todos, y si hay alguien que se opone es porque está cegado por sus intereses personales y es incapaz de ver la realidad social, ahí es donde radica la falsedad, esta forma de inversión es lo que constituye la *fantasía ideológica*. Más adelante abordaremos este concepto con más detalle, por ahora, abordaremos unas cuestiones suplementarias sobre la fantasía.

Partiremos entonces de una doble determinación del fantasma o fantasía: por un lado “designa un elemento que ‘se desprende’, que no puede ser integrado en la estructura simbólica dada, pero que, justamente como tal, constituye su identidad” (Žižek, 1994, pág. 114). Por otro lado, la fantasía proporciona las coordenadas del deseo, “nos enseña cómo desear”, es la forma de escapar al trauma del encuentro con la Cosa Real del deseo. La función principal del fantasma es ocultar el hueco que constituye el registro simbólico, y justo en ese lugar el fantasma dominará el “efecto de significación”. Esta doble determinación le permite a Žižek, desde Lacan, alejarse de cualquier definición esencialista del fantasma, puesto que no es su contenido lo que importa, su elaboración es completamente contingente, lo que importa en su análisis son sus condiciones de posibilidad, es decir, “cómo se constituye el espacio mismo en las que pueden surgir entidades como el fantasma” (Žižek, 1994, pág. 164).

Desde la introducción del *Acoso de las fantasías* que titula “Los siete velos de la fantasía”, Žižek nos proporciona una instructiva enumeración de las principales características de las fantasías. La primera corresponde al *lugar del sujeto en la fantasía*. El nacimiento de un pensamiento crítico enarbolado en el siglo XIX que socavó los principios racionalistas de la modernidad, dejando en “sospecha” las consistencias ontológicas que desde la Ilustración se venían consolidando, con pensadores como Nietzsche, Freud y Marx, nos enseñó que la voluntad se ejerce bajo esquemas axiológicos que responden a los impulsos más elementales de nuestra existencia humana, una naturaleza animal viva que potencializa todas sus

capacidades para conservarse, sean éstas de carácter racional o irracional; aprendimos que gran parte de nuestras decisiones ni siquiera son conscientes, y que estamos sujetos a un proceso histórico cuyos acontecimientos no son imprescindibles y, por lo tanto, la historia tiene que devenir sujeto, es decir, que él mismo tiene que apropiarse de ella para darle ese sentido de necesidad que carece. Uno de esos principios que fueron agrietados por la sospecha fue el principio racionalista de *sujeto trascendental*, es decir, la noción de sujeto como unidad sintética y autónoma de la razón. Descartes inaugura esta concepción de sujeto como sustancia primera, pero fue Kant quien, mediante su interpretación de la libertad, llevó a esta sustancia de una concepción meramente metafísica a una ontología práctica (ética) en su *metafísica de las costumbres*. Aunque los filósofos de la sospecha motivaron hacia una actitud crítica, algunos pensadores como Jean Luc-Nancy o Žižek ven en Hegel un precursor a la crítica del sujeto⁵². Pues en Hegel el sujeto es pensado desde su “alteridad”:

“Lo que es capaz de retener en sí su propia contradicción”. Que la contradicción sea propia (se reconoce la ley dialéctica), es decir que la alienación o extrañamiento (*extranéation*) sea propia, y que la subjetividad consista en re-apropiar este propio ser-fuera-de-sí, he aquí lo que compromete esta definición (Nancy, 2020, pág. 30)

Esto quiere decir que el sujeto nunca es en sí mismo, es siempre un sujeto para su predicado. El sentido de esta apropiación de lo exterior está inscrito en el “Ser” como verbo. Esta crítica del sujeto adquiere mayor relevancia en la crítica a la metafísica de Heidegger, “el Ser no es más que existente, retirado de toda esencia del Ser y de todo ser de esencia” (Nancy, 2020, pág. 29), el ser del sujeto carece de esencia porque él mismo deviene su esencia; así, el *Dasein* heideggeriano define la presencia como “la esencia de lo que no tiene una esencia”. Nuevamente el sujeto se redefine bajo la esfera de la libertad, pero ya no como una libertad ética sino ontológica, libertad de venir a la presencia. Pero sobre todo, el ser-ahí de Heidegger implica un *lugar* donde el Ser deviene presencia. Y el ser-en-el mundo significa devenir, tener o compartir un lugar en él. Esta crítica a la categoría moderna del

⁵² Incluso Žižek va más atrás y encuentra esta fisura desde la noción ontológica de libertad en Schelling maestro de Hegel (Žižek, 2013c).

sujeto fue muy bien recibida por el posestructuralismo a lo largo del siglo XX. El sujeto, al perder su centralidad en la razón, se vuelve *efecto* de “múltiples racionalidades”: sujeto histórico, sujeto del inconsciente, sujeto del significante, etc. Gracias a que esta descentralización del sujeto es producto de la problematización de la libertad, es que la acción, la decisión y su agente se vuelven problemáticos y con ello la categoría de sujeto se plantea sobre las antípodas de las prácticas éticas y políticas. En el prefacio del texto *Sujeto, léxico de la teoría política*, Emmanuel Biset (2020) clasifica tres formas en que el pensamiento posfundacionalista ha abordado el tema 1) *El abandono metafísico*: el sujeto es planeado de acuerdo a cómo construye metafísicamente sus categorías políticas, se enfrenta a su temporalidad y se constituye en ella sobre el horizonte de su contingente existencia. 2) *La paradoja radicalizada* donde el sujeto se conforma a partir de una paradoja irreductible de definirse a la vez como soberano y como súbdito. Este tipo de crítica comienza su radicalización en Foucault, quien propone abandonar la noción de sujeto para pensar en los *procesos de subjetivación* que surgen en el entramado de relaciones de poder y de verdad. Por último, 3) *El vacío estructural*: esta postura emerge desde el corazón del estructuralismo, sobre todo fue Lacan quien lo promueve, donde el sujeto es la falla, el elemento que imposibilita el cierre completo de la estructura, pero aunque la imposibilita también la constituye. Althusser, por su cuenta, representa una revitalización del marxismo partiendo de un sujeto revolucionario ausente, sujeto arrojado a un proceso histórico donde se ve envuelto en una trama de alienación de sí para reconocerse en las estructuras simbólicas de los AIE⁵³ que producen y reproducen (sobre determinan) las condiciones que posibilitan el proceso histórico. Estas consisten en el reconocimiento del sujeto en los AIE para borrar cualquier rastro de sí mismo, para que el sujeto revolucionario se adentre en un proceso histórico sin sujeto. Žižek pertenece al grupo que aborda el problema del sujeto desde la postura del *vacío estructural*, para este pensador, la noción del *goce* de Lacan en su radicalidad es una categoría política, designa un elemento imposible cuya *presencia* es su esencia. Žižek no pasa por alto que “si hay una sustancia en Lacan, ese es el goce”, sustancia como esencia actualizada,

⁵³ Aparatos Ideológicos del Estado

goce como lo Real actualizado. En Žižek, el sujeto político es un sujeto para el goce. Veremos más adelante que esta categoría no puede explicarse prescindiendo del objeto del deseo y por ende, del fantasma. El sujeto ausente en el proceso histórico de Althusser es reemplazado por el sujeto que se *presenta* en el fantasma en Žižek, que ocupa un lugar en él, y desde ahí, participa en el proceso histórico mediante la categoría política del goce. El lugar del sujeto en el fantasma no debe confundirse con la noción posestructuralista de las “posiciones del sujeto”. En el siguiente fragmento se puede sintetizar la crítica y la postura de Žižek:

Aquí, no obstante, hemos de distinguir detenidamente entre esta noción lacaniana de sujeto dividido y la noción “posestructuralista” de las posiciones del sujeto, en el “posestructuralismo” usualmente el sujeto está reducido a la llamada subjetivación, se le concibe como un efecto de un proceso fundamentalmente no subjetivo: el sujeto siempre está atrapado, atravesado por el proceso presubjetivo (de “escritura”, de “deseo”, y así sucesivamente, y la insistencia se hace en los diferentes modos individuales de “experimentar”, de “vivir” sus posiciones como “sujetos”, “actores”, “agentes” del proceso histórico [...]) Foucault: se podría decir que el tema principal de su última obra fue articular los diferentes modos en el que los individuos asumen sus posiciones del sujeto.

Para Lacan [...] toda la plenitud de la experiencia presente en el momento en que los individuos “viven” sus posiciones de sujeto, lo que queda es un lugar vacío que se llenó con esta riqueza; este vacío original, esta falta de la estructura simbólica, es el sujeto, el sujeto del significante. El *sujeto* es por lo tanto estrictamente opuesto al efecto de *subjetivación*: lo que la subjetivación encubre no es un proceso pre o transubjetivo de escritura, sino una falta en la estructura, una falta que está en el sujeto (Žižek, 1992, págs. 227-228)

La segunda característica del fantasma a la que se refiere el filósofo esloveno es *el esquematismo trascendental de la fantasía*, es decir, parafraseando a Kant, se trata de las *condiciones de posibilidad* de la fantasía, lo que debe darse en su emergencia, sin embargo, a diferencia de Kant, no ofrece un esquema fijo de elementos *apriorísticos* universales, sino que cada fantasía elabora sus propias coordenadas. La fantasía surge como una respuesta ante la imposibilidad. Parte de la fórmula lacaniana según la cual “no hay relación sexual”, lo que significa que las relaciones sexuales directas son imposibles en el hombre, pues necesita siempre de la mediación de la fantasía. En otras palabras, una relación entre una pareja es

relativamente exitosa si cada persona se adecua a las exigencias de su fantasía. Lo trascendental del esquematismo reside en esta propiedad de *adecuación*. El objetivo del *esquematismo* kantiano consiste en *adecuar* los “datos de la experiencia” a su esquema del “entendimiento”, donde el sujeto trascendental cumple la función de racionalizar todo el contenido empírico adecuado al entendimiento. Tras la renuncia al sujeto trascendental, lo que Žižek rescata del esquematismo es su carácter de adecuación, de este modo, la realidad sólo nos es accesible en cuanto puede adecuarse a la fantasía. En la película *Nymphomaniac*, de Lars Von Trier, la protagonista es presa de un deseo imposible (el orgasmo), pero experimenta el deseo no hacia algún objeto en concreto sino hacia una falta, hay algo, cuya naturaleza desconocemos, un objeto ausente (objeto a), que le impide alcanzar el clímax. Cada capítulo del film está titulado con el nombre de una fantasía: “el pescador completo”, “la señora H”, “delirio”, “la pequeña escuela del órgano”, “la iglesia oriental y occidental - el pato mudo”, “el espejo”, “la pistola”. La protagonista experimenta cada una de sus fantasías sin poder encontrar lo que tanto busca. En su desesperación sufre un colapso nervioso en la calle, su ex pareja la encuentra y la golpea dejándola inconsciente. Un devoto cristiano la recoge y la lleva a su casa para cuidar su recuperación. Cuando ella despierta, encuentra en los cuidados de aquel hombre una figura paterna, protectora, amorosa, ella accede a contarle toda su historia. Sin querer, aquellas historias de pecado y libertinaje se adecuaban a las fantasías inconfesadas y reprimidas de aquel devoto religioso. En la última escena, el hombre comienza a acariciarla excitado, buscando que ella le corresponda, ella esconde una pistola en las cobijas, el hombre le pregunta: “¿por qué si has tenido relaciones con tantos hombres no quieres hacerlo conmigo?”. Ella dispara, asesinándolo. La pregunta aquí es: ¿no es acaso ese momento lo que ella tanto deseaba?, ¿no es esa figura paterna lo que ella buscaba? Justo ese momento representaba su encuentro con lo real de su deseo. La cercanía con el deseo es lo que le causó ese terror que motivó aquel funesto acto. El problema de la heroína es que no era capaz de identificarse con el fantasma, sino que se identificó directamente con el deseo⁵⁴. La fantasía sirve para mantenernos a una distancia

⁵⁴ Este tipo de identificación corresponde al discurso de la histérica. Lo abordaremos más adelante.

soportable del deseo, nos enseña cómo desear. En suma, nuestras experiencias se adecuan al *esquematismo trascendental de la fantasía* para mantenernos en una distancia soportable del deseo.

La tercera característica es la naturaleza intersubjetiva de la fantasía. Aunque se trata de un esquema privado, un factor diferente para cada sujeto, el deseo implicado en ella es siempre el *deseo del Otro*. La fantasía se forma como respuesta al *chez vous?* lacaniano; la pregunta que busca el sentido del deseo del Otro ¿qué es lo que quiere el Otro de mí?, “en el nivel más fundamental, la fantasía me dice qué soy yo para los otros” (Žižek, 2015, pág. 19). Pero lo más importante es que no hay intersubjetividad sin lenguaje. El gran Otro es ese lugar donde el lenguaje se construye y se distribuye. El sujeto dividido, como lo concibe Lacan, no es más que la subjetivación de ese Otro de la dimensión simbólica. En ese momento lo simbólico deja de ser un lugar completo y transparente, el sujeto introduce la falta en el Otro, y a la vez se debate entre el significante y el deseo. En el momento en el que el sujeto comienza a comprender el lenguaje queda encadenado a él, pero esta sujeción es producto de la *falta constitutiva*, esa falta implica la intervención del deseo. Por ello, Žižek afirma que en el acto de comunicación lo que las personas intercambian es el objeto *a*. En Lacan, la *falta* es el *hiato* del inconsciente y también ella es el sujeto, entonces, lo que Lacan llama *sujeto del inconsciente* no es más que un sinónimo para la *falta*. De esta manera, el inconsciente no es un agente interno, íntimo o personal, no pertenece a la mera subjetividad, sino que opera como agente “transubjetivo”⁵⁵. Es por ello que Žižek critica el proyecto de Habermas sobre la posibilidad de una comunicación dialógica racional. La pregunta forzada sería entonces: ¿cómo es posible que algo carente de significante pueda ser comunicado? La respuesta sería, la fantasía. Ella funciona como mediadora entre la realidad y la falta. Haré una analogía para que sea más claro: en una ocasión, fui invitado a un festejo navideño en casa de una amiga. Después de la cena, su familia acostumbraba a realizar un juego: se colocaban los regalos en el centro de la mesa,

⁵⁵ Es por ello que tanto Lacan como Žižek no aceptan que el psicoanálisis sea considerado como una rama de la psicología, pues el inconsciente está presente tanto dentro como fuera del sujeto, su operatividad depende en mayor medida de la externalidad del fenómeno psíquico.

nadie sabía sobre el contenido porque todos estaban envueltos. Se le daba un dado a una persona y si tiraba un seis podía elegir uno de esos regalos, no sin antes tratar de adivinar su contenido, si no conseguía obtener el seis, pasaba el dado a otro participante. Cualquiera podía elegir, ya sea un regalo del centro de la mesa o quitarle un regalo a otra persona que ya se lo había ganado. Entre los regalos había uno muy grande, por su tamaño, todos lo deseaban y cada quien, en su oportunidad, ganaba o perdía el regalo. Cuando se trataba de adivinar su contenido cada quien nombraba una cosa diferente. El juego finaliza después de la tercera ronda. Al final, todos los regalos quedaron en el centro, excepto el grande, puesto que éste fue el único disputado. En esa ocasión, el padre de mi amiga, quien organizaba el juego, decidió jugarnos una broma, y cuando el ganador abrió el regalo, se percató de que la caja estaba vacía. Así es como funciona la fantasía en la intersubjetividad. La caja es el *sujeto del inconsciente*, es decir, lo que nos impide ver su contenido, lo que cada quien imaginaba es la fantasía, y el verdadero contenido, el vacío, es lo que los participantes realmente intercambiaban en el juego. Para que el juego tenga sentido, era indispensable que nadie supiera que dentro de la caja no había nada. Si esto no fuera así, entonces no tendría sentido elegirla y ella hubiese terminado en el centro de la mesa, por eso era indispensable que cada quien tuviese una idea imaginaria de lo que pueda haber en la caja. La fantasía le da sentido al juego, sin ella, nadie quisiera intercambiar la caja.

La cuarta característica es la *oclusión narrativa del antagonismo*, es decir, lo que la fantasía oculta es un “estancamiento original”, que surge para resolver el antagonismo a favor de la misma fantasía.

La narrativa como tal surge para resolver un antagonismo fundamental mediante el reacomodo de sus partes en una sucesión temporal. Por esto, es la forma misma de la narrativa la que permanece como testigo de un antagonismo reprimido. El precio que se paga por la resolución narrativa es la *petitio principii* del círculo temporal, es decir, la narración presupone tácitamente que aquello que pretende reproducir, ya está dado (Žižek, 2015, pág. 20).

No es en el contenido de la narrativa fantasmática donde encontramos su carácter ilusorio, después de todo, la fantasía representa la verdad de nuestra

relación íntima con el núcleo traumático de la presencia de lo real, la ilusión es presentar esta fantasía como una esencia original. Žižek insiste a lo largo de su obra en este carácter dual de la fantasía; por un lado, constituye nuestra realidad individual y social, por el otro, es ilusoria en cuanto se presenta como una solución a un antagonismo fundamental, como una esencia permanente, algo que siempre ha estado ahí. Sabemos que la fantasía encubre un núcleo traumático y mantiene una distancia cercana al deseo. Sabemos que el esquematismo de la fantasía se elabora según la patología de cada individuo. Pero la dimensión política de la fantasía se encuentra, para Žižek, en la formación de una fantasía en común llamada *fantasma fundamental*, que tiene la función de fundar la Ley, encubriendo bajo la narrativa mítica la violencia con que ella es fundada. El advenimiento de un nuevo orden legal procede de la transgresión del orden establecido. Así, cuando Marx (2014) acusa al legado de la economía política clásica de ocultar los saqueos de la violenta colonización del origen del capital tras la narrativa mítica del “trabajador frugal”, Žižek, por su cuenta, advierte que dicha narrativa corresponde al mismo acto de fundación de la Ley, lo mismo sucede con el “contrato social”, la “mano invisible”, etc. Siempre que el sujeto indaga sobre los orígenes de la Ley se enfrenta con su origen traumático, que será ocultado tras la narrativa fantasmática, lo que nos lleva a una reflexión: el mismo Freud teoriza sobre la imposibilidad de encontrar una explicación fáctica al origen de la ley, ¿no es acaso por ello que recurre a la narrativa de Edipo? Lo que sugiere el psicoanálisis es que la única forma de acercarnos al problema del origen es mediante una narrativa fantasmática. Pero lo que propone Žižek es que la narrativa funda la Ley, el origen de la Ley es la fantasía fundamental. Pero no se trata aquí tan sólo de un origen diacrónico de la Ley, sino sincrónico. La fantasía sostiene la conservación de un orden legal ocultando su doble perverso, la ley transgresora. Las dos caras de la ley, como ya se ha expuesto en el apartado 1.1.2., la ley que conserva y la que transgrede, conviven, sin embargo, para que este orden funcione es necesario que la ley transgresora sea ocultada, pues de ser revelada, la ley pierde su sostén y se disuelve la ficción simbólica que mantiene el orden legal. Si la fantasía sostiene el orden legal ello depende también de la forma en que encarna el objeto *a*. Ya hemos

expuesto el papel de la voz en el discurso, pero cuando Žižek se refiere a la narrativa de la fantasía, el objeto a predilecto es la de una “mirada imposible”. El vacío estructural del orden simbólico es suplantado por el fantasma, ¿cómo es posible esto? Aquí una definición de Žižek del fantasma: “Lo esencial es en este caso que el orden simbólico sincrónico llene el vacío de sus orígenes por medio de un relato: el fantasma, por definición tiene la estructura de una *historia que hay que narrar*” (1998, pág. 275). Pero la característica de la narración fantasmática del origen, de la fantasía fundamental, es que el sujeto esté presente como mirada en el momento de su concepción, así como el capitalista ya está presente en la figura del trabajador frugal, así como el sujeto obediente de un orden legal está ya presente en el “contrato social”. En la narración, el sujeto contempla su propia génesis; el trabajador frugal es ya un capitalista desde su propia mirada; el “contrato social” es ya el sujeto civil desde su mirada. Lo que sugiere Žižek en su análisis de la narrativa del fantasma fundamental es que la ley es fundada porque el sujeto cree estar presente en el momento de su fundación bajo su propia mirada, ¿no es acaso la función de la interpelación ideológica de Althusser? Aquí la diferencia es que Althusser concibe la interpelación como un fenómeno descrito en términos de “efectos” del discurso ideológico en el sujeto, efectos de reconocimiento y desconocimiento; mientras para Žižek se trata de la experiencia de asumir un mandato simbólico bajo las exigencias de la ley transgresora superyoica, encubierta en la narración de un origen donde el sujeto es mirado, o donde presencia el origen del mandato simbólico. Mientras en Althusser la noción de “efecto de sujeto” permanece en un proceso dialéctico de poca claridad entre reconocimiento y desconocimiento; Žižek refiere al fantasma como la causa de ese efecto.

Quinta característica, la fantasía surge como trasfondo de una textura simbólica, permanece implícita en ella, no es transparente y representa su *transgresión inherente*. Lo que la fantasía transgrede es la constitución no cerrada de lo simbólico, oculta el hueco que no le permite determinarse en su totalidad, la ilusión consiste en mantener oculta la falta para que en apariencia lo simbólico pueda concebirse como una entidad cerrada. Transgredir significa aquí violar la regla de la inconsistencia para hacerla parecer consistente. Esta transgresión es

paradójica, sin esta operación de ocultamiento la realidad pierde sentido, su consistencia depende de ello. En suma, la fantasía es una forma narrativa de discurso que resuelve de forma aparente un antagonismo fundamental, depende de un sujeto vacío, a partir del cual puede ocupar varias posiciones, su función es ocultar un núcleo real traumático que perfora el espacio simbólico y responde a la demanda de un goce imposible. El efecto de interpelación ideológica se encuentra en Žižek condicionada fundamentalmente no por los efectos del sujeto, como en Althusser, ni por una hegemonía del significante como en Laclau y Mouffe, sino por la interdependencia entre fantasía y goce.

La sexta característica es *la mirada imposible*, la fantasía se escenifica en la mirada del Otro, según Lacan, la mirada proviene de las cosas, el sujeto se ve *viendo*, significa que el sujeto actúa para los demás, siempre y cuando esa acción pueda ser vista, “una mirada imaginada por mí en el campo del Otro” (Lacan, 2006, pág. 91). La mirada encarna el objeto privilegiado, el objeto a:

[...] el objeto del que depende el fantasma al cual está suspendido el sujeto en una vacilación esencial, es la mirada [...] en cuanto el sujeto intenta acomodarse a ella, se convierte en ese objeto puntiforme, ese punto de ser evanescente, con el que el sujeto confunde su propio desfallecimiento. Por eso, de todos los objetos en los que el sujeto puede reconocer su dependencia en el registro del deseo, la mirada se especifica como inasible (Lacan, 2006, pág. 90)

La mirada, como presencia del otro en el campo de la función del deseo, deforma nuestra perspectiva sobre el Otro, a ese efecto de deformación es lo que Lacan llama *anamorfosis*, el efecto anamórfico del deseo es lo que distorsiona la realidad. Por encarnar al objeto a, la mirada está siempre elidida, lo que la fantasía se esfuerza en escenificar es la satisfacción ante una mirada que no alcanza nunca a ser satisfecha. Pero, ¿quién es el portador de esta mirada ante la cual se presenta el fantasma? El hecho de que el sujeto se perciba como el único elemento ausente de la fantasía tiene que ver con lo que anteriormente referimos como el *esquematismo trascendental de la fantasía*. Regresemos a la comparación entre este esquematismo y el kantiano.

Allí está la clave de la noción kantiana de “trascendental”, que designa precisamente a la objetividad [...] el problema de Kant es, precisamente, cómo atravesamos las infinitas impresiones subjetivas hasta la realidad objetiva. Para comprender esta diferencia, se debe introducir una distinción mínima pero crucial entre “subjetivamente objetivo” y “objetivamente subjetivo”: la realidad kantiana trascendentalmente constituida es *subjetivamente objetiva* (toma el lugar de la objetividad que es subjetivamente constituida-mediada), mientras la fantasía es *objetivamente subjetiva* (se refiere al más íntimo contenido subjetivo, producto del fantaseo, que, paradójicamente es “desubjetivizado”, tornado invisible a la experiencia inmediata del sujeto) (Žižek, 2015, págs. 145-146)

Lo que puede significar la ausencia del sujeto en la fantasía es que él la experimenta como una realidad externa, como si no fuese una elaboración imaginaria suya, Žižek suele usar el ejemplo de un hombre que fantasea con su propia muerte; en su narrativa, el hombre presencia su propio funeral, puede ver a sus familiares y hasta a sí mismo, pero él no está para los demás. En el capítulo pasado hemos mostrado lo que la *mirada* significa para Lacan, se trata de una de las formas en que se manifiesta el *objeto a*, es por eso que no se trata tan sólo de una simple manera particular de elaboración de una fantasía, sino que se trata de ese objeto que insiste en la fantasía, refiere al deseo, el objeto causa del deseo y por tanto, se dirige hacia lo Real, hacia lo imposible.

La séptima característica corresponde a la problemática de *la Caída*. Lejos de ser la representación alucinatoria de la satisfacción de un deseo, como si fuera una violación de la prohibición, realmente lo que representa es el momento de su instauración. En efecto, la falta significante es equivalente a la castración simbólica, si recordamos que la castración desde Freud precede la culpa y es ella el factor determinante que permite al sujeto interiorizar la prohibición para construir la moral y así acceder a la civilización. Del mismo modo, la fantasía es producto de la castración simbólica, ella le ayuda al sujeto a domesticar al deseo para poder acceder a la realidad social. El *superyó* freudiano, esa instancia de la Ley, sirve para regular mediante prohibiciones el acceso al deseo, en el caso de un sujeto perverso, el sujeto ideológico por excelencia, no sólo pretende violar las reglas socialmente admitidas, sino que busca la imposición misma de la Ley; en el perverso, la Ley misma es su objeto del deseo. La narrativa fantasmática expresa de forma cifrada

la confesión de la culpa en el proceso que va de la erotización del objeto a su castración. Las leyes públicas, aquellas que se encuentran registradas en el Otro, son demandas simbólicas de obediencia, mientras la ley superyoica, oculta en la fantasía, proviene de una demanda real mediada por el imaginario, pero en tanto real está ausente, pertenece a un núcleo traumático irrepresentable, mientras que por su carácter imaginario es reflexivo. Así, lo real emerge, es el fantasma, donde el protagonista es el otro en tanto garante del deseo. Esto explica por qué un ambientalista, por ejemplo, se siente más culpable y responsable por el deterioro ambiental que cualquier otra persona, el ambientalista se impondrá con mayor exigencia un estilo de vida basado en prohibiciones de consumo y hábitos disciplinarios, y no dudará en transgredir la Ley pública si representa un obstáculo para su demanda moral. Sobre esta dialéctica entre la Ley pública y la ley moral es que Žižek enfatiza el propósito del goce y del plus-de-goce. La obediencia a las leyes públicas exige la producción de una cierta cantidad de goce, la transgresión de las leyes públicas para la obediencia del superyó exige una cantidad excedente de goce, un plus-de-goce. Ahora bien, la homologa función que Lacan confiere al plus-de-goce con la plusvalía de Marx, tal vez nos proporcione una alternativa para conceptualizar aquello que Althusser intentó deducir bajo el nombre de *la reproducción de las condiciones ideológicas de la producción*, en otras palabras, cómo se reproduce la superestructura, ese supuesto “sistema” de creencias, estilos de vida, ideologías que se materializan en prácticas, protocolos, normas, reglas, que conforman la estructura orgánica de las instituciones (Althusser, 1974). La idea de que “no hay producción sin reproducción”, en otros términos, que la reproducción es el principal medio para la existencia social, está también presente en Lacan, la fórmula lacaniana “no hay goce sin plus-de-goce” se refiere del mismo modo a que el excedente de goce es la condición principal de la existencia del goce, sin embargo, la homología se encuentra en la plusvalía en cuanto a su carácter alienante, misma cuya principal función es la reproducción, es decir, en lugar de que sea un capitalista que se apropia del excedente del producto del trabajador, es el Otro quien amenaza con el robo del goce, más adelante lo explicaré con mayor detalle.

Como ya se habrá notado, las reflexiones de Žižek se conducen por muy variados terrenos, el filosófico u ontológico, el psicoanálisis teórico, la crítica cultural o sociológica. Su complejidad radica en que confluyen en un mismo texto, en un solo párrafo el lector experimenta cambios abruptos de terreno sin por ello perder el hilo argumentativo. Esto es así porque en Žižek estos tres terrenos están íntimamente relacionados. La fantasía, por ejemplo, es la noción que medía entre ellos, conecta el vacío estructural (ontológico), con el deseo y el goce (psicoanalítico), y con la narrativa que sostiene un orden legal (sociológico). Ello le permite ofrecer un método. Si se desea debilitar los fundamentos de un orden establecido para construir un proyecto de sociedad menos cruel y más justo, sería necesario disolver el fantasma fundamental que sostiene el orden establecido. Para ello hay que mostrar el vacío que se encuentra detrás de la narrativa fantasmática, es decir, “atravesar el fantasma”, mostrar el corazón ontológico (vacío) que el deseo proyecta sobre la Ley sin la mediación del fantasma. Pero la fantasía no es un fundamento, no es fácil de conceptualizar y es por ello que se trata, al menos en Žižek, de un concepto dinámico que aparece constantemente a lo largo de su obra. Las características que hemos abordado pertenecen al *Acoso de las fantasías*, pero siempre hay algo que agregar, los virajes del concepto permanecen constantes. Así, por ejemplo, en *Interrogating the Real* (2005b), Žižek agrega una noción de fantasía opuesta a la que figura como oclusión del antagonismo para dar lugar a una interpelación exitosa, se trata de la fantasía cuya forma fundamental es la de los “celos”, una nueva duplicidad de la fantasía, así como hay dos caras de la ley, también hay dos caras de la fantasía:

[...] there is another aspect no less radical or original: the notion of fantasy which is the exact opposite, which is precisely fantasy whose fundamental form is jealousy. Not beatific or blissful fantasy but the dirty fantasy. For example, when you are jealous you are all the time bothered by, ‘How is the other treating me?’, ‘How are they enjoying themselves?’, etc. My point being that if there is something to be learn from the so-called (and I’m developing here notions at a very elementary level) totalitarian ideologies, it is precisely that these two notions

of fantasy are two sides of the same coin. That the price you must pay for sticking, clinging to the first fantasy is the second, dirty fantasy (2005b, pág. 43)⁵⁶

Así, por ejemplo, la fantasía nazi del origen ario del pueblo germánico encubre el antagonismo fundamental, la violencia de su emergencia, sólo al precio de aceptar su contraparte: la fantasía perversa del judío invasor. Lo mismo puede decirse del populismo, la fantasía del origen del pueblo soberano emerge en compañía de la fantasía de la élite corrupta que corroe a la sociedad. ¡Atención!, no se está afirmando que no existe el judío invasor ni que tampoco exista una élite corrupta, de algún modo es cierto que Europa fue testigo del desplazamiento migratorio del pueblo judío, como también es cierto que hay corrupción y nepotismo en las democracias liberales. La diferencia es que la fantasía sublima estas figuras de lo político, haciéndonos creer que ellos son los responsables de todos los males, se convierten en el enemigo radical, el prójimo insoportable que encarna el imposible deseo, de tal manera que seamos incapaces de ver nuestro propio mal. Un populista justificará sus fracasos y la violencia que ejerce culpando al otro, a la élite, como el dirigente nazi culpó al judío de sus propios fracasos. Diremos que este giro teórico respecto a la fantasía indica que el antagonismo no desaparece tras la fantasía, hay una especie de desplazamiento, se oculta un antagonismo fundamental en favor de revelar un antagonismo, digamos, artificial. Según Žižek, la ideología procede del mismo modo, la manera de ver cómo la ideología trabaja es mediante la ideología que acusa a otra postura de ser ingenuamente ideológica.

Ahora que sabemos lo que es la fantasía, cuáles son sus principales funciones y sus características, podemos abordar la cuestión de cómo Žižek lleva esta noción

⁵⁶ [...] hay otro aspecto no menos radical u original: la noción de fantasía que es exactamente lo opuesto, que es precisamente la fantasía cuya forma fundamental es el celo. No la beatífica y bendecida fantasía, sino la sucia fantasía. Por ejemplo, cuando estás celoso, estás todo el tiempo preocupado por '¿Cómo me trata el otro?' '¿Cómo se divierten?', etc. Mi punto es que si hay algo que aprender de las llamadas (y estoy desarrollando aquí nociones a nivel elemental) ideologías totalitarias, es precisamente que estas dos nociones de fantasía son las dos caras de una misma moneda. Que el precio que hay que pagar por enredarse, aferrarse a la primera fantasía, es la segunda sucia fantasía,

al terreno de lo político, cómo relaciona esta noción con la ideología. Uno de los conceptos que más ha causado debate es el de la ideología. Desde su primera aparición en el siglo XVIII en la tradición ilustrada con Destut de Tracy, hasta la fecha, esta noción ha sido definida de muy diversas formas, tonalidades, contrastes y contradicciones. De hecho, es un lugar común en los estudios sobre ideología, que se inicie mencionando esta peculiar y escurridiza característica, presentando una detallada enumeración de los distintos significados que han prevalecido tanto en el estudio teórico como en su uso común⁵⁷. En 1999 la disquera Disco Mix Club, que originalmente fue creada para un mercado especializado de djs profesionales, lanza una serie de álbumes llamados *Back to Mine*, donde artistas que van desde el *New Wave*, como *New Order* o *The Orb*, hasta el Techno y el House progresivo de los años noventa, publican su propia selección de las canciones de otros músicos que más han influido en su estilo. Estos discos no son especialmente de música electrónica, uno puede encontrar géneros de reggae, de rock, punk, surf o más. Aun siendo tan variados, uno puede percatarse del porqué del estilo de los músicos que realizan la selección. De manera análoga, en 1994 salió la primera edición en inglés de una compilación de textos seleccionados por Žižek referentes a la ideología titulada *Ideología: un mapa en cuestión*. Decidí usar la analogía por lo que el término *Back to Mine* significa, aunque no hay un equivalente al español, un retorno hacia algo propio, *everyone is coming back to mine* (Todo mundo está volviendo adentro), *I should get back to mine* (debería volver a lo mío), *I invite you back to mine* (te invito a mi casa), etc. En la compilación de Žižek figuran pensadores como Adorno, Lacan, Althusser, Pécheux, Therborn, Rorty, Jameson, y estos aparecen muy frecuentemente en la bibliografía de los libros del filósofo esloveno. La lectura de esta compilación puede ser un buen comienzo para quienes desean comenzar a leer su obra, pero también sirve para poder delinear desde un principio lo que Žižek entiende por ideología. Pues bien, desde la introducción al texto mencionado, también el pensador elabora su propia taxonomía, recurriendo a su lado más

⁵⁷ Ejemplo de ellos se pueden consultar (Mannheim, 1993; Eagleton, 1997; Van Dijk, 2003; Laclau, 2014).

hegeliano reúne toda la polisemia de significados que entraña la ideología en tres categorías;

En relación con la religión (que, para Marx, era la ideología por excelencia). Hegel distinguía tres momentos: la *doctrina*, la *creencia*, el *ritual*; resulta tentador disponer la multitud de nociones asociadas al término “ideología” alrededor de estos tres ejes: la ideología como complejo de ideas (teorías, convicciones, creencias, procedimientos argumentativos; la ideología en su apariencia externa, es decir, la materialidad de la ideología, los Aparatos Ideológicos de Estado (AIE); y, finalmente, el terreno más elusivo, la ideología “espontánea” que opera en el centro de la “realidad” social en sí (Žižek, 2003, pág. 16).

Desde este fragmento uno puede percatarse del especial interés que Žižek le otorga al tercer sentido de ideología, el ritual: la “ideología espontánea que opera en el centro de la ‘realidad’ social”; sin embargo, esta clasificación no son diferencias excluyentes unas de otras, en tanto momentos de una dialéctica hegeliana corresponde al “en-sí”, al “para-sí” y el “en-sí y para-sí”⁵⁸, con la salvedad de que ellos no son simples momentos que se suceden, sino que ellos actúan de forma “espontánea” y sincrónica: una *doctrina* puede ser también una creencia (en-sí), ésta a su vez puede externalizarse como ritual como los AIE (para-sí), o puede manifestarse silenciosamente en ese núcleo de la “realidad”, en nuestros rituales cotidianos. Encuentro en el siguiente fragmento de *Ideología: un mapa en cuestión* un ejemplo bastante ilustrativo:

Recordemos el caso del liberalismo: el liberalismo es una doctrina (desarrollada desde Locke hasta Hayek) materializada en rituales y aparatos (la prensa libre, las elecciones, el mercado, etc) y activa en la experiencia espontánea de “sí mismos” que los sujetos tienen como “individuos libres” (Žižek, 2003, pág. 17).

Aunque este “sí mismo” suele causar extrañeza, podemos afirmar que se trata de una realidad ideológica inscrita en la experiencia cotidiana que no necesariamente está referida a las demandas sociales, o a una disputa del poder, se trata de la forma más sutil de la ideología “activa” en la cultura. Por ello, Žižek

⁵⁸ En Hegel el “en-sí” es la inmediatez, el momento de la inmanencia absoluta, el “para sí” es momento de la negación de la inmanencia y afirmación de la externalidad, o la inmediatez siendo ya mediada por su contrario, el tercer momento el “en-sí y para-sí”, la síntesis que “supera” la contradicción, es el efecto de la doble negación, la externalidad es negada pero no aniquilada sino como un retorno o apropiación del “en-sí”. Estos momentos describen el movimiento de la conciencia según Hegel.

puede relacionar cualquier escena del cine, ya sea desde las películas de Hitchcock o del cine popular como Robocop, con su carácter ideológico, o puede comparar las tres formas ideológicas de concebir la realidad social, la frialdad del totalitarismo, el desafío revolucionario, el práctico utilitarista, con la actitud filosófica del idealismo alemán, la filosofía política francesa, la economía política inglesa, y también comparar éstos con los tres correspondientes diseños del retrete, el alemán, el francés y el Inglés; Žižek supone que en estas formas de diseñar el retrete corresponde a tres maneras de deshacerse del excremento de estas tres posturas filosóficas e ideológicas; una metáfora para referirse a lo Real, o el núcleo traumático que no se puede integrar. Volviendo a la cuestión de la radicalidad de la postura de Žižek, lo que representa un problema para otros teóricos de la ideología (caer en la confusión de afirmar que todo es ideología) es una solución para Žižek, pues incluso en el nivel más descriptivo de la realidad, el que aparentaría ser el más neutral y no ideológico, existe el sesgo (anamorfosis) que distorsiona la perspectiva en un nivel muy elemental, esa distorsión se produce por la presencia del objeto *a*. Más adelante lo abordaremos con más detalle, por ahora es importante preguntarse cuál sería ese nivel elemental ideológico en el nivel descriptivo, “el grado cero” ideológico. Pues bien, el grado cero es percibir (erróneamente) que existe un discurso que puede describir la realidad tal cual es, sin distorsión, es decir, que se presenta como hecho extra-discursivo. Esta es quizá la parte más confusa de la obra de Žižek, por un lado, afirma que la ideología es una mirada anamórfica, que distorsiona la realidad y, por otro lado, también afirma que el concepto de ideología nada tiene que ver con la “ilusión”:

Una de las lecciones que deben sacarse de la noción de antagonismo es que el concepto de ideología debe ser desligado de la problemática “representacionista”: la ideología no tiene nada que ver con la ilusión, con una representación errónea y distorsionada de su contenido social (Žižek, 1994, pág. 115).

La confusión se puede disipar si se acepta que pueden coexistir lo falso y lo verdadero, que sea posible “engañar con la verdad”, o se pueda “mentir diciendo una verdad que espera sea tomada como mentira” (Žižek, 2002, pág. 127). Siempre y cuando coexista en la ideología un contenido social objetivo y una mirada

anamórfica, por ejemplo: un ecologista socialista podría bien estar en lo cierto, que hay un calentamiento global debido a la abundante consumo de energía por hidrocarburos, un hecho que ha sido ya comprobado, tiene un contenido social objetivo, sin embargo, puede culpar al mercado y al liberalismo por imposibilitar al Estado de regular el consumo excesivo, pues el liberalismo impone límites para que éste pueda planificar la economía, esta forma de abordar el contenido objetivo es la mirada distorsionada. En este sentido, el abordaje de Žižek es una ruptura con la concepción marxista de que la Ideología oculta el contenido social objetivo, y es que afirmar que existe un contenido objetivo que se percibe como esencia de lo social es falso, no hay una esencia necesaria y absoluta de lo social, sino contingente y temporal: el calentamiento global producto de un consumo excesivo de hidrocarburos es una condición actual, temporal y contingente, decir que el consumo excesivo es algo esencial en el hombre es falso, por lo que un proyecto de regulación o limitación de la libertad de consumo por el sólo hecho de que el hombre es naturalmente consumista sería un error. Pero entonces, ¿qué es lo que la ideología oculta? Dejaremos que sea él mismo Žižek quien responda:

Si uno concibe el campo social como una estructura que se articula alrededor de su propia imposibilidad, está obligado a definir la ideología como un edificio simbólico, que oculta, no una esencia social escondida, sino el vacío [...] Es por ello que la “crítica a la ideología” ya no intenta penetrar hasta la esencia oculta: subvierte un edificio ideológico a fin de denunciar, entre sus elementos, el que representa su propia imposibilidad [...] en la perspectiva analítica, la ideología denuncia, antes bien, *una totalidad que quiere borrar las huellas de su propia imposibilidad* (Žižek, 2013b, pág. 167)

Es así cómo Žižek puede liberarse de la trampa de caer en un absolutismo ideológico, aunque afirma la existencia de la presencia ideológica en el sutil y espontáneo trasfondo de nuestra experiencia cotidiana, en interacción con la cultura, existe en la totalidad de lo no ideológico (extra ideológico), un elemento paradójico ideológico que lo subvierte. Otra de las objeciones que se puede plantear es la probable contradicción de la existencia de este elemento extra ideológico y el supuesto lacaniano muy frecuente en Žižek de que “no hay metalenguaje”, es decir, de que no hay una realidad fáctica pura que no sea intervenida por el lenguaje, y por lo tanto, siempre que se “diga” algo sobre la existencia de una cosa “más allá

del lenguaje”, lo hacemos sobre los límites de nuestro lenguaje. Esto no quiere decir que no exista la realidad fáctica, lo que no es posible es pensarla en completa independencia del lenguaje, en su pureza. Del mismo modo, no existe una realidad extra ideológica pura, que no sea intervenida por un elemento ideológico.

Este rasgo particular de la teoría sobre la ideología de Žižek es la que contrasta con los contemporáneos que no han renunciado a la noción de ideología⁵⁹. Por ejemplo, para Laclau y Mouffe una definición consistente de ideología tiene que estar relacionada con la noción de antagonismo, concretizada o encarnada en la “articulación de las demandas sociales” (Laclau & Chantal, 1987); por otro lado, tanto Eagleton (1997) como Van Dijk (2003) coinciden en que, para no caer en un relativismo absoluto, a tal grado de no poder diferenciar la ideología de lo que no es ideología, cualquiera que sea su significado, ya sea como “sistema de creencias”, como “falsa conciencia”, como “concepto general”, o como “fundamento de práctica social”, cualquiera de ellas debe tener siempre como referente objetivo una “disputa por el poder”. La postura de Žižek es radical, y es que tratar de distinguir lo ideológico de lo no ideológico sólo se mantiene una cuando se asume tajante entre ideología y realidad. Para Žižek, “la ideología es indistinguible de la realidad”. La pregunta sería: si la realidad es distorsionada por un elemento ideológico ¿entonces la verdad sería imposible? La verdad en Žižek surge como un efecto retroactivo y tiene una estructura de ficción. Para entender esto es necesario romper con la creencia de que la verdad y la ilusión son completamente excluyentes. Žižek interpreta la triada Objetivo-Subjetivo-Absoluto, como los pasos que van de Platón-Descartes-Hegel; Platón afirma una realidad completamente ajena al hombre, un mundo sustancias eternas independientes de las imperfectas representaciones; Descartes coloca en el centro de la sustancias al hombre mismo, y en Hegel, en su Absoluto, es la afirmación de la objetividad o de la necesidad, mediada por la contingencia de la subjetividad; en cambio el Absoluto que interpreta Žižek es la

⁵⁹ El mismo Žižek menciona a Foucault quien opta por un análisis del poder, el cual, según el filósofo esloveno “Los equivalentes foucaultianos de los AIE son los procedimientos disciplinarios que operan en el nivel del ‘micropoder’ y designan el punto en el que *el poder se inscribe en el cuerpo*” (2003, pág. 21). Entre otros también se pueden nombrar a Ranciere, o a Giorgio Agamben, para quienes la categoría de ideología no es central.

afirmación de contingencia en la necesidad. De ahí que retome la fórmula hegeliana de que *la sustancia es ya sujeto*, para decir que, aquello que consideramos sustancial o verdadero es producto de un vacío, por lo tanto, cualquier presuposición de que hay algo sustancial está destinada al fracaso. “La verdad es inherente al fracaso” (Žižek, 2013b). Aquí voy a mencionar una de las genialidades de Žižek para relacionar a Hegel con Lacan. A la pregunta: “¿por qué el error, la ilusión es inmanente a la verdad?”, el filósofo responde con dos razones completamente equivalentes, *porque la sustancia es ya sujeto* y *porque no hay metalenguaje*. El efecto retroactivo de la verdad radica en que nos percatamos de que nos hemos equivocado, la verdad sale a la luz, sólo cuando ya nos hemos equivocado. En otras palabras, la verdad surge del fracaso. Si la ilusión o el error desaparece, la verdad lo hace tras de ella.

Si Žižek propone renunciar a la “problemática representacionalista” de la “ilusión”, ¿cómo justifica entonces que la ideología encubra su imposibilidad mediante una distorsión de la realidad? Para ello Žižek distingue “ficción simbólica” de la noción de “fantasma”, aunque de nuevo la distinción no es excluyente, pues ellas son “dependientes en su misma incompatibilidad” (Žižek, 2003, pág. 31). Cuando el filósofo recurre a la fórmula lacaniana de que “la realidad tiene la estructura de un relato de ficción”, significa que es construida simbólicamente, o en términos sociológicos, que la realidad es una construcción social. Sin embargo, hay en el centro de dicha construcción simbólica un resto de lo Real no simbolizable que retorna en forma de fantasma. Mientras la ficción es una construcción simbólica, el fantasma es una formación inconsciente en el Imaginario. La codependencia entre ficción y fantasma en la realidad es la siguiente:

La realidad nunca es ella directamente “ella misma”, se presenta sólo a través de su simbolización incompleta/fracasada y las apariciones espectrales emergentes en esta misma brecha que separa para siempre la realidad de lo real, y a causa de la cual la realidad tiene el carácter de una ficción (simbólica); el espectro le da cuerpo a lo que escapa de la realidad (simbólicamente estructurada) (Žižek, 2003, pág. 31)

En este sentido, lo que el espectro o fantasma oculta no es la realidad sino la X insondable, lo reprimido irrepresentable, el núcleo de su propia imposibilidad. La

realidad necesita del fantasma para poder cerrar el relato de ficción. Por otro lado, la pregunta sería: ¿cómo sucede la distorsión y de qué manera se presenta? La pregunta remite a un proceso y a una forma, el primero como un mecanismo psíquico (reconocimiento/desconocimiento) y el segundo responde a la alienación del sujeto. El mecanismo psíquico del *estadio del espejo* consiste en el reconocimiento de lo que está en el campo de visión, donde el sujeto se reconoce en esas imágenes. Pero este proceso reflexivo que nos lleva al reconocimiento es incompleto desde Lacan, según Žižek, hay algo que escapa a la reflexión, una *mancha* que no es invisible porque sigue *presente* en el área de visión, esa mancha es lo constitutivo del sujeto. Justo aquí Žižek llega a la médula de lo que ha sido el elemento más ambiguo y confuso de la interpelación, justo en esa mancha irreconocible se encuentra el secreto que permanece oculto: “En la inversión del proceso de reflexión, el sujeto se experimenta como correlativo al punto de ese Otro en el cual se encuentra con un poder absolutamente extraño, un poder con el que no es posible ningún intercambio especular”. Por un lado, podemos notar aquí que el “punto de ese Otro” no es la *mancha*, por el contrario “en ese punto de la ‘extrañidad absoluta’ [...] el sujeto del significante, \$, no el yo imaginario, cautivo en la relación especular *m-i(a)* estará inscrito en la figura” (Žižek, 1998, pág. 125). El significante ocupa el lugar de la mancha, pero éste también es *incompleto*, también el significante está marcado por un elemento irrepresentable, que es también el significante del sujeto, lo que regresa es la figura espectral, el fantasma que se experimenta también como propio del campo del Otro ¿Podemos asegurar que la *interpelación ideológica es el efecto de un proceso cuyo resultado final es un intercambio especular fantasmático?* Considero a esta la pregunta principal de este apartado. Mi intención no es sólo afirmar esta pregunta, sino también que sin este apoyo fantasmático nuestro reconocimiento en una postura ideológica no sería posible. Pero antes, es necesario terminar con la primera cuestión del párrafo: ¿cómo sucede la distorsión de la realidad? Respecto a la *mancha*, Lacan suele usar el ejemplo de la pintura *Los embajadores de Holbein*; la pintura muestra las figuras de los embajadores de Francia e Inglaterra, en la parte central inferior se encuentra una figura deformada por un procedimiento óptico llamado *anamorfosis*, de tal

manera que si el espectador cambia su posición y con ello su perspectiva, la figura adquiere una forma reconocible de un cráneo humano, pero el cambio de perspectiva provoca que todo lo demás, el contexto del cráneo, se deforme. Lo mismo sucede en el proceso de reconocimiento tanto especular como en el campo simbólico. Para que el sujeto pueda reconocer esa *mancha*, o ese significante vacío, es necesario el cambio de perspectiva, pero una vez que alcanza a reconocer la *mancha*, el contexto se distorsiona y, en última instancia, el sujeto ocultará esa distorsión con la fantasía. El punto crucial aquí es que no importa desde qué posición o cambio de perspectiva se quiera ver la realidad, siempre hay algo que se desfigura ¿Eso quiere decir que todo es fantasía? No, hay que evitar esta confusión, porque en el cambio de perspectiva hay algo que se aclara (el cráneo) y algo que se distorsiona (los embajadores). El decir que no hay realidad sin fantasía, esto no es lo mismo que decir que toda la realidad es fantasía. Lo que se quiere decir es que la fantasía cumple un papel estructural en la construcción de la realidad. Falta explicar por qué razón el sujeto no se percata de la distorsión, aquí es donde *la alienación del sujeto* adquiere su forma. En la lógica de reconocimiento/desconocimiento, que es también una especie de “ilusión de perspectiva”, el sujeto lo que olvida incluir en el cuadro es su propia mirada, no porque lo haya simplemente olvidado, sino porque le es imposible mirarla, en el momento en que la incluye, toda la realidad se desvanece. Por último, este proceso reflexivo no debe interpretarse como una simple apropiación subjetiva de la realidad objetiva, sino de la externalización de la subjetividad, es lo que Kant quiere decir en su concepto de “reflexividad extrínseca” y que Žižek compara muy hábilmente con la noción lacaniana de que “la sustancia es ya sujeto”.

La mirada externa del sujeto sobre la sustancia inescrutable está desde el principio mismo incluida en la sustancia como índice de su disparidad consigo misma. Esto es lo que no se advierte desde la “reflexión extrínseca” (la posición que percibe la sustancia como una inalcanzable *cosa-en-sí*) que su externalidad a la sustancia es una autoalienación de esta sustancia misma, el modo en que la sustancia es externa a sí misma (Žižek, 1998, pág. 146).

En otras palabras, el sujeto es alienado en una realidad construida simbólicamente con apoyo de una fantasía imaginaria que oculta el resto

irrepresentable de lo real, y en el momento en que el sujeto logra cambiar la perspectiva para fijar la mirada anamórfica en ese resto amorfo, lo que logra ver es el fantasma, y al reconocerse en él, con ellos una parte de la realidad simbólica se distorsiona.

Ya tenemos una idea más clara de lo que significa para Žižek la ideología y su interpretación hegeliana-laciana de fantasía, tenemos una idea de cómo construye su propio concepto de *fantasía ideológica*; recordemos que al filósofo esloveno le interesa abordar la ideología “espontánea” que opera en el centro de la realidad social en sí, en nuestra existencia cotidiana “extra ideológica”, en el “grado cero” de la ideología; así como hacernos ver que la fantasía oculta el elemento paradójico que imposibilita la completud de la realidad social; y que no hay realidad social sin fantasía; entonces podemos notar claramente que los dos conceptos se complementan, lo que es de la fantasía a la realidad del sujeto individual, lo es también de la *fantasía ideológica a la realidad social*. La “ilusión” no consiste en una suerte de representación falsa, como cuando aparece un oasis en el desierto, más bien, la “ilusión” recae sobre la apariencia de la existencia de la completud del Otro. Así es como Žižek interpreta la premisa de Lacan de que el “Otro no existe”, y del mismo modo cuando dice “la mujer no existe” se refiere a la “imposibilidad de la relación sexual”, el “Otro no existe” es referente a una imposibilidad social. Ese lugar ausente, el elemento que falta en la totalidad social es el elemento que sobra, el único que no se integra, como su absoluta diferencia, ya que generalmente se piensa el vacío como una absoluta nada que no cuenta porque no hay nada. Para entender la dialéctica žižeksiana, es decir, su interpretación de Hegel del Absoluto, se debe tener presente que el vacío o la nada sí cuenta, no como algo tangible o inteligible, sino como el elemento donde se adhieren el resto del todo lo demás sin ser parte de ese todo, o en términos de Russell, la clase que no es clase de sí misma, sin embargo, y aquí la interpretación del Absoluto de Žižek, lo Absoluto incluye su elemento paradójico, su pura diferencialidad. En los mismos términos lacanianos interpreta la famosa frase hegeliana: “Todo lo real es racional y todo lo racional es real”, quiere decir que hay un núcleo imposible de lo Real que se intenta racionalizar y que lo racional en su totalidad tiene algo de imposible. La existencia

del “gran Otro”, como el lugar que garantiza el sentido y la consistencia de la experiencia del sujeto, es solo su *presuposición*. La afirmación de que hay una suposición previa reside en que la verdad llega retroactivamente. Se tiene la ilusión de que se encuentra la verdad en el Otro mientras que ella ha estado ahí antes de su ilusorio encuentro en el Otro, sin embargo, es gracias a esta ilusión que el sujeto se percató de su verdad. Voy a usar un ejemplo de Žižek: un marxista no se hace marxista porque ha leído a Marx y le convenció de que su interpretación de la realidad es verdadera, un marxista es ya un marxista, solo encuentra *a posteriori* en Marx las razones para justificar su previa postura, sin embargo, actúa como si Marx fuese el portador de una verdad absoluta, si no fuese así, no podría percatarse de que ha sido desde un principio “siempre” marxista. Esta “ilusión” no es exclusivamente subjetiva.

Este es también uno de los *insights* elementales del psicoanálisis. En la red de relaciones intersubjetivas, cada uno de nosotros es identificado con y atribuido a cierto lugar fantasmático en la estructura simbólica del otro [...] Podemos relacionarnos con estas ‘personas de carne y hueso’ sólo en la medida en que podemos identificarlas con cierto lugar en nuestro espacio fantasmático simbólico [...] sólo en la medida en que llenan un lugar preestablecido en nuestro sueño (Žižek, 1994, pág. 18)

Gracias a esta “ilusión” es que Žižek afirma la efectividad de la ideología. “Una ideología en realidad triunfa cuando incluso los hechos que a primera vista la contradicen empiezan a funcionar como argumentaciones a su favor” (Žižek, 1992, pág. 80). Por eso desde la perspectiva de un comunista, el comunismo significa “progreso en la democracia y la libertad”, aunque en los hechos se produzcan fenómenos de opresión y tiranía, por ello la ideología liberal burguesa justifica su existencia en relación al mito de la “acumulación primordial”: cualquier persona es libre y capaz de acumular riqueza con el esfuerzo de su trabajo, de su frugalidad y astucia, aunque en los hechos la gente humilde se encuentre sometida a una explotación brutal que permite la conservación de la posición privilegiada del burgués. La constatación retroactiva de la verdad constituye, según Žižek, el carácter performativo del proceso dialéctico en Hegel, el cierre final del proceso; la síntesis es la expresión figurativa “ya ahí”, o “siempre ya”, es decir, la *constatación*

de un estado de cosas ya dado, constatar que “lo que uno busca *ya lo tiene*”, aquello a lo que uno aspira *ya se ha realizado*. La síntesis para Žižek no es una simple unión de opuestos, sino la constatación de que la división nunca existió (2013b, pág. 35). Y esto es otro de los aportes de Žižek respecto a su hegelianismo, para él, la unión de los polos no implica una eliminación de la escisión, sino por el contrario, es la escisión lo que une a los polos. La verdad surge por su contrario, el error, la falsedad, el fracaso, la “ilusión”; surge como un *acto* de constatación. Verdad e ilusión no son completamente excluyentes, son complementarias y el *acto* de constatación su performatividad.

Para poder entender mejor esta noción de “performatividad” habría que entender que Žižek distingue el *acto* del *hacer*. En su obra *Goza tu síntoma* define el *acto* como:

El acto difiere de una participación activa (acción), en que transforma radicalmente a su portador (agente): el acto no es simplemente algo que se “llevó a cabo”; después de uno, literalmente “no soy el mismo de antes”. En este sentido podríamos decir que el sujeto “sufre” el acto (“pasa a través” de él) (1994, pág. 62)

Más tarde, en *Acontecimiento*, define a este *acto* como la muerte simbólica, la muerte del objeto sublime indestructible que reconfigura su existencia, creadora de nuevos sentidos. Mientras que la “ilusión” se encuentra del lado del *hacer*. Cuando se pregunta: ¿dónde está el lugar de la ilusión ideológica, en el “saber”, o en el “*hacer*”, en la realidad? El *hacer* corresponde a esa forma de ideología “espontánea” de la vida cotidiana que mantiene activa la creencia y el ritual ideológico. La lectura de Žižek sobre el *fetichismo de la mercancía* de Marx es una inversión del saber y el hacer en relación con la “ilusión”. Para Marx, el carácter fetichista de la mercancía reside en que su valor de cambio es equivalente al de otra mercancía (dinero), cuyo valor de cambio es equivalente al de todas las demás mercancías, adquiriendo la propiedad de un valor universal. En la red de relaciones de intercambio, los individuos actúan como si el valor universal de la mercancía fuera su propiedad natural inmediata, lo que esta “ilusión” oculta es la red de relaciones sociales que hay detrás de la mercancía, de tal forma que actuamos como si las relaciones sociales entre individuos fuesen relaciones entre cosas. En otras palabras, en el

fetichismo de las mercancías la gente “no sabe en realidad lo que hace”; Žižek, sin embargo, critica esta postura y afirma que lo omitido por Marx es que la ilusión no está en el *saber* sino en el *hacer*. Cualquiera sabe que una mercancía es fabricada y que en ese proceso de fabricación hay una compleja red de relaciones de trabajo, jurídicas y políticas, sin embargo, en nuestro *hacer* de todos los días, en esa sutil ideología espontánea de nuestra cotidianeidad, seguimos actuando como si el dinero fuese la encarnación de la riqueza, como si tuviese un valor universal como su propiedad natural. Esta característica propia de la fantasía social, la brecha que separa el saber del hacer, Žižek encuentra su raíz en la máxima socrática *se muy bien que el juicio en mi contra es injusto e insustancial, sin embargo, me someto a las leyes de la ciudad*; el juicio no dice su característica esencial, sino que es la manera histórica, particular y contingente en la que se le juzga; esta “distancia cínica” *yo se bien que..., sin embargo...* Está presente en la ideología espontánea y es su componente de poder, es la forma que ha adquirido la “servidumbre voluntaria” hoy en día. En psicoanálisis, Žižek invierte la relación de transferencia entre el analista y el paciente, reemplaza el “sujeto supuesto saber”, por el “sujeto supuesto creer” que se ejemplifica en el siguiente razonamiento: “Yo no creo en el falo materno, en la castración ni en ninguna de esas tonterías. Ahora bien, el analista, en cambio, cree en todo eso y quizá, a pesar de todo, pueda ayudarme gracias a su creencia” (2013b, pág. 163). La *distancia cínica* es el lugar donde se encuentra el ritual de nuestra obediencia, “simulamos ser libres mientras en privado obedecemos” (Žižek, 1994, págs. 10-11). Otro ejemplo: es un saber general que nuestro consumo excesivo de plásticos y de recursos energéticos derivados del carbón, nuestro consumo irresponsable, ha producido un estado de crisis ambiental, sin embargo, en nuestro actuar, seguimos produciendo, consumiendo irresponsablemente a un ritmo acelerado.

Ahora sí estamos en la posición de poder contestar la pregunta sobre si la interpelación ideológica es un proceso cuyo resultado es un intercambio especular fantasmático. La respuesta es un sí, el sentirse llamado o identificado por una ideología es un percatarse retroactivamente de su verdad, lo que nos impele a ella,

sin percatarnos que, paradójicamente, en nuestro hacer no hacemos más que simular, somos presas de la ilusión de la fantasía ideológica espontánea.

Si la fantasía, como fórmula personal para lidiar con el deseo, está íntimamente implicada en la interpelación, si no se reduce a la consecución de los “intereses verdaderos” y si la ideología por más racional que se presente se encuentra mediada por un elemento paradójico que la contradice, ¿cómo es posible que la identificación logre su meta de formar una comunidad donde los individuos se reconozcan en ella? La pieza para que la fantasía, como célula de la identificación imaginaria, sea perdurable es el goce. Žižek parte de la afirmación lacaniana del goce como única sustancia del psicoanálisis. El goce es ese resto de lo real que permanece, aunque la falta haya sido ocultada por la fantasía. Eso que llama la Cosa, es decir, el núcleo real imposible se “encarna” en el goce (2015, pág. 46). Žižek insiste a lo largo de su obra en la importancia de lo Real en la falta y el residuo. Por un lado, lo Real se presenta como una dimensión constitutiva, la falta estructurante, la abertura en lo Simbólico. Por otro lado, lo Real se presenta como sobrante, lo que permanece, el goce excedente. Ambos tienen el estatus ontológico de imposible. Sin embargo, que el goce “encarne” lo Real significa que pertenece a otro lugar, la diferencia entre la falta y el goce es correlativa a la diferencia entre el adentro y el afuera, el goce es lo Real en el Otro. La Cosa real está presente en aquello que llamamos nuestro “estilo de vida”, es decir, la forma particular en cómo cada comunidad “organiza su goce” (Žižek, 2015). La organización del goce es motivo del antagonismo con el Otro. Lo que Žižek llama “el robo del goce” es la amenaza constante del Otro que, en su propia forma de administrar su goce, amenaza con robarnos el nuestro, la constante amenaza de la castración. Este hurto es concebido como una castración imaginaria, refleja la castración, la pérdida de la autoridad del padre y la caída en la culpa del sujeto; la castración imaginaria se produce cuando el sujeto ve amenazado su condición de ser castrado, por ello, defenderá sin tregua su derecho de culparse, de prohibirse a sí mismo, en otras palabras, defenderá con su vida la existencia de su goce. El desplazamiento del goce hacia el Otro es lo que constituye el deseo y la fantasía. El residuo de lo Real llamado goce es el principal motor de la interpelación ideológica. Como instancia de

lo Imaginario ante la amenaza del robo del goce del Otro, surge el *otro* imaginario quien fungirá como agente salvador de ese goce. El otro nos ayuda a proteger nuestro goce y, al mismo tiempo, nos permite mantener una distancia soportable respecto de él. “El goce es bueno siempre y cuando no sea demasiado cercano a nosotros, con la condición de que siga siendo *gocce del otro*” (Žižek, 2015, pág. 59).

La clave de la identificación imaginaria o de la interpelación ideológica está en el mandato dirigido por el goce, pero sobre todo en su excedente, en el plus-de-gocce, es decir, lo que constituye nuestra “servidumbre voluntaria”, el sobrante capricho de otorgar al Otro la facultad de gozar por nosotros, de administrar el goce y el deseo. Anteriormente ya hemos expuesto algo sobre la ley simbólica, aquellas reglas que rigen la vida social, la ley pública, las prácticas económicas y políticas, y aquella ley que proviene de la moralidad, de un *superyó* que se objetiva en prácticas sociales y en el estilo de vida reconocido en secreto, prácticas que tienden a la transgresión de la ley simbólica y son aún más rígidas y severas. Pero antes de abordar la identificación en la interpelación y su relación con el imperativo del goce, hay que explicar otro término propio de Žižek: el goce ideológico.

2.2.3. Goce Ideológico

Sólo falta, por último, para terminar este apartado, explicar cuál es el papel del goce en todo este entramado. En *Por que no saben lo que hacen*, Žižek identifica el punto de acolchado (también llamado colchón ideológico) con el *ideal del yo*; ahí por efecto de reflejo (el estadio del espejo), la identificación simbólica es reemplazada por la identificación imaginaria.

[...] lo Imaginario (la captación por la imagen del espejo, el reconocimiento de una criatura semejante) y lo simbólico (el orden puramente formal de rasgos diferenciales) por lo general no se advierte que la dimensión específica de lo Simbólico emerge del mismo reflejo imaginario, es decir, de su *duplicación*, por medio del cual -según dice Lacan sucintamente- la imagen real es reemplazada por una imagen virtual (Žižek, 1998, pág. 23)

En otras palabras, la fantasía surge como ideal del yo, la imagen desde la cual el sujeto se mira a sí mismo, pero este ideal se experimenta como si fuera parte

de la realidad, es decir, que el ideal del yo regresa su reflejo hacia el Otro. No es nada nuevo en psicoanálisis la relación que hay entre el ideal del yo y el superyó; por un lado, el ideal del yo le proporciona al sujeto una imagen de sus expectativas, como quiere ser visto ante los demás, mientras que el superyó son las prohibiciones que se exigen para poder alcanzar ese ideal; en el ideal del yo se deposita el deseo que, recordemos, siempre es un deseo del Otro, ahí se transfigura el placer, como el principio del placer en Freud, hacia dónde se dirige nuestra voluntad, donde se estimulan las pulsiones, hacia la satisfacción. Sabemos del *superyó*, considerado como el lugar de la moral, la instancia intermedia entre el *yo* y el *ello*, que reprime nuestro impulso, aletarga la satisfacción mediante prohibiciones y concesiones, para acceder a la esfera social a través de la sublimación de esa energía condensada que liberan las representaciones con su respectiva *carga anímica*. Esa perversa unión entre prohibición y placer que se da en la complicidad del *ideal del yo* con el *superyó* es, tanto en Lacan, como en Žizek, la *jouissance* (el goce). Si el punto de *acolchado* es el Ideal del yo, entonces en ese punto, que es también del significante puro, el “lugar de la inscripción”, es también el nudo de anclaje entre el placer y la prohibición, es decir, el goce. Ya se ve más clara la relación entre la identificación simbólica con la identificación imaginaria, o fantasía, y el goce. Estos tres componentes serán centrales en la *crítica de la ideología* de Žižek, en ella se designan de distinta manera, como caprichosa *identidad*, *la fantasía ideológica* y *la jouissance ideológica*. Sin embargo, me remitiré a la tesis central de este apartado, el de la eficacia de la *interpelación ideológica*. Aquello a lo que Althusser apunta hacia los medios de *reproducción* ideológica es el goce, no el punto de acolchado como lo asegura Laclau y Mouffe (Laclau, 2014). Partiendo la pregunta de Žižek, en *Porque no saben lo que hacen*: “¿Cómo es posible que el resultado de una inversión puramente formal [designante rígido] adquiera una sustancialidad tal que permita percibirla como una personalidad de carne y hueso?” (1998, págs. 34-35), el filósofo esloveno responde: “desde luego, la respuesta psicoanalítica es el goce”. Más adelante lo ejemplifica en la figura del “judío” del antisemitismo:

[...] la eficacia de esta figura no puede explicarse remitiéndola al mecanismo textual del “almohadillado”; el excedente sobre el que este mecanismo se basa es el hecho de que al “judío” le imputamos un goce imposible, insondable, que supuestamente nos roba a nosotros.

Luego lanza una feroz crítica contra la noción de sutura:

El punto de almohadillado nos permite ubicar la interpretación errónea de la idea de “sutura” en el deconstructivismo anglosajón, a saber; su uso como sinónimo de cierre ideológico, para designar el gesto por medio del cual un campo ideológico se cierra, borra las huellas del propio material que lo generó, las huellas de su externalidad en su interior, las huellas de la contingencia absurda en su necesidad inmanente.

A continuación, ejemplifica mediante la figura del rey la verdadera función del colchón ideológico:

[...] el rey es sin duda el punto de “sutura” de la totalidad social, el punto cuya intervención transforma una colección contingente de individuos en una totalidad racional, *pero precisamente como tal*, como el punto que “sutura” naturaleza y cultura, como el punto en el cual la función cultura-simbólica (la de ser un rey) coincide inmediatamente con una determinación natural (es un linaje biológico, o propio de la naturaleza, lo que determina quién será el rey), *el Rey “desutura” radicalmente a todos los otros sujetos*, hace que pierdan sus raíces en algún cuerpo social orgánico preordenado que fijaría su lugar en la sociedad de antemano, y los obliga a adquirir su estatuto social por medio del trabajo duro.

Para finalmente inclinarse por el goce cuando trata otro ejemplo del significante amo como lo es la “nación”:

La “nación” no puede reducirse a una red de vínculos puramente simbólicos: siempre existe una especie de “excedente de lo Real” que se le adhiere; para definirse, la “identidad nacional” debe apelar a la materialidad contingente de las “raíces comunes”, de la “sangre y el suelo”, etcétera (1998, págs. 34-35).

Nuestra experiencia del goce es de transgresión, pero su forma es la de un mandato. La sustancialidad del significante amo, o punto de acolchado de la identidad simbólica, se da en el paso que va desde el imperativo del goce a la identificación simbólica vía la creencia imaginaria objetivada en prácticas sociales. A la pregunta sobre la sustancialidad del goce, Žižek responde con la dualidad entre forma y contenido, bajo las nociones de forma imperativa del goce y experiencia transgresora. El goce no es tan sólo un excedente del proceso de identificación, es

también su catalizador. Esto se entiende y reitera a lo largo de su obra. Conviene mejor indagar sobre la relación entre identidad y transgresión, imperativo simbólico y mandato del goce, significante amo y objeto *a*, para llegar, finalmente al par creencia objetivada e interpelación ideológica, todo ello enmarcado por la forma y el contenido. Partimos de que para Žižek la externalidad de la creencia que se materializa en las costumbres, prácticas, o acciones dadas ya en el campo social, tal y como lo había anticipado Althusser con el concepto de “Aparato Ideológico del Estado”, nos impele a actuar “*como si* creyéramos en la omnipotencia de la burocracia, *como si* el presidente encarnara la Voluntad del Pueblo...” (Žižek, 1992, pág. 65). Esta materialidad de la creencia no es de carácter psicológico, suscita una clase de obediencia como la de un autómatas, se trata de una ley puramente formal que opera en lo simbólico, se obedece a la ley, simplemente porque “es la ley”. Obedece a un imperativo categórico, autorreferencial, tautológico. Así concibe al *superyó* Lacan en su escrito “Kant con Sade” (2009), sin embargo, creer que el goce que se adhiere al imperativo simbólico es equivalente a decir que detrás del mandato hay una motivación patológica es para Žižek un error, así lo afirma en “La obscenidad de la forma” en su texto *El más sublime de los histéricos*. Por el contrario, por la emergencia del objeto *a*, el goce deviene la forma vacía de cualquier contenido patológico. El plus de goce, u objeto *a*, la forma pura, se vuelve obscena precisamente porque se goza de ella, *se goza en la forma*, uno goza precisamente donde *no debería* hacerlo, de la forma vacía de contenido patológico, transgrediendo la misma forma del goce, es decir, transgrediendo su contenido patológico del mandato que proviene del *superyó*, lo vacía de cualquier justificación patológica en una identidad autorreferencial. El goce se vuelve sustancia simbólica en el momento en que, en el discurso, la forma se vacía de cualquier contenido patológico, no obstante, nuestra experiencia del goce es la de un mandato irracional e inconsciente. Cuando el goce, como sustancia simbólica, se materializa en creencias objetivadas, en nuestras prácticas sociales: de costumbres, de consumo, de organización político institucional o disidente, asume entonces el carácter de ser ideológico, demuestra que el discurso ideológico tiende a la universalización a partir del vaciamiento de cualquier caso particular que represente un contenido patológico

concreto, aunque la identidad ideológica, su consistencia, dependa de una cierta experiencia patológica de un mandato irracional del goce. Žižek lo muestra en su análisis sobre el fascismo, pues donde más claro se ve este mecanismo puramente formal es en el código ético de la formación militar: “uno debe renunciar a todo gozar, debe sacrificarse sin tener el derecho a comprender el sentido de ese sacrificio: el sacrificio es en sí mismo su propio fin y ahí es [...] donde la renuncia a gozar [...] produce cierto plus de gozar” (2013b, págs. 177-178). Más adelante reitera con el ejemplo singular de la respuesta de Mussolini cuando se le preguntó por qué los fascistas querían gobernar Italia: “nuestro programa es muy simple, queremos gobernar Italia” (Žižek, 2013b). El mérito de Lacan fue interpretar este imperativo categórico kantiano como la perversa forma del capricho de la Ley, un mandato irracional, sin sentido, sostenido en su propia vacuidad, que asedia al sujeto con órdenes imposibles de realizar, obligatorias, “¡debes porque debes!”. Este mandato autorreferencial reduce al sujeto de la enunciación (el que manda) al sujeto del enunciado (el que obedece). El mérito de Žižek es trasladar esta interpretación al análisis de la ideología como la experiencia de un mandato transgresor de prohibir algo que es formalmente imposible.

Este mandato imposible se da en el significante amo, el punto de acolchado, también llamado por Lacan como “*la parole fondatrice*” (Žižek, 1998, pág. 304). El carácter sádico del imperativo formal, carente de contenido patológico, que ordena al sujeto metas imposibles, según Lacan, es lo que en Kant figura, pero es Sade quien lo lleva a sus últimas consecuencias bajo la figura del *verdugo*, es decir:

[...] el agente que ejerce su actividad sádica sobre la víctima. El verdugo sadiano no tiene nada que ver con el placer: su actividad es ética en sentido estricto, está más allá de cualquier motivo patológico, él solo cumple con su deber [...] El ejecutor de la justicia trabaja para el goce del otro, no para el suyo propio: se convierte en instrumento exclusivo de la voluntad del Otro (Žižek, 1998, pág. 305).

Žižek remite a la estructura del “perverso sádico” lacaniano para explicar la “inversión del fantasma”, el efecto reflexivo del estadio del espejo y la *afanasis*, donde el sujeto ocupa el lugar del objeto, desvaneciéndose frente a él para situarse en el lugar de la “voluntad del Otro”, pero la experimenta como si fuera la suya, evita

así su propia división, su falta constitutiva para trasladarla al otro imaginario, por ejemplo, al “traidor” en el estalinismo, al “judío” en el nazismo, al “rey” o incluso a la “nación”. Pero recordemos que la fantasía surge para cubrir una imposibilidad, la falta en el Otro, y se presenta aparentando cierta universalidad en forma de conocimiento objetivo. Es así cómo se constituye, según Žizek, el “sujeto totalitario”.

Por otro lado, debemos recordar la diferencia entre la ley pública y el *superyó*, que recae también en la diferencia entre la función del goce y el plus de goce. La Ley es la administración del goce por medio de una renuncia compartida; mientras en el superyó invierte la relación, nos indica el goce permitido, la “libertad de gozar”, se manifiesta como mandato: ¡goza! que, dicho sea de paso, “es el modo más efectivo de bloquear el acceso al goce” (Žižek, 1998, pág. 309). Lo cual quiere decir que detrás de nuestras propias medidas, la creencia de que, desde nuestra moral, somos libres de prohibirnos y permitirnos, es ilusoria, cuando en realidad es el Otro quien tiene el monopolio de la prohibición, en otras palabras, experimentamos la prohibición en la forma de una “elección forzada”: eres libre de elegir, siempre y cuando elijas correctamente. En *El más sublime de los histéricos*, Žižek lo ejemplifica con el caso del cadete que en plena ceremonia de graduación se le pide que firme un documento donde renuncia a sus derechos civiles para ingresar al ejército. El cadete asegura que firmará sólo si se le ordena. Los oficiales a cargo le responden que eso es imposible ya que la elección debe ser libre y voluntaria, pero en caso de no firmar, será acreedor de la sanción de encarcelamiento militar por desacato. Este dilema causó gran controversia y llegó hasta los tribunales militares donde finalmente se resolvió que un oficial emitiera la orden. Lo mismo sucede con el *superyó*, se presenta como una elección libre, pero al final, si se elige la opción no aceptada se corre el riesgo de ser expulsado de la comunidad. Estas demandas del superyó no son públicamente reconocidas, son discretas e íntimas, como solemos decir en México: *por debajo de la mesa o bajita la tenaza*. El ejemplo más ilustrativo de Žižek es la película *Cuestión de Honor*, con Demi Moore, Tom Cruise y Jack Nicholson: Demi y Tom personifican a Joanne Galloway y a Daniel Galloway: dos reconocidos abogados de la marina que se ven obligados a defender a dos cadetes presuntos culpables del homicidio de uno de sus compañeros. El supuesto

asesinato no fue más que un error de una práctica negligente, se les había ordenado que castigaran a su compañero por su pobre desempeño en la academia mediante un procedimiento ilegal llamado “código rojo”, era ilegal porque estaba fuera de los códigos de procedimientos oficiales, pero era una práctica común en las academias de entrenamiento, el gran dilema consistía en probar la existencia de este “código rojo”, los inculpados no podían simplemente decir que ellos sólo acataron las órdenes del oficial Coronel Nathan (Jack Nicholson), debían antes probar que efectivamente existe éste código, de lo contrario les sumarían la acusación de insubordinación al inculpar a un oficial de una falsa acusación. La única forma de probar su existencia es que el mismo coronel acepte en tribuna que fue él quien ordenó el “código rojo”.

La pregunta que estamos forzados a elaborar es: ¿cuál es la relación del goce con la ideología? Para responder es necesario introducir aquí la noción de síntoma y su diferencia con la fantasía. El síntoma es el núcleo Real del goce, lo que se resiste a la simbolización, pero también lo que insiste y persiste. A diferencia de la fantasía, el síntoma se encuentra en el nivel del significante y representa la inconsistencia del Otro. No es la fantasía lo que el analista busca descifrar sino la sustancia inconsistente del goce, el síntoma. A diferencia de la fantasía, que puede disolverse bajo la “travesía”, el síntoma es algo que persiste. Es por ello que, a pesar de la disolución de la fantasía, la persistencia del síntoma permite que pueda volverse a elaborar otra fantasía en su lugar. Cuando Lacan habla de síntoma se refiere a una forma de represión fundamental que ocurre a nivel del significante: la forclusión, es decir, la represión de un significante amo en el punto de acolchado. En el *objeto sublime de la Ideología*, Žižek remite a esta función teorizada en la última etapa de la enseñanza de Lacan, donde la forclusión ya no es tan sólo una función típica del neurótico, sino que es, en general, el síntoma propio de la existencia humana, el *sinthome*.⁶⁰ Este síntoma fundamental no se puede disolver,

⁶⁰ Recuérdese que la forclusión es la castración de un significante amo, se trata de un mecanismo de rechazo donde el significante amo es expulsado del universo simbólico del sujeto; el destino de este significante es retornar en lo real como forma de delirio que permea el discurso y la percepción de la realidad. La forclusión fue un término introducido por Lacan para designar el mecanismo por el cual surge el síntoma alucinatorio de la psicosis, más tarde, cuando desarrolla la teoría de un síntoma fundamental, de la condición patológica del

como el fantasma, persiste a pesar de la “travesía”. El síntoma generalizado es entonces algo siempre referente al campo del Otro, se trata de un síntoma social. Žižek, mediante el ejemplo del hundimiento del Titanic, lo interpreta como un síntoma del fracaso de la civilización, del fracaso del ideal del yo social, pero lo mismo puede decirse del holocausto, el estalinismo, del terror jacobino, y de toda aquella violencia de lo Real que fija el trauma social del imaginario en la memoria histórica. El síntoma social no es más que la experiencia del fracaso de la completud del Otro. Tiene, por este sentido, la forma de un significante penetrado de goce, es lo Real de lo Simbólico, en palabras de Lacan, un portador de la *juis-sense* (go-sentido, o goce-en-sentido). Aquí se podría sospechar de una especie de reducción psicoanalítica, pues esto es evidencia de que el psicoanálisis confunde su propia sustancia con la del Ser. No habría psicoanálisis sin la noción de síntoma y, por ello, cree que la misma sustancia humana es sintomática. La noción de asintomático en uso por la medicina sería imposible en el psicoanálisis. Así también, Žižek afirma que nuestra única sustancia es el síntoma, el goce-en-sentido:

[...] síntoma, concebido como *sinthome*, es literalmente nuestra única sustancia, el único soporte positivo de nuestro ser, el único punto de congruencia al sujeto. En otras palabras, síntoma es el modo en que nosotros -los sujetos- “evitamos la locura”, el modo en que “escogemos algo (la formación del síntoma) en vez de nada (autismo psicótico radical, la destrucción del universo simbólico)” por medio de vincular nuestro goce a una determinada formación significante, simbólica, que asegura un mínimo de congruencia a nuestro ser-en-el-mundo (Žižek, 1992, págs. 110-111).

Podemos observar en este fragmento cómo Žižek cae en la misma trampa. Para contraponer al mismo Heidegger, que se alude aquí. ¿No sería acaso la sustanciación como síntoma un retorno al “olvido del Ser”, un cierto sometimiento de la ontología al psicoanálisis? El psicoanálisis no habla el lenguaje de la ontología, por el contrario, hace hablar a la ontología el lenguaje del psicoanálisis. Se podría

hombre (el *sinthome*), la forclusión fue interpretada como la propia inconsistencia del Otro, es decir, la falta de significante que es el sujeto, en otras palabras, aquel significante que representaría al sujeto se encuentra excluido del universo simbólico (el Otro) para retornar en lo real en forma de fantasía, por ende, en una percepción sesgada de la realidad. Es la última interpretación donde Žižek encuentra su dimensión política, pues lo que interpela al sujeto en una identidad ideológica es la falta significante, la inconsistencia del Otro, misma que retorna como fantasía ideológica, el síntoma delirante que sesga la realidad.

argumentar que, después de todo, ¿no es esto las múltiples formas de hacer hablar al Ser? El error en Žižek es concebir al síntoma como la “única sustancia”, puesto que ya no permite al Ser desplegarse en sus múltiples sustancias, ya no permite hacerlo hablar desde otro lugar, como única sustancia reducida al síntoma queda así cercado por el psicoanálisis. En este sentido, conviene no tomar al pie de la letra la definición del síntoma como sustancia única, pero conviene quedarnos con la idea de que el síntoma es una sustancia de lo social. Puesto que, finalmente, el recurso ontológico sirve, tanto a Lacan como a Žižek, para dar el salto de lo particular a lo general, del síntoma individual al síntoma social. Hay otro punto cuestionable en esta noción: Lacan define el fin del proceso psicoanalítico en la *identificación con el síntoma*: “El análisis llega a su fin cuando el paciente es capaz de reconocer, en lo Real de su síntoma, el único soporte de su ser” (Žižek, 1992, pág. 111). ¿Cómo podríamos traducir esto al campo de lo social?, ¿el fin del análisis social terminaría cuando la sociedad se identifique con el *sinthome*, el goce-en-sentido, cuando seamos capaces de reconocer el fracaso de nuestra civilización, de nuestros principios morales, de nuestras utopías?, ¿no sería acaso esto una justificación de los horrores del holocausto, de la miseria, del fracaso de la ilustración y otros tantos errores humanos?, ¿no caeríamos así en una especie de pesimismo conformista al afirmar que nuestros crímenes sólo son el resultado de nuestro síntoma, y que sin él no tendría sentido nuestra existencia? Invirtiendo a Leibniz, para Žižek, *este mundo es el peor posible*, una perfección inversa. Por eso vale la pena decir que, efectivamente, hay un síntoma social que puede analizarse desde el psicoanálisis, pero dicho síntoma *no es la sustancia única* de lo social. Cabe, por último, mencionar que el mérito en Žižek es analizar la ideología desde el enfoque sintomático, a pesar del tropiezo ontológico, no es descartable del todo, podría considerarse la sustancia de la ideología, pero decir que es la sustancia única del ser es algo que debemos considerar como una hipótesis demasiado aventurada o una reducción psicoanalítica precipitada.

¿Qué significa que el goce como síntoma sea la sustancia de la ideología? Significa que la característica principal del pensamiento ideológico es mantener un placer o displacer en la transgresión y preservación de la ley moral. La disolución

de una ideología depende de la disolución del goce excesivo que encarna en su significante amo. El objetivo principal de toda ideología es la transgresión y conservación de la Ley bajo un imperativo autómatas de obediencia. El mandato *¡Goza!* no tiene ningún contenido concreto, se trata del imperativo formal kantiano de obedecer a la Ley por la única razón de “ser la Ley”, impone al sujeto una obediencia imposible al mandato simbólico, segado por una especie de apetito obsceno⁶¹, el sujeto se siente obligado a sacrificar su goce, permitiendo que sea el Otro quien ejerza el goce por él, en ello radica el plus-de-goce, un excedente de goce, “no hay goce sin plus-de-goce”, significa que el goce del sujeto está impregnado de un excedente o autorreferencial, una obediencia sin motivo ni causa concreta, el mandato sinsentido, el deber por deber. Lo que es importante reiterar es que este excedente nace en el seno de la imposibilidad del cierre significativo, de la completud del campo social, en el seno de la “sutura”. Como lo anticipa Laclau y Mouffe, en el terreno de lo político, el antagonismo implica cierta imposibilidad de una convergencia absoluta de las diversas demandas sociales que se articulan para establecer una hegemonía ideológica. En Žižek toda ideología lleva en su seno un excedente moral peligroso que nace en las entrañas de la herida abierta del orden simbólico, de la imposibilidad del cierre del campo significativo social, la ideología responde a su síntoma ocultando la herida con la espesa narrativa neblinosa de la fantasía. Esa sustancia sintomática llamada “gocce ideológico”.

⁶¹ Recordemos el sentido de la palabra obsceno que Žižek retoma de Lacan bajo el neologismo francés *ob-sein*, como objeto en el seno.

CAPÍTULO 3

Fantasía ideológica y fetichismo en relación a la ideología, la mercancía y la democracia

3.1. El resurgimiento del fetichismo de la mercancía

Hoy podemos hablar de nuestro pasado de una forma divergente a la visión de siglos anteriores. El aura gloriosa de los acontecimientos, de las conquistas, de las revoluciones sociales, de los hallazgos científicos, se ve amenazada por la sombra de su fracaso. ¿Qué pueden significar las conquistas de los imperios europeos al juicio de nuestro tiempo?, ¿cómo defender hoy en día la utopía de un Estado obrero como garante de la justicia y la igualdad social después del terror ejercido por Stalin?, ¿cómo pensar hoy el progreso, aquella aspiración humana de construir una sociedad ideal, cuando ya hemos presenciado el fracaso de una economía planificada y sólo seguimos por inercia un sistema que crece incontrolablemente, produciendo tantos bienes como desechos, un sistema económico cuya única lógica inherente es la producción de excedentes de bienes, de necesidades y de basura? En efecto, las grandes revoluciones sociales, políticas y económicas se nos presentan a la luz de nuestras nuevas crisis como vestigios de aquellas promesas inconclusas que no han llegado a concretarse.

Respecto a Marx, además de haber sido un gran pensador, su obra fue un acontecimiento, cambió las coordenadas de la economía política, denunció la fachada teórica en la que los economistas clásicos ocultaban la violencia del origen del capitalismo. Está de sobra reconocer la influencia de las ideas de este pensador en la teoría social y en la praxis revolucionaria de finales del siglo XIX y principios del XX, pero como todo acontecimiento se desvanece en su *repetición*⁶², la

⁶² Hay que considerar la modalidad paradójica de la noción de repetición en Žižek. Aunque no niega el sentido deleuziano de repetición como acontecimiento que produce la diferencia, para el filósofo esloveno, en el sentido histórico, la repetición tiene una doble función: si viene después del fracaso, repitiendo lo que ha fracasado se produce el acontecimiento; si es repetición del mismo acontecimiento éste se debilita y pierde su fuerza “acontecimental” (Žižek, 2014)

constante del pensamiento marxista fue perdiendo su inercia como acontecimiento, toda vez que sus formulaciones fueron revisadas hasta el cansancio, a pesar del surgimiento de nuevos acontecimientos que configuraban una realidad contradictoria con ella misma, pero la realidad histórica ya no podía explicarse partiendo de una lucha de clases, no sólo por el nacimiento de una supuesta clase media, sino porque la definición de *conciencia de clase* ya no encontraba sus límites claros en una sociedad donde la clase trabajadora se identificaba con los ideales liberales y se adecuaba a las nuevas necesidades del mercado. La expectativa del fin del capitalismo generada por la teoría marxista de una pauperización generalizada tampoco llegó, y aunque a principios del siglo XX con la crisis en la bolsa de valores y el auge del socialismo soviético se creía haber llegado a su fin, poco tiempo después, las reformas keynesianas dieron un nuevo respiro al capitalismo. La Unión Soviética entró en decadencia económica al haber destinado gran parte de su industrialización a la producción de armas, dejando a un lado el desarrollo económico integral (Galbraith, 2007). Todas estas catástrofes del socialismo real dieron como resultado el abandono de las categorías marxistas. Nuevas corrientes sociológicas que competían con el marxismo fueron ganando terreno, sobre todo las ideas de Comte, Tocqueville, Durkheim y Max Weber⁶³. En la teoría económica, la alternativa keynesiana plantea un capitalismo intervenido por el Estado, lo más parecido a un híbrido entre capitalismo y socialismo⁶⁴. El “estado de bienestar” tuvo éxito tanto en los países anglosajones como en América Latina. Keynes gozaba de una gran aceptación gracias a que, en la práctica, los gobiernos obtenían resultados que afirmaban la *Teoría General del Empleo, el Interés y el Dinero*. Pero al final del siglo XX, después de la Segunda Guerra Mundial, las condiciones históricas cambiaron abruptamente. Se cuenta que Hayek, quien vivió a la sombra del éxito keynesiano, bebía el té mientras leía asombrado en el periódico el inusual fenómeno del incremento de desempleo e inflación, hecho que anula de tajo la teoría keynesiana. Mientras la popularidad de la escuela de Hayek

⁶³ Raymond Aron, en su obra *Las etapas del pensamiento sociológico* (1987), ofrece un detallado análisis de las teorías sociológicas que rivalizaban con Marx.

⁶⁴ Para una descripción más detallada léase el capítulo “John Maynard Keynes” del texto *Historia de la Economía* de John Kenneth Galbraith (2011).

se afianzaba, imágenes de los gulags, la revelación de los crímenes humanitarios, el terror que despertaba las acciones de los regímenes totalitarios contra su población, logró que se identificara falsamente a Marx con todo ese desastre. Afortunadamente, Marx no fue tan solo un economista o un sociólogo más. Como filósofo no escatimaba en meditaciones profundas y largas. Con la publicación de sus manuscritos reunidos en la obra póstuma *Grundrisse*, se descubrió un Marx inclinado a reflexionar más allá de los límites del pensamiento sociológico, llegando incluso a penetrar en terrenos ontológicos, reflexiones en torno a los objetos en apariencia de comprensión obvia: la mercancía, el dinero, el valor, el trabajo, el lenguaje, no se contentaba con describir sus condiciones históricas de posibilidad, sino que indagaba en su lógica inherente aplicando su versión reformada de un procedimiento crítico que aprendió de su maestro Hegel. No sabemos si esto se debe a que Marx pudo intuir los límites históricos de sus postulados, y quiso adentrarse en una lógica especulativa que sorteara la caducidad de las condiciones históricas, abriéndose paso hacia terrenos ontológicos, lo cierto es que Marx sobrevive hoy en día gracias a esos fragmentos filosóficos que fueron descuidados durante el periodo de la interpretación ortodoxa. Cuando se comprendió que Marx podría ser leído como filósofo surgieron nuevas aproximaciones al marxismo. Mientras en los países anglosajones las nuevas corrientes sociológicas y económicas como el funcionalismo, el interaccionismo simbólico y el neoliberalismo, entre otras, ganaban terreno, en Alemania se gestaba una corriente que pretendía extirpar a Marx del marxismo ortodoxo. La escuela de Frankfurt comprendió muy bien que Marx podría ser leído desde un enfoque distinto al marxismo ortodoxo o socialismo científico. Flexibilizaron la interpretación al combinar categorías marxistas con presupuestos de otras disciplinas como el psicoanálisis, la sociología comprensiva, la musicología o hasta la teología, entre otros más. Descubrieron que lo importante de Marx era rescatar el procedimiento crítico mediante el cual se pretende no sólo describir realidades, sino también mostrar lo que se esconde detrás de lo aparente. Quisieron dilucidar el secreto de las relaciones sociales de dominación. Denunciaron la farsa de los principios racionales de la Ilustración donde detrás de ellos se esconde una irracionalidad técnica y mecánica que tendía a

rectificar o instrumentalizar las relaciones sociales. Detrás de los principios de la democracia liberal, de la libertad de empresa, de comunicación, de consumo, se escondía una sociedad de *servidumbre voluntaria*. Detrás de los movimientos vanguardistas en el arte, que tendían cada vez más a simplificar la técnica, a volverla más digerible, más efímera y más accesible a las exigencias del mercado, se esconde una tendencia a desacralizar la obra de arte para convertirla en un objeto de consumo, con ello, la pérdida de la autenticidad de la obra por su reproducción técnica. Incluso denunciaron haber convertido a Marx en un paladín del totalitarismo soviético. La Escuela de Frankfurt no sólo rescató a Marx de las necias repeticiones del marxismo ortodoxo, sino que exportó su pensamiento en los países anglosajones formando una de las escuelas más influyentes del siglo XX (Jay, 1991).

Uno de los pasajes de los escritos de Marx que han despertado la curiosidad filosófica hoy en día es la sección cuatro del capítulo uno del primer tomo de *El Capital*, titulado: “El fetichismo de la mercancía (y su secreto)”. Este capítulo, descuidado por el marxismo tradicional, es considerado por el mismo Marx como la *célula germinal* de todo el desarrollo posterior sobre la crítica del modo de producción capitalista (Marx, 2014). Actualmente hay numerosos estudios sobre las implicaciones políticas, éticas y hasta epistemológicas de este concepto, sin embargo, el modo de proceder en su análisis ha sido homologado por otros pensadores para describir la lógica interna de procesos aparentemente ajenos a la lógica de las mercancías (Jappe, 2016). El principal eje transversal que posibilita la comparación es la noción de *intercambio*. Cuando Marx (2014) se pregunta, ¿cómo es posible que dos términos diferentes entren en relación de equivalencia?, no sólo se refiere a un estado de cosas dadas o a la forma concreta en que la relación de producción capitalistas es moldeada por sus condiciones históricas, sino a una lógica interna, no histórica, del acto de intercambio. Esta relación entre dos términos en apariencia contradictorios (la diferencia y la equivalencia) no dejan de ser constantes en la ontología política, para tomar un ejemplo, recordemos el significado estratégico que la equivalencia tiene en la propuesta teórica de Laclau y Mouffe (2014), como también lo tiene la articulación de elementos diferenciales en la

conformación del carácter heterogéneo y antagónico de la sociedad. Saussure se percató de la similitud de esta lógica y la trasladó a su ciencia, donde dos cosas de órdenes distintos, el significado y el significante, entran en relación de equivalencia, y no vaciló en referirse a la economía política de Marx como su referente teórico (Girardin, 1976). Así, la lógica o dialéctica del intercambio salta de la economía política a otras áreas del conocimiento. En el campo de la economía política no fue Marx quien inició la indagación sobre las equivalencias de valor, fue un tema predilecto en la tradición de la economía clásica desde Adam Smith y David Ricardo, sin embargo, en Marx hay un elemento que no es percibido por estos pensadores, se trata de *su secreto*. En efecto, el aporte de Marx a la teoría del valor consiste no sólo en la articulación de equivalencias entre objetos diferentes, agrega que la mercancía, como objeto de intercambio, en la forma de producción capitalista, adquiere la forma de un fetiche cuyo fin consiste en ocultar algo que debe permanecer en secreto para que el intercambio sea posible. Lo que se oculta es el secreto de la apropiación de la producción de un excedente: el plusvalor. Por ello, no resulta extraño el interés de Lacan por comparar este descubrimiento de Marx con el descubrimiento del síntoma. En la sentencia “no hay valor sin plusvalor”, Lacan (2006) encuentra su correspondencia con la afirmación de que “no hay goce sin plus-de-goce”. Hay demasiadas coincidencias entre la teoría del valor en el fetichismo de la mercancía y el psicoanálisis lacaniano, también en Lacan hay un *secreto*, el *agalma* es el secreto que el sujeto desea del Otro, que se encarna en el *objeto a*, mismo que es objeto de intercambio y que a su vez es residuo, goce y plus-de-goce. La relación que guarda la forma fetiche con la realidad es la misma que Lacan establece entre ella y la *fantasía*. Se trata de una función especular que invierte las relaciones sociales concretas entre los individuos y las convierten en relaciones abstractas, imaginarias, mostrándose como si fuesen sus propiedades naturales o esenciales. Este carácter de la *inversión fetichista* es lo que Žižek extiende hacia el campo de la *ideología espontánea*, es decir, aquella forma de pensamiento ideológico subyacente en nuestros más elementales aspectos de la vida cotidiana. La fetichización de las relaciones sociales resulta, para este filósofo

esloveno, la clave de su *crítica a la ideología*, pues en ella se encuentra el germen patológico oculto tras el manto de la *fantasía ideológica*.

El propósito de este apartado es central con el objetivo final de esta tesis. En el capítulo anterior revisamos las principales categorías y presupuestos teóricos del psicoanálisis lacaniano, con la intención de volver más comprensible este capítulo al entendimiento del lector, sin un acercamiento previo a Lacan la aproximación a Žižek resulta una tarea imposible. En un segundo momento presentamos las principales ideas en el que ya desde *El sublime objeto de la ideología* el filósofo esloveno debate con Althusser respecto a la cuestión de la interpelación ideológica. En este capítulo trataremos sobre el fetichismo de la mercancía, su lógica, el salto hacia el psicoanálisis lacaniano y hacia la ontología política de Žižek, para enfocarnos en su crítica de la *ideología espontánea* en la cultura occidental del capitalismo. Finalmente, esta lectura que hemos emprendido nos servirá para analizar un fenómeno político en específico, lo que definiremos como la *fantasía democrática* y el *goce populista*, para demostrar que el populismo es el resultado de una fetichización sintomática de la democracia.

Hoy el planeta se encuentra en una crisis ambiental que empeora con el tiempo, a ello debe agregarse las crisis políticas de las democracias que rivalizan entre la democracia liberal y la populista, una crisis de representación que socava cada vez más la confianza hacia esta forma de gobierno. Este estudio nos permitirá sumar una perspectiva nueva de la crítica actual sobre la democracia para mostrar elementos que quizá no hayan sido considerados y que podrían ofrecer una respuesta tentativa al problema.

3.2. El secreto del fetichismo

Para empezar, emprenderé un breve recorrido de los cambios que el significado de fetichismo ha experimentado en la filosofía, en la economía política y psicoanálisis, con la finalidad de mostrar la transición de su expansión semántica hasta llegar a ser una categoría política y ontológica en Žižek. Esto nos permitirá

comprender por qué al hablar de fetichismo este puede tener una connotación antropológica, económica, psicológica, política y hasta ontológica. El fetichismo sería así un término que se abre paso a través de diversas disciplinas y abarca distintos planos de la realidad, siendo una categoría propiamente filosófica. De lo que se trata es de analizar los cambios de significado, lo que permanece, los nuevos sentidos y sus horizontes, las principales ideas y sus autores, los contrastes y similitudes. Para este propósito, nos serviremos del texto *El Fetichismo* de Paul-Laurent Assoun (Fetichismo, 1995), adecuado al objetivo de la tesis.

. El término surge por primera vez en el siglo de la Ilustración en el tintero de Charles De Brosses y se refiere al culto a los objetos fetiche. La palabra, según el etnólogo francés, proviene de los comerciantes senegaleses, del portugués *fetisso*, significa “cosa hechizada, encantada, divina o que transmite oráculos” (De Brosses, 1988, como es citado en Ausson, 1995, p. 18). El fetiche, considerado como artificio fabricado por la mano humana, es elevado con el sufijo *-ismo* a la categoría de *creencia religiosa*. En consecuencia, Brosses distingue fetichismo de “idolatría”, la primera es vinculada a una *religión de objeto* fabricado, mientras la segunda es propia del culto a una representación adherida a una fuerza natural, a las estrellas o animales. Lo que el pensador francés pretende es situar en su genealogía de las religiones al fetichismo como una forma primitiva e irreflexiva de la religión que es necesario superar. En su análisis advierte que en el fetichismo existe una inversión del signo y su representación. En una religión supuestamente “civilizada”, la representación asume la ausencia de un *Otro* representado, mientras en el fetichista se dirige hacia un objeto omnipresente que representa a la representación. Esta primera aproximación representacionista de Brosses resulta muy confusa y ajena a nuestra investigación, sin embargo, cabe señalar un aspecto de su crítica que se conserva en otros autores y que es la piedra angular del fetichismo en Žižek. En su intención por refutar el método especulativo “figurista” de interpretación, apuesta por una interpretación materialista, desmitificada e histórica. “No es en unas posibilidades donde es preciso estudiar al hombre: no se trata de imaginar lo que habría podido o debido hacer, sino observar lo que hace” (De Brosses, 1988, como se citó en Ausson, 1995, p. 31). El fetichista lo es, no por lo que él cree, sino por lo

que hace. Ya veremos que esta es la misma posición de Žižek respecto al fetichismo. El fetichismo es desde Brosses el resultado de una superstición irracional, una *falsa creencia* religiosa envuelta en un misterio que oculta la falta de racionalidad. Kant menciona, en su *Religión en los límites de la mera razón*, la relación entre la ilusión de un falso culto y la fabricación de sus objetos.

[...] como medios de obtener por sí mismo la inmediata satisfacción divina y de esa manera el cumplimiento de sus deseos, tiene la ilusión de poseer un arte que le permite producir por medios puramente materiales un efecto sobrenatural; suele llamarse magia a las tentativas de este género; más nosotros sustituiremos ese término [...] por el conocido en otras partes como *fetichismo* (como es citado en, Ausson, 1995, p. 37)

La actitud mágica, según Kant, consiste en el hecho de “fabricarse un Dios”. Puede observarse en esta concepción que la noción de fetichismo contiene latente ya su aspecto económico, pues la fabricación de un objeto de culto implica la transformación de la materia prima, mediante el trabajo, en un objeto cuya utilidad personal implica también una utilidad social, lo cual demuestra que Marx no erró en usar este término para designar la forma social que adquiere la fabricación de mercancías. Hegel, por su parte, le otorga ese estatus de relación de espejo que aún conserva, pero negándole cualquier determinación objetiva. El fetiche es un espejismo del objeto, no tiene nada de objetivo, se trata de la proyección o exteriorización de la “potencia” subjetiva. El fetichismo, para Hegel, no es más que “*el capricho individual que se representa a sí mismo*”, no es más que un momento del proceso dialéctico en la evolución histórica de la religión donde el sujeto aún es presa de la apariencia de su imagen. Más tarde, Comte reafirmará en su “ley de los tres estadios” la posición primitiva del fetichismo en la evolución de la humanidad, sin embargo, para el fundador de la ciencia positiva, el fetichismo no es una forma de creencia superada, sino que se trata, como lo declara Canguilhem, de un “fetichismo fundamental que dejaría huellas en el desarrollo ulterior” y que “Expresa [...] ‘una correspondencia íntima entre el mundo y el hombre’, ‘correlación espontánea’” (1968, como es citado en Ausson, 1995, p. 42). En este sentido, el fetichismo ya no es sólo una etapa más de la historia o del despliegue de la conciencia. Para Comte, el fetichismo puede cambiar de forma y permanecer en

cada etapa histórica. Finalmente, como lo anticipa Ausson, Comte apostará así a un retorno del fetichismo, un “neofetichismo”, ya que el fetiche representa un vínculo intuitivo entre el mundo y el hombre, una “correlación espontánea”; una vez que la humanidad haya alcanzado plenamente el “estado positivo o científico” será menester un retorno al fetichismo enriquecido con el “conocimiento de la naturaleza”. Que el fetichismo alcance su forma positiva, en el sentido del dogma positivista, es algo difícil de aceptar, lo importante es aquí resaltar el carácter transhistórico del fetichismo y su espontaneidad con el mundo cotidiano; un elemento muy presente en Žižek. La teoría del fetichismo como forma primitiva de creencia en el origen de la religión fue pronto abandonada, y el fetichismo fue reemplazado por la teoría “animista”, sobre todo por la influencia de la etnología de Edward B. Tylor (1832-1917) y Max Müller (1823-1900).

Tres perspectivas del fetichismo debemos conservar como primera aproximación. Primero, aquella que se inscribe dentro del culto al objeto fabricado. En una primera instancia, el fetichismo se encuentra íntimamente relacionado con la noción de fabricación, es decir, el hecho de fabricar un objeto artificial que adquiere propiedades ajenas a su propia naturaleza, no importa si el objeto es hecho de madera o de metal o cualquier material, sino lo que resulta fabricado es lo que representa; en este sentido, el fetiche es la materialidad de la fabricación de una representación artificial. En segundo lugar, el fetichismo es una forma de creencia que se manifiesta en el hacer, está adherida a la vida práctica del hombre, para saber qué es un fetichista basta con observar lo que él hace. No es sólo un objeto al que el fetichista busca satisfacer sus deseos, es también un vínculo intuitivo entre el mundo y el hombre, una forma espontánea de creencia. La tercera perspectiva, ligada a la segunda, se trata de una actividad ciega, irracional que oculta su verdadera función. Ya desde De Brosses, tratar de averiguar la naturaleza del fetichismo implica un ejercicio de *desenmascaramiento*. Estas son las principales características que Marx hereda del término. A mediados del siglo XIX, mientras la etnología, donde nació el concepto, renuncia al estudio del fetichismo como forma de creencia religiosa predominante, Marx comienza la lectura de De Brosses y realiza una de sus más grandes contribuciones en el tema. Ausson

identifica citas referentes a *Del culto de los dioses fetiches*, obra de De Brosses, que comprueba la influencia del etnólogo francés en Marx. Las citas aparecen por primera vez en un artículo de la *Revista Renana* del 3 de noviembre de 1842 (1995, pág. 48). Sin embargo, no es hasta la publicación del primer tomo de *El Capital* dónde Marx elabora su propia contribución al fetichismo. Marx marca el salto de la etnología a la economía política al abstraer del fetiche su forma y extenderla hacia los objetos de *intercambio*: las mercancías. Es un error asegurar que a juicio de Marx las mercancías ya fuesen por sí mismas fetiches. El análisis de este filósofo versa sobre cómo las mercancías, en el modo de producción capitalista, han adquirido gradualmente la *forma fetiche*. Trataremos este tema en la sección siguiente. Lo que deseamos por ahora resaltar es la doble presencia en Marx de una lógica formal del fetichismo y su materialidad histórica en el modo de producción capitalista, de su abstracción y su contenido concreto. En Marx el fetiche ya no es tan sólo un objeto de culto religioso al que se le adjudican poderes sobrenaturales, el fetiche es una forma particular que puede adquirir cualquier objeto, sea de culto, o de cualquier otro uso. Es así como, a pesar de la influencia de De Brosses, en Marx se establecen nuevas coordenadas para una definición de fetichismo que ya no responde a su raíz etimológica ni a los postulados etnológicos. Si bien conserva los tres elementos mencionados al principio del párrafo, su carácter formal ahora será abordado desde las categorías de la economía política, la teoría del valor dará desde ahora los términos para definir la forma fetiche de la mercancía.

No sólo fue Marx el interesado por redefinir el concepto desde una ciencia diferente a la etnología. A finales del siglo XIX, la sexología acuñó el término para designar una forma de *perversión sexual*. Aunque Ausson adjudica su aparición en la comunicación entre Charcot y Magnan, no obstante, fue bajo el escrutinio de Alfred Binet y Krafft-Ebing que el término llegó a interesar a Freud. En su *Psychopathia sexualis*, Krafft-Ebing distingue fetiche y fetichismo de la siguiente manera:

Por fetiche suelen entenderse objetos o parte de objetos, y hasta meras cualidades de objetos que, gracias a su relación de asociación con una representación de conjunto o una personalidad total que provoca sentimientos vivos o un interés considerable,

constituyen una especie de hechizo o encantamiento (*fetisso* en portugués, “impresión” que recibe del individuo su carácter distintivo. Se denomina *fetichismo* a la apreciación individual del fetiche, llevada hasta la exaltación por una personalidad afectada por el objeto (1923, como es citado en Ausson, 1995, p. 63).

Sin duda podemos notar una expansión semántica del fetiche y del fetichismo. El fetiche no es sólo un objeto fabricado para un culto religioso, ni para el intercambio comercial, incluso el objeto fetiche puede ser tan solo una parte de una totalidad, una propiedad o cualidad de él. Se anticipa así a la noción de *objeto parcial* en Freud, u objeto *a* en Lacan. De hecho, el fetichismo en Freud, según lo nota Assoun, pasa por tres momentos y modos de interpretarse. La primera definición aparece en sus *Tres ensayos sobre sexualidad*, donde sigue conservando el significado sexológico de “perversión”, una concepción orientada hacia las formaciones del inconsciente y la libido. Según esta aproximación, el fetichismo es una formación inconsciente psicopatológica que consiste en la desviación de la meta donde el objeto deseado es reemplazado por otro objeto de satisfacción. La noción responde a la teoría de la fijación de las metas pulsionales y la economía libidinal narcisista que en ese entonces desarrollaba Freud. Por otro lado, el fetichismo es considerado en relación al fenómeno general del enamoramiento, lo que Freud afirma en esta etapa es que existe un cierto grado de fetichismo en cualquier relación amorosa. No obstante, es imprescindible notar que, aun siendo las observaciones de Freud muy distintas a las de Marx, la función de *intercambio* sigue aún presente en la noción de fetichismo, intercambio entre el contenido latente y el contenido manifiesto, entre los hábitos del fetichista y su secreto patológico oculto. Un segundo momento se desarrolla en su ensayo *El fetichismo* publicado en 1927, donde el fetichismo responde a la represión de la pulsión y tiene una función simbólica en referencia al “complejo de castración”. Aquí Freud abandona la perspectiva completamente sexológica para internarse en el simbolismo del objeto. Se aleja de la prioridad material del fetiche como mostraba De Brosses y se interna en el campo de la simbolización del falo. La castración fálica de la madre significa la pérdida del objeto parcial de amor, por lo que dicha pérdida será reemplazada por un objeto fetiche. El fetichismo aparece como una especie de inhibición estructural, como la defensa narcisista contra la *amenaza de castración* que el

fetichismo simboliza. Para ejemplificar, tomemos un caso de la pulsión escópica: se trata de una pulsión visual que impulsa a mirar y su satisfacción es observar a quien se desviste. En la intervención de la represión de dicha pulsión, el individuo no quiere ver el acto de desvestirse, ni que se lo recuerden, pero, en cambio, venera los vestidos como forma fetiche de su inhibición. En este sentido, el objeto sufre un clivaje de los dos destinos. Un fragmento es reprimido mientras el otro es idealizado. Podemos notar cómo a pesar del cambio de perspectiva el fetichismo conserva un aspecto manifiesto (el objeto idealizado) y un aspecto oculto (el objeto reprimido). La tercera modificación del significado del fetichismo viene acompañada de una vuelta al sujeto. La función simbólica del falo corresponde al objeto fetiche, pero la reacción frente a la amenaza de castración corresponde al sujeto fetichista. En este sentido, hay una gran similitud entre el fetichista de la etnología y el fetichista freudiano. De Brosses describe el uso del fetiche como un objeto de veneración al que se acude para obtener favores sobrenaturales y así calmar sus temores. El fetiche en Freud cumple el mismo propósito, ante la amenaza de castración, o la angustia que causa la *falta* fálica en la madre, el fetichista recurre al fetiche para aliviar su angustia. El yo se divide así entre la negación de la *falta* y su afirmación en el fetiche. En esta construcción del fetichismo, el fetiche actúa como un espejo, se encuentra el yo y su deseo frente a una imagen de él, y el sujeto opta por la imagen. La lógica del fetichista es la siguiente: “Se bien, veo bien (que la madre está castrada), pero *a pesar de todo* hagamos como si no lo estuviera” (Assoun, 1995, pág. 107). Aun con los virajes de la teoría freudiana, el fetichismo sigue conservando el significado de que hay algo que se oculta, o que el sujeto niega y algo que se hace presente, visible en el actuar del sujeto.

Es, sin embargo, a través de la etnología que el fetichismo llega a Freud. Ya desde su obra *Tótem y tabú*, reconoce los trabajos de la etnología contemporánea de Wundt, Frazer y Durkheim donde diferencia el objeto totémico del fetiche. Frazer niega la postura animista, según la cual el objeto de culto despierta en los individuos un poder de fascinación mágica y misteriosa para afirmar su carácter social, lo que importa es la función que el tótem desempeña en la organización, las normas y las instituciones de una sociedad. Wundt, por su cuenta, presenta al fetichismo como

una *involución* del totemismo (Assoun, 1995). Por otro lado, Durkheim formula una subordinación de fetichismo al totemismo, en ella, el tótem es un objeto de culto que sirve de cohesión social, mientras el fetiche se trata de un tótem personal; no obstante, no por ello el fetiche deja de tener relación con lo social, por el contrario, los usos que los individuos disponen del fetiche se enmarcan dentro de una institución socializante. Esto lleva a Freud a pensar el fetichismo como una exteriorización subjetiva de su propia angustia, como una proyección de la culpa fuera del sujeto que le permite escapar a ella. El sujeto obtiene una *ganancia* del fetiche al depositar en él la liberación de su propia culpa. Es así como Freud institucionaliza el fetichismo y deja de ser un fenómeno puramente sexual para insertarse en una *psicología de masas*, y una práctica cultural. “Aquí y allá, en los planos ‘individual’ y ‘colectivo’, lo que se plantea es la cuestión de la *creencia* y del ‘objeto’ que la sostiene” (Assoun, 1995, pág. 125). Esto nos permite ver que Freud restituye al fetichismo su dimensión cultural, social y hasta política que la sexología le había arrebatado, sin por ello abandonar la injerencia de éste en la sexualidad.

El fetichismo después de Freud ha sido uno de los tópicos más frecuentes del psicoanálisis. En un intento de exorcizar al psicoanálisis del exceso de simbolismo fálico, se optó por redefinir el fetichismo priorizando la relación del objeto materno; como se presenta en la teoría del “objeto parcial” impulsada por Melanie Klein, posteriormente, el “objeto transicional” en Winnicott y el “objeto *a*” en Lacan (Assoun, 1995). Es en torno a la relación objeto-sujeto en calidad de “ilusión fetichista” que el psicoanálisis posfreudiano se centra. Según lo estima Assoun, a partir de la década de los cincuenta comenzaron a resurgir los estudios sobre el fetichismo atendiendo a su naturaleza polisémica, así, se han investigado sus consecuencias culturales, estéticas, políticas y semánticas.

3.3. La inversión fetichista

Para Marx, el mundo de los objetos pierde sus propiedades naturales en el momento en que se le aplica un trabajo. La pérdida de estas propiedades no se refiere únicamente a la transformación de la materia prima en artefactos,

herramientas o mercancías, sino que se trata de una transformación también simbólica:

Pero en el caso de la visión realmente se proyecta luz desde una cosa, el objeto exterior, sobre otra cosa que es el ojo. Se trata de una relación física entre cosas físicas. En cambio, la forma mercancía y la relación de valor entre los productos del trabajo, en la cual aquella se presenta, no tiene absolutamente nada que ver con la naturaleza física de los mismos ni con las relaciones resultantes entre las cosas. No hay aquí nada más que una determinada relación social entre los hombres mismos, que adquiere para ellos la forma fantasmagórica de la relación entre cosas (Marx, 2014, pág. 36)

¿Por qué la necesidad de Marx de contrastar una relación “natural” de las cosas con la forma mercancía? Resulta curioso como aquello que Marx llama una relación natural entre las cosas está ejemplificado con la visión y no con el uso que el sujeto pueda darle. La razón es porque Marx sabe que en el mundo del trabajo las cosas pierden su propiedad natural. En estos términos, las cosas, para no perder su “naturalidad”, podrán ser vistas, olidas, tocadas, sentidas, pero en el momento en que se usan para ser transformadas en herramientas dejan de ser naturales para convertirse en cosas fabricadas. Vemos en Marx que en la transformación de la materia se desprende algo opuesto a ella, la forma. En el momento en que las cosas son fabricadas adquieren una forma, el resultado de esta forma depende del uso al que se destina la cosa, adquiriendo el estatus de objeto. Se fabrican herramientas, vestimentas, objetos de culto religioso, insignias, decorativos, deportivos, cada categoría determina la forma que adquiere el objeto según su uso. El trabajo, para transformar una cosa en objeto útil, es individual y está apegado a la satisfacción de la necesidad para la cual el objeto es fabricado. La forma no es independiente de su uso, sin embargo, algo sucede cuando ese objeto se destina al *intercambio*, la forma del objeto no cambia, su valor de uso sigue siendo el mismo, lo que se transforma es el trabajo, no deja de ser individual, pero funciona también como trabajo social. Hasta aquí, Marx no hace más que elaborar una teoría sobre las formas de los objetos y del trabajo, aún no hay ninguna sospecha de que algo oculto pueda haber en estos procesos, el problema radica en la determinación del valor de un objeto para poder intercambiarlo. En este aspecto, Marx no procede de la misma forma que la economía clásica, donde el valor de una mercancía se determina por

el costo de su producción; Marx concibe el valor como una entidad fuera del objeto, algo que se le adhiere a él, pero que no es su propiedad. En este sentido, tratando al valor en su aspecto formal, cualitativo, se encamina a describir las formas que adopta: valor de uso y valor de cambio. Estas corresponden a las formas de trabajo privado y social. Lo que sucede a continuación, cuando el objeto ha tomado su forma de objeto de intercambio, y el trabajo su forma social, en el intercambio los objetos se valoran bajo una lógica de equivalencias y diferencias. La cuestión de si diez metros de tela equivalen a dos kilos de tabaco nos sumerge en una relación dialéctica donde dos cosas diferentes son equivalentes, sólo basta decidir cuándo y en qué cantidad son equivalentes. El problema fue resuelto con el dinero, es decir, un equivalente general, una mercancía que sea equivalente a todas, cuyo valor de uso es su valor de cambio, unidad abstracta, una pura formalidad sin contenido. El dinero adquiere su valor únicamente en el intercambio, su uso es enteramente social. Aunque los objetos adquieren la forma mercancía por efecto del intercambio y la injerencia del dinero como equivalente general aún no adquieren su forma *perversa*, es decir, la forma *fetichista de la mercancía*, para ello antes hay dos cosas que deben suceder: la división social del trabajo que convierte a éste en trabajo abstracto y su apropiación por parte del capitalista. En efecto, Marx establece una estructura elemental en la lógica del intercambio donde las relaciones sociales de trabajo aparecen como “relaciones de cosas entre personas y como relaciones sociales entre las cosas” (Marx, 2014, pág. 37). El trabajo, para ser social, debe especializarse, el productor especializa su trabajo en la producción de una mercancía que pueda intercambiarla por otras para satisfacer sus necesidades. La fórmula a la que recurre Marx es la siguiente: M-D-M, el trabajador produce mercancías (M) para cambiarlas por dinero (D) y con él comprar otras mercancías, siempre y cuando sea el trabajador por sí mismo quien la produzca. Hay, sin embargo, algo que se nos escapa, y es fundamental mencionarlo, a decir que, la materia prima sin trabajo no puede ser transformada para llegar a ser un objeto o una mercancía, por lo que Marx adjudica al trabajo el papel de *agregar valor* a las

cosas.⁶⁵ La forma del trabajo sufrió un cambio cuando el trabajador dejó de producir mercancías para sí, la transición del mercantilismo al capitalismo y la emergencia del trabajo asalariado, donde el trabajador ya no vende el producto de su esfuerzo sino su propia fuerza de trabajo. La forma que adopta es de *trabajo abstracto*, y la conexión entre éste y el *valor abstracto* radica en que el trabajo será valorado como si fuese una mercancía más, entrará en la lógica de las equivalencias y diferencias bajo la mediación del dinero. El capitalista se apropia del trabajo abstracto, además, con el avance hacia la revolución industrial, que bien Marx presenciaba, marcó un paso determinante en la formación del fetichismo de la mercancía, con la mayor división y especialización del trabajo que se realizaba en las fábricas, además del avance tecnológico que permitía elaborar un trabajo con mayor eficiencia y menor esfuerzo, el trabajador produce mayor cantidad de mercancías con una menor cantidad de trabajo. Si el tiempo relativo para producir la cantidad necesaria de mercancías para satisfacer las necesidades del trabajador disminuye, entonces éste, a juicio de Marx, tendría que trabajar menos y tendría más tiempo libre, sin embargo, la fijación de una jornada laboral obliga al obrero a trabajar más tiempo de lo requerido, esto es lo que Marx llama un plustrabajo (Jappe, 2016). En consecuencia, la ganancia excedente o el valor excedente, el plusvalor, es apropiado por el capitalista. Lo importante es notar que no hay una ganancia de valor sin un aumento de esfuerzo. Lo que recae en el ámbito de la ganancia, del excedente, cae también en la renuncia. Aquí se ve resonar la teoría hegeliana del amo y el esclavo. Para que el capitalista pueda quedarse con el excedente, el trabajador debe reconocerle como propietario de él, renunciando al producto de su trabajo, y debe hacerlo voluntariamente, para eso su trabajo y las relaciones sociales que entabla deben parecerle como algo distinto de lo que son, esta inversión la realiza el equivalente general de todas las mercancías, el valor abstracto del dinero vacía al valor de todo contenido concreto. El engaño fetichista consiste en que este valor abstracto, universal, vacío, es percibido como si fuese una propiedad inmanente de los objetos. En otras palabras, la ilusión reside en un

⁶⁵ No en el sentido de la plusvalía como veremos más adelante, sino en el sentido, como hemos referido, de que el valor es algo ajeno a la cosa, y que es el sujeto quien se lo agrega a la cosa, en el caso de Marx lo hace mediante el trabajo.

mecanismo de *inversión* donde lo particular adquiere el valor de lo universal, lo concreto se vuelve abstracto, “el valor de uso se convierte en forma fenoménica de su opuesto, el valor [...] el trabajo concreto se convierte en una forma fenoménica de su opuesto, trabajo humano abstracto” (Marx, como es citado en Jappe, p. 42-43).

Lo que da su carácter de ilusorio es que los sujetos lo realizan sin estar conscientes de ello, “se produce a sus espaldas”. ¿No sugiere Marx al inconsciente en eso que “se produce a sus espaldas”? Notemos que el impersonal “se produce”, como si no dependiera del sujeto; sin embargo, no niega su intervención, hay algo impersonal dentro del sujeto que actúa en él, por medio de él y, no obstante, no nace ni perece en él. Además, debemos agregar que eso que sucede a “sus espaldas”, es decir, el *desconocimiento*, es lo que el sujeto ignora. El nexo del sujeto con el saber inconsciente es el eje central del psicoanálisis, el trabajo del análisis es indagar no sobre lo que el sujeto sabe sino lo que ignora, no sobre lo que dice, sino lo que calla. Si hay algo que no se sabe y que se calla, ¿cómo es posible que se pueda elaborar un conocimiento de él? Es posible porque el sujeto lo padece y da *signos* de lo que se padece. Por eso Lacan afirma que fue Marx quien descubrió, en su teoría del valor y el *fetichismo de la mercancía*, el síntoma, es decir, la señal o el *signo* de lo que se padece. ¿En qué forma se presenta el síntoma en el psicoanálisis? Ese elemento patológico cuyo saber le está velado al sujeto aparece en su hacer, en la repetición de sus actos, o en su actitud frente al discurso y los objetos que la encarnan, en esas relaciones de *intercambio* que entabla con el mundo de los objetos y sus representaciones. En la clase introductoria del seminario nombrado *De un Otro al otro*, Lacan la inaugura con una frase escrita en el pizarrón *La esencia de la teoría psicoanalítica es un discurso sin palabras*. Esto se entiende como que no es en la palabra de donde el psicoanálisis obtiene el síntoma, sino la posición del sujeto frente a las imágenes que representa, llámese resistencia, llámese devoción, amor o aversión. El psicoanalista está atento a las reacciones del sujeto frente al discurso, y es por medio de éste que el psicoanalista obtiene el medio para hallar lo oculto, su meta es revelar *su secreto*. Marx también sugiere

que no sólo es en el intercambio de mercancías donde *yace su secreto*, sino que incumbe, en un más amplio sentido, a todo lo que el *hombre produce*:

Ellos no lo saben, pero lo hacen. El valor, por tanto, no lleva escrito en la frente lo que es. Bien por el contrario, el valor transforma cada producto de trabajo en un jeroglífico social. Luego los hombres tratan de descifrar el sentido del jeroglífico, penetrar en el secreto de su propio producto social, pues la determinación de los objetos de uso como valores es producto social de los hombres no menos que el lenguaje (Marx, 2014, pág. 39)

Observemos cómo el concepto de *valor* en Marx está ligado con una función (transformar) y un elemento oculto a descifrar (jeroglífico). Como ejemplo y para terminar este apartado me atreveré a realizar un experimento, vamos a reemplazar algunas palabras del fragmento antes citado, por términos lacanianos, con ello podremos vislumbrar la gran similitud entre la teoría del valor en Marx y el inconsciente, cambiaremos goce por valor, discurso por producto de trabajo, síntoma por jeroglífico, objeto por objeto *a*, y deseo por secreto:

Ellos no lo saben, pero lo hacen. El [goce], por tanto, no lleva escrito en la frente lo que es. Bien por el contrario, el [goce] transforma cada [discurso] en un [síntoma] [del Otro]. Luego, los hombres tratan de descifrar el sentido del [síntoma], penetrar en el [deseo] de su propio [discurso], pues la determinación de los objetos de uso como [goce] es producto social de los hombres no menos que el lenguaje (Marx, 2014, pág. 39)

Sin embargo, el síntoma no se agota en el padecer, antes bien, lo que Marx descubre y Lacan valora es el signo de una anomalía, en el sentido de que las relaciones sociales adquieren una forma anómala, *perversa*, adquieren la forma de un valor (o goce) de una universalidad abstracta, es la forma fetichista de la mercancía. La inversión fetichista, esa transformación que se realiza en el seno de las relaciones sociales, “no es sólo una representación invertida sino, *una inversión de la realidad misma* (Jappe, 2016, pág. 40). Veremos en qué sentido esto repercute en la misma noción de fantasma, Zizek extrae de ello todas sus consecuencias políticas en su crítica de la ideología.

3.4. Fetichismo de la mercancía de Marx a Lacan

Si bien el interés de Lacan por el fetichismo comienza por la clínica, es decir, por su *estructura perversa*, por sus elementos patológicos entre la angustia imaginaria y la culpa simbólica, pronto comenzará a notar sus dimensiones más profundas, sus consecuencias filosóficas, pero no es en Freud donde las encuentra, sino en Marx. Menciona por primera vez la teoría del valor de Marx en el seminario 4 donde se refiere a éste como “precursor del estadio del espejo” (Lacan, 1999, pág. 86). Sin embargo, el trato analítico del fetichismo es aquí en el plano de la sexualidad, se trata de un proceso edípico atípico en la relación del sujeto con el falo materno. Para ello, recurre a dos casos presentados por Freud, el caso de Juanito y su fetiche, y el caso de la pintura *Santa Ana, La Virgen y el Niño* de Leonardo da Vinci.

En el caso de Juanito, la ausencia del padre interviene en el proceso de castración e identificación con él, pero en su lugar Juanito se identifica con el falo materno, mismo que se encuentra ausente porque sólo es una proyección simbólica. Para poder explicar la forma perversa o atípica de esta relación del sujeto con el objeto fálico materno, Lacan recurre al mecanismo de que “todo lo rechazado por lo Simbólico reaparece en lo Real”, en el caso de Juanito la castración (simbólica) no puede ser asumida plenamente por el sujeto por lo que reaparece “en el límite de lo psíquico, en el interior de las fronteras del yo” (Lacan, 1994, pág. 419). En este sentido, Juanito no teme ser castrado porque nunca pudo gozar de su propio falo, en su lugar asume su masculinidad por identificación con el falo materno. No es nuestro propósito verificar si la teoría psicoanalítica respecto al fetichismo es correcta, lo que es de nuestro interés son las consecuencias que de esto deriva. En resumen, lo que entendemos aquí es la emergencia de una estructura imaginaria producida por un mecanismo atípico que conduce hacia el objeto fetiche, la emergencia del otro imaginario. La identificación con el falo ausente de la madre se da en la medida en que éste puede ser reemplazado por cualquier otro objeto que lo represente, el objeto fetiche. Sabemos que el resultado del proceso edípico recae en la introyección del superyó, de la instancia prohibitiva

que termina por delegarse al estatus simbólico del Otro, es decir, que es constitutivo a la Ley moral; sin embargo, en el caso de Juanito, la identificación con el falo materno termina por establecer un superyó también atípico, esto es, la delegación del superyó al otro imaginario. No se aleja del todo a lo que ya desde De Brosses se venía planteando, que el fetichista organiza su comportamiento, sus prohibiciones y sus permisiones en torno a lo que el fetiche representa. Aunque el análisis de Juanito fue un caso de perversión fetichista, Lacan no duda en tomarlo como ejemplo de la manera como funciona el estadio del espejo en el inconsciente, el surgimiento de lo Imaginario como sustituto de lo Real expulsado de lo Simbólico. Más adelante, cuando Lacan intenta vincular este mecanismo al plano de lo social, ya que se sugiere con la dilucidación del superyó, insistirá en recuperar el procedimiento analítico elaborado por Marx en su teoría del valor.

En Lacan, lo que es objeto de intercambio es el signo, los objetos son signos de algo, un policía necesita portar un uniforme que sirva de signo o señal de su cargo. Los signos son portadores de significantes. La gran cuestión radica en que en el intercambio, el sujeto adjudica un valor al signo para que éste le sea signifiante, necesita reconocer en ese signo, que aún no lo tiene, *algo* que él pueda portar para ser identificado o reconocido, a cambio de ello el sujeto da *algo*. Ahí es donde radica la “subducción” del “deseo humano” por el signifiante (Lacan, 1999, pág. 259). No solo participan los signos en el intercambio, hay algo oculto que no se ve a simple vista, eso que permanece como secreto y que sin él no habría intercambio alguno, se trata del deseo, la instancia oculta de donde emerge el valor del signo. Recordemos que el deseo pertenece a la esfera de lo real, con ello observemos como Lacan enlaza el concepto de *valor* con el signo y el deseo:

En efecto no todos [los signos] se pueden reducir a lo que les he indicado, son títulos de propiedad, valores fiduciarios, valores representativos, moneda de intercambio, como acabamos de decir hace un momento, signos constituidos en tanto tales. De entre estos signos, algunos son constituyentes, quiero decir, que velan por la creación del valor, con ellos ese algo real introducido a cada instante en esta economía es golpeada por ese proyectil que lo convierte en un signo (Lacan, 1999, pág. 261)

El “deseo de reconocimiento” y la “identificación con el otro imaginario del Ideal del yo” están íntimamente relacionados con el *valor del signo*, por lo tanto, también lo están con el valor del objeto. Lo que se produce en el Ideal del yo es, en palabras de Lacan, una “erotización de la relación simbólica” por medio de la injerencia del deseo. Lacan reconoce algo que Marx ya había previsto, la forma perversa en que el sujeto fetichista cree satisfacer sus necesidades, cuando en realidad esa creencia es una ilusión para que él, sin saberlo, satisfaga las necesidades del capital. Comparemos esto con la versión de Lacan sobre el sujeto perverso: “Vemos así al sujeto, sin duda perverso, complacerse en buscar su satisfacción en esta imagen, pero en cuanto reflejo de una función esencialmente significativa” (Lacan, 1999, pág. 272).

Tanto para Lacan como para Marx, la cuestión radica en que hay un *secreto* que revelar detrás del intercambio de objetos, la diferencia es que el objeto lacaniano no es una mercancía, pero la lógica de intercambio sigue siendo la misma: la existencia de un equivalente que asuma el valor general de sus elementos particulares. Los objetos en Lacan están ligados al significante y supeditados a la dialéctica del deseo. En el seminario *El deseo y su interpretación*, aparece nuevamente la referencia a Marx en relación a la pregunta “: ¿Cómo ocurre que los objetos humanos pasen del valor de uso a un valor de cambio?”, formulada en su *Miseria de la filosofía*. Lacan extrae de ello la siguiente conclusión: “La valorización del objeto es así mismo su desvalorización, o sea, su extracción del campo de la necesidad pura y simple” (Lacan, 2015, pág. 122), todo ello para compararlo con la función del objeto *a* como equivalente del deseo. El objeto que supone satisfacer una necesidad inmediata se distorsiona frente a la presencia del deseo. Las relaciones sociales que son valoradas como “cosas” también son *objetos causa del deseo*. Recordemos que la utilidad del objeto *a* no es satisfacer un deseo, sino mantener al sujeto distanciado de él, sirve como sustituto, o como equivalente. El intercambio socializa los objetos, y las relaciones sociales como objetos.

Digamos apenas que cuando lo que está involucrado como objeto es el otro, el prójimo, y en especial el partenaire sexual, se derivan algunas consecuencias, por supuesto, que son tanto

más apreciables cuanto que estamos en la dimensión social. Sin duda lo que aquí está en juego está en la base misma del contrato social (Lacan, 2015, pág. 124).

Lo que cuenta es el objeto *a* como identificación con el otro imaginario, es decir, el fantasma o la confrontación del sujeto con el objeto del deseo. Recordemos que, para Freud, según Lacan, el deseo, cuando está cerca de la satisfacción, produce angustia, por eso el sujeto, para no sofocarse, sin alejarse por completo, se mantiene a cierta distancia de él, y para ello recurre a una pantalla, una “artimaña” imaginaria. Lacan lo plantea en los siguientes términos:

[...] el sujeto para hacer frente a la suspensión del deseo, tiene ante sí, por así decirlo, más de una artimaña.

Por su puesto, esas artimañas ante todo apuntan en esencia, a la manipulación del objeto, de la *a* en la fórmula (Lacan, 2015, pág. 121)

Detrás de esa pantalla hay un secreto que el analista busca descubrir, lo que el sujeto ignora. Como en Marx, detrás del intercambio de mercancías por medio de un equivalente general existe un secreto que permanece oculto para que el intercambio sea posible, ese secreto, son las verdaderas relaciones sociales de explotación burguesa; para Lacan, el secreto es el deseo que se socializa mediante el intercambio de objetos, en un mercado donde cada sujeto encuentra su propio equivalente del deseo, su propio objeto *a*.

Merece la pena recordar que el objeto *a* es un concepto que adquiere distintos significados según su función: como objeto causa del deseo, en la dialéctica del deseo; como objeto fálico, en la identificación imaginaria con el ideal del yo; y como goce en su institucionalización, como vínculo social. También es un objeto que tiene distintas formas, como la mirada, la voz, entre otras tantas. En el seminario siete, una vez más Lacan recurre a Marx para problematizar la doble naturaleza del acto sexual, a saber, que aun no siendo un acto social es, no obstante, en “la ley del intercambio” donde se constituye “el principio de lo social”. La analogía con la teoría del valor de Marx es la siguiente: es la forma de producción capitalista donde se confunde el *valor de uso* con el *valor de cambio*, mientras que, en Lacan, es el sujeto como intervalo, el que iguala del mismo modo el *valor de uso*

con algo que él llama *valor de goce*, que “juega el rol de *valor de cambio*”. En efecto, cuando Lacan afirma que “no hay acto sexual sin castración”, quiere decir que el acto sexual, por muy personal que sea, se encuentra marcado por una experiencia que interioriza el vínculo social; lo que acompaña a la castración es así una sustracción de cierta cantidad de goce. Ahí es donde actúa el fetiche como sustituto fálico.

Es en la clase introductoria del seminario seis donde Lacan introduce la función de plus-de-goce y donde revela la entera homología con la plusvalía en Marx. Lo que es para Marx el mercado, lo es para Lacan el discurso, es decir, el medio por el que se realiza el intercambio. Para añadir algo a esta teoría, donde anteriormente presentaba tan sólo una función erotizante, en esta ocasión, Lacan retoma uno de los elementos medulares de la teoría del valor el trabajo. Como ya hemos indicado, en Marx el trabajo abstracto, producto de su socialización y de su mercantilización valorado como mercancía, implica una renuncia, la voluntad del trabajador de someterse a horas de trabajo impuestas, a un reglamento y a una tarifa de producción de donde el capitalista obtiene una ganancia extra, la plusvalía. Se trata ni más ni menos de una renuncia al goce, según Lacan, una forma de alienación del goce. Hasta aquí no hay más que un corolario a la teoría del valor, algo que no trasciende en el ámbito del psicoanálisis, pero se aventura aún más lejos cuando lleva esta lógica hacia la estructura psicoanalítica del discurso. La renuncia es articulada por medio del discurso, el plus-de-goce es, por lo tanto, un efecto de él. Además, la renuncia del goce tiene una función estructural que consiste en “la total reducción del plus-de-gozar al acto de aplicar sobre el sujeto el término *a del fantasma*, por medio del cual el sujeto puede plantearse como causa de sí en el deseo” (Lacan, 2006, pág. 17). Que el sujeto se enuncia como *causa de sí en el deseo* es algo que ya hemos explicado, se trata de la intervención del fantasma en la producción del otro imaginario del ideal del yo, lo que se agrega aquí es la producción del objeto *a* sin el cual esta identificación especular no sería posible. De esta manera, Lacan establece los cimientos de la estructura del sujeto: el discurso por efecto produce un plus-de-goce, este a su vez produce el objeto *a* por medio del cual el sujeto se desvanece, da cabida a la *afánisis*, y con ello emerge el fantasma,

lugar donde el yo se identifica con el otro imaginario y así produce, finalmente, la ilusión de que el sujeto es dueño de su propio deseo, cuando en realidad renuncia a él, como renuncia a su goce; el objeto *a* es ese señuelo o artimaña por medio del cual el sujeto cree acceder a su deseo, cree gozar de su libertad.

Entendemos que el significante amo, el *point de capitón*, es crucial en la identificación simbólica, pero esto nos lleva tan solo a una operación intrínseca del lenguaje, no nos dice nada acerca del porqué y cómo el sujeto se identifica con el significante, en este caso es donde interviene el objeto *a*. Partimos de la fórmula lacaniana según la cual el “significante representa a un sujeto para otro significante”, quiere decir que el sujeto se constituye dentro de una cadena significativa. Ahora bien, dentro de esa cadena, un significante que se relaciona no con un significante sino con un objeto que es fabricado por el plus-de-goce, el sujeto se identifica con este objeto por un efecto de reflejo de donde la imagen del otro completa la identidad imaginaria que suple la falta de significante. El objeto *a* cumple entonces la función en el discurso de lo que Althusser llamará *interpelación ideológica*, es decir, la identificación imaginaria donde el sujeto se desvanece. Todo se reduce en el discurso al valor que el sujeto le da al signo, función comprometida al objeto *a*.

Tomemos una última consideración para concluir, advertimos que el término fetichismo, aun naciendo de la etnología, con el transcurso del tiempo y los diversos tratos que se le da, adquiere una expansión semántica permitiendo extraer su lógica para dimensionarla en otras áreas del conocimiento. Sin duda, cada tratado tiene su peso y su valor, sin embargo, parece ser que para Lacan la clave está en la teoría del valor en Marx y en el *fetichismo de la mercancía*. No sólo porque explica las condiciones necesarias para que esto ocurra, sino porque es un referente para comparar con lo que sucede en el campo del discurso. Žižek hará lo mismo por su cuenta, extraerá todas las consecuencias políticas, no sólo del *fetichismo de la mercancía*, sino de la expansión semántica que alcanza mayor profundidad en Lacan.

3.5. Žižek y la denegación fetichista

La aventura de leer a Žižek nos conduce a la inversión fetichista, uno de los conceptos clave para entenderlo. Si hay un lugar donde se puede situar el materialismo de Žižek, su propuesta ontológica que se va desarrollando a lo largo de su obra, encuentra su mejor exposición en *Less than nothing*, donde aprovecha muy bien la expansión semántica del fetichismo y lo extiende hasta la médula ontológica de la *ideología espontánea*:

The basic premise of discursive materialism was to conceive language itself as a mode of production, and to apply to it Marx's logic of commodity fetishism. So, in the same way that, for Marx, the sphere of exchange obliterates (renders invisible) its process of production, the linguistic exchange also obliterates the textual process that engenders meaning: in a spontaneous fetishistic misperception, we experience the meaning of a word or act as something that is a direct property of the designated thing or process: that is, we overlook the complex field of discursive practices which produces this meaning. What one should focus on here is the fundamental ambiguity of this notion of linguistic fetishism: is the idea that, in the good old modern way, we should distinguish between "objective" properties of things and our projection of meaning onto things, or are we dealing with more radical linguistic version of transcendental constitution, for which the very idea of "objective reality", of "things existing out there, independently of our mind," is a "fetishistic illusion" which is blind to how our symbolic activity ontologically constitutes the very reality to which it "refers" or which it designates? Neither of these two options is correct—what one should drop is their underlying share promise, the (crude, abstract-universal) homology between discursive "production" and material production (Žižek, 2012, pág. 13).⁶⁶

⁶⁶ La premisa básica del materialismo discursivo era concebir el lenguaje mismo como modo de producción, y aplicarlo a la lógica del fetichismo de la mercancía de Marx. Así, de la misma manera que, para Marx, la esfera de intercambio oblitera (vuelve invisible) su proceso de producción, el intercambio simbólico también oblitera el proceso textual que genera significado: en una espontánea percepción errónea fetichista, experimentamos el significado de una palabra o acto como algo que es propiedad directa de la cosa o proceso designado, es decir, pasamos por alto el complejo campo de las prácticas discursivas que produce este significado. Lo que hay que resaltar aquí es la ambigüedad fundamental de esta noción de fetichismo lingüístico: la idea de que, en el buen sentido moderno, deberíamos distinguir entre propiedades "objetivas" de las cosas y nuestra proyección de significado sobre las cosas ¿O estaremos lidiando con una más radical versión lingüística de constitución trascendental, por la cual la mera idea de "realidad objetiva", de "las cosas que existen ahí afuera, independientemente de nuestro pensamiento" es una "ilusión fetichista", la cual es ciega respecto a cómo nuestra actividad simbólica ontológicamente constituye la mera realidad a la cual se "refiere" o designa? Ninguna de estas dos opciones es correcta—lo que uno debe dejar a un lado es la promesa compartida subyacente, la (cruda, abstracta-universal) homología entre "producción" discursiva y producción material [traducción del autor de la tesis].

Desde el *Sublime objeto de la ideología* se manifiesta lo que a este autor le interesa indagar. La cuestión radica no tanto en mostrar lo que hay oculto tras la forma, tampoco se trata de revelar la realidad verdadera que hay tras la ilusoria, sino, sobre todo, “examinar el proceso” mediante el cual “asume esa forma”. Para Žižek en la mercancía el proceso no sólo es histórico, incluye además un proceso inconsciente. El análisis formal de la mercancía resulta la clave para la explicación histórica del pensamiento abstracto y conceptual: la división del trabajo en manual e intelectual (Shon-Rethel, como es citado en Žižek, 1992). En el aspecto puramente formal de la mercancía, como equivalente general, se encuentra presente desde el sujeto trascendental kantiano toda la red de categorías *a priori* que constituyen las *condiciones de posibilidad* del conocimiento “objetivo” científico, que son categorías puramente formales, vaciadas de cualquier contenido patológico⁶⁷. Žižek, siguiendo a Shon-Rethel, asevera que esta red de nociones que nos permite captar la naturaleza está “ya presente en la efectividad social”, en el acto del intercambio de mercancías. La forma mercancía ya no sólo implica la transformación del valor de uso a valor abstracto, ni del trabajo concreto a trabajo abstracto, sino que subyace también una transformación del pensamiento concreto, sensible, particular y privado, a un pensamiento abstracto, inteligible, universal y social. No importa que la forma mercancía sea el origen o causa de este pensamiento, lo esencial es la complicidad entre el *intercambio* en la interacción social y la forma de pensamiento que se deriva de ella. La forma acabada de la mercancía no es sólo el producto del desarrollo histórico contingente del capitalismo, antes de que el pensamiento llegase a una determinación *cuantitativa* de la naturaleza ya funcionaba en el dinero. El punto central es que el sujeto trascendental y su red de categorías *a priori*, vaciados de contenido patológico depende, en su origen, de un “mundo interior”, “patológico”, un mundo que corresponde al valor en Marx y el inconsciente en el psicoanálisis, ese origen patológico es el goce. Esta relación entre la abstracción formal y su origen patológico se da en el intercambio. En el seno del capitalismo se efectúa una ruptura, en palabras de Žižek, un “corto circuito”, entre lo que hacemos

⁶⁷ Lo patológico hace referencia aquí a todo el contenido anímico, emocional o pasional.

y la conciencia de ello. Aquí es donde Žižek difiere con Marx, puesto que, para el filósofo alemán es en la conciencia donde el sujeto no sabe lo que hace: “ellos no lo saben, pero lo hacen”, mientras en Žižek es en el hacer donde radica la ignorancia y no en la conciencia: “Lo sé muy bien, pero aun así”. Esta es la forma que adquiere el pensamiento fetichista del capitalismo en nuestros días, una especie de cinismo engañoso llamado *la denegación fetichista*. Podemos ejemplificar: sabemos muy bien que nuestro estilo de vida centrado en el consumismo es la principal causa del deterioro ambiental que nos ha sumergido en una crisis ecológica sin precedentes, pero aun así, en nuestro día a día, seguimos consumiendo como si la situación no fuera tan grave; sabemos muy bien que en una democracia representativa nuestros representantes no cumplen las demandas de la sociedad que son prometidas en campaña, pero aun así defendemos el derecho al voto como si fuese la única garantía de que la voluntad general se cumpla. La denegación fetichista está presente en el intercambio de mercancías:

En otras palabras, es la de un cierto “como si” [*als ob*]: en el acto de intercambio, los individuos proceden *como si* la mercancía no estuviera excluida del ciclo natural de generación y corrupción: aunque a nivel de sus “conciencias” ellos “saben muy bien” que éste no es el caso (Žižek, 1992, pág. 43)

Otro ejemplo más ilustrativo es la que extrae de la referencia de Marx a la dialéctica del esclavo y el amo en Hegel: “Este hombre, por ejemplo, es rey porque los otros hombres se comportan ante él como súbditos” (Marx, como es citado en Žižek, 1992, p. 50). Sin embargo, para los súbditos funciona en la forma invertida de un falso reconocimiento: “ellos creen que son súbditos cuando dan al rey tratamiento real porque el rey es ya en sí, fuera de la relación con los súbditos, un rey, como si la determinación de ‘ser rey’ fuera una propiedad ‘natural de la persona rey” (Žižek, 1992). Este ejemplo no es arbitrario, en realidad describe la inversión fetichista de las sociedades precapitalistas, en ellas, las relaciones sociales son fetichizadas; en cuanto a su relación de dominio, la inversión fetichista es transparente, mientras que, en el capitalismo, según Žižek, las relaciones sociales aparecen como relaciones entre individuos libres, capaces de seguir sus propios intereses, como si la dominación del amo se desplazará hacia las cosas, ocultando

así la relación de dominación, el amo ya no es el rey sino las cosas, las relaciones de dominación ya no son transparentes, sino que se ocultan tras la forma de relaciones sociales entre cosas.

En efecto, en nuestra práctica solemos adjudicarles esencia a las cosas, algo inherente que no parece ni está sujeto a la naturaleza. Sin embargo, en Žižek la esencia no carece de materialidad; como se suele emplear oxímoros para definir conceptos en el pensamiento ontológico contemporáneo, tales como “necesidad contingente”, “esencia accidental”, “identidad diferencial”, el filósofo esloveno recurre a la noción de *corporalidad inmaterial*, ello para establecer lo que supone como *objeto sublime*, es decir, “esa otra consistencia ‘indestructible e inmutable’ que persiste más allá de la corrupción del cuerpo físico y que, no obstante, encarna como un cuerpo extraño, en palabras de Žižek, como una “protuberancia obscena”. El cuerpo inmaterial o “cuerpo-dentro-del-cuerpo” se encuentra inmerso en el intercambio simbólico dentro de un orden formal, en otras palabras, dentro de un marco normativo que determina las reglas del intercambio, marco del orden simbólico. Esta sustancia inmaterial indestructible es el inconsciente y adquiere su cuerpo inmaterial por medio del goce, el objeto *a* inmaculado en la cadena significante. Este falso reconocimiento de una esencia universal indestructible de las cosas opera en el intercambio y su sostén último es el goce. Por medio de la inversión o *denegación fetichista*, el propietario (del goce) legitima sus actos y actúa como un “solipsista práctico”, donde el vínculo social es percibido como “un encuentro casual de individuos atomizados en el mercado”. El vínculo social “reprimido” o invisible para ellos *emerge en forma de su contrario* como “Razón universal dirigida a la observación de la naturaleza” (Žižek, 1992). Finalmente, este desconocimiento, esta especie de artimaña ilusoria es el elemento principal de la estructura paradójica de la ruptura entre “efectividad social” y su conciencia, esto sólo es posible mientras los participantes en el intercambio ignoren su propia lógica, en el momento en que son conscientes de ello, la estructura se desvanece. Que persista la esencia oculta es, para Žižek, “la dimensión fundamental de la ideología”. La falsa representación de la realidad que opera en la inversión fetichista es ya realidad *ideológica*:

[...] “ideológica” es una realidad social cuya existencia implica el no conocimiento de sus participantes en lo que se refiere a su esencia [...] “ideológica” no es la “falsa conciencia” de un ser (social) sino en este ser en la medida en que está soportado por la “falsa conciencia” (Žižek, 1992, pág. 47)

El fetichismo de la mercancía es la cualidad estructurante que “soporta” al sujeto, le da consistencia. Es por ello que tanto Lacan como Žižek ven en él, el claro ejemplo de lo que sucede en la dimensión del *síntoma*, es decir, para que éste exista es necesario que haya algo oculto. El *síntoma es equivalente entonces a la producción de una realidad ideológica*. En estricto sentido, Žižek afirma que el síntoma es “un elemento particular que subvierte su propio fundamento universal” (Žižek, 1992), quiere decir que *en cualquier “Universal ideológico” existe al menos un caso particular que lo contradice, o para la cual ese universal es falso, pero es indispensable que esta lógica de excepción exista para que ese campo se determine*. Tomemos como ejemplo la democracia representativa, el ciudadano ejerce su “libre elección” mediante el voto, pero en el momento que vota pierde esta libertad, al sujetarse a un sistema electoral o a un marco legal que no depende de él, además de renunciar a su libre elección en los resultados, una vez que el candidato gana se convierte en gobernante y a partir de ahí todas sus decisiones serán justificadas por la insignia de “haber sido elegido”, poco importa de ahora en adelante la “libre elección” de los ciudadanos puesto que ya hay quien elija por ellos. Con ello, la democracia representativa se convierte en su opuesto: una dictadura oligárquica⁶⁸, y es esta forma opuesta la que completa el círculo de las “libertades de la clase política”. Esto quiere decir que en el fondo lo que opera en las democracias representativas y es enmascarado como “libre elección” en las urnas, es la preservación de las libertades y privilegios de la clase política. Es por eso que no nos debe extrañar el fenómeno “chapulín” donde los políticos saltan de un cargo a otro, o de un partido a otro, con la finalidad de mantenerse en un puesto de elección popular, vemos con frecuencia en cada jornada electoral desfilar en campañas los mismos candidatos, las mismas opciones. Parece como si en Žižek

⁶⁸ Esta misma observación la podemos encontrar también en Rancière, léase por ejemplo *El odio a la democracia* (2006).

la noción de *síntoma social* no fuese sólo una anomalía sino un elemento constitutivo del orden social, su condición de posibilidad. Lo sugiere en el momento en que concibe a la *utopía* como una *sociedad sin síntoma*, como la creencia en una sociedad cuyas contradicciones estén resueltas, una universalidad sin punto de inflexión, no obstante, la utopía, como creencia, es también ideológica.

Ha llegado el punto en que tenemos que establecer el vínculo entre el fetichismo *de la mercancía y fantasía ideológica*, puesto que es el tema central de esta tesis. Para ello es fundamental distinguir entre *síntoma y fantasía*. Partimos de lo que ya hemos dicho, a saber, que la realidad ideológica se elabora como un síntoma. Sin embargo, esto no quiere decir que el síntoma sea siempre el mismo, la forma del síntoma también está sujeta al desarrollo histórico, por ejemplo, si tomamos la definición de ideología tal y como se presenta en *El capital*: “ellos no lo saben, pero lo hacen” corresponde a la forma de ideología sintomática que ha adquirido el orden social en la época en que Marx lo anunciaba. Para Žižek, como ya lo hemos explicado, la forma sintomática de la ideología en nuestra época es cínica, funciona en su *denegación fetichista* como una ruptura entre el saber y la práctica. El sujeto “sabe muy bien” que hay una “distancia entre la máscara ideológica y la realidad social”, “pero aun así” “insiste en la máscara” (Žižek, 1992). La insistencia en la ilusión es propia del fantasma o la fantasía lacaniana, como lo es en el fetichista la insistencia en el falo imaginario. Esta es la forma acabada de la ideología sintomática de nuestros días, es decir, la de una *fantasía ideológica*. Para entender este giro semántico en la noción de ideología en Žižek hay que disipar una dificultad teórica, puesto que, por un lado, afirma que el carácter sintomático depende de que el origen de la ruptura debe permanecer oculto, mientras la desautorización fetichista afirma que el sujeto “sabe muy bien” de ella. Esta dificultad se disipa si distinguimos el saber teórico del saber práctico. A nivel teórico sabemos muy bien lo que está pasando, lo que permanece sin saber es que en la práctica “están orientados por la ilusión fetichista”. Si bien el fetichismo ha estado ahí en el intercambio de mercancías antes de que el pensamiento se volviera abstracto, en realidad la mercancía no es sólo un objeto de intercambio, también es un portador de significante, aquí y allá las mercancías dicen algo sobre quienes las

adquieren pues hay mercancías que no tienen otro valor de uso más que la ostentación, en términos de Thorstein Veblen, “valor pecuniario”, su uso consiste en significar riqueza, pero transfieren este significante al portador del objeto, así, la función significante no se reduce al intercambio de mercancías, sino al intercambio de cualquier tipo de objetos o signos; tampoco se reduce al “valor pecuniario”, puede ser un “valor sagrado”, moral o estético; parece ser que, contradiciendo a Marx y a Žižek, es el fetichismo el que ha cobrado varias formas, el fetiche religioso, el fetiche sexual, el fetiche psicológico, hasta alcanzar su forma más acabada y extensiva hacia la cultura de masas y a la vida cotidiana. El fetichismo ha estado presente en la historia del hombre como una creencia viva, es decir, que se manifiesta en rituales, acciones, haceres. El fetichismo ha sido heredado de distintos lugares. No es que la definición de De Brosses de fetichismo sea más deficiente que la de Marx, Lacan o Žižek, más bien, lo que De Brosses y la tradición etnológica describen es tan sólo una forma en que el fetichismo se manifiesta en el orden social. La razón por la que aun sabiendo que en nuestra práctica actuamos bajo la ilusión fetichista, optamos por seguir la ilusión, es porque constituye no solo nuestra realidad subjetiva sino también social, y aunque en la subjetividad la realidad fetichista se desvanezca, ello no implica que suceda lo mismo en la realidad ideológica, de tal manera que, si alguien osara en actuar fuera de la ilusión, estaría destinado a ser expulsado del acto general de intercambio, expulsado de esta sociedad fetichizada. Žižek no ignora esta dimensión social del fetichismo, por eso debe considerarse no como un fenómeno psicológico sino social, es decir, la forma característica en que se consolida el orden social en la sociedad capitalista tardía. Lo que sí pertenece a la esfera de la subjetividad es la “ilusión inconsciente que se pasa por alto [...] lo que se podría denominar *fantasía ideológica*” (Žižek, 1992, pág. 61); aquello que insiste cuando se trata de su realidad ideológica. Si recordamos la fórmula lacaniana del fantasma ($\$ \supset a$), significa que es el lugar donde el sujeto se desvanece en presencia del objeto causa del deseo. La fantasía ideológica o social se manifiesta como una creencia ilusoria objetiva, como algo que se encarna en las relaciones sociales entre cosas.

El rasgo característico del análisis de Marx es, no obstante, que *las cosas (mercancías) creen en lugar de ellos*, en vez de los sujetos: es como si todas las creencias, supersticiones y mistificaciones metafísicas, supuestamente superadas por la personalidad racional utilitaria, se encarnaran en las “relaciones sociales entre las cosas”. Ellos ya no creen, *pero las cosas creen por ellos* (Žižek, 1992, pág. 62)

El sujeto autómatas supone ser dueño de sus propias creencias, cree actuar conforme a sus principios, un solipsista que vela por sus propios intereses, sin embargo, en la práctica, sólo se adhiere a la creencia fantasmática que ya actúa en las cosas mismas, es el Otro quien cree por él, ésta es la paradoja fundamental. Lo que falta en esa creencia objetiva gobernada por el Otro, por el orden simbólico, es el sujeto, y es ahí de donde surge esa *falta en el Otro*, en la imagen fantasmática de un otro imaginario donde el sujeto se reconoce, surge como *fantasía ideológica*. La fantasía, desde el campo de lo ideológico, no es tan solo una expresión de las posturas políticas en una determinada coyuntura temporal, la fantasía permite que la ideología penetre incluso en nuestros pequeños hábitos como el consumo de mercancías que suelen satisfacer nuestras necesidades más elementales, donde el sujeto no es quien las define.

¿Si no es el sujeto quien define sus necesidades, entonces de donde provienen? *No solo de pan vive el hombre, sino de toda la palabra que sale de la boca de Dios*, este proverbio del Evangelio según Mateo (4: 3-4) compone la narración de un evento que bien podría ser útil para comprender lo que estamos a punto de demostrar: Jesús profiere estas palabras cuando en el desierto, el diablo, al querer tentarlo, le pide que convierta las piedras en pan como señal de que es hijo de Dios. Lejos de la usual interpretación religiosa y espiritualista, podemos interpretarlo bajo los argumentos que hemos ya desarrollado. Comenzaremos por el acto de convertir las piedras en pan, una piedra es un elemento natural, una materia prima. El diablo no le pide a Jesús transformar ese elemento en otro de la misma naturaleza, una piedra en árbol, o en agua, o fuego, le pide, por el contrario, que lo transforme en pan, es decir, en un alimento fabricado donde interviene el trabajo del hombre. Lo que el diablo sugiere es que Jesús convierta ese elemento material, inútil, contingente, en un objeto útil y *necesario*. La otra cuestión es que

Jesús se encuentra en el desierto, escaso de alimento y agua. El engaño del diablo consiste en tentar a Jesús a satisfacer sus necesidades biológicas, no mediante su satisfacción inmediata, bien podría Jesús comerse las piedras y convertirlas en nutrientes dentro de su cuerpo, lo que le pide es convertir esa materia en algo hecho por el hombre. La frase siguiente “sino de toda la palabra que sale de la boca de Dios” sólo confirma que Jesús sabe del engaño, si convierte la piedra en pan sólo demostrará lo contrario, que no es hijo de Dios sino un hombre ordinario. Este proverbio no sólo es la negativa de Jesús a caer en la tentación del diablo sino la denuncia del engaño que se esconde tras ese acto. El pan no es tan solo una necesidad biológica, satisface una necesidad oculta (toda la palabra) en el discurso del gran Otro (que sale de la boca de Dios). Al negarse a transformar la piedra en pan, Jesús reconoce la *inversión fetichista* y la *creencia ideológica de las necesidades*. La negativa, por el contrario, demuestra que Jesús no es un hombre como cualquiera, su conciencia práctica está fuera de la lógica fetichista de la mercancía. El sociólogo y filósofo Jean Baudrillard, en su texto *La génesis ideológica de las necesidades*, acusa la falsedad de la división teórica entre *necesidades primarias* y *necesidades secundarias*, donde a las primeras se reduce a un postulado “bio-antropológico”: las necesidades concretas y objetivas que dependen únicamente de la determinación de los individuos, de lo que ellos saben y quieren; mientras los segundos, son ampliados hacia la cultura, son inmateriales, subjetivas y sólo pueden ser satisfechas en el entramado social, son éstas las que son alienables y manipulables en la economía. Según Baudrillard, ese “mínimo vital antropológico” que supone las necesidades primarias no existe. El hombre, en sociedad, no se alimenta tan solo de carne, frutas y verduras, consigue su alimento en el mercado, lo condimenta, lo cuece, lo prepara, y en esa preparación también requiere de materia fabricada y herramientas. Lo mismo puede decirse para el acto de defecar, de satisfacción sexual, y de cualquiera que sea considerado como necesidad biológica. Para Baudrillard, también las necesidades primarias se encuentran sometidas a una producción de excedente:

De hecho, el “mínimo vital antropológico” no existe: en todas las sociedades está determinado residualmente por la urgencia fundamental de un excedente: la parte de Dios, la parte del

sacrificio, el gasto suntuario, el beneficio económico. Esta extracción del lujo es lo que determina negativamente el nivel de supervivencia, y no a la inversa (ficción idealista) (Baudrillard, 1976, pág. 65)

El hombre es incapaz de satisfacer sus necesidades más elementales porque ni siquiera son suyas, son fabricadas, como el pan. ¿No es acaso este excedente, del que dependen las necesidades, aquello que Lacan llama goce? No es difícil demostrar su analogía, ya que el goce es la obtención de un beneficio de por medio del gasto y el sacrificio. Por eso Lacan homologa el goce psicoanalítico con aquel que es propio de la ciencia jurídica: cuando decimos que alguien *goza* del derecho a un bien, quiere decir que se le otorga dentro de un marco legal donde se le da a él lo que se le priva a los demás. Alguien goza de un bien siempre y cuando sacrifique su libertad en favor de un marco legal. La realidad social está hecha de esta sustancia, después de todo, como Žižek afirma, “lo que llamamos realidad social es en último término una construcción ética” (Žižek, 1992).

Antes de ligar el fetichismo a la interpelación ideológica, el goce y la fantasía ideológica, es necesario mostrar la diferencia que establece Žižek entre la ideología según Marx y Lacan. Para el primero, la ideología es “una mirada *parcial*” que ignora la “*totalidad* de las relaciones sociales”, una “*falsa*’ *eternalización y/o universalización*”, mientras para el segundo designa “una *totalidad que borra las huellas de su propia imposibilidad*”, por medio de un procedimiento opuesto a la eternalización: la *historización superrápida* (Žižek, 1992, pág. 81), su función consiste en borrar las huellas del núcleo imposible o Real de la Ley. La reconstrucción de los hechos nos permite dar una explicación racional y coherente de aquello que siempre retorna como núcleo traumático, Žižek lo ejemplifica con los campos de concentración:

Todos los diferentes intentos de vincular este fenómeno con una imagen concreta (“Holocausto”, “Gulag” ...), de reducirlo a un producto de un orden concreto (fascismo, stalinismo...) ¿Qué son sino otros intentos de eludir el hecho de que en este caso estamos enfrentando lo “real” de nuestra civilización que retorna como un mismo núcleo traumático en todos los sistemas sociales? (No hemos de olvidar que los campos de concentración fueron un invento de la liberal Inglaterra, que datan de la guerra de los Boers, que también se usaron en Estados Unidos para aislar a la población japonesa, etcétera.) (Žižek, 1992, pág. 83)

Podemos ver este rasgo también en el cine, detrás de la imagen creada por Steven Spielberg y Roman Polansky en sus respectivos filmes *La lista de Schindler* y *El pianista*, en ambas hay un personaje clave; por un lado, Oskar Schindler, empresario austriaco que durante mucho tiempo trabajó para el servicio de espionaje militar nazi; por el otro, Wilm Hosenfeld oficial nazi que ayudó a rescatar muchas vidas polacas durante la segunda guerra mundial. En ambos filmes todo las atrocidades y crímenes culminan en una escena subversiva, durante todo el transcurso de la trama el espectador presencia las salvajes imágenes de genocidio, destrucción y muerte, para crear esa sensación de terror y repulsión que les caracterizan. Sólo hay una escena que rompe con la secuencia, casualmente, las más recordadas en el imaginario cinematográfico, la escena de la fábrica donde Schindler se despide de sus trabajadores, y la escena del encuentro del pianista judío con Hosenfeld. En ambas escenas, no hay cuerpos ni destrucción ni todo el sangriento panorama de la guerra, solo es Schindler frente al silencio de sus trabajadores y el temeroso Szpielman frente al apacible Hosenfeld. El objetivo de estas escenas contrastantes es mostrar que detrás de todo ese clima catastrófico, cruel e irracional hay un pequeño rasgo de humanidad que lo salva todo. Estas escenas sirven para eludir el núcleo traumático, al final uno puede expirar de alivio y decir: menos mal que Schindler y Hosenfeld existieron sino la cosa pudo haber sido peor. Lo que Žižek nos da a entender es que el fenómeno ideológico no puede ser reducido tan sólo a una lógica significativa como lo hacen Laclau y Moufe, sino también debe considerarse la dialéctica del deseo, es decir, el papel que desempeña el enfrentamiento de la sociedad con lo Real, con ese imposible traumático no simbolizable.

El que haya algo que la historización no pueda integrar implica que hay un *residuo* objetal no simbolizable, en términos de Žižek, “el plus objeto, el resto de lo Real que elude la simbolización”. Lacan integra la plusvalía de Marx a su teoría del resto objetal o plus-de-goce; Žižek procede de modo inverso, integra la teoría lacaniana de este residuo a la teoría marxista del valor. No deberíamos confundir estos procedimientos como dos maneras de abordar la cuestión de si es la subjetividad y todo lo que acontece en ella, incluyendo el inconsciente, la que

produce la realidad social, o es ésta la que produce la subjetividad. A diferencia de Althusser, quien opta por la opción de una *historia sin sujeto*, y en contraste con Laclau y Moufe para quienes todo depende de la posición o intención del sujeto en el entramado del discurso ideológico, para Žižek, el sujeto y la realidad social se producen simultáneamente por efecto de su articulación con la *falta* significativa y con el *resto* objetal. Esta es la diferencia entre Žižek, Lacan y Laclau, con quien también tiene muchas afinidades. El goce se le adhiere al significante del mismo modo que el valor a la mercancía, la exigencia de un plus de trabajo, de *sacrificio* en la jornada laboral produce un residuo de ganancia que es alienada por el capitalista, esta ganancia es adherida a la mercancía. Del mismo modo que la exigencia del goce produce un resto objetal, un plus-de-goce que es alienado por el significante, ¿por qué es el significante quién posee este rasgo? Recordemos que en Lacan el objeto *a* y el plus-de-goce son la misma cosa con significado diferente, como objeto *a* responde a una *falta* en el universo simbólico, un significante faltante en la cadena que, no obstante, por no ser simbolizable, no puede ser un significante sino un objeto ausente. Este objeto, que es causa y motor del deseo humano, impone una exigencia de trabajo y sacrificio, en el sentido freudiano de que el hombre no satisface sus deseos sino mediante un rodeo efectuado con esfuerzo y sacrificio. Además, el sujeto tendrá que imponerse un sacrificio extra que consiste en renunciar a este acto de sacrificar, más que una renuncia se trata también de una apropiación o alienación del goce por el orden social, a la Ley del gran Otro. El deseo procede de la subjetividad, pero encarna en un objeto que es socializable como goce y plus-de-goce, por eso Žižek afirma que no es únicamente signos y significantes lo que el hombre *intercambia*, lo que está en el fondo de la intersubjetividad, lo que los sujetos intercambian entre sí es el objeto *a*, es decir, exigencias y sacrificios, porque esto es finalmente la materialidad del objeto *a*, su cuerpo extraño, pues la única forma material del objeto que se supone ausente es el sacrificio del goce y su alienación, es decir, el plus de goce.

¿Podría decirse que en Žižek toda la realidad social es producto de la fantasía? No, la *fantasía ideológica interviene sólo en el lugar donde el sujeto se constituye*. En otras palabras, de la cadena de significantes que componen la

realidad social habrá un significante reprimido de donde se adhiere el objeto a y el plus-de-goce, pero no se trata de cualquier significante, sino aquel que interviene en el proceso de identificación: el significante amo. La exclusión o represión del significante amo es lo que Lacan llama *forclusión*, es por ello que el discurso no puede completarse, y es la causa de su dinamismo, es lo que mantiene a la ideología siempre abierta a nuevas interpretaciones. Žižek lo resuelve en términos hegelianos: lo absoluto no es la unidad de la identidad consigo misma, sino la perpetua oposición de la identidad con su diferencia, la continua separación o división lo que mantiene la dinámica de lo absoluto, que es una simple unión de contrarios sino de una exclusión de unidades. Lo absolutamente diferente de uno, no es dos, ni siquiera cero, sino algo radicalmente distinto a él, algo *más* que se excluye del conteo, lo absoluto, para completarse; habrá que contener lo universal y su contrario, lo particular. Lo necesario y lo contingente no son más que dos caras de una misma moneda. Para Žižek, la errónea interpretación del Absoluto hegeliano ha sido haberlo concebido como un todo completo, acabado, una unidad absoluta cuando para el filósofo esloveno más bien se trata de un todo perforado, abierto, contingente. Žižek subraya el lado negativo de esta dialéctica, en todo caso, es la diferencia lo que mantiene la relación de la identidad consigo misma, no quiere decir que la completa, por el contrario, la mantiene abierta, como lo contingente mantiene abierto el campo de la necesidad. En este sentido, lo universalmente necesario adquiere su determinación por su contingencia. La abertura se encuentra inscrita en lo universal y necesario. La ideología es contingente, no existe una necesidad histórica tras de ella, aunque la universalización que la hegemoniza dependa de la percepción de una necesidad histórica, ella se construye retroactivamente, no es más que un acto de apropiación de la historia, esto sólo es posible si en el campo discursivo de la ideología hay algo que no cuaja, que le excede, una diferencia absoluta que la determina como una universalización no-toda, perforada, abierta e inconclusa, ahí es donde el sujeto interviene en el núcleo de la subjetivación, donde la fantasía sirve como parche para mantener la ficción simbólica de una universalización absoluta. No toda la realidad es fantasía, sólo aquella parte donde

aparece la ficción simbólica, como tampoco todo el campo simbólico es ficción, solo aquella parte donde el significante amo falta.

Hemos explicado los principales conceptos de Lacan que Žižek retoma para su *crítica de la ideología*, también se ha expuesto la lectura lacaniana de Marx y Althusser. Hemos revisado la noción histórica de fetichismo que nos ofrece Aussoun para contrastarlo con Marx, Lacan y Žižek. Llegamos a la conclusión de que la interpelación ideológica o identificación ideológica depende de la “fantasía ideológica” y del “goce ideológico”, lo que históricamente ha adquirido la forma de una “denegación fetichista”. También hemos expuesto no sólo las nociones psicoanalíticas en las que Žižek se apoya, sino incluso su fundamentación ontológica y su recurso a la carta hegeliana: la “esencia como apariencia” o el “sujeto (del inconsciente e histórico) como fracaso”, la sustancia material del “menos que nada”, la “diferencia absoluta” en las entrañas de la identidad. Ahora es momento de analizar un fenómeno político, en particular bajo los conceptos que hemos desarrollado hasta ahora, se trata de la consolidación de los regímenes democráticos, sobre todo las dos formas ideológicas hegemónicas que persisten: el populismo y el liberalismo. Eso equivale a preguntarnos: ¿cuál es su ficción simbólica?, ¿cuáles son sus principales fantasías que encubren sus verdaderos deseos?, ¿dónde encarna su goce obsceno?, ¿sobre qué imposibilidad se articulan todos estos términos?, ¿es posible disolver la fuerza ideológica con que se mantienen?, ¿podemos atravesar las fantasías de la democracia para pensar en un régimen diferente? Trataremos de explicar cómo Žižek intenta responder a estas cuestiones, compararemos su postura con la de otros autores, para terminar en una reflexión y crítica del autor que nos lleve a replantearnos el fenómeno según los resultados de la investigación.

3.6. Ficción democrática, fantasía ideológica y goce populista: antinomia de la igualdad y la libertad

La ideología vuelve en nuestros días a ser tema de indagación debido al fracaso por contener su forma más perversa y dañina, su forma totalitaria. Dicho

fracaso se debe a que la democracia prometía, mediante la libertad de elección y la supuesta tolerancia a “pluralidad”, erradicar los peligros de caer en una forma de gobierno autoritario que se justifica bajo presupuestos ideológicos hegemónicos. El problema no es tanto que una ideología totalitaria se vuelva hegemónica, la crítica de Žižek es aún más severa, toda ideología tiene rasgos totalitarios, aunque no sea hegemónica. Si hay que combatir el totalitarismo es necesario denunciar el carácter totalitario de toda ideología sea o no hegemónica. La democracia no es una excepción, por el contrario, nuestra historia contemporánea está llena de casos que lo muestran, actos de gobierno que pueden muy bien compararse con dictaduras, lleno de escándalos de corrupción, de imposiciones, crímenes de estado, impunidad en delitos de cuello blanco, abusos fiscales, fraudes y todos aquellos efectos del flujo indiscriminado del dinero que pervierten la democracia. Bajo el principio de libre sufragio de representantes la democracia liberal pretende justificarse, pero respecto a las decisiones que afectan a la comunidad, su estabilidad económica, su medio ambiente, su salud, su seguridad, son tomadas por grandes corporaciones que invierten grandes cantidades de dinero en sobornos y campañas de políticos para encubrir y defender sus imposiciones. Vemos una fábrica de plásticos en Lavaca Bay, Texas que durante 20 años devastó la costa de la comunidad pesquera, quienes viven la quiebra de su industria por la catástrofe ambiental producto de la contaminación. Ambientalistas acumularon estudios del impacto en la salud de su población, durante dos décadas la corporación taiwanesa Ferosa negó su responsabilidad, y a pesar de las claras violaciones a los estándares legales, las auditorías realizadas por instancias gubernamentales estuvieron amañadas y pasaron por alto las violaciones a la ley. Otro ejemplo es el de la farmacéutica Valeant, que elevó durante años su valor en la bolsa, reduciendo la inversión en investigación farmacéutica y comprando otras empresas para apropiarse de los productos que dichas empresas ya habían descubierto en sus propios laboratorios. Pero el negocio no consistía tan sólo en un giro de empresa productora de conocimiento a una empresa de explotación de productos ya patentados. El verdadero negocio consistía en concentrar las ventas en un esquema fraudulento llamado secretamente *phildor*, que consistía en vender a las aseguradoras

medicamentos baratos a precios ridículamente altos, medicamentos que van desde la pomada para hongos de pies hasta aspirinas, causando un incremento en las cuotas de las aseguradoras. Actualmente, la gente en Estados Unidos sufre las consecuencias del aumento de los gastos en salud, mucha gente hipoteca sus casas, pierde bienes y se endeudan para poder mantener tratamientos carísimos. Lo sorprendente fue descubrir que no sólo Valeant incurría en estas prácticas, sino una gran parte de la industria también lo hace, lo más lamentable es que a pesar de la comparecencia de sus directivos, a pesar de comprometerse en bajar los precios, hasta la fecha, no lo han hecho, no hay manera de obligarlos, pues no existe una ley que hayan violado. Un caso parecido de cómo aumentar el valor en la bolsa con engaños fue Enron, la compañía energética que causó intencionalmente apagones en California para aumentar sus ventas y poder sostener así el aumento del valor en la bolsa, ha sido uno de los mayores escándalos de Wall Street. La empresa de gran éxito bursátil en los noventa se mostraba ante los inversionistas como el negocio de la década. Una empresa considerada respetable no sólo por su crecimiento y liquidez, sino por el buen trato y paga que brindaban a sus trabajadores. A los directivos se les ocurrió que podían incrementar su valor exponencialmente si persuadían a sus mismos trabajadores en invertir sus ahorros en acciones. No obstante, a finales del año 2001, Enron dio una noticia que sorprendió al mundo: estaban en bancarrota. La repentina noticia propició la sospecha. Investigaciones posteriores revelaron el fraude, Enron había quebrado desde años atrás debido a las pésimas decisiones de inversión tomadas por los altos directivos, para cuadrar los números o mantener las ganancias que reportaban, descubrieron que podían estimular el aumento de consumo eléctrico propiciando intencionalmente cortes de energía, al reactivar el suministro, el consumo se elevaba exponencialmente, elevando también las ganancias. Los apagones empezaron en zonas estratégicas de la ciudad de los Ángeles, luego se extendieron siendo más frecuentes, hasta provocar apagones generales, la brecha se volvió incontenible y no pudieron sostener más la farsa. Miles de sus empleados perdieron sus ahorros, sin mencionar los daños que los apagones pudieron provocar. Prácticas como estas suceden todo el tiempo. Lo que hace de este fraude

un caso llamativo es que sucedió después de la promulgación de las nuevas leyes de desregularización: *The Energy Policy Act of 1992*. Bajo la promesa de limpiar de corrupción, malos manejos e ineficiencia de la administración estatal, sobre el principio de libre mercado y competencia, se dio lugar a la privatización de la industria eléctrica, sin embargo, Enron es la muestra de que la privatización no reduce ni elimina la corrupción, los malos manejos y la ineficiencia. Del mismo modo, pueden citarse otros casos como la banca Jp Morgan y Wells Fargo y sus inversiones engañosas, o Citibank Banamex que durante años ocultó operaciones sospechosas de lavado de dinero. Está también el caso de Volkswagen, que vendió autos de “diesel limpio” engañando a sus consumidores haciéndoles creer que compraban autos menos contaminantes, pero en realidad contaminaban más que cualquier auto estándar. Y así podemos enumerar tantos otros casos más como Cutcher Landlord, Facebook, Odebrecht, etc. En ocasiones estas prácticas son sujetas a juicio, algunos directores son encarcelados otros casos se reduce a multas millonarias, pero a pesar de ello los casos siguen multiplicándose, a pesar de las sanciones hay muchos otros casos donde no hay sanción y existe complicidad con las autoridades estatales. La justificación entre quienes se inclinan por la administración estatal o por los que optan por el libre mercado y su desregularización atiende a los principios que rigen la democracia: “Fraternidad, Libertad e Igualdad”, principios que en el discurso democrático nos parecen armónicos y articulables, pero en la práctica suscita una compleja relación problemática. Por un lado, la Fraternidad se practica de acuerdo al derecho, sólo pertenece a aquellos que tienen derecho, aquellos que están incluidos en las leyes. El hecho de que un acto de fraternidad o caridad llevada a cabo por una institución, ya sea de estado o privada, debe estar antes facultado por la ley. No puede haber fraternidad sin su consentimiento, no lo hay para aquellos que están fuera de la ley, puede haber fraternidad entre los que están fuera de la ley, pero no entre estos y los que figuran en la ley. Segundo, hay que notar el imposible reto que la democracia ha intentado superar al conjuntar Libertad e Igualdad. La paradoja reside en que, para establecer una igualdad de condiciones de oportunidad, es necesario regular y establecer límites legales a ciertas libertades que impiden su realización, mientras

que, si lo deseable es proteger el máximo de libertades, no es posible sin el desbalance que implica en la igualdad. Podemos decir que esta paradoja ha llevado a los demócratas a tomar partido, o se es liberal, o se es popular, y no es que sean excluyentes, más bien son paradójicas, el liberal puede ser populista, siempre y cuando priorice las libertades individuales sobre la soberanía del pueblo, o se puede ser populista y liberal, siempre que priorice la soberanía popular sobre las libertades individuales. El discurso del liberalismo y el populista pueden congeniar, como en el caso de Donald Trump, pero en la práctica cínica, la “denegación fetichista”, el demócrata tiene una inclinación; y no dudará en ejercer las prioridades de acuerdo a su criterio. La fórmula es: sé muy bien que mantener un gobierno que garantice la libertad individual implica un desajuste en la igualdad de oportunidades para los menos favorecidos, pero aun así actúo como si las concesiones a la libertad individual fuesen una forma de garantizar la igualdad social. Del mismo modo, sé muy bien que gobernar para lograr una sociedad igualitaria implica la restricción de ciertas libertades individuales, sin embargo, actúo como si las prohibiciones ejercidas no fuesen más que la única forma de garantizar la libertad de todos los individuos.

Vivimos en una sociedad supuestamente democrática, donde las decisiones que realmente afectan de manera sustancial la vida de la comunidad no son tomadas por ellos, pero lo mismo puede decirse de las democracias populares donde en ocasiones las intervenciones del Estado son desmedidas, ingenuas y perjudiciales. Aun así, seguimos pensando que los valores democráticos son superiores, aunque en la práctica se contradigan. Hay muchas razones por las que es posible aceptar la afirmación de Žižek de que vivimos el fin del capitalismo. Los grandes escándalos de *Wall Street* que cada vez son más numerosos no son más que esquemas de negocios fraudulentos para evitar el desplome de las corporaciones, pareciera que el mundo de los negocios necesita operar en los límites legales para poder sobrevivir, como si todo el sistema se aferrara con las uñas para evitar la caída libre, si a ello agregamos el impacto económico de las olas migratorias, el impacto ambiental, el flujo de dinero ilícito proveniente del narcotráfico que circula en las sociedades financieras, de la mafia, del mercado

negro, y toda las consecuencias de violencia ejercida por el crimen organizado, no vemos que la crisis realmente se supere, por el contrario, las cosas empeoran y podríamos considerar esta crisis como la final. Pareciera que el capitalismo funciona gracias a la transgresión, gracias a los actos ilegales que se ejercen en complicidad secreta. Lo que lleva al sujeto a la transgresión, a los fraudes financieros y las prácticas desleales, es la conservación a toda costa de un *estilo de vida*, la conservación de un goce el cual nunca les ha pertenecido. Sin embargo, aunque el capitalismo se encuentre en una crisis permanente y aunque esta crisis pueda dar signos de su decadencia final, me atreveré a concluir que no llegará sin ver antes un fin de la democracia, ya que, de los últimos vestigios donde el capitalismo se nutre y se sostiene, en términos ideológicos, se encuentran los principios y valores democráticos, aunque también podría afirmarse lo inverso, es decir, que la democracia se sostiene de los principios y valores del capitalismo.

La democracia formal, como la concebimos idealmente, simbólicamente o ficcionalmente, es tan solo la *mirada anamórfica* de la democracia real, es decir, de su fracaso. La democracia se ha convertido en aquello contra lo que se oponía. Existe la objeción de que no es por la democracia sino por su corrupción, o por las prácticas desleales y criminales de algunos de sus actores donde encontramos la causa de su fracaso, no obstante, esto es equivalente a pensar que la corrupción es un agente externo a la democracia, que la democracia es perfectible en términos de combate a la corrupción, pero siguiendo a Žižek, la identidad simbólica de la democracia está agrietada por un elemento paradójico e imposible, la objeción falla al no considerar el momento de la subjetivación, de la *falta significante*. Hoy en día, el terreno político se bifurca entre dos tendencias, las democracias liberales y las populares, ambas dicen actuar democráticamente, ambas dicen combatir la corrupción, una la de Estado, la otra la de las élites. Lo cierto es que ambas fracasan en el intento. El “cortocircuito” de la democracia está en conciliar dos de sus principios fundamentales desde Tocqueville: la libertad y la igualdad. Las democracias liberales apuestan a una mayor libertad económica cometiendo toda clase de abusos y propiciando una mayor desigualdad social; las democracias populares apuestan a una regulación económica cometiendo toda clase de abusos

y propiciando una disminución de las libertades individuales. Considero la siguiente pregunta clave: ¿cuál es entonces la razón de este abuso? Porque no se trata tan sólo de un asunto de corrupción, o de ilegalidad, puesto que, el abuso puede, incluso, legalizarse, convertirse en ley por decreto oficial. La transición de una democracia liberal a una popular y viceversa implica un cambio de estructura legal, permisiva en lo que la otra prohíbe, prohibitiva de lo que la otra permite. Una propuesta de análisis interesante es el estudio de Cas Mudde y Rovira Kaltwasser (2017), donde el populismo tiene un impacto positivo o negativo de acuerdo al grado de transición entre “autoritarismo” y “democracia liberal”. La transición gradual implica tres procesos intermedios: el primero, llamado “liberación,” corresponde a la transición del “autoritarismo” al “autoritarismo competitivo” donde persiste un fuerte impacto positivo del populismo; el segundo, llamado “transición democrática”, es la transición del “autoritarismo competitivo”, a la “democracia electoral”, supone un impacto ambiguo del populismo, con ciertos beneficios y complicaciones; el tercer proceso, definido como “profundización de la democracia”, corresponde a la transición de la “democracia electoral” a la “democracia liberal”, sin embargo, aquí el impacto del populismo es negativo; cuando el populismo adquiere propiedades negativas, cuando en lugar de servir como agente de transición se convierte en un vicio democrático, en un obstáculo para las libertades individuales y ya no es más que un panfleto propagandístico, cuando adquiere dimensiones universales que intentan penetrar en todos los rincones de la vida pública; es decir, cuando es totalitario, entonces el impacto es negativo y tiende a erosionar la democracia, degradada en una transición inversa de la democracia liberal al autoritarismo, pasando por sus grados intermedios. Esta teoría resulta apropiada para ejemplificar la paradoja entre igualdad y libertad, que se traduce entre soberanía popular y libertad individual. El populismo no se adecúa a la vida democrática, aunque sea una condición de ésta, adecuación quiere decir aquí que puede convivir pacíficamente con los valores liberales. El populismo perturba la vida democrática y sus efectos son muy ambiguos, puede tener un impacto positivo o negativo de acuerdo a la forma y el contexto en que se presenta. El estudio de Mudd y Kaltwasser nos presenta un esquema dinámico en el que la democracia no es sólo

una forma de gobierno, ni una política de Estado, sino un sistema homeostático en desarrollo que transita entre el apogeo y la crisis, entre su liberación y su erosión, pero nunca su conclusión. La democracia está siempre inacabada, tal y como Laclau (2006) también lo afirma. El populismo es ese objeto a inaccesible que perturba la vida democrática, es el objeto del deseo inalcanzable que encarna en la abertura del significante o llamado *demos*, y se nutre de las narrativas fantasmáticas como las imágenes del *líder popular*, el *pueblo virtuoso*, la *élite corrupta*, la *nación soberana*, etc. Podría decirse que en el fondo se trata de un problema de significación y eso determina lo que para cada una de estas posturas significa el término democracia. No obstante, debido a su carácter moral normativo y legal, ¿acaso no vemos aquí la irrupción del goce en el seno de la significación?, ¿no es la causa del mayor conflicto entre ambas posturas su actitud moralizante y la imposición legal? Encontramos entonces un elemento patológico que la democracia formal no contempla, si lo hiciera, perdería toda su consistencia. Por ello mismo es necesario que dicha imposibilidad sea encubierta por una fantasía. La ficción simbólica de la democracia depende de que justo en el lugar de su quiebre, de su imposibilidad, se elabore una fantasía ideológica sostenida por un goce excedente. Así, podemos ya decir que la democracia, el significante que rige nuestras instituciones y nuestra vida democrática, tal y como se concibe formalmente, como totalidad significativa cerrada, es una ficción, y que justo en el “corto circuito” de la ficción se labora la fantasía ideológica fundamental: la soberanía del pueblo o voluntad popular, y que en el núcleo de la fantasía se encuentra la sed del deseo, de reconocimiento o de justicia, el mismo núcleo donde emerge la moral populista, el goce obscuro como excedente de la operación de esta dialéctica del deseo. Si tomamos la propuesta de Mudde & Kaltwasser, y le adherimos este goce excedente, entonces el populismo, paradójicamente, no solo pervierte la vida democrática, sino que también la constituye.

Podemos concluir, siguiendo a Žižek, que el fracaso de conciliación entre la libertad e igualdad en las democracias es la consecuencia de la forma histórica en que el goce encarna en la significante democracia. Sería entonces necesario definir la ficción simbólica de la democracia y diferenciar la forma del goce y las narrativas

fantasmáticas que sostienen ideológicamente tanto a las democracias liberales como a las populares.

3.7. El fetichismo democrático

Cuando hablamos de ficción simbólica ya sabemos que se trata de un significante amo que no sólo fija el deslizamiento de la significación, sino también ejerce cierta autoridad simbólica sobre el sujeto. Žižek parte de la ilusión creada por la imagen del rey en la *servidumbre voluntaria* de La Botié: los súbditos tratan al rey como tal porque creen que es el rey, mientras en realidad lo es porque los súbditos lo tratan como tal. El rey está investido de un poder simbólico y encarna en el cuerpo del rey la sublimidad del objeto y el goce. Žižek compara esta lógica con el carisma del líder totalitario, quien justifica su autoridad en nombre de un pueblo o una nación, ya no son los súbditos quienes sostienen la autoridad del Rey por su significado, sino que es el líder quien sostiene la autoridad apelando a un bien común de múltiples identidades, llámese pueblo, nación, clase, etc. Sin embargo, estas entidades no existen fuera de su representación fetichista que se manifiestan en la figura del partido y su dirigente, los gobernados entonces tratan al partido como tal porque representa la *voluntad* del pueblo, en ello radica el falso reconocimiento de la representatividad totalitaria. Bajo estos términos Žižek define la democracia:

La definición lacaniana de democracia sería entonces: un orden sociopolítico en el que el Pueblo no existe -no existe como unidad encarnada en su único representante. Por ello el rasgo básico del orden democrático es que el lugar del Poder es por necesidad de su estructura, un lugar vacío (Žižek, 1992, pág. 195)

Aunque Žižek se refiere a esta definición como lacaniana, en realidad se trata de una referencia a Claude Lefort, para quien en la democracia el lugar del poder está vacío, no sólo significa que cualquier persona puede ocupar ese lugar temporalmente. Lefort, en su texto *La invención democrática* (1990), concibe las elecciones como el momento de la disolución del vínculo socio simbólico, Žižek concuerda con Lefort pero llama a este momento la irrupción de lo Real. Para el filósofo esloveno en el momento de las elecciones

la red jerárquica de las relaciones sociales queda en cierta manera suspendida [...]; la 'sociedad' como unidad orgánica deja de existir, se transforma en un conjunto de individuos atomizados, de unidades abstractas, y el resultado depende de un mecanismo puramente cuantitativo de contabilización (1992, pág. 196).

Sin embargo, es aquí donde consideramos que Žižek se equivoca, porque ¿no es acaso esta transformación de la sociedad en unidades abstractas la forma en que se define la inversión fetichista? Nosotros diremos que *no es en la figura del Partido y su Dirigente donde la democracia se fetichiza, sino en el momento mismo de las elecciones*. Del mismo modo que sucede en el intercambio de mercancías donde, por mediación del dinero, pierden sus propiedades cualitativas y quedan homologadas a la abstracción cuantitativa como si fuese su propiedad natural (fetichismo de la mercancía), así sucede con la democracia, en el momento de las elecciones la sociedad pierde su consistencia cualitativa para convertirse en una entidad abstracta y puramente cuantitativa, mientras se percibe como si fuese una propiedad natural de la democracia. Después de todo el Partido y su Dirigente también representan el lugar vacío del poder, cualquier partido puede ser el Partido, cualquier dirigente puede ser el Dirigente, la red jerárquica de relaciones sociales no se disuelve en el momento de las elecciones, la estructura permanece, seguimos votando por quien ocupe el lugar de la red jerárquica que aún sigue ahí, quien ocupe el puesto aún tendrá que realizar las mismas funciones, lo único que cambia es quién ocupa ese lugar.

El fetichismo de la mercancía es un concepto que nace de la economía política marxista en el análisis del capitalismo, ¿por qué puede, entonces, ser también aplicado al terreno político de la democracia?, no sólo porque históricamente el capitalismo se ha consolidado a la par con la democracia, para Žižek ambos comparten una misma lógica de inversión; en *Porque no saben lo que hacen*, retoma la postura de Weber según la cual el capitalismo, en sus orígenes, encuentra sus principios ideológicos en la ética del protestantismo, pero en el momento en que esto sucede la religión queda desvalorizada, reducida a la esfera de la intimidad privada alejada de los asuntos públicos, la religión se convierte en un medio y no un fin en la lucha económica por la supervivencia (1998). En otras

palabras, el protestantismo preparó el camino para la universalización de la esfera privada. Por otro lado, el jacobinismo, definido por Žižek como “protestantismo político”, desempeñó un papel similar, en su intento de universalizar el proyecto democrático igualitario, sin saberlo, abría paso a la reducción de la sociedad a una colección abstracta de individuos atomizados. En ambos casos atestiguamos la presencia de la ficción simbólica que encubre su propia imposibilidad, la universalización de la religión implica, sin que los protestantes lo sepan, su desvalorización; la universalización del principio igualitario implica, sin que los jacobinos se hayan percatado, la disolución de la sociedad en individuos atomizados, egoístas. Según Rancière, pensador leído por Žižek, la legitimidad del poder, ya sea monárquico, imperial o republicano se entabla en las relaciones sociales de desigualdad que se dividen en gobernantes y gobernados, y donde los primeros, por desigualdad, adquieren el título para gobernar, mientras los segundos sólo conservan el título de ser gobernados; la desigualdad radica en otorgar el título de gobernante por herencia, por ser hombres virtuosos, porque son los más ricos, o los más sabios, por viejos o por conocimiento científico, se tratan de las monarquías, las repúblicas, los imperios, las plutocracias, las gerontocracias o las tecnocracias. No sólo se trata de formas de gobernar, sino que la desigualdad social permite que las jerarquías se ejerzan en la vida social, donde el maestro es la autoridad y el alumno un aprendiz sumiso, donde la autoridad tiene jerarquías fijas de acuerdo a la desigualdad social. Sin embargo, el afán igualitario de la democracia, según Rancière, tiende a invertir las relaciones de poder, donde el gobernante ya no es autoridad sino servidor público, el maestro ya no es autoridad del aula sino simple asalariado transmisor de conocimiento, donde el poder legítimo es el “título de los que no tienen más título para gobernar que para ser gobernados” (Rancière, 2006, pág. 39). ¿No vemos aquí también un ejemplo de la *inversión fetichista*? No es sólo la inversión de las relaciones de poder sino la transformación de la desigualdad social en una abstracción vacía. Sin duda, las desigualdades siguen, a pesar de la vida democrática, lo que se abstrae y vacía de contenido son los títulos; en palabras de Žižek, los significantes amos, en el caso particular de la democracia, el *demos*, su significado ya está atravesado por una imposibilidad; así,

la creencia universal en la igualdad, en la existencia de un pueblo igualitario y unificado, es el resultado de la inversión fetichista que nace también de la creencia práctica o fantasía ideológica de que la voluntad popular se puede abstraer en el sufragio, donde el sujeto es reducido a una unidad abstracta, un número más, del mismo modo se cree, que todo lo que compete a la vida democrática puede reducirse a unidades abstractas, ¿no es acaso similar al *fetichismo de la mercancía* en el capitalismo?, ¿será por ello que capitalismo y democracia funcionan aparentemente bien? *La igualdad de la democracia no elimina las desigualdades, solo las fetichiza.*

El sufragio nos convierte a todos en unidades abstractas que comparten la creencia en ejercer el derecho de tomar la decisión en un acto colectivo, sin importar las diferencias sociales, o a pesar de las desigualdades sociales, un acto donde pesa más la forma que el contenido. Esto es lo que Žižek designa como “emancipación de la forma respecto al contenido” (1998), a eso se refiere con el término “acto”. En su afán por dar una interpretación a la noción de “necesidad histórica” que emerge retroactivamente, Žižek retoma la definición lacaniana de *acto*: “Esto es lo que Lacan llama *un acto*: un movimiento que, por así decirlo, *define sus propias condiciones*, produce retroactivamente los fundamentos que la justifican” (1998, pág. 251). El acto es el momento en que la historia se objetiva retroactivamente en una red simbólica institucionalizada, pero lo que escapa es un paso anterior al acto, el momento de la *decisión*, el momento de la *subjetividad*; este paso anterior contingente responde a la imposibilidad del sujeto cuando éste es arrojado a decidir en una circunstancia histórica de indecibilidad.

Ya hemos tratado este asunto en el primer capítulo. Lo hemos retomado para elaborar una reflexión partiendo de esta noción de *acto* y su precedente, la *decisión*. Ya que la democracia se justifica en el libre sufragio representativo, las elecciones son un ejemplo claro de cómo podemos analizarla desde esta perspectiva. Si partimos de que en las elecciones se disuelve el contenido de la red jerárquica de relaciones sociales, el acto sería el triunfo del elegido, mientras que el momento de la decisión corresponde al momento subjetivo en el que el votante elige. A pesar de

ser un momento contingente y subjetivo, la decisión es fetichizada en la estructura burocrática del sufragio. El votante no elige libremente a sus representantes, sólo puede elegir participar en el proceso objetivo de selección donde las alternativas son reducidas, ya elegidas, y su decisión se reduce a una abstracción cuantitativa. Pero Žižek se refiere al acto como el surgimiento de un nuevo significativo amo, la consolidación de una nueva red simbólica, de un acontecimiento histórico que redefine la estructura, podemos deducir de ello que la democracia no puede garantizar el acto en las elecciones, puesto que la decisión, ese momento que se supone contingente y subjetivo, en realidad se encuentra objetivado en un proceso burocrático; la inversión fetichista radica en que los votantes creen elegir libremente, pero en realidad son forzados a participar en un proceso cuantitativo donde las alternativas están ya puestas. Paradójicamente, la democracia encuentra su justificación en el sufragio, pero es él mismo quien se impone como obstáculo para consolidar su proyecto. Otro aspecto a considerar respecto a la decisión, de acuerdo con Žižek, es su anterioridad en relación a las razones que las justifican, no cómo comúnmente se piensa, primero hay razones y luego se toma la decisión, en otras palabras, las razones surgen sólo cuando ya se ha decidido. Desprendemos de ello que un votante, desde el momento en que acude a las urnas ya ha decidido, pero su decisión no es sobre las alternativas de candidatos, sino la decisión de creer en la democracia, creer en la ficción según la cual él es partícipe de la sustancia democrática votando, cuando de hecho participa en su propia disolución, su reducción a una mera unidad abstracta: cuando decide votar decide fetichizar su decisión. Si la decisión es un momento de subjetivación, podríamos arriesgar la hipótesis de que la democracia es una especie de *fetichismo del sujeto* por efecto del sufragio.

Más adelante, en el mismo texto, Žižek compara el formalismo kantiano del Bien supremo con el “Terror democrático” del jacobinismo en Saint-Just. La operación kantiana consiste en el vaciamiento de cualquier contenido patológico del Bien Supremo, para que sólo permanezca la forma, cualquier objeto que ocupe ese lugar sería su contenido “patológico” temporal. “La operación elemental del Terror democrático jacobino es también la elevación del lugar del poder: quien pretenda

ocupar ese lugar es por definición un usurpador ‘patológico’” (Žižek, 1998, pág. 338). Siguiendo la interpretación lacaniana de Kant con Sade, Žižek asegura que el Terror democrático es una creación *ex nihilo* del “cuerpo del Pueblo que está dentro del pueblo” (1998). La creación por medio de la destrucción absoluta de los límites que le imponen las leyes naturales, como en Sade y Kant, esas leyes son la del nacer y el perecer, la corrupción del cuerpo. El aniquilamiento de dichas leyes equivale a la emergencia de un cuerpo sublime incorruptible e imperecedero, el cuerpo sublime del Pueblo. Pero la aparición del cuerpo sublime del cuerpo en el Terror democrático de Saint-Just corresponde tan sólo al momento histórico de su emergencia. Lo que Žižek no advierte es lo que pasa después de su emergencia. Con el Terror democrático surge la sublimación del Pueblo, pero con la instauración posterior de los mecanismos de las elecciones el cuerpo sublime del Pueblo se institucionaliza o adquiere su forma fetiche en el proceso burocrático del sufragio. Hay que mencionar que el Pueblo como cuerpo sublime es la presencia paradójica del objeto puro de la voz o la mirada, presencia del objeto *a*, por lo tanto, su realidad está estructurada en su narrativa fantasmática. El Pueblo *no existe*, es tan sólo la exigencia superyoica de justificar su existencia en un objeto paradójico que le otorga realidad ocultando su propia imposibilidad, u ocultando el momento de transgresión, la violencia de su origen. El líder, al concebirse como el vehículo de la voluntad del Pueblo, adquiere también el mismo cuerpo sublime. Aunque es típico del líder populista legitimar su poder apelando a la voluntad del Pueblo, podemos afirmar que esta actitud es propia de cualquier democracia incluyendo la liberal. En periodo de campaña electoral los candidatos, sean populistas o liberales, se venden a los electores como vehículos de la voluntad general, todos hablan de un bien común, todos apelan a los intereses de la población, es parte del ejercicio de convencimiento. El cuerpo sublime del Pueblo como Bien Supremo, como fantasía, está aún más presente en el momento de las elecciones. La interpretación de Kant con Sade le permite a Žižek establecer una conexión entre el Bien Supremo y el Mal radical, el Mal es tan sólo el otro rostro del Bien, “el lado obscuro del deber” (Žižek, 2002). El Bien y el Mal no son contradictorios sino contrarios. El Mal no tiene una positividad patológica sino como “ausencia del Bien”, tiene la propiedad del objeto

a de objeto ausente. Goza de la misma sublimidad que el Bien, pero en tanto que el Bien se sustrae. Su estatus es el del goce, “En la medida en que nos obsesione de un modo indecente, en la medida en que funcione como un cuerpo extraño, traumático, que perturba el curso ordinario de las cosas” (Žižek, 2002, págs. 264-265). El proyecto democrático es en sí imposible, puesto que bajo su principio rector de los derechos universales hay un derecho que debe ser excluido: el derecho sádico del goce. La inversión de la norma saldeana de elevar el Mal (el goce) a un imperativo categórico puramente formal lleva la misma proclama democrática. Según Žižek, el sujeto de la democracia tiene el mismo estatus que el sujeto del psicoanálisis, es decir, la reducción del sujeto cartesiano, el vaciamiento de todo contenido concreto a la formalidad de un yo abstracto. La proclama democrática de la universalización del sujeto implica que cualquier ciudadano, sin importar su raza, etnia, sexo o cualquier contenido concreto es sujeto de la democracia. En este sentido, el llamado de Sade a ejercer el derecho universal del goce significa que “cualquiera tiene el derecho de disponer libremente de mi cuerpo, para satisfacer sus deseos de cualquier modo concebible” (Žižek, 2002, pág. 274). Pero ya que la democracia se justifica en razón de una causa superior, llámese Bien Supremo, o la Cosa a la que Žižek llama “Nación”, el goce, que cuenta con toda la libertad de prohibir o permitir, es delegada al Otro, al circuito simbólico, en ello radica la noción de plus-de-goce.

Para Žižek, el problema de la democracia es que, a pesar de su aparente apertura pluralista del ejercicio del poder, exige una identidad que la soporte, pero la identidad no es la que garantiza la unidad de la comunidad, sino la misma incapacidad de hacer coincidir identidad y pluralidad. Este objeto sublime caracteriza una forma en la que “la comunidad organiza su goce” (Žižek, 2015). La particularidad de la Cosa-Nación radica en que se manifiesta como una demarcación de las fronteras entre “lo de adentro” y “lo de afuera”.

Una frontera entre quienes logran permanecer “adentro” (los “desarrollados”, aquellos para quienes se aplican las reglas de los derechos humanos, la seguridad social, etc), y los otros, los excluidos (la principal preocupación de los desarrollados con respecto a éstos es contener

su potencial explosivo, aun si el precio que se debe pagar por esta contención es el descuido de los principios democráticos fundamentales) (Žižek, 2015, pág. 63).

Justo en esta disyuntiva antagónica es donde se aloja la paradoja de la democracia. La forma en que la comunidad organiza su goce se traduce en la conservación de *un estilo de vida* y la exterioridad del otro excluido, es decir, “lo de afuera”, que se presenta como una amenaza contra la conservación del estilo de vida, contra la organización del goce ¿Porqué Žižek define al goce en los términos de estilo de vida?, porque finalmente el goce se materializa en “prácticas sociales”, ella se ven amenazadas por la presencia del intruso ajeno. Según Žižek, esta es la causa del racismo nacionalista. Sin embargo, también asegura que el goce no es reductible al estilo de vida, también considera la presencia de una ilusión que emerge de la identificación fallida, es decir, la *creencia* en la Cosa-Nación. Recordemos cómo Žižek estructura la creencia: creemos en que los otros creen, “esta creencia tiene una estructura apropiada al espacio intersubjetivo: ‘creo en la Cosa(nacional)’, equivale a ‘Creo que los otros (miembros de la comunidad) creen en la Cosa’” (Žižek, 2015, pág. 45).

El goce de la Cosa-Nación se experimenta como una amenaza de robo por parte del otro excluido. El componente principal de los antagonismos en las democracias tanto liberales como populistas es el robo del goce. Este goce se encuentra regulado en el sentido de mantener una distancia tolerable por medio de la *fantasía ideológica*. Para Žižek, toda acción política que se legitime sobre la referencia a “los verdaderos intereses” se encuentra mediada por la fantasía, por lo tanto, supeditada al *resentimiento* o *envidia* que surge de la lógica del robo del goce. La fantasía aparenta que el sujeto al enunciar sus intereses (o los del otro) como “verdaderos”, pretende situarse en una posición objetiva y neutral de puro “metalenguaje”. Esto es también, según Žižek, la fantasía del contrato social, supone la existencia de un ciudadano autónomo y responsable que guía racionalmente sus propios intereses. En el robo del goce se produce una doble fantasía antagónica en las democracias, tanto populistas como liberales. Por un lado, en las democracias liberales surge la figura fantasmática del líder popular progresista que quiere apoderarse del Estado para llevarnos al desastre comunista,

ese líder que quiere quitarnos nuestro estilo de vida; mientras a la par, surge la figura de ciudadano responsable y frugal que con sus esfuerzos y gracias al ejercicio pleno de sus libertades, ha construido las bases económicas de la sociedad, la fantasía que justifica el libre mercado y el Estado liberal. Del lado de las democracias populistas surge la figura de la élite opulenta inmoral y corrupta, que corroe las instituciones tomando ventaja de ello y creando así las condiciones de desigualdad y miseria por las que el pueblo atraviesa, mientras también surge la figura del Pueblo soberano, sabio y justo. Estas figuras sublimadas surgen en el seno de la identidad ideológica. Ya que la identidad se ve afectada por este rasgo patológico, es de esperar que persista un elemento perturbante. Según Žižek, la concepción contemporánea del sujeto, aquella que alude a su pluralidad, a las diferentes “posiciones” del sujeto, es propio de *la forma de subjetividad que corresponde al capitalismo tardío* (Žižek, 2015, pág. 62) y responde a un miedo a la identificación excesiva. Lo que se llama políticas de identidad, es decir, aquellas identidades particulares que priorizan su causa política de acuerdo a su posición, racial, religiosa, étnica, sexual, tienen, según Žižek, dos consecuencias opuestas, por un lado, al no sentirse sujetos a una identificación institucional fuerte mantienen una distancia respecto a las estructuras hegemónicas del Estado, propiciando así una disidencia crítica y autónoma, sin embargo, la dispersión de las diversas identidades impide la lucha unificada para confrontar los problemas del sistema capitalista patriarcal. Esta fragmentación de los espacios ideológicos impide la estabilidad de las posiciones ideológicas. Mientras las posibles resistencias se bifurcan en posiciones ideológicas particulares, la lógica del capital y del consumismo tienden a universalizarse tornándose cada vez más en un *fundamentalismo irracional*. Mientras en las políticas de identidad la causa se diversifica en variantes de interpretaciones, priorizando su interpretación sobre las demás, el consumismo tiende a ser más “democrático”, la idea cosmopolita multicultural borra las huellas de las diferencias étnicas. Disney promueve la integración racial al crear un *remake* de un cuento danés protagonizada por una actriz de color, la empresa mexicana de frituras Sabritas publica un comercial con una historia relacionada al día de muertos, la familia y la homosexualidad con el lema “nunca es tarde para ser quién eres”.

Esto es lo que Žižek llama “capitalismo cultural” (Žižek, 2009), la integración de las diferencias antagónicas a la lógica del capital. Pero lo mismo pasa con la democracia en su momento crucial, en periodo de elecciones cualquier diferencia es abstraída y concretada en un número, se desvanece el terreno de las diferencias cualitativas en la universalización del número abstracto. En política existe siempre la posibilidad de caer en un fundamentalismo irracional, Žižek propone no la confrontación directa de los nacionalismos o las ideologías subversivas, sino “inventar formas de práctica política que contengan una dimensión de universalidad más allá del capital” (Žižek, 2015, pág. 62). En otras palabras, a pesar de la fatigosa dedicación de Žižek al concepto de la Ley y el goce, su postura no es contra el goce, eso sería imposible, sino a favor de él, siempre y cuando adquiriera nuevas formas distintas a la lógica del capital. Si queremos aplicar este criterio a la democracia ¿cuál sería la práctica política que necesita ser reinventada? Nosotros diremos que son las elecciones lo que debe ser cambiado. La causa principal es la completa homología entre el fetichismo de la mercancía y el fetichismo de las elecciones, la abstracción cuantitativa, la inversión de lo particular y lo universal, la apariencia de ser una propiedad natural del objeto. Todo aquello que Marx describe como fetichismo de la mercancía es también aplicable al campo del sufragio democrático, ¿tendríamos entonces que eliminar el proceso de elecciones? Si quisiéramos hacerlo nos encontraríamos con una dificultad aún mayor ¿cómo sería posible la toma de decisiones? La respuesta no sería la eliminación o la suplantación por otro método, lo que habría que cambiar es el embrujo de la forma fetiche, la creencia de que las elecciones son la esencia de la democracia. Atravesar la fantasía democrática sería entonces aceptar que las elecciones representan una forma de afrontar el vacío en el núcleo de la identidad simbólica, que no son la base de la democracia, que detrás de ellas no hay nada, sólo sirven como momento estructurante, pero carecen de cualquier contenido concreto. Sólo así podremos darle la vuelta a la página y concentrarnos en otras formas de participación política, priorizar la democracia en estas formas alejadas de la lógica fetichista. Concebir las elecciones como un resto patológico de significación nula. Siguiendo a Laclau y Rancière, en su oposición de la política radical (el igualitarismo) y la política de la

exclusión, Žižek afirma que en la democracia no existe diferencia alguna, se supone que la política radical incluiría a todos, pero el sujeto democrático carece de un lugar específico dentro del Todo, “el sujeto democrático propiamente dicho es el ‘resto’, el elemento del Todo despojado de cualquier rasgo particular que pudiera darle un lugar dentro del Todo” (Žižek, 2005a, pág. 150), por lo tanto incluso el universalismo radical se constituye en la democracia gracias a un “resto” excluido.

CONCLUSIONES

El largo recorrido teórico que hemos emprendido sobre los conceptos lacanianos tiene un propósito; cualquiera que desee abordar a Slavoj Žižek debe estar familiarizado con el pensamiento de Lacan. Los primeros libros del filósofo esloveno son profundamente lacanianos. Sin embargo, Žižek no es tan solo un lector de Lacan, se caracteriza por saber conjuntar otras formulaciones de distintos autores aplicados a los diversos aspectos de nuestra cultura, siempre tratando de proponer un giro conceptual. Por esta razón, esta investigación se centró en exponer los conceptos centrales de Lacan involucrados en el pensamiento de Žižek. Una vez concluida esta tarea, hemos emprendido la propuesta de utilizar esta comprensión para elaborar una reflexión en torno a la democracia. Así, eludimos la objeción de calificar nuestra investigación como una interpretación más de las premisas de este filósofo. En su lugar, optamos por llevar más allá los conceptos expuestos y tratar de analizar un fenómeno concreto que atañe nuestra vida actual. Para concluir, vamos a resumir tales elementos.

Aunque algunos filósofos contemporáneos piensan lo político fuera de la esfera del fetichismo, Jacques Rancière (2006), por ejemplo, denuncia su excesivo uso en la filosofía social; nuestra postura, por el contrario, pretende darle aún más peso. Es difícil negar que en el centro de la cultura consumista y narcisista está el culto fetichista de la riqueza pecuniaria. La ostentación del poder adquisitivo se ha vuelto un acto de veneración. Sin embargo, la misma concepción de *fetichisme* ha desarrollado mutaciones semánticas que implican cambios teóricos. No hay razón para desestimar este fenómeno. Nuestro propósito fue exponer la transición semántica de cada concepción del *fetichisme* para demostrar que, a pesar de las diferencias de sentido, nuestra cultura consumista ha absorbido elementos de cada significado, es así como la cultura fetichista es una sociedad de culto al objeto (Charles de Brosses), pero también es la lógica del síntoma de perversión social articulada por la renuncia al goce; es decir, por el plus-de-gozar, por la “fabricación del objeto a” como el objeto ausente que sirve de sostén al sujeto (Jacques Lacan); así mismo es una inversión formal de lo particular y lo universal en la conciencia

práctica de nuestra forma de concebir la realidad fáctica (Žižek); también puede concebirse como una forma de enajenación de la esfera humana de la productividad, el trabajo y la riqueza por parte de un sistema de producción que monopoliza el “valor de uso” reduciéndolo al valor abstracto del dinero (Anselm Jappe), representa también un mecanismo de ocultamiento de las “verdaderas relaciones sociales” (Karl Marx). Así, la transformación semántica del fetichismo corresponde a su transfiguración en el desarrollo histórico de su asimilación cultural. Reiteramos la importancia del cambio semántico que operó en Marx. Su *fetichismo de la mercancía* fue quizá la expansión semántica de mayor relevancia, extirpó el fetiche del campo de la etnología y de la psicología. Marx planteó que no solo se trata de una experiencia religiosa ni de una fijación íntima, sino de una realidad externa que se materializa en las prácticas socializantes que organizan nuestra forma de producir, de consumir y de mantener un estilo de vida. Es por ello que no debemos subestimar el análisis de la forma fetiche.

En este texto decidimos centrarnos en la relación, planteada por Žižek, de fetichismo de la mercancía y fantasía ideológica, para aplicarla a la crítica de la democracia y demostrar la tesis de que ella es una ficción simbólica, encuentra su justificación bajo la creencia o fantasía ideológica de un supuesto sujeto democrático, mientras se objetiva en la práctica cínica (inversión fetichista) de mantener un gobierno oligárquico. Planteamos así el concepto de fetichización de la democracia en el sufragio. Las implicaciones de esta tesis tienen un largo alcance, uno de ellos es erradicar la clásica definición de democracia que se contrapone al significado de dictadura, la democracia también puede ser una forma de dictadura, sobre todo, si ella se ha pervertido en su forma fetiche. Es evidente, al menos para el autor de la presente tesis, que hay mucho más por indagar. No solo por la expansión semántica e histórica del fetiche, sino también por las implicaciones de su aplicación al análisis de los procesos democráticos de nuestros días. Por medio de éste podemos comprender mejor cuáles son las debilidades de nuestros sistemas actuales de gobierno, y proponer mejores tentativas de solución. Lo importante es negar que la esencia de la democracia es el sufragio. Hay que reinventar la democracia si realmente queremos que sobreviva.

La sobrevivencia de la democracia hoy en día se sostiene por la fantasía ideológica del sujeto democrático. No debe extrañarnos la recurrente *interpelación* democrática cuando se trata de imponerla mediante prácticas poco democráticas. Cuando la democracia está en peligro se justifican invasiones, bombardeos o estados de excepción. Hay una cantidad enorme de problemas derivados de la identidad democrática. Por ejemplo, en una sociedad democrática todos buscan que se les sean reconocidos sus derechos y libertades; sin embargo, la interpretación de lo justo varía según la heterogeneidad de las creencias que componen el cuerpo social, esto conlleva límites o puntos de conflicto donde cada nuevo derecho o libertad ganado por un grupo genera rechazo por otro. Una nueva ley puede parecer justa para algunos e injusta para otros. Esta paradoja se encuentra en el seno de la identidad simbólica del sujeto democrático, como ya lo hemos expuesto ella es una ficción. El hecho de que pueda existir una sociedad democrática civilizada y armónica, que los actos de gobiernos sean una representación fiel de la voluntad general es una ficción. Pero dicha ficción tiene un sustento no simbólico, irracional y persistente. La *fantasía ideológica*, la que encubre esta imposibilidad o resuelve imaginariamente la paradoja, es el sustrato que sostiene la ficción; consiste en la solución fetichista de invocar a la *mayoría* como criterio de verificación democrática. La nueva ley será justa si la *mayoría lo cree así*. Esta fantasía, que se cree es un principio fundamental, supone una tarea difícil y costosa para llevarla a la práctica, implicaría que se le preguntase a toda la población por cada ley que se promueve. La solución ha sido el sistema representativo, pero, ¿cómo se podría aceptar que el voto de un reducido grupo represente el voto de todos?, si lo planteamos así parece contradictorio y absurdo. Sin embargo, resulta aceptable a la población si persiste la errada *creencia* de que ese reducido grupo representa la voluntad general, *si la fantasía de una voluntad general representativa sobrevive*. La fantasía ideológica se materializa en los procesos electorales. No es el discurso democrático donde radica el engaño, después de todo, la ficción simbólica es lo que permite la búsqueda de una sociedad mejor, si solo aceptáramos la imposibilidad de lograr acuerdos en beneficio de un bien común estaríamos condenados a aceptar cualquier forma de gobierno, por muy tiránico que sea; el engaño, por el contrario,

radica en nuestras prácticas democráticas, en la excesiva confianza en los sufragios. En el sistema representativo elegimos a quién votará por nosotros las leyes que nos gobiernan, solo si se mantiene la creencia de que su voto representa el de todos. Es evidente que la paradoja sigue presente, pues en un pleno hay tan diversos grupos parlamentarios con perspectivas antagónicas, lo que les parece justo a unos no lo es para otros, y es ahí donde el fetiche de la mayoría vuelve a justificar cualquier imposición a la minoría, una justificación aplaudida por los demócratas, aunque en realidad es una minoría quienes imponen sus decisiones a la mayoría, dicha inversión solo es posible como *inversión fetichista*.

Como ya hemos expuesto, la fantasía es producto de una renuncia al goce (plus de goce); es decir, se articula alrededor del objeto *a*. En el caso de la democracia, se renuncia a la libre elección de las leyes que nos gobiernan para delegar dicha función a un otro imaginario; un político del que no sabemos nada, pero que encarna simbólicamente los deseos e intereses del electorado, sin ellos, aquél no representa nada. Detrás de ese telón simbólico no hay nada. La fantasía ideológica reside en mantener la creencia de que dicha representatividad ideal es una propiedad natural, o dígase esencial, del político, cuando en realidad es un hecho arbitrario y contingente. Por mucho que un gobernante sea considerado honesto y noble no quiere decir que todo su gobierno lo sea, o que las estructuras de dominación cambien. Esto es evidente para quienes saben, a partir de Foucault, que el poder no es necesariamente vertical y que no existe una sola estructura jerárquica permanente y rígida. Ideológicamente es conveniente creer en la fantasía de que el político es capaz de ejercer ese poder vertical, porque él mismo representa necesariamente la voluntad del electorado. Esa creencia disimula la hendidura de la ficción democrática.

Aún falta hablar de un componente inherente a la fantasía ideológica. El reverso del objeto del deseo; es decir, el goce ideológico de la democracia. El mandato sádico que exige más de lo que se puede dar. El demócrata se exige cumplir con todos los imperativos que siguieran los principios democráticos; sobre todo, la soberanía del pueblo, este debe ser el juez último, todo debe ser puesto

bajo escrutinio público. Todo aquel que invoque su derecho a la privacidad es acusado bajo sospecha de esconder algo. Ha sido una práctica frecuente las acusaciones públicas donde las evidencias son presentadas en los medios de comunicación antes que en los tribunales, nos referimos a conversaciones privadas, fotografías, videos, mensajes electrónicos. En ocasiones es información filtrada, en otras son intencionales. Se espera ejercer presión pública en las instituciones oficiales, la opinión pública importa. El demócrata se encuentra dividido entre la lucha por mantener su vida como propiedad privada y el imperativo que le exige someterse a la opinión pública. Estas dos formas de ser del demócrata son indisolubles como aceite en agua y es lo que emerge de la borrosa línea entre lo permitido y lo prohibido. En ello radica la paradoja de la libertad que plantea Žižek (2013c): se es libre siempre y cuando se elija “lo correcto”, en otras palabras, se puede elegir solamente lo que *ya ha sido* elegido. Siguiendo a Žižek podremos decir que en el demócrata el criterio para determinar “lo correcto” es aquello que ya ha sido elegido por la opinión pública. En este sentido, lo que el sujeto se prohíbe es ejercer su libre facultad de prohibirse, esto es lo que se conoce como goce excedente o “plus-de-goce”. En las sociedades democráticas la “Ley real”, la superyoica e irracional, se encarna en forma de opinión pública. Incluso aunque el derecho a la vida privada sea un valor de las sociedades democráticas, la opinión pública debe antes determinar lo que es privado. Una vez más vemos actuar esa fantasía que representa “la mayoría” en el seno de la interdicción del goce.

El enfoque de Žižek sobre la teoría de la ideología, como ya se ha dicho anteriormente, es centrar la atención no sobre la estructura que sostiene la identidad simbólica, sino sobre el excedente de la ficción; es decir, ese resto que se produce “más allá de la interpelación”. Ese más allá es “el cuadrado del deseo, la fantasía, la falta en el Otro y la pulsión pulsando en torno a algún insoportable plus-de-goce” (Žižek, 1992, pág. 170), esto significa, según el filósofo esloveno, que “el último soporte del efecto ideológico (del modo en que una red de significantes nos sostiene) es el núcleo insensato, preideológico del goce ” (1992, pág. 171). La fantasía es la que aloja el goce, y esta sirve para disimular la imposibilidad de la identidad simbólica. Como también se ha dicho, la fantasía encubre un antagonismo

fundamental. Recordemos que para Žižek (1992), la fantasía ideológica fundamental es concebir la sociedad como un “Todo orgánico”, como un Cuerpo social cuyos antagonismos son solo momentos transitorios de ese Cuerpo. Es así como la democracia concibe su propio antagonismo fundamental, es decir, el hecho de que el Cuerpo social orgánico no existe, de que la voluntad general es imposible. Ya que el soporte de la fantasía es un elemento preideológico y extra discursivo entonces “la fantasía no se ha de interpretar, solo ‘atravesar’: todo lo que tenemos que hacer es experimentar que no hay nada ‘tras’ ella” y que la fantasía disimula precisamente esta nada” (Žižek, 1992, pág. 173).

Habría entonces que atravesar la fantasía ideológica del sujeto democrático, es decir, partir de la afirmación de que no existe una democracia representativa que cumpla con las expectativas de representar la voluntad general de la población, la representación de una supuesta “mayoría” es fantasmiosa. Solo así podremos dejar atrás esa rígida creencia en el sistema electoral como única forma de ejercer la democracia. Esto muestra la urgencia de reinventar el sistema democrático mediante nuevas formas de elección.

En 2015 la agencia de noticias BBC publicó una nota enumerando las alternativas que la revista de investigación *Journal of Democracy*, en su edición de enero del mismo año, dió a conocer; una de estas alternativas es el Gobierno por Democracia Escalonada (TDG por sus siglas en inglés), según el cual se pretende eliminar el sistema de partidos políticos y basar la democracia en pequeños grupos locales, no hay campañas ni candidatos preelectos. En su lugar, cada año la comunidad o barrio elige a sus representantes, varios barrios forman un distrito y el proceso se escalona hasta llegar a un consejo de líderes. Esta opción puede generar mayor confianza en los procesos electivos debido a que los representantes conocen y son conocidos por sus comunidades, no obstante, la participación de los ciudadanos sigue limitada al sufragio. Existen otros tipos de mecanismos como los referendos; en Suiza, por ejemplo, se les otorga a los ciudadanos un poder considerable en la participación de la legislación, sin embargo, aunque el ciudadano pueda votar más de una vez durante un periodo de gobierno, su participación en la

democracia no deja de ser fetichizada cada vez que ésta sea reducida a un valor nominal. También podrían elegir por medio de un sorteo, eliminar el sistema partidista y escoger al azar quiénes ocupen los cargos. Se podría objetar que esto no es una elección democrática, pero sin duda eliminaría la hegemonía de esos grupos partidistas que durante años se apropiaron de los cargos políticos.

Ya que la “elección libre de la ciudadanía” no es más que una fantasía que encubre el hecho de que la elección ha sido ya elegida, aceptar esta imposibilidad, es decir, atravesar la fantasía, es la condición necesaria para abandonar dicho supuesto. Una vez que los gobernantes están en el poder, es necesario establecer un marco legal que obligue tanto a la ciudadanía como a los gobernantes a establecer prácticas de participación política ciudadana más constantes y mejor estructuradas entre ellos. Quizá sea una tarea difícil, o hasta cierto punto utópica; no obstante, hace falta más creatividad para mejorar la democracia, si no se experimenta con nuevos métodos y estrategias seguiremos estancados en la fantasía ideológica de una sociedad supuestamente democrática, cuando en realidad se trata de una oligarquía que se esconde detrás de la simulación fetichizada de la democracia representativa.

Habría entonces que diseñar un sistema donde la participación ciudadana no sea reducida al simple proceso electivo, un sistema dialógico que centre la elección no en los candidatos sino en el diálogo argumentativo. Una propuesta puede ser la siguiente: siguiendo el sistema TDG con una estrategia diferente se pueden establecer jornadas de debates donde el resultado sea una elección participativa. Supongamos que el gobierno propone someter a este proceso una decisión de suma importancia para la nación. En la primera jornada, digamos de una semana, se convoca a los integrantes de una localidad (un barrio, por ejemplo) a participar en las discusiones sobre la decisión que se debe tomar, cada integrante tiene su turno para exponer sus argumentos, cada uno cuenta con cierta cantidad de votos, cuando un exponente esté hablando los demás votaran a favor o en contra por cada argumento del exponente, al final de la jornada se contabilizan los votos y se establecen acuerdos, aquel participante que tenga más votos a favor y menos en

contra será elegido como representante para exponer los acuerdos del grupo a un sector más amplio. La segunda jornada será a nivel distrital llevada a cabo por los representantes de cada localidad. El proceso se repite hasta llegar al nivel federativo donde los seleccionados decidirán atendiendo a los acuerdos que se han logrado después de las jornadas de debate. Este sistema no sólo eliminaría la desgastada hegemonía partidista sino que desfetichizaría el proceso al otorgarle al ciudadano una participación activa y dialógica en vez de reducirla a una mera cuantificación abstracta. Esto no es más que una propuesta teórica, tal vez en la práctica resulte complicada y costosa, sin embargo, si se desea mejorar nuestra democracia, atravesar la fantasía que encubre su imposibilidad, será necesario buscar nuevas formas hasta encontrar la más adecuada, para ello, será necesario salir del ciclo de conformidad en la que estamos estancados donde creemos que nuestra actual democracia es la mejor forma de gobierno, cuando en los hechos ha demostrado ser una oligarquía disfrazada, una democracia fetichizada.

Por último, me gustaría agregar una reflexión derivada de mi lectura de Žižek. Admito que por momentos me sentí extraviado en su estilo peculiar de argumentación, comprenderlo fue una tarea difícil, pues los saltos de referencias filosóficas, literarias, fílmicas o culturales son abundantes y espontáneas. Sin embargo, Žižek es un pensador de nuestra época, su interés por nuestro acontecer y todos los fenómenos sociales y culturales que nos atañe lo vuelven un filósofo interesante. Sin duda, su obra está lejos de ser un tratado de rigor sistemático, pero su genio no está en su intención de dar respuesta a grandes interrogantes, sino en su forma de problematizar, él mismo lo ha dicho, quizá no sean las respuestas en lo que nos estamos equivocando sino tal vez no estamos formulando las preguntas adecuadas. En ello radica el estilo crítico de Žižek, y en este sentido, resulta útil para la crítica social que aquí desarrollé respecto a la democracia. Es cierto que hay inconsistencias teóricas en el pensamiento de Žižek, las que yo he propuesto ya han sido expuestas en esta investigación. También considero que la influencia Lacaniana, aunque muy acertada en algunos aspectos, llega a ser excesiva, pues, aunque el filósofo esloveno plantea novedosos problemas, partiendo de lugares o referencias inesperadas, la insistencia en Lacan pronto opaca los afortunados

encuentros con otros filósofos citados en su obra. Como filósofo aún no alcanza ese grado de autenticidad que podría ubicarlo dentro de la lista de los más grandes pensadores del siglo; sin embargo, no por ello su obra es menos digna de considerar, pues sus cuestionamientos simbran la certeza de ciertos presupuestos de la filosofía crítica y la ontología política. Afortunadamente la influencia lacaniana es más notable en sus primeros textos, en sus últimos libros Lacan se va difuminando y Žižek se centra en estudios culturales y políticos. Sin dejar atrás su estilo, el filósofo esloveno escribe para otra audiencia. Como pensador que comprende los cambios sociales y culturales de nuestra época, se ha comprometido a comunicarse en un entorno fuera de los edificios académicos, entrevistas, blogs, videoconferencias, videos, reseñas, artículos digitales, documentales, cortometrajes, el filósofo esloveno sabe vender su imagen, con ello, aumentar la venta de sus libros. Se le podría reprochar que solo es un fenómeno de *marketing*, una moda pasajera. No obstante, el nombre de Žižek aparece también en la esfera intelectual de grandes pensadores de nuestros días.

Con todo ello, Žižek logra desenmascarar los ideales de nuestra sociedad liberal y consumista, muestra que detrás de nuestros grandes proyectos de civilización y los principios que la rigen no hay nada más que un vacío velado por nuestros deseos más ocultos y custodiado por nuestras prohibiciones más sádicas. Otra de sus grandes aportaciones es el diagnóstico sobre el síntoma fetichista de nuestra sociedad, que el proyecto de civilización se fetichice en la práctica, con ello, nuestros deseos y sus prohibiciones obedezcan a la misma lógica de la inversión fetichista convirtiéndonos en consumistas pasivos y cínicos liberales. Por esta razón decidí que Žižek sería muy útil en la elaboración de una crítica a la democracia representativa.

Bibliografía

- Alain-Miller, J. (2020). La metafísica de la acción analítica. Del reconocimiento de la causa del deseo. El goce, causa de la realidad psíquica. *El Sueño, su Interpretación y su uso en la cura lacaniana (XII Congreso Asociación Mundial de Psicoanálisis)*. Recuperado de <https://congresoamp2020.com/es/articulos.php?sec=el-tema&sub=textos-de-orientacion&file=el-tema/textos-de-orientacion/el-ser-es-el-deseo.html>
- Althusser, L. (1974). *Ideología y Aparatos Ideológicos del Estado*. Medellín: La Oveja Negra.
- _____ (1996). *Escritos sobre psicoanálisis: Freud y Lacan*. México, D. F.: Siglo XXI.
- Aron, R. (1987). *Las etapas del pensamiento sociológico*. Buenos Aires: Siglo veinte.
- Assoun, P.-L. (1995). *Fetichismo*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Baudrillard, J. (1976). *La génesis ideológica de las necesidades*. Barcelona: Cuadernos Anagrama.
- BBC Mundo. (15 de febrero del 2015). *¿Puede haber democracia sin votos?* https://www.bbc.com/mundo/noticias/2015/02/150115_internacional_dia_de_mocracia_alternativas_tsb
- Cas, M., & Kaltwasser, C. R. (2017). *Populism: A very short introduction*. New York: Oxford University Press.
- Eagleton, T. (1997). *Ideología: Una introducción*. Buenos Aires: Paidós.
- Emmanuel Biset. (2020). *Sujeto: Léxico de teoría política*. Córdoba: CIECS.
- Galbraith, J. K. (2007). *The New Industrial State*. New Jersey: Princeton University.
- _____ (2011). *Historia de la economía*. Barcelona: Ariel.
- Girardin, J.-C. (1976). *Signos de una política: lectura de Baudrillard*. Barcelona: Anagrama.
- Jappe, A. (2016). *Las aventuras de la mercancía*. La Rioja: Pepitas de calabaza.
- Jay, M. (1991). *La imaginación dialéctica: Historia de la escuela de frankfurt y el instituto de investigación social, 1923 - 1950*. Madrid: Taurus.
- Kripke, S. A. (2001). *Naming And Necessity*. Massachusetts: Harvard University Press.
- Lacan, J. (1990). *El Seminario de Jacques Lacan: La Ética del Psicoanálisis 1959-1960 (1a ed., 2a reimp.)* (Vol. VII). Buenos Aires: Paidós.

- _____ (1994). *El Seminario de Jacques Lacan libro 4: Relación de Objeto 1956 - 1957*(1a ed., 7a reimp.) (Vol. IV). Buenos Aires: Paidós.
- _____ (1999). *El Seminario de Jacques Lacan libro 5: Las Formaciones del Inconsciente 1957-1958* (1a ed., 9a reimp.). Buenos Aires: Paidós.
- _____ (2001). *El Seminario de Jacques Lacan libro 1: Los escritos técnicos de Freud 1953-1954* (1a ed.). Buenos Aires: Paidós.
- _____ (2005). *El Seminario de Jacques Lacan libro 23: El Sinthome 1975-1976* (1a ed. 7a reimp.) (Vol. XXIII). Buenos Aires: Paidós.
- _____ (2006). *El seminario de Jacques Lacan libro 16: De un Otro al otro 1968-1969* (1a ed.). Buenos Aires: Paidós.
- _____ (2006). *Los Seminarios de Jacques Lacan libro 11: Los Cuatro Conceptos Fundamentales del Psicoanálisis 1964* (1a ed.). Buenos Aires: Paidós.
- _____ (2008). *El seminario de Jacques Lacan libro 2: El Yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica 1953-1955* (1a ed., 11a reimp.) (Vol. II). Buenos Aires: Paidós.
- _____ (2009). *El Seminario de Jacques Lacan libro 3: La Psicosis 1955-1956* (1a ed., 17a reimp.) (Vol. III). Buenos Aires: Paidós.
- _____ (2009). *Escritos 1*. Madrid: Siglo XXI.
- _____ (2009b). *Escritos 2*. México: Siglo XXI.
- _____ (2015). *El seminario de Jacques Lacan libro 6: el deseo y su interpretación 1958 - 1959* (1a ed., 2a reimp.). Buenos Aires: Paidós.
- _____ (2015). *El Seminario de Jacques Lacan, libro 6: El deseo y su interpretación*. Buenos Aires: Paidós.
- Laclau, E. (2006). *La razón populista*. México, D.F: Fondo de Cultura Económica.
- _____ (2014). *Los fundamentos retóricos de la sociedad*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Laclau, E., & Chantal, M. (1987). *Hegemonía y estrategia socialista*. Madrid: Siglo XXI.
- Larsson, J. (2014). Entre máscaras y espejos. Aspectos económicos y epistemológicos del fetichismo de la mercancía. (U. A. Chiapas, Ed.) *EntreDiversidades: Revista de Ciencias Sociales y Humanidades* (12), 45-67.
- Lefort, C. (1990). *La invención democrática*. Buenos Aires: Nueva visión.

- Mannheim, K. (1993). *Ideología y Utopía: Introducción a la sociología del conocimiento*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- Margulis, M. (2006). Ideología, fetichismo de la mercancía y reificación. (C. d. México, Ed.) *Estudios Sociológicos*, 24(70), 31-64.
- Marx, K. (2014). *El fetichismo de la mercancía (y su secreto)*. La Rioja: Pepitas de calabaza.
- Nancy, J.-L. (2020). ¿Qué viene después del sujeto? En E. Biset (Ed.), *Sujeto: léxico de teoría política* (págs. 25-32). Córdoba: Centro de Investigaciones y Estudios sobre Cultura y Sociedad.
- Rancière, J. (2006). *El odio a la democracia*. Madrid: Amorrortu.
- Ranero, J. N. (2013). De la Mujer No-Toda y el Hombre Negado a Ser en Falta. *Litorales*, 21.
- Shaft, A. (1982). *Historia y Verdad*. México df: Grijalbo.
- Van Dijk, T. A. (2003). *Ideología y discurso: una introducción multidisciplinaria*. Barcelona: Ariel.
- Žižek, S. (1992). *El Sublime Objeto de la Ideología*. México, d.f.: Siglo XXI.
- _____ (1994). *¡Goza tu síntoma! Jacques Lacan dentro y fuera de Hollywood*. Buenos Aires: Letra e.
- _____ (1998). *Porque no saben lo que hacen: el goce como factor político*. Buenos Aires: Paidós.
- _____ (2002). *Mirando el sesgo: Una introducción a Jacques Lacan a través de la cultura popular*. Buenos Aires: Paidós.
- _____ (2003). *Ideología: Un mapa en cuestión*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- _____ (2005a). *El títere y el enano: El núcleo perverso del cristianismo*. Buenos Aires: Paidós.
- _____ (2005b). *Interrogating the Real*. London: Bloomsbury.
- _____ (2005c). *La metástasis del goce: Seis ensayos sobre la mujer y la causalidad*. Buenos Aires: Paidós.
- _____ (2009). *First as Tragedy then as Farce*. New York: Verso.
- _____ (2012). *Less Than Nothing: Hegel and the shadow of dialectical materialism*. New York: Verso.
- _____ (2013a). *Cómo leer a Lacan*. Buenos Aires: Paidós.

- _____ (2013b). *El más sublime de los histéricos*. Buenos Aires: Paidós.
- _____ (2013c). *El Resto Indivisible*. Buenos Aires: Godot.
- _____ (2014). *Acontecimiento*. Madrid: sexto piso.
- _____ (2015). *El acoso de las fantasías*. México, df: Siglo XXI.
- _____ (2016). *Contragolpe Absoluto: para una refundación del materialismo dialéctico*. Madrid: Akal.
- _____ (2019). *Contra la tentación populista*. Buenos Aires: Godot.