

Primera edición en inglés, 1994  
Primera edición en español, 2003  
Segunda edición en español, 2008

Ideología : un mapa de la cuestión / compilado por Slavoj Žižek -  
2a ed. - Buenos Aires : Fondo de Cultura Económica, 2008.  
382 p. ; 23x16 cm. (Filosofía)

Traducido por: Cecilia Beltrame...[et al].  
ISBN 978-950-557-746-0

1. Filosofía. 2. Ideologías. I. Žižek, Slavoj, comp. II.  
Beltrame, Cecilia, trad.  
CDD 190

Diseño de tapa: Estudio Café

Título original: *Mapping Ideology*  
ISBN de la edición original: 1-85984-055-8  
© Verso, 1994

D. R. © 2003, FONDO DE CULTURA ECONÓMICA DE ARGENTINA S. A.  
El Salvador 5665; 1414 Buenos Aires  
fondo@fce.com.ar / www.fce.com.ar  
Carretera Pkacho Ajusco 227; 14200 México D. F.

ISBN: 978-950-557-746-0

Fotocopiar libros está penado por la ley.

Prohibida su reproducción total o parcial por cualquier medio  
de impresión o digital, en forma idéntica, extractada o  
modificada, en castellano o en cualquier otro idioma, sin la  
autorización expresa de la editorial.

Impreso en Argentina - *Printed in Argentina*  
Hecho el depósito que marca la ley 11.723.

C-58 \$250

## El espectro de la ideología

Slavoj Žižek

*¿Crítica de la ideología, hoy?*

En virtud de la metra reflexión acerca del modo en que el horizonte de la imaginación histórica está sujeto al cambio, nos encontramos *in medias res*, obligados a aceptar la implacable pertinencia de la noción de ideología. Hasta hace una o dos décadas, el sistema naturaleza-producción (la relación productiva-exploradora del hombre con la naturaleza y sus recursos) se percibía como una constante, mientras que todo el mundo estaba ocupado imaginando diferentes formas de la organización social de la producción y el comercio (el fascismo o el comunismo como alternativas al capitalismo liberal). Hoy, como Fredric Jameson ha observado con perspicacia, ya nadie considera seriamente alternativas posibles al capitalismo, mientras que la imaginación popular es perseguida por las visiones del inminente "colapso de la naturaleza", del cese de toda la vida en la Tierra: parece más fácil imaginar el "fin del mundo" que un cambio mucho más modesto en el modo de producción, como si el capitalismo liberal fuera lo "real" que de algún modo sobrevivirá, incluso bajo una catástrofe ecológica global... De manera que se puede afirmar categóricamente la existencia de la ideología en tanto matriz generativa que regula la relación entre lo visible y lo no visible, entre lo imaginable y lo no imaginable, así como los cambios producidos en esta relación.

Esta matriz puede descubrirse fácilmente en la dialéctica entre lo "viejo" y lo "nuevo", cuando un acontecimiento que anuncia una dimensión o una era completamente nuevas es (erróneamente) percibido como la continuación del pasado o el retorno a él, o —en el caso opuesto— cuando un acontecimiento que se inscribe por completo en la lógica del orden existente es (erróneamente) percibido como una ruptura radical. El ejemplo extremo del último caso se encuentra, por supuesto, en los críticos del marxismo que perciben (erróneamente)

30139

nuestra sociedad capitalista tardía como una nueva formación social que ya no está dominada por la dinámica del capitalismo tal como fue descrita por Marx. Sin embargo, para evitar este ejemplo trillado, dirijámonos al terreno de la sexualidad. Uno de los lugares comunes de hoy es que el llamado "sexo virtual" o "cibernético" presenta una ruptura radical con el pasado, puesto que en él, el verdadero contacto sexual con un "otro real" está perdiendo terreno frente al goce masturbatorio, cuyo único sostén es un otro virtual: el sexo telefónico, la pornografía, hasta el "sexo virtual" computarizado.... La respuesta lacaniana a esto es que primero tenemos que desmascarar el mito del "sexo real" supuestamente posible "antes" de la llegada del sexo virtual: la tesis de Lacan de que "no existen las relaciones sexuales" significa precisamente que la estructura del acto sexual "real" (del acto con una pareja de carne y hueso) ya es inherentemente fantasmático: el cuerpo "real" del otro sólo sirve como sostén para nuestras proyecciones fantasmáticas. En otras palabras, el "sexo virtual" en el que un guante simula el estímulo de lo que vemos en la pantalla, y así sucesivamente, no es una distorsión monstruosa del sexo real; simplemente vuelve manifiesta la estructura fantasmática que le subyace.

La percepción errónea opuesta puede ser ejemplificada por la reacción de los intelectuales liberales occidentales a la emergencia de Estados nuevos en el proceso de desintegración del socialismo real en Europa oriental: ellos perciben (erróneamente) esta emergencia como un retorno a la tradición declinaron (del Estado nación, cuando, en realidad, nos encontramos exactamente con la misma del Estado nación, cuando, en realidad, nos encontramos exactamente con lo contrario: el "agotamiento" del Estado nación tradicional basado en la nacionalidad del ciudadano abstracto identificado con el orden legal constitucional. Con el objetivo de caracterizar este nuevo estado de las cosas, Étienne Balibar se refirió recientemente a la vieja frase marxiana *Es gibt keinen Staat in Europa*; ya no existe un Estado propiamente dicho en Europa. El viejo espectro de Leviatán como un parásito sobre el *Lebenswelt* de la sociedad, que la abarca desde arriba, se desgasta cada vez más desde ambos lados. Por un lado, están las nuevas comunidades étnicas emergentes: aunque algunas de ellas están formalmente constituidas como Estados soberanos, ya no lo son en el sentido europeo moderno, puesto que no corren el cordón umbilical entre el Estado y la comunidad étnica. (Es paradigmático el caso de Rusia, país en el que las mafias locales ya funcionan como una suerte de estructura paralela de poder.) Por otro lado, están los múltiples vínculos transnacionales, desde el capital multinacional hasta los cárteles de la mafia y las comunidades políticas interestatales (la Unión Europea).

Existen dos razones para esta limitación de la soberanía estatal, cada una de las cuales es en sí misma lo suficientemente apremiante como para justificarla:

el carácter transnacional de la crisis ecológica y de la amenaza nuclear. Esta erosión de la autoridad estatal desde ambos lados se refleja en el hecho de que hoy el antagonismo político básico es el que opone la democracia liberal "cosmopolita" universalista (que representa la fuerza que corre el Estado desde arriba) y el nuevo populismo-comunitarismo "orgánico" (que representa la fuerza que corre el Estado desde abajo). Y—como lo señaló nuevamente Balibar—este antagonismo no debe concebirse ni como una oposición externa ni como la relación complementaria entre dos polos donde uno de ellos equilibra el exceso de su opuesto (en el sentido de que, cuando tenemos demasiado universalismo, algo de raíces étnicas le da a la gente el sentimiento de pertenencia, y así estabiliza la situación), sino en un sentido genuinamente hegeliano: cada polo del antagonismo es inherente a su opuesto, de modo que tropezamos con él en el momento mismo en que intentamos captar el polo opuesto por sí mismo, postularlo "como tal".<sup>1</sup>

A causa de este carácter inherente de los dos polos, deberíamos evitar la trampa democrático-liberal de concentrarnos exclusivamente en los horribles hechos y las aun más horribles potencialidades de lo que está ocurriendo hoy en Rusia y en otros países ex comunistas: la nueva ideología hegemónica y el "entusiasmo" [*Enthusiasm*] que predica el vínculo orgánico entre la comunidad y el Estado como antídoto contra la influencia corrosiva del principio "judío" del mercado y el atomismo social, el imperialismo nacional ortodoxo como antídoto contra el individualismo occidental, etc. Para combatir estas nuevas formas de populismo organicista en forma eficaz deberíamos volver la mirada crítica sobre nosotros mismos y someter el propio universalismo democrático-liberal al análisis crítico: lo que abre el espacio para el populismo organicista es el punto débil, la "falsedad" de este mismo universalismo.

Estos mismos ejemplos de la realidad de la noción de ideología, sin embargo, también muestran claramente las razones por las que hoy nos apresuramos a renunciar a la noción de ideología: jaco la crítica de la ideología no implicó un lugar privilegiado, eximido de alguna manera de participar en la agitación de la vida social, que permite a algún sujeto agente percibir el mecanismo oculto que regula la visibilidad y la no visibilidad social? ¿Acaso la afirmación de que podemos acceder a este lugar no es el caso más obvio de ideología? Por lo tanto en referencia al estado actual de la reflexión epistemológica, ¿no es contraproducente la noción de ideología? Entonces, ¿por qué aterrorizamos a una noí-

<sup>1</sup> Véase Étienne Balibar, "Racism as Universalism", en *Musei, Classi, Idei*, Nueva York: Routledge, 1994, pp. 198-199.

con tantas consecuencias epistemológicas obviamente desactualizadas (la relación de la "representación" entre el pensamiento y la realidad, etc.); ¿No es su carácter completamente ambiguo y elusivo una razón suficiente en sí misma para abandonarla? La palabra "ideología" puede designar cualquier cosa, desde una actitud contemplativa que desconoce su dependencia de la realidad social hasta un conjunto de creencias orientadas a la acción, desde el medio indispensable en el que los individuos viven sus relaciones con una estructura social hasta las ideas falsas que legitiman un poder político dominante. Parecería surgir justamente cuando intentamos evitarla, mientras que no aparece cuando es claramente esperable.

Cuando se denuncia un procedimiento como "ideológico por excelencia", podemos estar seguros de que su inversión no es menos ideológica. Por ejemplo, entre los procedimientos generalmente reconocidos como "ideológicos", se cuenta, sin duda, el hecho de transformar en eterna una condición histórica, concretamente limitada, la identificación de alguna Necesidad superior en un suceso contingente (desde la fundamentación del dominio masculino en la "naturalidad de las cosas" hasta la interpretación del sida como un castigo para la vida pecaminosa del hombre moderno; o, en un nivel más íntimo, cuando encontramos nuestro "verdadero amor", parece que eso fuera lo que habíamos estado esperando durante toda la vida, como si, de algún modo misterioso, toda nuestra vida anterior hubiera conducido a este encuentro...); la contingencia sin sentido de lo real, entonces, se "internaliza", se simboliza, se le provee un Significado. ¿No es, sin embargo, también ideológico el procedimiento opuesto de no reconocer la necesidad, de percibirla erróneamente como una contingencia insignificante (desde la cura psicoanalítica —en la que una de las formas principales de la resistencia del paciente es su insistencia en interpretar un sintomático *lapsus linguae* como un mero traspás sin significado— hasta el terreno de la economía —en el que el procedimiento ideológico por excelencia es reducir la crisis a un suceso externo, contingente en definitiva, y descuidar, por lo tanto, la lógica inherente al sistema que engendra la crisis—)? En este sentido preciso, la ideología es exactamente lo contrario de la internalización de la contingencia externa: reside en la externalización del resultado de una necesidad interna, y aquí la tarea de la crítica de la ideología es precisamente identificar la necesidad oculta en lo que aparece como una mera contingencia.

El caso más reciente de una inversión similar se encuentra en la manera en que los medios occidentales informaron sobre la guerra de Bosnia. Lo primero que impresiona a la vista es el contraste con la información sobre la guerra del Golfo de 1991, en la que teníamos la personificación ideológica estándar:

En lugar de ofrecer información sobre las tendencias y los antagonismos sociales, políticos o religiosos en Irak, los medios terminaron por reducir el conflicto a una pelea con Saddam Hussein, el Mal Personificado, el delincuente que se autodeclaró de la comunidad internacional civilizada. Aun más que la destrucción de las fuerzas militares de Irak, el verdadero objetivo era presentado como psicológico, como la humillación de Saddam, quien debía perder prestigio. En el caso de la guerra de Bosnia, en cambio, a pesar de algunos casos aislados de la demonización del presidente serbio Milosevic, la actitud predominante reflejaba la de un observador cuasi antropológico. Los medios se superan uno al otro en las clases que nos dan sobre los antecedentes étnicos y religiosos del conflicto; traumas que vienen de hace cien años se repiten y se representan, de modo que, para entender las raíces del conflicto, es necesario conocer no sólo la historia de Yugoslavia, sino toda la historia de los Balcanes desde la época medieval [...]. En el conflicto bosnio, entonces, una simple toma de partido es imposible, sólo se puede intentar comprender con paciencia los antecedentes de este espectáculo salvaje, ajeno a nuestro sistema civilizado de valores [...]. Ahora bien, este procedimiento contrario implica una mistificación ideológica aun más ingenua que la demonización de Saddam Hussein.<sup>2</sup>

¿En qué consiste, precisamente, esta mistificación ideológica? Para decirlo de un modo algo crudo, la mención de la "complejidad de las circunstancias" sirve para librarlos de la responsabilidad de actuar. La actitud cómoda de un observador distante, la alusión al contexto supuestamente intrincado de las luchas religiosas y étnicas en los países balcánicos, permiten a Occidente desligarse de su responsabilidad hacia los Balcanes: es decir, eludir la amarga verdad de que, lejos de tratarse de un conflicto étnico excéntrico, la guerra bosnia es un resultado directo del fracaso de Occidente en comprender la dinámica política de la desintegración de Yugoslavia, del apoyo silencioso de Occidente a la "limpieza étnica".

En el terreno de la teoría, encontramos una inversión análoga en relación con la problematización "deconstructivista" de la noción de la culpa subjetiva y la responsabilidad personal. La noción de un sujeto moral y criminalmente "responsable" de sus actos obedece a la necesidad ideológica de ocultar la intrínseca y siempre lista textura operativa de las presuposiciones histórico-discursivas que no sólo proporcionan el contexto para la acción del sujeto, sino que también definen de antemano las coordenadas de su significado: el sistema sólo puede funcionar si la causa de su mal funcionamiento se ubica en la "cultura" del sujeto responsable. Uno de los lugares comunes de la crítica que se hace a la ley desde la izquierda es que la atribución de culpa y responsabilidad perso-

<sup>2</sup> Ramana Sahebi, *The Spoils of Freedom*, Londres, Routledge, 1994, p. 13.

nal nos releva de la tarea de sondear las circunstancias concretas del acto en cuestión. Basta recordar la práctica de los defensores de la moral de atribuir una calificación moral al mayor porcentaje de delitos entre los afroamericanos ("disonposiciones criminales", "insensibilidad moral", etc.); esta atribución implícita cualquier análisis de las condiciones ideológicas, políticas y económicas concretas de los afroamericanos.

Sin embargo, acaso esta lógica de "culpar a las circunstancias", llevada a sus extremos, ¿no es contraproducente en la medida en que lleva necesariamente al inolvidable —y no menos ideológico— cinismo de la famosa cita de la *Ópera de los tres centavos* de Brecht: "Wir wären gut anstatt so roh, doch die Verhältnisse, sie sind nicht so!" ["Nos gustaría ser buenos y no tan groseros, si tan sólo las circunstancias fueran diferentes"?] En otras palabras, ¿acaso nosotros, los sujetos hablantes, no estamos siempre ya ocupados en referir las circunstancias que determinan el espacio de nuestra actividad?

Un ejemplo más concreto de la misma ambigüedad indecible se encuentra en la crítica "progresista" corriente del psicoanálisis. En este caso, el reproche es que la explicación psicoanalítica del malestar y el sufrimiento psíquicos a través de complejos libidinales inconscientes, o aun por medio de una referencia directa a la "pulsión de muerte", yevle invisibles las verdaderas causas de la destructividad. Esta crítica del psicoanálisis encontró su expresión retórica definitiva en la rehabilitación de la idea de que la causa final del trauma psíquico es el abuso sexual efectivo en la infancia: al introducir la noción del origen fantasmático del trauma, Freud habría traicionado la verdad de su propio descubrimiento.<sup>3</sup> En lugar del análisis concreto de las condiciones sociales reales externas —la familia patriarcal, su papel en la totalidad de la reproducción del sistema capitalista y demás—, se nos ofrece la historia de los estrangulamientos libidinales no resueltos en lugar del análisis de las condiciones sociales que llevan a la guerra, se nos ofrece la "pulsión de muerte"; en lugar del cambio de las relaciones sociales, se busca una solución en el cambio psíquico interior, en la "maduración" que nos habilitaría para aceptar la realidad social tal como es. En esta perspectiva, la lucha misma por el cambio social es denunciada como una expresión del complejo de Edipo no resuelto... ¿Acaso esta noción de un rebelde que, a través de su resistencia "irracional" a la autoridad social, expresa sus tensiones psíquicas no resueltas no es ideología en su máxima pureza? Sin embargo, como ha demostrado Jacqueline Rose, la externalización de la causa hacia las "condiciones sociales" no es menos falsa, en la medida en que le permite al sujeto evitar la confrontación con la realidad de su

deseo.<sup>4</sup> A través de la externalización de la Causa, el sujeto ya no está comprometido en lo que le está ocurriendo; mantiene con el trauma una simple relación externa: lejos de agitar el núcleo no reconocido de su deseo, el acontecimiento traumático perturba su equilibrio desde afuera.<sup>5</sup>

La paradoja en todos estos casos es que el apartamiento de (lo que experimentamos como) la ideología es la forma precisa en que nos volvemos sus esclavos. El ejemplo contrario de una no ideología que posee todos los rasgos corrientes de la ideología se encuentra en el papel que cumplió el *Neues Forum* en la ex Alemania Oriental. Su destino está marcado por una dimensión ética inherente —mente trágica: presenta una situación en la que una ideología "se toma a sí misma al pie de la letra" y deja de funcionar como una legitimación "objetivamente crítica" (Marx) de las relaciones de poder existentes. El *Neues Forum* estaba constituido por grupos de intelectuales apasionados que "se tomaban en serio el socialismo" y estaban preparados para arriesgar todo con el fin de destruir el sistema comprometido y reemplazarlo por la utópica "tercera vía" más allá del capitalismo y el socialismo "realmente existentes". Su fe sincera y su insistencia en que no estaban trabajando para la restauración del capitalismo occidental demostraron, por supuesto, no ser más que una ilusión sin sustancia: podíamos decir, sin embargo, que precisamente como tal (como una compleja ilusión sin sustancia) era, en sentido estricto, no ideológica: no "reflejaba" de ninguna forma ideológica-invertida, las relaciones reales de poder.

La enseñanza retórica que debe extraerse de este ejemplo es que el concepto de ideología debe ser desvinculado de la problemática "representacionista": la ideología no tiene nada que ver con la "ilusión", con una representación errónea distorsionada de su contenido social. Para decirlo brevemente: un punto de vista político puede ser bastante exacto ("verdadero") en cuanto a su contenido objetivo, y sin embargo, completamente ideológico; y viceversa, la idea que un punto de vista político da de su contenido social puede estar completamente equivocada sin que haya nada "ideológico" en él. Con respecto a la "verdad fáctica", la posición del *Neues Forum* —que tomaba la desintegración del régimen comunista como el punto de partida para inventar una nueva forma de espacio social que llegara

<sup>4</sup> Jacqueline Rose, "Where Does the Misery Come From?", en: Richard Feldstein y Judith Roof (comps.), *Feminism and Psychoanalysis*, Ithaca, Nueva York y Londres: Cornell University Press, 1989, pp. 25-39.

<sup>5</sup> El título mismo del artículo de Rose —"Where Does the Misery Come From?" [¿De dónde proviene la miseria?— es ilustrativo: una de las funciones de la ideología es, precisamente, explicar los "orígenes del Mal", "objetivar" —externalizar su causa y así, librarnos de responsabilidad por ella—.

más allá de los confines del capitalismo— era, sin duda, ilusoria. Frente al *Nenes Formin*, estaban las fuerzas que apostaban todo a una anexión lo más rápida posible a Alemania Occidental, es decir, a la inclusión de su país en el sistema capitalista mundial; para ellos, el grupo reunido alrededor del *Nenes Formin* no era más que un puñado de soñadores heroicos. Su posición resultó cierta y, sin embargo, no *dejaba de ser completamente ideológica*. ¿Por qué? La adopción conformista del modelo de Alemania Occidental implicaba una creencia ideológica en un funcionamiento sin problemas ni antagonismos del “Estado social” capitalista tardío, mientras que la primera posición, aunque ilusoria respecto de su contenido fáctico (su “enunciado”), daba fe, por medio de su “escandalosa” y exhibitante posición de enunciación, de una conciencia del antagonismo propio del capitalismo tardío. Esta es una manera de concebir la tesis lacaniana según la cual la verdad tiene la estructura de un relato de ficción: en aquellos meses confusos del pasaje del “socialismo realmente existente” al capitalismo, *la ficción de una “tercera vía” era el único lugar en el que no se borraba el antagonismo social*. Aquí reside una de las tareas de la crítica “posmoderna” de la ideología: designar los elementos que dentro de un orden social existente—bajo la forma de una “ficción”, es decir, de relatos “utópicos” de historias alternativas posibles pero fracasadas— apuntan al carácter antagonista del sistema y, por lo tanto, permiten que tomemos distancia de la autoevidencia de su identidad establecida.

### *Ideología: el análisis espectral de un concepto*

En todos estos análisis *ad hoc*, sin embargo, ya hemos ejercido la crítica de la ideología, mientras que nuestra pregunta inicial concernía al *concepto* de ideología presupuesto en este ejercicio. Hasta ahora, nos hemos guiado por una precomprensión “espontánea” que, aunque nos llevó a resultados contradictorios, no debe ser subestimada sino, por el contrario, desarrollada. Por ejemplo, implícitamente parecería que, de algún modo, sabemos lo que “ya no” es ideología: mientras la Escuela de Frankfurt aceptó la crítica de la economía política como su base, permaneció dentro de las coordenadas de la crítica de la ideología. En cambio, la noción de “razón instrumental” ya no pertenecerá al horizonte de la crítica de la ideología: la “razón instrumental” designa una actitud que no es simplemente funcional en relación con la dominación social sino, más bien, actúa como el fundamento mismo de la relación de dominación.<sup>6</sup> Una ideolo-

<sup>6</sup> Por esa razón, los “horizontes epocales de la precomprensión” (el gran tema de la hermenéutica) no pueden ser designados como ideología.

gía, entonces, no es necesariamente “falsa”: en cuanto a su contenido positivo, puede ser “cierta”, bastante precisa, puesto que lo que realmente importaría no es el contenido afirmado como tal, sino *el modo como este contenido se relaciona con la posición subjetiva supuesta por su propio proceso de enunciación*. Estamos dentro del espacio ideológico en sentido estricto desde el momento en que este contenido— “verdadero” o “falso” (si es verdadero, mucho mejor para el efecto ideológico)— es funcional respecto de alguna relación de dominación social (“poder”, “explotación”) de un modo no transparente: *la lógica misma de la legitimación de la relación de dominación debe permanecer oculta para ser efectiva*. En otras palabras, el punto de partida de la crítica de la ideología debe ser el reconocimiento pleno del hecho de que es muy fácil *mentir con el propósito de la verdad*. Cuando, por ejemplo, una potencia occidental interviene en un país del Tercer Mundo porque se conocen en éste violaciones de los derechos humanos, puede ser “cierto” que en este país no se respetaron los derechos humanos más elementales y que la intervención occidental puede ser eficaz en mejorar la situación de los derechos humanos, y sin embargo, esa legitimación sigue siendo “ideológica” en la medida en que no menciona los verdaderos motivos de la intervención (intereses económicos, etc.). La forma más notable de “mentir con el ropaje de la verdad” hoy es el cinismo: con una franqueza cautivadora, uno “admite todo” sin que este pleno reconocimiento de nuestros intereses de poder nos impida en absoluto continuar detrás de estos intereses. La fórmula del cinismo ya no es la marxiana clásica “ellos no lo saben, pero lo están haciendo”, es, en cambio, “ellos saben muy bien lo que están haciendo, y lo hacen de todos modos”.

Pero entonces, ¿cómo podemos desarrollar nuestra precomprensión implícita? ¿Cómo pasamos de la doxa a la verdad? El primer abordaje que se ofrece es, por supuesto, la transposición histórico-dialéctica hegeliana del problema en su propia solución: en lugar de evaluar directamente la adecuación o la “verdad” de las diferentes nociones de ideología, uno debería *leer esta multiplicidad misma de determinaciones de la ideología como una señal de diferentes situaciones históricas concretas*, es decir, uno debería considerar lo que Althusser en su fase autocrítica, llamaba la “topicalidad del pensamiento”, la manera en que un pensamiento se inscribe en su objeto, o, como lo habría expresado Derrida, la manera en que el marco mismo es parte del contenido enmarcado.

Cuando, por ejemplo, el leninismo-estalinismo adoptó súbitamente el término “ideología proletaria” a fines de la década de 1920, con el fin de designar no la “distorsión” de la conciencia proletaria bajo la presión de la ideología burguesa, sino la propia fuerza “subjetiva” impulsora de la actividad revolucionaria del proletariado, este desplazamiento en la noción de ideología era estricto-

tamente correlativo de la reinterpretación del propio marxismo como una "ciencia objetiva" imparcial, como una ciencia que no contiene en sí misma la posición subjetiva proletaria: el marxismo primero, desde la distancia neutral del metalenguaje, se cerciora de la tendencia objetiva de la historia hacia el comunismo; luego, elabora la "ideología proletaria" para inducir a la clase obrera a cumplir su misión histórica. Otro ejemplo de tal desplazamiento es el ya mencionado pasaje del marxismo occidental desde la crítica de la economía política hacia la crítica de la razón instrumental: desde *Historia y conciencia de clase* de Lukács y la primera Escuela de Frankfurt, en la que la distorsión ideológica se deriva de la "forma de la mercancía", hasta la noción de razón instrumental, que ya no se basa en una realidad social concreta sino que, en cambio, es concebida como una especie de constante primordial antropológica, incluso cuasi trascendental, que nos permite explicar la realidad social de la dominación y la explotación. Este pasaje está emarcado por la transición desde el universo de la primera posguerra, en el que la esperanza en el resultado revolucionario de la crisis del capitalismo todavía estaba viva, hacia el doble trauma de fines de la década de 1930 y la década de 1940: la "regresión" de las sociedades capitalistas hacia el fascismo y el giro "totalitario" del movimiento comunista.<sup>7</sup>

Sin embargo, un abordaje como éste, aunque adecuado en su propio nivel, puede hacernos caer fácilmente en la trampa del relativismo historicista que suspende el valor cognitivo inherente del término "ideología" y lo transforma en una mera expresión de las circunstancias sociales. Por esa razón, parece preferible comenzar con un abordaje diferente, sincrónico. En relación con la religión (que, para Marx, era la ideología por excelencia), Hegel distinguía tres momentos: la *doctrina*, la *creencia* y 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 (es altamente cuestionable si el término "ideología" es en alguna medida apropiado para designar este terreno: un buen ejemplo de esto es el hecho de que, en relación con el fetichismo de la mercancía, Marx nunca

<sup>7</sup> Para una reseña concisa de las consecuencias teóricas de este doble trauma, véase Theodor W. Adorno, "Mensajes en una botella", en este volumen. En cuanto a la forma en que la crítica del pensamiento identitario realizado por Adorno anuncia el "deconstructivismo" postestructuralista, véase Peter Deves, "Adorno, el postestructuralismo y la crítica de la identidad", en este volumen.

haya utilizado el término "ideología").<sup>8</sup> 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". El orden de las contribuciones de esta compilación sigue esta línea que, *grasso modo*, se adecua a la tréida hegeliana: *en sí-para sí-en y para sí*.<sup>9</sup> Esta reconstrucción lógico-narrativa de la noción de ideología se centrará en el acontecimiento repetido de la transformación de la no ideología en ideología: es decir, de la conciencia sibilta de cómo el gesto mismo de apartarse de la ideología nos arrastra nuevamente a su interior.

1. Entonces, para comenzar, retomemos a la ideología "en sí": la noción inmanente de la ideología como una doctrina, un conjunto de ideas, creencias, conceptos y demás, destinado a convencernos de su "verdad", y sin embargo al servicio de algún interés de poder inconfeso. El modo de la crítica de la ideología que corresponde a esta noción es el de *lectura de síntomas*: el objetivo de la crítica es descubrir la tendencia no confesada del texto oficial a través de sus rupturas, sus espacios en blanco y sus detalles: descubrir en "igualdad y libertad" la igualdad y la libertad de los participantes del intercambio en el mercado que, por su-

<sup>8</sup> En su libro *La Philosophie de Marx* (París, La Découverte, 1993; trad. esp.: *La filosofía de Marx*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2000), Étienne Balibar llamó la atención sobre el enigma que supone la completa desaparición de la noción de ideología en los textos de Marx posteriores a 1850. En *La ideología alemana*, la noción (omnipresente) de ideología se concibe como la quintaesencia que complementa la producción y la reproducción sociales: la oposición conceptual que funciona como su antecedente es la que distingue el "proceso vital real" y su reflejo distorsionado en las cabezas de los ideólogos. Las cosas se complican, sin embargo, en el momento en que Marx aborda la "crítica de la economía política": lo que concierne aquí en la forma del "fetichismo de la mercancía" ya no es una "ilusión" que "refleja" la realidad, sino una extraña quimera que opera en el centro mismo del proceso real de producción social.

Un eclipse epigonal similar puede ser detectado en muchos autores posmarxistas. Ernesto Laclau, por ejemplo, después del uso casi inflacionario de ideología en su *Política and Ideology* (Londres, Verso, 1977; trad. esp.: *Política e ideología en la teoría marxista. Capitalismo, fascismo, populismo*, Madrid, Siglo XXI, 1978), renunció por completo a él en *Hegemony and Socialist Strategy* (en coautoría con Chantal Mouffe, Londres, Verso, 1985; trad. esp.: *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*, Madrid, Siglo XXI, 1985; De próxima aparición en RCÉ).

<sup>9</sup> Para evitar un fatal malentendido, debemos insistir en que esta línea de sucesión no debe leerse como un progreso jerárquico, como una "agregación" o "superposición" del modo precedente. Cuando, por ejemplo, abordamos la ideología bajo el aspecto de los AIE, esto no implica de ninguna manera la obsolescencia o la irrelevancia del nivel de la argumentación. Hoy, cuando la ideología oficial se muestra cada vez más indiferente hacia su propia coherencia, un análisis de sus inconsistencias inherentes y constitutivas es crucial si queremos penetrar su auténtico modo de funcionamiento.

puesto, privilegia al dueño de los medios de producción, y así sucesivamente. Habermas, quizás el último gran representante de esta tradición, mide la dirección y/o falsedad de una estructura ideológica con el criterio de la argumentación racional no coercitiva, una suerte de "ideal regulador" que, de acuerdo con él, es inherente al orden simbólico como tal. La ideología es una comunicación distorsionada sistemáticamente: un texto cuyo significado público "oficial", bajo la influencia de intereses sociales (de dominación, etc.) Inconfesos, está abruptamente separado de su intención real, es decir, un texto en el que nos enfrentamos a una tensión, sobre la que no se reflexiona, entre el contenido del texto explícitamente enunciado y sus presuposiciones pragmáticas.<sup>10</sup>

Hoy, sin embargo, la tendencia probablemente más prestigiosa en la crítica de la ideología, la que surgió del análisis del discurso, invierte esta relación: lo que la tradición del Iluminismo descartaba como una mera perturbación de la comunicación "normal" resulta ser su condición positiva. El espacio intersubjetivo concreto de la comunicación simbólica está siempre estructurado por diversos dispositivos textuales (inconscientes) que no pueden reducirse a una retórica secundaria. Aquí no nos enfrentamos con un movimiento complementario del Iluminismo tradicional o del abordaje habermasiano, sino con su inversión inherente: lo que Habermas percibe como el apartamiento de la ideología es denunciado aquí como ideología por excelencia. En la tradición iluminista, la "ideología" representa la noción velada ("falsa") de la realidad surgida de diversos intereses "paralógicos" (el miedo a la muerte y a las fuerzas naturales, los intereses de poder, etc.); para el análisis del discurso, la noción misma de un acceso a la realidad sin el sesgo de dispositivos discursivos o conjunciones con el poder es ideológica. El "grado cero" de la ideología consiste en percibir (erróneamente) una formación discursiva como un hecho extradiscursivo.

Ya en la década de 1950, en *Mythologies*, Roland Barthes propuso la noción de ideología como "naturalización" del orden simbólico; esto es, como la percepción que reifica los resultados de los procedimientos discursivos en propiedades de la "cosa en sí". La noción de Paul de Man de la "resistencia a la teoría (deconstructivista)" corre por los mismos carriles: la "deconstrucción" se encontró con esa resistencia porque "desnaturaliza" el contenido enunciado al sacar a la luz los procedimientos discursivos que engendran la evidencia del Sentido. Se puede argumentar que la versión más elaborada de este abordaje es la teoría de la argumentación de Oswald Ducrot; aunque no emplea el término

"ideología", su potencial ideológico-crítico es enorme.<sup>11</sup> La noción básica de Ducrot es que no se puede trazar una clara línea de separación entre los niveles descriptivo y argumentativo del lenguaje: no existe el contenido descriptivo neutral; toda descripción (designación) ya es un momento de algún esquema argumentativo; los predicados descriptivos mismos son, en definitiva, gestos argumentativos reificados/naturalizados. Esta aremetría argumentativa descansa en los *topoi* en los "lugares comunes" que operan sólo como naturalizados únicamente en la medida en que los aplicamos de un modo automático, "inconsciente"; una argumentación exitosa presupone la invisibilidad de los mecanismos que regulan su eficacia.

Aquí también deberíamos mencionar a Michel Pêcheux, quien le imprimió un giro lingüístico estricto a la teoría althusseriana de la interpelación. Su obra se centra en los mecanismos discursivos que generan la "evidencia" del Sentido. Es decir, una de las estrategias fundamentales de la ideología es la referencia a alguna certeza manifiesta: "Mira, puedes ver por ti mismo cómo son las cosas". Dejemos que los hechos hablen por sí mismos" es quizás el archienunciado de la ideología: la cuestión es, precisamente, que los hechos *nunca* "hablan por sí mismos", sino que una red de dispositivos discursivos los *hace hablar*. Basta recordar la conocida película antiborrista *The Silent Swam* [*El giro silencioso*]: allí "venmos" a un fero que "se defiende", que "grita", etc.; y, sin embargo, lo que "no vemos" en este acto mismo de ver es que "venmos" todo esto contra el fondo de un espacio preconstituido discursivamente. La mayor fortaleza del análisis del discurso reside, quizá, precisamente en la respuesta a esta pregunta: cuando un inglés racista dice "¡Hay demasiados paquistanes en nuestras calles!", ¿cómo —*déjale qué lugar*— "ve" esto? Es decir, ¿qué hay en la estructuración de su espacio simbólico que lo haga percibir como un exceso perturbador el hecho de que un paquistaní camine por una calle de Londres? En otras palabras, aquí debemos tener presente el lema de Lacan de que *nada falta en lo real*: toda percepción de una falta o un exceso ("demasiado poco de esto", "demasiado de aquello") siempre supone un universo simbólico.<sup>12</sup>

Mencionemos, finalmente, a Ernesto Laclau y su abordaje innovador del fascismo y el populismo, cuyo resultado teórico principal es que el significado

11 Véase Oswald Ducrot, *Le dire et le dit*, París, Minuit, 1986 (trad. esp.: *El decir y lo dicho*, Madrid, 1998).

12 Véase Michel Pêcheux, "El mecanismo del reconocimiento ideológico", en este volumen. Aquí debe recordarse que la fuente clave de la crítica de las evidencias ideológicas en el análisis del discurso es "El estadio del espejo como formador de la función del yo (*yo*) tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica" de Jacques Lacan (en este volumen); texto que introdujo el concepto de reconocimiento (*reconnaissance*) como desconocimiento (*inconnaitance*).

10 Una presentación ejemplar de la posición habermasiana puede leerse en Seyla Benhabib, "La crítica de la razón instrumental", en este volumen.



no es inherente a los elementos de una ideología como tal, sino que estos elementos funcionan, más bien, como "significantes flotantes" cuyo significado es fijado por el modo de su articulación hegemónica.<sup>13</sup> La ecología, por ejemplo, no es nunca "la ecología como tal", siempre está incluida en una cadena específica de equivalencias: puede ser conservadora (cuando aboga por el retorno a las comunidades rurales equilibradas y a modos tradicionales de vida), estatista (sólo una fuerte regulación del Estado nos salvará de la catástrofe que se cierne sobre nosotros), socialista (la causa última de los problemas ecológicos reside en la explotación capitalista de los recursos naturales, orientada hacia el lucro), la ecología liberal (deberíamos incluir en el precio del producto el daño provocado contra el ambiente, y dejar así que el mercado regule el equilibrio ecológico), feminista (la explotación de la naturaleza se deriva de la actitud masculina de dominación), anarquista autogestiva (la humanidad podrá sobrevivir sólo si se reorganiza en pequeñas comunidades autosuficientes que vivan en equilibrio con la naturaleza), y así sucesivamente. La cuestión, por supuesto, es que ninguna de estas cadenas de equivalencias es, en sí misma, "verdadera", ninguna está inscrita en la naturaleza misma de la problemática ecológica: tal de los discursos logre "apropiarse" de la ecología dependerá de la lucha por la hegemonía discursiva, cuyo resultado no está garantizado por ninguna necesidad subyacente o "alianza natural". La otra consecuencia inevitable de la noción de articulación hegemónica es que ya sea estatista, conservadora, socialista, etc., la inscripción de la ecología no designa una connotación secundaria que complemente su significado "literario" primario; como lo habría formulado Derrida, este complemento (re)define retroactivamente la naturaleza misma de la identidad "literaria": una cadena conservadora, por ejemplo, arroja luz específicamente sobre la problemática ecológica en sí ("debido a su falsa arrogancia, el hombre abandonó sus raíces en el orden natural", etc.).

2. Lo que sigue es el paso del *en sí al para sí*, a la ideología en su exteriorización/ortodoxia: el momento sintetizado por la noción althusseriana de *AIE* que designa la existencia material de la ideología en prácticas ideológicas, rituales e instituciones.<sup>14</sup> La creencia religiosa, por ejemplo, no es meramente —ni siquiera principalmente— una convicción interna, pero la Iglesia como institución y sus rituales (la oración, el bautismo, la confirmación, la confesión) lejos de ser una mera exteriorización secundaria de la creencia interna, corresponden a *los mecanismos mismos que la generan*. Cuando Althusser repite, citando a Pascal,

"acúa como si creyeras, ora, arrodíllate, y creerás, la fe vendrá por sí sola", delinea un mecanismo reflexivo intrincado de fundamentación "antropológica" retroactiva que excede de lejos la afirmación reduccionista de que la creencia interna depende de la conducta externa. Es decir, la lógica implícita de su argumento es la siguiente: arrodíllate y *creerás que te arrodíllaste a causa de tu creencia*; o sea, respetar el ritual es una expresión/efecto de tu creencia interna; en resumen, el ritual "externo" genera performativamente su propio fundamento ideológico.<sup>15</sup>

Aquí volvemos a encontrar la "regresión" hacia la ideología en el momento mismo en que nos hemos alejado aparentemente de ella. Con respecto a este punto, la relación entre Althusser y Foucault presenta un interés especial. Los equivalentes foucaultianos de los *AIE* son los procedimientos disciplinarios que operan en el nivel del "micro poder" y designan el punto en el que *el poder se inscribe directamente en el cuerpo, pasando por alto la ideología*: por esa precisa razón, Foucault nunca utiliza el término "ideología" para referirse a estos mecanismos de micro poder. Este abandono de la problemática de la ideología produce una debilidad fatal en la teoría de Foucault. Foucault nunca se cansa de repetir cómo el poder se constituye a sí mismo "desde abajo", cómo no emana de una única cúspide: esta apariencia misma de una Cúspide (el Monarca u otra encarnación de la Soberanía) emerge como el efecto secundario de la pluralidad de microprácticas, de la compleja red de sus interrelaciones. Sin embargo, cuando se ve obligado a exponer el mecanismo concreto de esta emergencia, Foucault recurre a la muy sospechosa retórica de la complejidad, evocando la intrincada red de vínculos laterales, izquierda y derecha, arriba y abajo... Está claro que Foucault está tratando de reparar agujeros, ya que nunca se puede llegar al Poder de esa manera; el abismo que separa los microprocedimientos del espectro del Poder no puede ser franqueado. La ventaja de Althusser sobre Foucault parece evidente: Althusser avanza exactamente en la dirección contraria: desde el principio, concibe estos microprocedimientos como parte de los *AIE*; es decir, como mecanismos que, para ser operativos, para "apropiarse" del individuo, suponen siempre —y a la presencia masiva del Estado, la relación transferencial del individuo con el poder del Estado, o —en términos de Althusser— con el gran Orden ideológico en el que se origina la interpelación.

<sup>13</sup> Yves E. Larlat, *Politics and Ideology*, ob. cit.

<sup>14</sup> Yves Louis Althusser, "Ideología y Aparatos Ideológicos de Estado", en este volumen.

<sup>15</sup> Aquí reside la interrelación entre el ritual que corresponde a los *AIE* y el acto de inscripción: cuando creo que me he arrodillado a causa de mi creencia, simultáneamente "me reconocio" en el llamado del Dios. Otro que me ordenó arrodillarme. Este punto fue desarrollado por Isidore Charim en su intervención "Dressur und Verneinung", en el coloquio *Der Althusser-Effe* Viena, 17 al 20 de marzo de 1994.



Este desplazamiento althusseriano del énfasis de la ideología "en sí" a su existencia material en los AIE mostró su fecundidad en un nuevo abordaje del fascismo: la crítica que Wolfgang Fritz Haug le hace a Adorno es un buen ejemplo de esto. Adorno se niega a tratar el fascismo como una ideología en el sentido propio del término, esto es, como "legitimación racional del orden existente". La llamada "ideología fascista" ya no posee la coherencia de una construcción racional que requiere el análisis conceptual y la refutación ideológico-crítica; es decir, ya no funciona como una "mentira experimentada necesariamente como la verdad" (el signo de reconocimiento de una verdadera ideología). La "ideología fascista" no es tomada en serio siquiera por sus promotores; su estaturo es puramente instrumental, y en definitiva, depende de la coerción externa.<sup>16</sup> En su respuesta a Adorno, sin embargo, Haug demuestra en forma triunfal cómo esta capitulación ante la primacía de la doctrina, lejos de implicar el "fin de la ideología", afirma el gesto fundador de lo ideológico como tal: el llamado a la subortodoxia incondicional y al sacrificio "irracional".<sup>17</sup> Lo que la crítica liberal percibe (erróneamente) como la debilidad del fascismo es el recurso mismo de su fuerza: dentro del horizonte fascista, incluso el reclamo de una argumentación racional que proporcionaría las bases para nuestra aceptación de la autoridad es denunciado de antemano como una señal de degeneración liberal del verdadero espíritu de sacrificio ético; como lo formula Haug, al hojear los textos de Mussolini, no se puede evitar el extraño sentimiento de que ¡Mussolini había leído a Althusser! La denuncia directa de la noción fascista de la "comunidad del pueblo" (*Volkgemeinschaft*) como un señuelo cingñoso que oculta la realidad de la dominación y la explotación no tiene en cuenta el hecho crucial de que esta *Volkgemeinschaft* se materializaba en una serie de rituales y prácticas (no sólo concentraciones y desfiles masivos, sino también campañas de gran escala para ayudar a los hambrientos, deportes organizados y actividades culturales para los trabajadores, etc.) que produjeron performativamente el efecto de *Volkgemeinschaft*.<sup>18</sup>

<sup>16</sup> Vasez Theodor W. Adorno, "Beitrag zur Ideologiekritik" en: *Gesammelte Schriften: Ideologie*, Frankfurt, Suhrkamp, 1972.

<sup>17</sup> Vasez Wolfgang Fritz Haug, "Anmahnung an die faschistische Modalität des Ideologischen", en: *Fachismus und Ideologie I*, Argument-Sonderband 60, Berlin, Argument Verlag, 1980.

<sup>18</sup> El análisis del discurso y la reconceptualización althusseriana de la ideología también habilitaron un nuevo abordaje de los estudios feministas. Sus dos casos representativos son el análisis del discurso posmarxista de Michele Barrett (véase su trabajo "Ideología, política, hegemonía: de Gramsci a Ladau y Moutff", en este volumen) y el deconstructivismo pragmático de Richard Korry (véase su trabajo "Feminismo, ideología y deconstrucción: una perspectiva pragmática", en este volumen).

3. En el paso siguiente de nuestra reconstrucción, esta exteriorización parece "reflejarse sobre sí misma", lo que se produce es la desintegración, la autolimitación y la autodispersión de la noción de ideología. La ideología ya no se concibe como un mecanismo homogéneo que garantiza la reproducción social, como el "cemento" de la sociedad; se transforma en una "familia" wittgensteiniana de procedimientos heterogéneos y relacionados vagamente unos con otros cuyo alcance es estrictamente localizado. En esta línea, los críticos de la llamada Tesis de la Ideología Dominante (TID) intentan demostrar que una ideología o bien ejerce una influencia crucial pero restringida a algún estrato social limitado, o bien su papel en la reproducción social es marginal. En los inicios del capitalismo, por ejemplo, el papel de la ética protestante del trabajo duro como un fin en sí mismo y demás se limitaba al estrato de los capitalistas emergentes, mientras que los trabajadores y los campesinos, así como las clases altas, continuaban obedeciendo a otras actitudes éticas, más tradicionales, de modo que de ninguna manera se le puede atribuir a la ética protestante la función de "cemento" de toda la estructura social. Hoy, en el capitalismo tardío, cuando la expansión de los nuevos medios masivos, en principio al menos, permite que la ideología penetre eficazmente en cada poro del cuerpo social, el peso de la ideología como tal ha disminuido: los individuos no actúan como lo hacen a causa fundamentalmente de sus creencias o convicciones ideológicas; es decir, el sistema, en su mayor parte, prescinde de la ideología para su reproducción y se sostiene, en cambio, en la coerción económica, las regulaciones legales y estatales, y otros mecanismos.<sup>19</sup>

Aquí, sin embargo, las cosas vuelven a confundirse, porque en el momento en que miramos más de cerca estos mecanismos supuestamente extraiideológicos que regulan la reproducción social, nos encontramos hundidos hasta las rodillas en ese oscuro terreno que mencionamos, en el que la realidad es indistinguible de la ideología. Lo que encontramos aquí, entonces, es el tercer trastocamiento de no ideología en ideología: de repente, tomamos conciencia de un *para sí* de la ideología que opera en el propio *en sí* de la realidad extraiideológica. En primer lugar, los mecanismos de coerción económica y regulación legal siempre "materializan" algunas proposiciones o creencias que son inherentemente ideológicas (la ley penal, por ejemplo, supone una creencia en la responsabilidad personal del individuo o la convicción de que los delitos son un producto

<sup>19</sup> Véase Nicholas Abercrombie, Stephen Hill y Bryan S. Turner, "Determinación e indeterminación en la teoría de la ideología", y la respuesta crítica de Göran Therborn, "Las nuevas cuestiones de la subjetividad", ambos en este volumen. Para una visión general del desarrollo histórico del concepto de ideología que condujo a esta autodispersión, véase Terry Eagleton, "La ideología y sus vicisitudes en el marxismo occidental", en este volumen.

de las circunstancias sociales). En segundo lugar, la forma de conciencia que se adecua a la sociedad "postideológica" capitalista tardía —la actitud "sobria", crítica, que aboga por la "apertura" liberal en cuestión de "opiniones" (todos somos libres de creer lo que queramos; esto únicamente incumbe a nuestra privacidad)— pasa por alto las frases ideológicas emocionantes y sólo sigue motivaciones utilitarias y/o hedonísticas. En sentido estricto, sigue siendo una actitud ideológica: implica una serie de presupuestos ideológicos (sobre la relación entre los "valores" y la "vida real", sobre la libertad personal, etc.) que son necesarios para la reproducción de las relaciones sociales existentes.

Lo que se presenta entonces a nuestra vista es un tercer continente de fenómenos ideológicos: ni la ideología en tanto doctrina explícita (las convicciones articuladas sobre la naturaleza del hombre, la sociedad y el universo), ni la ideología en su existencia material (las instituciones, los rituales y las prácticas que le dan cuerpo), sino la elusiva red de actitudes y presupuestos implícitos, cuasi "espontáneos", que constituyen un momento irreductible de la reproducción de las prácticas "no ideológicas" (económicas, legales, políticas, sexuales...).<sup>20</sup> La noción marxiana de "fetichismo de la mercancía" es un buen ejemplo de esto: designa no una teoría (burguesa) de la economía política, sino una serie de presupuestos que determinan la estructura de la práctica económica muy "real" del intercambio en el mercado; en teoría, un capitalista se aferra al nominalismo utilitario, y sin embargo, en su propia práctica (de intercambio, etc.) sigue "caprichos reológicos" y actúa como un idealista contemplativo...<sup>21</sup> Por esa razón, una referencia directa a la coerción extrarideológica (del mercado, por ejemplo) es un gesto ideológico por excelencia: el mercado y los medios (masivos) están interrelacionados dialécticamente: vivimos en una "sociedad del espectáculo" (Guy Debord) en la que los medios estructuran de antemano nuestra percepción de la realidad y hacen la realidad indistinguible de su imagen "estetizada".<sup>22</sup>

### *El espectro y la real del antagonismo*

¿Hemos de concluir, entonces, que es intrínsecamente imposible aislar una realidad cuya coherencia no se mantenga por medio de mecanismos ideológicos,

<sup>20</sup> Para un abordaje de esta ideología "implícita", véase Pierre Bourdieu y Terry Eagleton, "Dona y vida cotidiana: una entrevista", en este volumen.

<sup>21</sup> Para la noción de ideología que estructura la realidad (social), véase Slavoj Žižek, "¿Cómo inventó Marx el sintoma?", en este volumen.

<sup>22</sup> Véase Fredric Jameson, "La posmodernidad y el mercado", en este volumen.

una realidad que no se desintegre en el momento en que le sustramos el componente ideológico? Esta es una de las principales razones para el progresivo abandono de la noción de ideología: de algún modo, esta noción se vuelve demasiado "fuerte", comienza a abarcarlo todo, incluso la base extrarideológica neutral que se supone puede proporcionar el criterio por el cual se puede medir la distorsión ideológica. Es decir, ¿acaso la conclusión final del análisis del discurso no es que el orden del discurso como tal es inherentemente "ideológico"?

Supongamos que en una reunión política o en una conferencia académica se espera que enunciemos algunos pensamientos profundos sobre la triste situación de las personas "sin techo" en nuestras grandes ciudades, y sin embargo no tenemos la menor idea sobre sus problemáticas reales. El modo de salir del paso es producir el efecto de "profundidad" por medio de una inversión puramente formal: "Hoy, escuchamos y leemos mucho sobre la difícil situación de los sin techo en nuestras ciudades, sobre sus penas y su miseria. Quizá, sin embargo, esta miseria, por muy lamentable que resulte, no sea más que un mero signo de alguna miseria más profunda: del hecho de que el hombre moderno ya no tiene una vivienda apropiada, que es cada vez más un extraño en su propio mundo. Aun si construyéramos nuevos edificios, suficientes para alojar a toda la gente sin techo, la verdadera miseria sería quizás aun mayor. La esencia de la falta de un techo es la falta de un techo, un hogar para la esencia en sí; reside en el hecho de que, en nuestro mundo dislocado por la búsqueda frenética de placeres vacíos, no hay techo, no hay vivienda apropiada, para la dimensión verdadera, esencial del hombre".

Esta matriz formal se puede aplicar a una multitud de temas; por ejemplo, lejania y cercanía: "Hoy, los medios modernos pueden traer junto a nosotros acontecimientos de los puntos más lejanos de nuestra Tierra, aun de los planetas cercanos, en una fracción de segundo. Sin embargo, ¿acaso esta cercanía omnipresente no nos aleja de la auténtica dimensión de la existencia humana? ¿Acaso la esencia del hombre no está más lejos de nosotros que nunca?". Sobre el recurrente motivo del peligro: "Hoy, una escucha y lee mucho sobre cómo la supervivencia de la raza humana está amenazada por la perspectiva de la catástrofe ecológica (la desaparición de la capa de ozono, el efecto inverso, etc.). El verdadero peligro reside, sin embargo, en otra parte: lo que en definitiva está amenazado es la esencia misma del hombre. Mientras ponemos nuestros esfuerzos en impedir la catástrofe ecológica en ciernes con soluciones tecnológicas más y más nuevas (aerosoles, amigos del ambiente, nafta sin plomo, etc.), no hacemos más que agregar combustible a las llamas. Y agravar así la amenaza a la esencia espiritual del hombre, que no puede reducirse a un animal tecnológico".

La operación putamente formal que produce, en todos estos casos, el efecto de profundidad es quizá la ideología en su máxima pureza, su "célula elemental", cuyo vínculo con el concepto lacaniano de significante-amo no es difícil de descubrir: la cadena de significantes "ordinarios" registra algún conocimiento positivo sobre la falta de recho, mientras que el significante-amo representa la "dimensión verdaderamente esencial" sobre la que no necesitamos hacer ninguna afirmación positiva (por esa razón, Lacan designa el significante-amo como el "significante sin significado"). Esta matriz formal atestigua de manera ejemplar el poder contraproducente de un análisis formal del discurso de la ideología; su debilidad reside en su misma fortaleza. Ya que es obligado, en definitiva, a ubicar la ideología en la brecha entre la cadena significante "ordinaria" y el significante-amo excesivo que forma parte del orden simbólico como tal.

Sin embargo, aquí deberíamos tener cuidado de no caer en la última trampa que nos hace deslizar nos hacia la ideología mientras aparentemente alejarnos de ella. Es decir, cuando denunciarnos como ideológico el intento mismo de trazar una clara línea de demarcación entre la ideología y la realidad, esto parece imponer la conclusión inevitable de que la única posición no ideológica es renunciar a la noción misma de la realidad extraiideológica y aceptar que todo lo que tenemos son ficciones simbólicas, una pluralidad de universos discursivos; nunca la "realidad"; no obstante, una solución "postmoderna" rápida e ingeniosa como ésta es ideológica por excelencia. Todo depende de nuestra persistencia en esta posición imposible: aunque no haya una línea clara de demarcación que separe la ideología de la realidad, aunque la ideología ya esté operando en todo lo que experimentamos como la "realidad", sin embargo debemos sostener la tensión que mantiene viva la crítica de la ideología. Quizá, de acuerdo con Kant, podríamos designar esta dificultad como la "antinomía de la razón crítico-ideológica": la ideología no es todo; es posible suponer una posición que nos permita mantener una distancia con respecto a ella, pero este lugar desde el que se puede denunciar la ideología debe permanecer vacío, no puede ser ocupado por ninguna realidad definida positivamente. En el momento en que caemos en esa tentación, volvemos a la ideología.

¿Cómo podemos especificar este lugar vacío? Quizá deberíamos tomar como punto de partida el hilo que atraviesa nuestra reconstrucción lógico-narrativa de la noción de ideología: es como si, en cada estadio, la misma oposición, la misma alternativa indistinguible entre adentro y afuera, se repitiera bajo un exponente diferente. En primer lugar, está la división dentro de la ideología "en sí": por un lado, la ideología representa la distorsión de la percepción y la argumentación racional a causa de los "patológicos" intereses de poder externos; la explotación, etc.; por otro lado, la ideología reside en la noción misma de un

pensamiento no permeado por alguna estrategia de poder no transparente, de un argumento que no se sostiene en dispositivos retóricos no transparentes...

En segundo lugar, esta misma exterioridad se divide en una "exterioridad interna" (el orden simbólico, es decir, los mecanismos discursivos descentrados que generan el Significado) y una "exterioridad externa" (los AIE y los rituales y las prácticas sociales que materializan la ideología). La exterioridad desconocida por la ideología es la exterioridad del "texto" en sí, así como la exterioridad de la realidad social "extratextual". Finalmente, esta misma realidad social "extratextual" se divide en el exterior institucional, que domina y regula la vida de los individuos "desde arriba" (AIE), y la ideología que no es impuesta por los AIE, sino que emerge "espontáneamente", "desde abajo", fuera de la actividad extrainstitucional de los individuos (fetichismo de la mercancía). Para ponerle nombres, Althusser frente a Lukács: Esta oposición entre los AIE y el fetichismo de la mercancía —entre la materialidad que siempre ya corresponde a la ideología como tal (aparatos materiales eficaces que le dan cuerpo a la ideología) y la ideología que siempre ya corresponde a la materialidad como tal (la realidad social de la producción)— es, en definitiva, la oposición entre el Estado y el Mercado, entre el agente superior externo que organiza la sociedad "desde arriba" y la autoorganización "espontánea" de la sociedad.

Esta oposición, cuya primera manifestación filosófica se encuentra en la pareja de Platón y Aristóteles, tiene su última expresión en los dos modos de la ideología clínica: el cinismo capitalista tardío, posprotestante, "consumista", y el cinismo propio del "socialismo real" tardío. Aunque, en ambos casos, el sistema funciona sólo bajo la condición de que los sujetos mantengan una distancia crítica y no "se tomen en serio" los valores "oficiales", la diferencia es notable: invierte la doxa según la cual el capitalismo tardío, en tanto sociedad (formalmente) "libre", se sostiene en la persuasión argumentativa y el libre consenso, por más "manipulado" e inventado que éste sea, mientras que el socialismo recurría a la fuerza cruda de la coacción "totalitaria". Es como si en el capitalismo tardío "las palabras no contaran", ya no comprometerían: parecen perder cada vez más su poder performativo; todo lo que se dice se ahoga en la indiferencia general; el emperador está desnudo y los medios anuncian este hecho, y sin embargo, a nadie parece importarle realmente; es decir, la gente continúa actuando como si el emperador no estuviera desnudo...

Tal vez el rasgo clave de la economía simbólica del "socialismo real" tardío haya sido, por el contrario, la creencia casi paranoica en el poder de la Palabra. El Estado y el partido gobernante reaccionaban con sumo nerviosismo y pánico a la menor crítica pública, como si una vega alusión crítica en un oscuro poema publicado en una revista literaria de baja circulación, o un ensayo en una revista

filosófica académica, poseyera la capacidad potencial de provocar la explosión de todo el sistema socialista. Dicho sea de paso, este rasgo hace que el "socialismo real" casi se identifique con nuestra visión nostálgica retrospectiva, ya que da testimonio del legado del Iluminismo (la creencia en la eficacia social de la argumentación racional) que sobrevivió en él. Esto es, quizá, la razón por la que fue posible debilitar el "socialismo real" a través de movimientos pacíficos de la sociedad civil que operaron en el nivel de la Palabra: la creencia en el poder de la Palabra era el talón de Aquiles del sistema.<sup>23</sup>

La matriz de todas estas repeticiones es, probablemente, la oposición entre la ideología en tanto universo de la experiencia "espontánea" [*welt*], cuyo poder sólo podemos quebrar por medio de un esfuerzo de reflexión científica, y la ideología en tanto máquina radicalmente no espontánea que distorsiona la autenticidad de nuestra experiencia vital desde afuera. Es decir, lo que siempre tendríamos que tener presente es que, para Marx, la conciencia mitológica primordial de la sociedad preclásica de la que surgieron las ideologías posteriores (fiel al legado del clasicismo alemán, Marx veía el paradigma de esta conciencia social primordial en la mitología griega) *no es aún ideología propiamente dicha*, aunque (o, tal vez, precisamente porque) es inmediatamente *welt*. Y aunque es evidentemente "errónea", "ilusoria" (incluye la divinización de las fuerzas de la naturaleza, etc.); la ideología propiamente dicha emerge sólo con la división del trabajo y de clases, sólo cuando las ideas "erróneas" pierden su carácter "inmediato" y son "elaboradas" por intelectuales con el fin de sostener (o legitimar) las relaciones de dominación existentes; en pocas palabras, sólo cuando la división entre Arno y Sirvienta se conjuga con la división del trabajo en intelectual y físico. Por esa razón, Marx se negó a categorizar el fetichismo de la mercancía como ideología: para él, la ideología era siempre del Estado y, según lo formula Engels, el Estado mismo es la primera fuerza ideológica. En claro contraste, Althusser concibe la ideología como una relación con el universo experimentada en forma inmediata; como tal, es eterna; cuando, siguiendo su giro autocrítico,

<sup>23</sup> El cinismo como actitud posmoderna es sobradamente ejemplificado de manera soberbia por uno de los rasgos clave de la película *Mobilité* de Robert Altman: el estatus enigmático de sus canciones. Altman, por supuesto, mantiene una distancia crítica respecto del universo de la música *country* que sintetiza la estupididad de la ideología estadounidense cotidiana; sin embargo, nos equivocaríamos por completo si percibiríamos las canciones reproducidas en la película como una imitación burlesca de la música *country* "verdadera"; estas canciones deben ser tomadas bastante "en serio"; simplemente tenemos que disfrutarlas. Quizás el enigma final de la posmodernidad reside en esta coexistencia de las dos actitudes inconsistentes: no percibidas por la crítica de izquierda habitual de los jóvenes intelectuales que, aunque son estrictamente conscientes de la maquinaria capitalista de la industria cultural, disfrutan de los productos de la industria del rock sin problematizarlos.

introduce el concepto de AIE, vuelve de algún modo a Marx: la ideología no surge de la "vida misma", llega a la existencia sólo en la medida en que la sociedad es regulada por el Estado. (Con mayor precisión, la paradoja y el interés teórico de Althusser residen en la conjunción de ambas líneas: en su carácter de relación con el universo experimentada en forma inmediata, la ideología está siempre ya regulada por la exterioridad del Estado y sus aparatos ideológicos.)

Esta tensión entre la "espontaneidad" y la imposición organizada introduce una especie de distancia reflexiva en el centro mismo de la noción de ideología: la ideología es siempre, por definición, "ideología de la ideología". Basta recordar la desintegración del socialismo real: el socialismo era percibido como la regla de la operación y el adoctrinamiento "ideológicos", mientras que el pasaje hacia el capitalismo/la democracia se experimentó como una liberación de las restricciones de la ideología. Sin embargo, ¿no fue esta experiencia misma de "liberación" en el curso de la cual los partidos políticos y la economía de mercado fueron percibidos como "no ideológicos", como el "estado natural de las cosas", ideológica por excelencia?<sup>24</sup> Nuestro argumento es que este rasgo es *universal*: no hay ideología que no se afirme a sí misma por medio de su demarcación respecto de otra "mera ideología". Un individuo sometido a la ideología nunca puede decir por sí mismo "Estoy en la ideología", siempre necesita *otro* corpus de doxa para poder distinguir de ella su propia posición "verdadera".

El primer ejemplo de esta distinción se encuentra nada más y nada menos que en Platón: la *episteme* filosófica frente a la doxa confusa de la multitud. ¿Y Marx? Aunque parezca que él cae en esta trampa (¿o acaso toda *La ideología alemana* no está basada en la oposición entre la quimera ideológica y el estudio de la "vida real"?), las cosas se complican en su crítica madura de la economía política. Es decir, ¿por qué Marx elige precisamente el término *fetichismo* para designar el "capricho reológico" del universo de las mercancías? Lo que uno debería tener en cuenta aquí es que "fetichismo" es un término *religioso* para aludir a la "falsa" idolatría (anterior) que se opone a la verdadera creencia (actual): para los judíos, el fetiche es el Beccero de Oro; para un partidario de la pura espiritualidad, el fetichismo designa la superstitión "primitiva", el miedo a los fantasmas y a otras apariciones espectrales, y así sucesivamente. Y el argumento de Marx es que el universo de la mercancía proporciona el complemento

<sup>24</sup> Véase el caso de Kischowski: las películas que filmó en la atmósfera húmeda, opresiva del socialismo tardío (*Dziękuję*) ofrecen una crítica casi desconocida de la ideología ("oficial" y "disidente"); mientras que en el momento en que se fue de Polonia en búsqueda de la "libertad" de Francia, asistimos a la intrusión masiva de la ideología (véase el oscurantismo *New Age* de *La doble vida de Verónica*).

1445

fetichístico necesario para la espiritualidad "oficial": bien puede ser que la ideología "oficial" de nuestra sociedad sea la espiritualidad cristiana, pero su fundamento real no deja de ser la idolatría del Becerro de Oro, el dinero.

En resumen, el argumento de Marx es que no hay espíritu sin fantasmas-espiritus, no hay espiritualidad "pura" sin el obscuro espectro de la "materia espiritualizada".<sup>25</sup> El primero en dar este paso "desde el espíritu hacia los nihilismos" "negativo" sin vida, fue F. W. J. Schelling, el filósofo crucial del idealismo alemán, injustamente descuidado. En el diálogo "Clara" (1810), introdujo una cuña en la simple relación especular y complementaria entre el Interior y el Exterior, entre el Espíritu y el Cuerpo, entre el elemento real y el ideal que, en conjunto, forman la totalidad viviente del Organismo, llamando la atención sobre el doble excedente que "sobresale". Por un lado, está el *elemento espiritual de la corporeidad*: la presencia, en la materia misma, de un elemento no material pero físico, de un resto sutil, relativamente independiente del tiempo y el espacio, que proporciona la base material de nuestro libre albedrío (magnetismo animal, etc.); por otro lado, está el *elemento corporeo de la espiritualidad*: las materializaciones del espíritu en una suerre de pseudomateria, en apariciones sin sustancia (fantasmas, muertos vivos). Es claro cómo representan estos dos excedentes la lógica del fetichismo de la mercancía y de los ALE: el fetichismo de la mercancía supone la misteriosa "espiritualización" del cuerpo-mercancía, mientras que los ALE materializan el gran Otro de la ideología, espiritual y sin sustancia.

En su libro reciente sobre Marx, Jacques Derrida puso en juego el término "espectro" con el fin de indicar esta elusiva pseudomaterialidad que subvierte

<sup>25</sup> Dentro del terreno jurídico, esta oposición entre el *Genit* y el obscuro *Genitruer* adopta la forma de la oposición entre la Ley escrita, pública, explícita, y su cumplimiento superyóico: es decir, el conjunto de reglas no escritas no reconocidas que garantizan la cohesión de una comunidad. (Con respecto a esta oposición, véase el capítulo 3 de Sivoj Zitek, *The Mechanics of Enjoyment*, Londres, Verso, 1994 [trad. esp.: *Las mecánicas del goce*, Buenos Aires, Paidós, 2000]). Basta recordar la institución misteriosamente obscura de las hermandades de las universidades estadounidenses, estas comunidades a medias clandestinas con sus reglas secretas de iniciación donde los placeres del sexo, la bebida y otros similares van de la mano con el espíritu de autoridad, o la imagen de la escuela pública inglesa en la película *Jude* de Lindsay Anderson: el terror impuesto por los estudiantes mayores sobre los más jóvenes, sometidos a los rituales humillantes del abuso sexual y de poder. Los profesores pueden, así, representar el papel de hábiles libérrales, que dirigen a los estudiantes con sus diáctas, entran al aula en bicicleta y demás. El verdadero sostén del poder reside en otro lugar, en los estudiantes mayores cuyos actos dan testimonio de una mercha indistinguible del Orden y su Transgresión, del goce sexual y el ejercicio "repressivo" del poder. En otras palabras, lo que encontramos aquí es una transgresión que funciona como el *sostén final del Orden*, una complacencia en la sexualidad ilícita que fundamenta directamente la "represión".

las oposiciones ontológicas clásicas entre la realidad y la ilusión. Y otras.<sup>26</sup> Y quizás es aquí donde deberíamos buscar el último recurso de la ideología, el núcleo preideológico, la matriz formal, sobre la que se han superimpuesto diversas formaciones ideológicas: en el hecho de que no hay realidad sin el espectro, de que el círculo de la realidad se puede cerrar sólo por medio de un misterioso complemento espectral. ¿Por qué, entonces, no hay realidad sin el espectro? Lacan proporciona una respuesta precisa para esta pregunta: (lo que experimentamos como) la realidad no es la "cosa en sí", sino que está ya-desde siempre simbolizada, construida, estructurada por mecanismos simbólicos, y el problema reside en el hecho de que esa simbolización, en definitiva, siempre fracasa, que nunca logra "cubrir" por completo lo real, que siempre supone alguna deuda simbólica pendiente, irredenta. *Este real (la parte de la realidad que permanece sin simbolizar) vuelve bajo la forma de apariciones espectrales*. En consecuencia, el "espectro" no debe confundirse con la "ficción simbólica", con el hecho de que la realidad misma tiene la estructura de un relato de ficción porque es construida simbólicamente (o, como lo formulan muchos sociólogos, "socialmente"); las nociones de espectro y ficción (simbólica) son codependientes en su misma incompatibilidad (son "complementarias" en el sentido mecánico-cuántico). Para decirlo en forma sencilla, la realidad nunca es directamente "ella misma", se presenta sólo a través de su simbolización incompleta/fracasada, y las apariciones espectrales emergen 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).<sup>27</sup>

El "núcleo" preideológico de la ideología consiste, entonces, en la *aparición espectral que llena el hueco de lo real*. Esto es lo que no tienen en cuenta todos los intentos de trazar una línea clara de separación entre la "verdadera" realidad y la ilusión (o de fundamentar la ilusión en la realidad): si (lo que experimentamos como) la "realidad" debe emerger, algo debe ser excluido de ella; es decir, la "realidad", como la verdad, por definición, nunca está "completa". *Lo que el*

<sup>26</sup> Véase Jacques Derrida, *Spectres de Marx*, París, Galilée, 1993 [trad. esp.: *Espíritus de Marx*, Madrid, Trotta, 1998].

<sup>27</sup> Esta brecha que separa lo real de la realidad es lo que abre el espacio para lo *performativo* en su oposición a lo constativo. Es decir, sin el excedente de lo real sobre la realidad que emerge bajo la forma de un espectro, la simbolización simplemente designaría, señalaría, algún contenido positivo en la realidad. En su dimensión más radical, lo performativo es el intento de conjurar lo real, de abrigar el espectro que es el Otro: el "espectro" es originalmente el Otro como tal, otro sujeto en el abismo de su libertad. Ejemplo clásico de Lacan: al decir "¡Éras mi esposa!", obligo, construílo al Otro; intento que su abismo caiga en la trampa de la obligación simbólica.

*espectro oculta no es la realidad, sino lo 'primordialmente reprimido' en ella, el X irrerepresentable sobre cuya 'repression' se funda la realidad misma. Podrá parecer que ahora hemos perdido nuestro camino en oscuras aguas teóricas que nada tienen que ver con las luchas sociales concretas: ¿pero acaso el mejor ejemplo de ese tipo de "realidad" no se encuentra en el concepto marxista de lucha de clases? La consecuente consideración de este concepto nos obliga a admitir que no hay luchas de clases "en la realidad": la "lucha de clases" designa el antagonismo que impide a la realidad (social) objetiva constituirse como una totalidad encerrada en sí misma.<sup>28</sup>*

Por cierto, de acuerdo con la tradición marxista, la lucha de clases es el principio "totalizador" de la sociedad; sin embargo, esto no significa que sea una especie de garantía final que nos autoriza a entender la sociedad como una totalidad racional ("el sentido último de todo fenómeno social es determinado por su posición dentro de la lucha de clases"): la paradoja final de la noción de "lucha de clases" es que la sociedad "se mantiene unida" por el antagonismo mismo, que divide, que impide para siempre su cierre en una Totalidad racional, transparente, armónica, por el mismo impedimento que cuestiona toda totalización racional. Aunque la "lucha de clases" no aparece directamente en ningún lugar como entidad positiva, funciona, sin embargo, en su ausencia misma, como el punto de referencia que nos permite ubicar cada fenómeno social, sin relacionarlo con la lucha de clases como su sentido último ("significado trascendental"), sino concibiéndolo como un intento (más) de ocultar y "remendar" la fisura del antagonismo de clase, de borrar sus huellas. Lo que tenemos aquí es la paradoja dialéctico-estructural de un efecto que existe sólo para borrar las causas de su existencia, un efecto que, de alguna manera, se resiste a su propia causa.

En otras palabras, la lucha de clases es "real" en el sentido lacaniano estricto: un "obscáculo", un impedimento que hace surgir simbolizaciones siempre nuevas por medio de las cuales uno intenta integrarlo y domesticarlo (el desplazamiento-traducción corporativista de la lucha de clases en la articulación orgánica de los "miembros" del "cuerpo social", por ejemplo), pero que simultáneamente condena estos intentos al fracaso final. La lucha de clases no es otra cosa que un nombre para el límite insondable que no se puede objetivar, ubicado dentro de la totalidad social, puesto que él mismo es el límite que nos impide concebir la sociedad como una totalidad cerrada. O—para decirlo de otro modo—la "lucha de clases" designa el punto en relación con el cual "no existe el metalenguaje": en la medida en que toda posición dentro de la totalidad social

<sup>28</sup> Esta noción de antagonismo proviene, por supuesto, de Laclau y Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy*... ob. cit.

es sobredeterminada, en última instancia, por la lucha de clases, fuera de la dinámica de la lucha de clases no queda ningún lugar neutral desde el cual ubicar la lucha de clases dentro de la totalidad social.

Este estratagemo paradójico de la lucha de clases puede ser articulado por medio de la distinción hegeliana crucial entre Sustancia y Sujeto. En el nivel de la Sustancia, la lucha de clases depende del proceso social "objetivo"; funciona como la indicación secundaria de algún desacuerdo más fundamental que se encuentra en este proceso, un desacuerdo regulado por mecanismos positivos independientes de la lucha de clases ("la lucha de clases estalla cuando las relaciones de producción ya no están de acuerdo con el desarrollo de las fuerzas productivas").<sup>29</sup> Pasamos al plano del Sujeto cuando reconocemos que la lucha de clases no aparece súbitamente al final, como efecto de un proceso objetivo, sino que está operando siempre—ya en el centro mismo del proceso objetivo en sí (los capitalistas desarrollan medios de producción con el fin de disminuir los valores relativo y absoluto de la fuerza de trabajo; el valor de la fuerza de trabajo en sí no está dado objetivamente, sino que resulta de la lucha de clases, etc.). En resumen, no es posible aislar ningún proceso o mecanismo social "objetivo" cuya lógica más profunda no suponga la dinámica "subjetiva" de la lucha de clases; o—para decirlo de otro modo—*la misma "paz", la ausencia de lucha, ya es una forma de lucha*, la victoria (temporal) de una de las dos partes en la lucha. En la medida en que la invisibilidad de la lucha de clases (la "paz de clases") ya es un efecto de la lucha de clases—es decir, de la hegemonía ejercida por una de las partes en la lucha—, es tentador comparar el estratagemo de la lucha de clases con el del McGuffin de Hitchcock: "¿Qué es la lucha de clases? —El proceso antagonista que constituye las clases y determina su relación. —Pero en nuestra sociedad no hay lucha de clases! —¡Ya ves cómo funciona!"<sup>30</sup>

Esta noción de lucha de clases como antagonismo nos permite comparar lo real del antagonismo con la polaridad complementaria de los opuestos: quizá la

<sup>29</sup> Lo que se pierde en la noción de las clases sociales como entidades positivas que quedan atrapadas en la lucha sólo de vez en cuando es la paradoja genuinamente dialéctica de la relación entre lo universal y lo particular: aunque toda la historia hasta hoy sea la historia de la lucha de clases (como sostiene Marx en el comienzo del capítulo 1 del *Manifiesto comunista*), en sentido estricto existe (es tentador escribirlo "ex-sistit") una sola clase, la burguesía, la clase capitalista. Antes del capitalismo, las clases todavía no eran "para sí", todavía no eran "afirmadas como tales"; no existían verdaderamente, sino que "insistían" como principio estructurador subyacente que encontraba su expresión bajo la forma de estratagemos, crisis, momentos de la estructura social orgánica del "cuerpo corporativo" de la sociedad, mientras que el proletariado en sentido estricto ya no es una clase, sino una clase que coincide con su contrario, una no clase; la tendencia histórica a negar la división de clases se inscribe en esta misma posición de clase.

<sup>30</sup> Debo esta analogía con Hitchcock a Isidore Charim y Robert Waller.

0146

reducción del antagonismo a la polaridad sea una de las operaciones ideológicas elementales. Basta recordar el procedimiento *New Age* habitual de suponer una suerte de equilibrio natural entre opuestos cósmicos (razón-emociones, activo-pasivo, intelecto-intuición, conciencia-inconsciente, *yin-yang*, etc.), y luego de concebir nuestra era como la era que acentuó demasiado uno de los dos polos, el "principio masculino" de la actividad-razón, la solución, por supuesto, reside en reestablecer el equilibrio entre los dos principios...

La tradición "progresista" también da testimonio de numerosos intentos de concebir el antagonismo (sexual, de clase) como la coexistencia de dos entidades positivas opuestas: desde cierto tipo de marxismo "dogmático" que ubica la ciencia burguesa "de ellos" junto a "nuestra" ciencia proletaria, hasta cierto tipo de feminismo que ubica el discurso masculino junto al discurso o la "escritura" femeninos. Lejos de ser "demasiado extremos", estos intentos no son, por el contrario, lo suficientemente extremos: su posición de enunciación es un tercer medio neutral dentro del cual coexisten los dos polos. Es decir, retroceden hacia las consecuencias del hecho de que no hay un punto de convergencia, no hay un terreno neutral compartido por las dos posiciones antagonistas sexuales o de clase.<sup>31</sup> En cuanto a la ciencia, por supuesto, no es neutral en el sentido de un conocimiento objetivo no afectado por la lucha de clases y a disposición de todas las clases. Sin embargo, por esa misma razón es *neutral*: no hay dos ciencias, y la lucha de clases es precisamente la lucha por esta única ciencia, por quién se apropiará de ella. Es lo mismo con el "discurso": no hay dos discursos, uno "masculino" y otro "femenino"; hay un discurso dividido desde adentro por el antagonismo sexual; es decir, que proporciona el "terreno" en el que se desarrolla la batalla por la hegemonía.

Lo que está en juego aquí también podría ser formulado como el problema del estatuto de "y" como categoría. En Althusser, "y" funciona como una categoría teórica precisa: cuando aparece un "y" en el título de alguno de sus ensayos, esta palabra señala sin lugar a dudas el enfriamiento de alguna noción ideológica general (o, más precisamente, de una noción ambigua, neutral, que oscila entre su realidad ideológica y su potencialidad científica) con su especificación que nos dice cómo hemos de concretar esta noción de modo que comience a funcionar como no ideológica, como un concepto teórico estricto. Así, "y" divide la unidad inicial ambigua, introduce en ella la diferencia entre la ideología y la ciencia.

<sup>31</sup> En el caso de la diferencia sexual, el nombre teológico para esta tercera posición asexual es "ángel"; por esa razón, la cuestión del *sexo de los ángeles* es absolutamente crucial para un análisis materialista.

Dos ejemplos serán suficientes. "Ideología y Aparatos Ideológicos de Estado": los AIE designan la red concreta de las condiciones materiales de existencia de una estructura ideológica; es decir, lo que la ideología misma tiene que desconocer en su funcionamiento "normal". "Contradicción y sobredeterminación": en la medida en que el concepto de sobredeterminación designa la totalidad compleja indecible en tanto modo de existencia de la contradicción, nos permite dejar a un lado la carga teleológico-idealista que generalmente conlleva la noción de contradicción (la necesidad teleológica que garantiza de antemano la "eliminación" de la contradicción dentro de una unidad superior).<sup>32</sup> Quizás el primer caso ejemplar de un "y" de este tipo sea la famosa triada "libertad, igualdad y *Bentham*" de *El capital* de Marx: el "Bentham" agregado representa las circunstancias sociales que proporcionan el contenido concreto de las emocionantes frases sobre la libertad y la igualdad: el intercambio de mercancías, el regateo mercantil, el egoísmo utilitarista... ¿Y no encontramos una conjunción analoga en *El Ser y el Tiempo* de Heidegger? El término "ser" designa el tema fundamental de la filosofía en su universalidad abstracta, mientras que la palabra "tiempo" representa el horizonte concreto del sentido del ser.

Así, "y" es, en cierto sentido, *teleológico*: une el mismo contenido en sus dos modalidades: primero, en su evidencia ideológica, luego, en las condiciones extrateológicas de su existencia. Por esa razón, aquí no se necesita un tercer término para designar el medio en el que los dos términos, unidos por el "y", se encuentran uno con otro: este tercer término ya es el segundo término, que representa la red (el "medio") de la existencia concreta de una universalidad ideológica. En contraste con este "y" materialista-dialéctico, el "y" ideológico-idealista funciona precisamente como este tercer término, como el medio común de la polaridad o pluralidad de elementos. Allí reside la brecha que separa para siempre a Freud de Jung en sus respectivas nociones de la libido: Jung concibe la libido como una suerte de energía neutral con sus formas concretas (libido sexual, creativa, destructiva) como sus diferentes "metamorfosis", mientras que Freud insiste en que la libido en su existencia concreta es irreduciblemente *sexual*: todas las otras formas de la libido son formas de desconocimiento "ideológico" de este contenido sexual. ¿Y no se repite la misma operación a propósito de "el hombre y la mujer"? La ideología nos obliga a postular la "humanidad" como el medio neutral en el que el "hombre" y la "mujer" son ubicados como los dos polos complementarios; contra esta evidencia ideológica, podríamos sostener que la "mujer" representa el aspecto de la

<sup>32</sup> Este aspecto fue desarrollado por Robert Pfaller en su intervención "Zum Althusserianischen Nominalismus" en el coloquio *Der Althusser-Effekt*.



existencia concreta y el "hombre" representa la universalidad ambigua vacía. La paradoja (de naturaleza profundamente hegeliana) es que la "mujer"—es decir, el momento de la diferencia específica—funciona como el terreno abarcador que da cuenta de la emergencia de la universalidad del hombre.

Esta interpretación del antagonismo social (la lucha de clases) como Real, no como (parte de) la realidad social objetiva, también nos permite contradecir la trillada línea de argumentación de acuerdo con la cual uno debe abandonar la noción de ideología, puesto que el gesto de distinguir la "mera ideología" de la "realidad" supone una "visión de Dios" epistemológicamente insostenible; es decir, el acceso a la realidad objetiva como "es verdaderamente". Aquí la cuestión de la adecuación del término "lucha de clases" para designar la forma de antagonismo dominante en la actualidad resulta secundaria, concierne al análisis social concreto; lo que importa es que la constitución misma de la realidad social supone la "repetición primordial" de un antagonismo, de modo que el sostén final de la crítica de la ideología—el punto de referencia extrateológico que nos autoriza a denunciar el contenido de nuestra experiencia inmediata como "ideológico"—no es la "realidad" sino lo "real" reprimido del antagonismo.

Para aclarar esta extrateológica lógica del antagonismo en tanto real, recordemos la analogía entre el abordaje estructural de Claude Lévi-Strauss y la teoría de la relatividad de Einstein. Se suele atribuir a Einstein la relativización del espacio en relación con el punto de vista del observador; es decir, la cancelación de la noción de espacio y tiempo absolutos. La teoría de la relatividad, sin embargo, incluye su propia constante absoluta: el intervalo del espacio-tiempo entre dos acontecimientos es un absoluto que no varía nunca. El intervalo del espacio-tiempo se define como la hipotenusa de un triángulo rectángulo cuyos lados son la distancia en el tiempo y en el espacio entre dos acontecimientos. Un observador puede estar en un estado de movimiento tal que, para él, dos acontecimientos estén separados por determinado tiempo y determinada distancia; otro puede estar en un estado de movimiento tal que sus dispositivos de medición indiquen una distancia y un tiempo diferentes entre los acontecimientos, pero el intervalo del espacio-tiempo entre los dos acontecimientos, de hecho, no varía. Esta constante es lo Real laciano que "permanece idéntico en todos los universos posibles (de observación)". Y encontramos una constante análoga en el análisis etnográfico que hace Lévi-Strauss de la disposición espacial de las construcciones en una aldea aborígen sudamericana (en su *Antropología estructural*).

Los habitantes se dividen en dos subgrupos; cuando le pedimos a un individuo que dibuje la planta de su aldea (la disposición espacial de las chozas) sobre un trozo de papel o sobre la arena, obtenemos dos respuestas bastante diferentes, de acuerdo con el subgrupo al que esa persona pertenece: los miembros del

primer subgrupo (que llamaremos "corporativista-conservador") perciben la planta de la aldea como circular—un aro de casas dispuestas más o menos simétricamente alrededor del templo central—; mientras que los miembros del segundo subgrupo ("antagonista-revolucionario") perciben su aldea como dos conjuntos distintos de casas separados por una frontera invisible... ¿Dónde reside la analogía con Einstein? El argumento central de Lévi-Strauss es que este ejemplo no debería llevarnos a suscribir un relativismo cultural de acuerdo con el cual la percepción del espacio social depende de la pertenencia grupal del observador: la división misma en las dos percepciones "relativas" supone la referencia oculta a una constante; no la disposición "real", objetiva, de las construcciones, sino un núcleo traumático, un antagonismo fundamental que los habitantes de la aldea no pudieron simbolizar, "internalizar", dar cuenta de él, llegar a un acuerdo con él: un desequilibrio en las relaciones sociales que impidió a la comunidad estabilizarse en una totalidad armónica. Las dos percepciones de la planta son simplemente dos intentos mutuamente excluyentes de arreglar las plantas con este antagonismo traumático, de curar su herida a través de la imposición de una estructura simbólica equilibrada. (Y apenas resulta necesario agregar que las cosas son idénticas en relación con la diferencia sexual: los términos "masculino" y "femenino" son como las dos configuraciones de casas en la aldea Lévi-straussiana...)

El sentido común nos dice que es fácil rectificar el sesgo de las percepciones subjetivas y averiguar el "verdadero estado de las cosas": alquilamos un helicóptero y fotografiamos la aldea directamente desde arriba... De este modo, obtenemos una visión de la realidad no distorsionada, pero se nos escapa por completo lo real del antagonismo social, el núcleo traumático no simbolizable que encontró su expresión en las distorsiones mismas de la realidad, en los desplazamientos imaginarios de la "verdadera" disposición de las casas. Esto es lo que tiene en la cabeza Lacan cuando afirma que la *disolución* y la *disimulación* se presentan fiel de la realidad es lo real; es decir, el trauma alrededor del cual estructura la realidad social. En otras palabras, si todos los habitantes de la aldea dibujaran la misma planta fielmente representada, estaríamos frente a una comunidad armónica, no antagonista. Para llegar a la paradoja fundamental conminada armónica, no antagonista. Para llegar a la paradoja fundamental conminada en la noción de fetichismo de la mercancía, intercambio, debemos ir paso más allá e imaginar, digamos, dos aldeas "reales" diferentes, cada una de las cuales dispone sus viviendas según una de las dos plantas imaginarias evocadas por Lévi-Strauss: en este caso, la estructura misma de la realidad social marca un intento de vérselas con lo real del antagonismo. La "realidad" misma, la medida en que es regulada por una función simbólica, oculta lo real de

antagonismo; y es este real, excluido de la función simbólica, lo que retorna bajo el aspecto de apariciones espectrales.

Interpretar la espectacularidad como aquello que llena el abismo irrepresentable del antagonismo, de lo real no simbolizado, también nos permite adoptar una distancia precisa respecto de Derrida, para quien la espectacularidad, la aparición del Otro, proporciona el horizonte final de la ética. De acuerdo con Derrida, la ontologización metafísica de la espectacularidad se entrelaza en el hecho de que el pensamiento se horroriza de sí mismo, de su propio gesto fundante; que se aleja del espíritu convocado por este gesto. Allí residen *in nuce* su lectura de Marx y la historia del marxismo: el impulso original de Marx consistió en la promesa mesiánica de la Justicia *qua* Oredad espectral, promesa que es lo que será únicamente como *avenir*, porvenir, nunca como simple *futur*; el giro "totalitario" del marxismo que culminó en el estalinismo tiene sus raíces en la ontologización del espectro, en la traducción de la Promesa espectral en un Proyecto ontológico positivo... Lacan va, sin embargo, un paso más allá: *el espectro como tal ya da testimonio de una retirada, un repliegue*; respecto de qué? "La mayor parte de la gente se aterroriza cuando se encuentra con la libertad, como cuando se encuentra con la magia, con cualquier cosa inexplicable, especialmente el mundo de los espíritus."<sup>33</sup>

Esta proposición de Schelling puede leerse de dos maneras, según como interpretemos la comparación: ¿en qué sentido preciso la libertad es como un espectro? Nuestra premisa –lacaniana– es que la "libertad" designa el momento en que se suspende el "principio de la razón suficiente", el momento del *acto* que rompe la "gran cadena del ser", de la realidad simbólica en la que estamos incluidos; en consecuencia, no alcanza con decir que renemos al espectro; el espectro mismo ya emerge de un temor, de nuestra huida de algo aun más horroroso: la libertad. Cuando nos enfrentamos al milagro de la libertad, hay dos maneras de reaccionar ante él:

- O BIEN "ontologizamos" la libertad concibiéndola como la aparición terrestre de un errato "superior" de la realidad, como la miligrosa, inescapable intervención en nuestro universo de otro universo suprasensible que persiste en su Más Allá, y sin embargo es accesible para nosotros, comunes mortales, sólo bajo el aspecto de una cóñfusa quimera;
- O BIEN concebimos este universo del Más Allá, esta duplicación de nuestro universo terrestre en otro *Geistswelt*, como un esfuerzo por aburguesar el acto de la libertad, de enfrentar su impacto traumático; el espectro

es la positivización del abismo de la libertad, un vacío que adopta la forma de cuasi ser.

Allí reside la brecha que separa a Lacan de Derrida; nuestro deber principal no es hacia el espectro, cualquiera sea la forma que éste adopte.<sup>34</sup> El acto de la libertad en tanto real no sólo transgrede los límites de lo que experimentamos como "realidad"; cancela nuestra obligación primordial hacia el Otro espectral. Aquí, entonces, Lacan está del lado de Marx contra Derrida: en el acto "deja-mos que los muertos entierren a sus muertos", como lo formuló Marx en *El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*.

La problemática de la ideología, su estatuto elusivo según lo prueban sus vicisitudes "posmodernas", nos ha devuelto así a Marx, a la centralidad del antagonismo social (la "lucha de clases"). Como hemos visto, sin embargo, este "regreso a Marx" implica un desplazamiento radical respecto de la estructura teórica marxiana: una brecha emerge en el centro mismo del materialismo histórico; es decir, la problemática de la ideología nos ha conducido al carácter inherentemente incompleto, inacabado del materialismo histórico: algo debe ser excluido para que la realidad social pueda constituirse. Para aquellos que consideran que nuestra conclusión es rebuscada, retórica, ajena a las preocupaciones sociales concretas de la teoría marxista de la ideología, la mejor respuesta puede encontrarse en un trabajo reciente de Étienne Balibar, que llegó exactamente a la misma conclusión a través de un análisis concreto de las vicisitudes de la noción de ideología en Marx y en la historia del marxismo:

La idea de una teoría de la ideología fue siempre apenas una *manera ideal de completar el materialismo histórico*, de "llenar un hueco" en su representación de la

<sup>34</sup> O, para expresar de otro modo nuestra distancia respecto de Derrida: ¿caso Derrida mismo, en relación con el espectro, no quedó atrapado por la lógica del conjunto? De acuerdo con Derrida la última "fuente del mal" reside en la ontologización del espectro, en la reducción de su estatuto indecible (espectro del par realidad/ilusión) a una "mera apariencia" opuesta a alguna existencia plena (ideal o real). Todo el esfuerzo de Derrida está dirigido a asegurar que el espectro siga siendo el espectro, a impedir su ontologización. ¿No es, entonces, la propia teoría de Derrida un conjunto destinado a mantener al espectro en el espacio, intermedio de los muertos vivos? ¿Acaso esto no lo lleva a repetir la paradoja metafísica clásica de la conjunción de la imposibilidad y la prohibición, que él mismo articuló a propósito del cumplimiento (el complemento *no puede engendrar la pureza del Origen*, y ésta es la razón por la que debemos *luchar contra él*; el espectro *no puede ser ontologizado*, y ésta es la razón por la que esta ontologización *no debe producirse*, uno debería luchar contra ella...

totalidad social, y por lo tanto una manera ideal de constituir el materialismo como un sistema de explicación completo en su tipo, al menos "en principio".<sup>35</sup>

Balibar también proporciona la ubicación de este hueco que debe ser llenado por la teoría de la ideología: se refiere al antagonismo social ("la lucha de clases") como el límite inherente que atraviesa la sociedad y le impide constituirse como una entidad encerrada en sí misma, completa, positiva. Es en este preciso lugar donde debe intervenir el psicoanálisis (Balibar evoca, de una forma algo enigmática, el concepto del inconsciente);<sup>36</sup> no, desde luego, del viejo modo freudianomarxista, como el elemento destinado a llenar el hueco del materialismo histórico y así hacer posible su *completitud*, sino, por el contrario, como la teoría que nos permite conceptualizar este hueco del materialismo histórico como irreductible, porque es constitutivo:

La "teoría marxista de la ideología" sería, entonces, sintomática de la incomplejidad permanente que el marxismo siente hacia su propio reconocimiento crítico de la lucha de clases.

[...] *El concepto de ideología* no denota ningún otro objeto más que el de la complejidad no totalizable (o no representable dentro de un único orden dado) del proceso histórico; [...] el materialismo histórico está incompleto y es incompletable en principio, no sólo en la dimensión temporal (puesto que posiblemente la relativa impredecibilidad de los efectos de causas determinadas), sino también en su "topografía" teórica, ya que requiere la articulación de la lucha de clases con conceptos que tienen una materialidad diferente (como el inconsciente).<sup>37</sup>

¿Puede el psicoanálisis desempeñar eficazmente este papel clave de proporcionar el apoyo faltante a la teoría marxista de la ideología (o, más precisamente, de dar cuenta de la falta misma en la teoría marxista que se vuelve visible en relación con los estancamientos de la teoría de la ideología)? El reproche que se le hace habitualmente al psicoanálisis es que, cuando interviene en el terreno de lo social y/o lo político, en definitiva siempre termina en alguna versión de la

<sup>35</sup> Étienne Balibar, "Politics and Truth: The Vacillation of Ideology II", en: *Masas, Classes, Ideas*, ob. cit., p. 173.

<sup>36</sup> Si ha de desempeñar este papel crucial, el concepto del inconsciente debe ser concebido en el sentido estrictamente freudiano, como "transindividual", es decir, más allá de la oposición ideológica entre inconsciente "individual" y "colectivo"; el inconsciente del sujeto está siempre fundado en una relación transindividual con el Otro; es siempre "externo" con respecto a la existencia monádica del sujeto.

<sup>37</sup> Balibar, "Politics and Truth...", ob. cit., pp. 173-174.

teoría de la "horda" encabezada por el Líder amado/temido, quien domina a los sujetos a través del vínculo libidinal "orgánico" de la transferencia, de una comunidad constituida por algún crimen primigenio y que se mantiene unida por la culpa compartida.<sup>38</sup>

La primera respuesta a este reproche parece obvia: ¿no fue precisamente este complejo teórico —la relación entre la masa y su Líder— el punto ciego en la historia del marxismo, lo que el pensamiento marxista fue incapaz de conceptualizar; de "simbolizar", el elemento "excluido" que posteriormente volvió como lo real, bajo el aspecto del llamado "culto de la personalidad" estalinista? La solución teórica, así como la práctica, al problema del populismo-organicismos autoritario que bloques una y otra vez los proyectos políticos progresistas es concebible hoy sólo a través de la teoría psicoanalítica. Sin embargo, esto no implica de ninguna manera que el alcance del psicoanálisis esté de algún modo limitado al gesto negativo de delinear la economía libidinal de las comunidades protototalitarias "regresivas": en el complemento necesario de este gesto, el psicoanálisis también delinea la economía simbólica de cómo —de vez en cuando, al menos— podemos romper el círculo vicioso que engendra la clausura "totalitaria". Cuando, por ejemplo, Claude Léfort articuló la noción de "invención democrática", lo hizo mediante una referencia a las categorías lacanianas de lo Simbólico y lo Real: la "invención democrática" consiste en la afirmación de un lugar vacío puramente simbólico del Poder que ningún sujeto "real" puede llenar nunca.<sup>39</sup> Debéramos tener siempre presente que el sujeto del psicoanálisis no es algún sujeto primigenio de pulsiones, sino —como lo señaló repetidamente Lacan— el sujeto caretesiano moderno de la ciencia. Existe una diferencia crucial entre la "multitud" de Le Bon y la de Freud: para Freud, la "multitud" no es una entidad arcaica primigenia, el punto de partida de la evolución, sino una formación patológica "artificial" cuya génesis debe ser expuesta; el carácter "arcano" de la "multitud" es precisamente la ilusión que debe disiparse mediante análisis teórico.

Quizás una comparación con la teoría de los sueños de Freud podría ser útil aquí. Freud señala que dentro de un sueño encontramos el núcleo duro de lo Real precisamente bajo la forma de un "sueño dentro del sueño": es decir, doblado de la distancia respecto de la realidad parece duplicada. De un modo parecido encontramos el límite inherente de la realidad social, lo que debe ser excluido

<sup>38</sup> Se suele agregar de inmediato que esta estructura de la comunidad de la culpa domina por la figura paterna amada/remida del Líder, ha sido fielmente reproducida en todas las organizaciones psicoanalíticas, desde la Asociación Psicoanalítica Internacional hasta la *École freudienne* de Lacan.

<sup>39</sup> Véase Claude Léfort, *Democracy and Political Theory*, Oxford, Polity Press, 1988.

para que emerja el campo coherente de la realidad, precisamente bajo el aspecto de la problemática de la ideología, de una "superestructura", de algo que parece ser un mero epifenómeno, un reflejo, de la vida social "verdadera". Aquí nos enfrentamos a la topología paradójica en la que la supérficie (la "mera ideología") se vincula directamente a—ocupa el lugar de, representa—lo que es "más profundo que la profundidad misma", más real que la realidad misma.

*Traducción de Mariana Pederni*

## 1. Mensajes en una botella

Theodor W. Adorno

I

*La gente clave.* El tipo de persona engrèda que sólo se cree importante cuando es confirmada por el rol que desempeña en organizaciones colectivas que no son nada, porque existen meramente en nombre de su propia colectividad; el delegado con su brazalete; el orador que embelesa y condimenta su discurso con sano ingenio y que proluga su conclusión con un nostálgico "ojalá así fuera"; el buitre de las obras benéficas y el profesor que vive apurado entre un congreso y otro... en un momento todos ellos provocaban la risa que suscitaban los ingenuos, provincianos y pequeño-burgueses. Ahora toda semejanza con la sátira del siglo XIX ha desaparecido; el principio se ha ampliado, obstinadamente, de las caricaturas a toda la clase burguesa. Sus miembros no sólo han sido sometidos a un constante control social, por medio de la competencia y la cooperación que cunden en sus vidas profesionales, sino que también su vida privada ha sido absorbida por las formaciones ratificadas en las que se han cuajado las relaciones interpersonales. Para empezar, las razones son crudamente materiales: sólo si proclamamos su consentimiento por medio del habla servicio a la comunidad tal como es, gracias a la admisión en un grupo reconocido—aunque sea una fraternidad que ha degenerado en un club de bolos—, es posible ganar la confianza que reditúa clientela y sinecuras. El ciudadano importante no está calificado tan sólo por su crédito bancario, ni siquiera por el cumplimiento de sus deberes para con las organizaciones, sino que debe donar su sangre y el tiempo que le deja su mezuquino negocio, actuando como presidente o tesorero de comités a los que ha sido a medias arraido y a los que a medias sucumbió. No le queda más esperanza que el tributo obligatorio de la circular del club cuando lo sorprenda el infarto. No ser miembro de nada despierta sospecha: cuando alguien solicita ser naturalizado, se le pide expresamente que consigne las organizaciones de las que es miembro. Sin embargo, si se racionaliza esta situación como el deseo del individuo de combatir su egoísmo y dedicarse a una totalidad

En esta obra, provocativa y original, Slavoj Žižek contempla el tema de la mediación humana en un mundo posmoderno. Desde el hundimiento del Titanic hasta La ventana indiscreta de Hitchcock, desde las óperas de Wagner hasta la ciencia ficción, desde Alien hasta el chiste judío, los agudos análisis del autor exploran las fantasías ideológicas de completud y exclusión que alabara la sociedad humana.

Žižek está en desacuerdo con los análisis de la condición posmoderna, desde Habermas hasta Sloterdijk, y expone la idea de que el mundo "posideológico" ignora que "aun cuando no nos tomemos las cosas en serio, seguimos haciéndolas". Žižek rechaza el mundo unificado posmodernista de superficies y traza una línea de pensamiento de Hegel a Althusser y Lacan en la que el sujeto humano está escindido, dividido por un profundo antagonismo que determina la realidad social y a través del cual actúa la ideología.

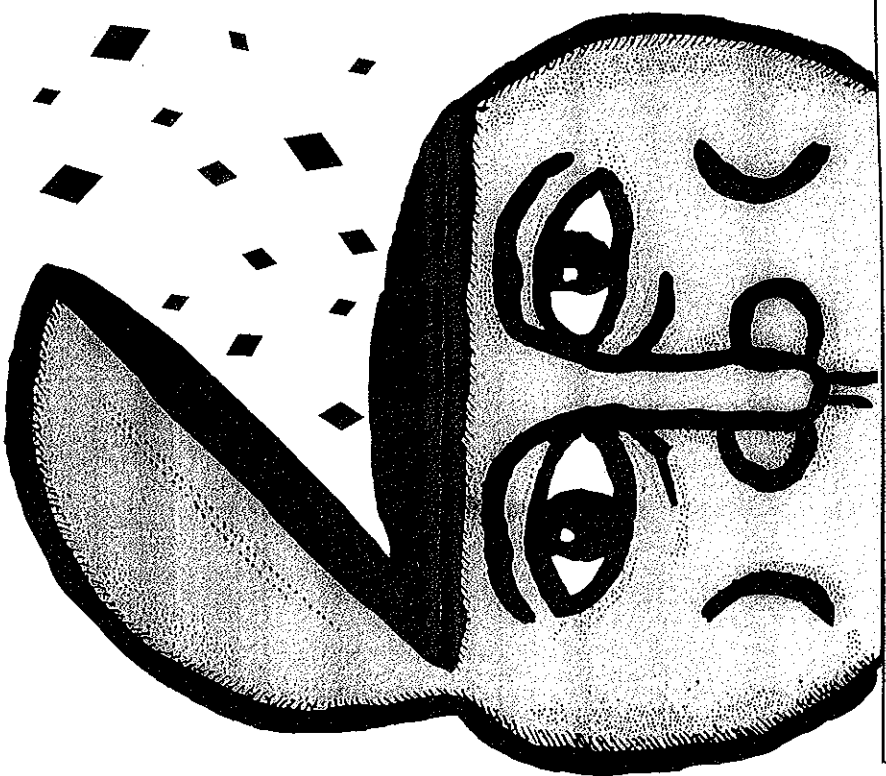
Mediante el vínculo de conceptos psicoanalíticos y filosóficos claves con fenómenos sociales como totalitarismo y racismo, en este libro se explora la importancia política de estas fantasías de control. Por esta razón, *El sublime objeto de la ideología* representa una notoria contribución a la teoría psicoanalítica de la ideología, además de ofrecer interpretaciones convincentes de una serie de formaciones culturales contemporáneas.

slavoj žižek

EL SUBLIME OBJETO DE LA IDEOLOGÍA

EL SUBLIME OBJETO DE  
LA IDEOLOGÍA

slavoj žižek



 siglo veintiuno  
editores

ISBN: 978-967-1105-37-3  
  
9 789871 105373



 siglo veintiuno  
editores

PARTE PRIMERA  
EL SÍNTOMA

## ¿CÓMO INVENTÓ MARX EL SÍNTOMA?

## MARX, FREUD: EL ANÁLISIS DE LA FORMA

Según Lacan, ningún otro sino Marx fue quien inventó la noción de sintoma. ¿Es esta tesis lacaniana sólo un arranque de ingenio, una vaga analogía, o posee un pertinente fundamento teórico? Si Marx realmente articuló la noción de sintoma como actúa también en el campo freudiano, entonces debemos plantearnos la pregunta kantiana acerca de las "condiciones de posibilidad" epistemológicas de un encuentro de este tipo: ¿cómo fue posible que Marx, en su análisis del mundo de las mercancías, produjera una noción que se aplica también al análisis de los sueños, a los fenómenos históricos y demás?

La respuesta es que hay una homología fundamental entre el procedimiento de interpretación de Marx y de Freud. Para decirlo con mayor precisión, entre sus análisis respectivos de la mercancía y de los sueños. En ambos casos se trata de eludir la fascinación propiamente fetichista del "contenido" supuestamente oculto tras la forma: el "secreto" a develar mediante el análisis no es el contenido que oculta la forma (la forma de las mercancías, la forma de los sueños) sino, en cambio, el "secreto" de esta forma. La inteligencia teórica de la forma de los sueños no consiste en penetrar del contenido manifiesto a su "núcleo oculto", a los pensamientos oníricos latentes. Consiste en la respuesta a la pregunta: ¿por qué los pensamientos oníricos latentes han adoptado esta forma, por qué se traspusieron en forma de sueño? Sucede lo mismo con las mercancías: el problema real no es penetrar hasta el "núcleo oculto" de la mercancía—la determinación del valor que tiene por cantidad de trabajo consumido en la producción de la misma— sino explicar por qué el trabajo asumió la forma del valor de una mercancía, por



qué el trabajo puede afirmar su carácter social sólo en la forma-mercancía de su producto.

El notorio reproche de "pansexualismo" a la interpretación freudiana de los sueños es ya un lugar común. Hans-Jürgen Eysenck, un crítico severo del psicoanálisis, observó hace mucho una paradoja crucial en la manera freudiana de abordar los sueños: según Freud, el deseo articulado en un sueño se supone que es —como norma al menos— inconsciente y a la vez de naturaleza sexual, lo cual contradice la mayoría de los ejemplos analizados por el propio Freud, empezando por el sueño que él escogió como caso introductorio para ejemplificar la lógica de los sueños, el famoso sueño de la inyección de Irma. El pensamiento latente articulado en ese sueño es el intento que hace Freud de librarse de la responsabilidad por el fracaso del tratamiento suyo de Irma, una de sus pacientes, mediante razonamientos del tipo "no fue culpa mía, la causa fue una serie de circunstancias. . .", pero este "deseo", el significado del sueño, no es obviamente ni de naturaleza sexual (tiene más que ver con la ética profesional) ni inconsciente (el fracaso del tratamiento de Irma perturbaba a Freud día y noche) (Eysenck, 1966).

Este tipo de reproche se basa en un error teórico fundamental: la identificación del deseo inconsciente que actúa en el sueño con el "pensamiento latente", es decir, la significación del sueño. Pero como Freud insiste continuamente, *no hay nada "inconsciente" en el "pensamiento latente del sueño"*; este pensamiento es un pensamiento totalmente "normal" que se puede articular en la sintaxis cotidiana, en el lenguaje común. Topológicamente, pertenece al sistema "preconsciente/consciente", el sujeto está al tanto de él habitualmente y hasta demasiado, le atosiga todo el tiempo. . . En determinadas condiciones, este pensamiento es apartado, forzado a salir de la conciencia, arrastrado al inconsciente, es decir, sometido a las leyes del "proceso primario", traído al "lenguaje del inconsciente". La relación entre el "pensamiento latente" y lo que se denomina el "contenido manifiesto" de un sueño —el texto del sueño, el sueño en su fenomenalidad literal— es por tanto la que hay entre un pensamiento (pre)consciente totalmente "normal" y la traducción de éste al "jeroglífico" del sueño. La constitución esencial del sueño no es, así pues, su "pensamiento latente", sino

este trabajo (los mecanismos de desplazamiento y condensación, la figuración de los contenidos de palabras o sílabas) que le confiere la forma de sueño.

En ello reside, pues, el malentendido básico: si buscamos el "secreto del sueño" en el contenido latente, oculto tras el texto manifiesto, estamos abocados a la decepción: todo lo que encontramos es algún pensamiento enteramente "normal" —si bien en general desagradable— cuya naturaleza es en gran parte no sexual y definitivamente no "inconsciente". Este pensamiento "normal", preconsciente/consciente no es atraído hacia el inconsciente, reprimido, simplemente por el carácter "desagradable" que tiene para el consciente, sino porque entra en una especie de "cortocircuito" con otro deseo que ya está reprimido, localizado en el inconsciente, un deseo que *no tiene nada que ver con el "pensamiento latente del sueño"*. "El curso normal del pensamiento" —normal y por lo tanto que se puede articular en el lenguaje común y cotidiano, es decir, en la sintaxis del "proceso secundario" —"sólo queda sometido al tratamiento psíquico anormal del tipo que hemos descrito" —al trabajo del sueño, a los mecanismos del "proceso primario" —"si un deseo inconsciente, derivado de la infancia y en estado de represión, ha sido transferido a él" (Freud, 1977, p. 757).

Es este deseo sexual/inconsciente el que no se puede reducir a "un curso normal del pensamiento" porque está, desde el comienzo mismo, constitutivamente reprimido (*Urvordnung* de Freud), porque no tiene "original" en el lenguaje "normal" de la comunicación cotidiana, en la sintaxis del preconsciente/consciente. Su único lugar está en los mecanismos del "proceso primario". Ésta es la razón de que no haya que reducir la interpretación de los sueños, o los síntomas en general, a la retraducción del "pensamiento latente del sueño" al lenguaje "normal", cotidiano, de la comunicación intersubjetiva (fórmula de Habermas). La estructura siempre es triple, siempre hay tres elementos en funcionamiento: el *texto del sueño manifiesto*, el *contenido del sueño latente* o pensamiento y el *deseo inconsciente* articulado en el sueño. Este deseo se conecta al sueño, se intercala en el interespacio entre el pensamiento latente y el texto manifiesto. No está, por lo tanto, "más oculto, más al fondo" en relación con el pensamiento latente, sino que, definitivamente,

te, más "en la superficie", y consiste enteramente en los mecanismos del significante, en el tratamiento al que queda sometido el pensamiento latente. Dicho de otra manera, su único lugar está en la *forma* del "sueño"; la verdadera materia del sueño (el deseo inconsciente) se articula en el trabajo del sueño, en la elaboración de su "contenido latente".

Como sucede muchas veces con Freud, lo que él formula como una observación empírica (aunque de "frecuencia bastante sorprendente") anuncia un principio fundamental y universal: "La forma de un sueño o la forma en la que éste se sueña se usa con frecuencia bastante sorprendente para representar su materia oculta" (Freud, 1977, p. 446). Ésta es entonces la paradoja básica del sueño: el deseo inconsciente, aquel que supuestamente es su núcleo más oculto, se articula precisamente a través de un trabajo de disimulación del "núcleo" de un sueño, su pensamiento latente; a través del trabajo de disfrazar este núcleo-contenido mediante su traslado al jeroglífico del sueño. De nuevo, como es característico, Freud dio a esta paradoja su formulación final en una nota a pie de página que se agregó en una edición posterior:

Al comienzo me resultó extraordinariamente difícil acostumbrar a los lectores al distingo entre contenido manifiesto del sueño y pensamientos oníricos latentes. Una y otra vez se tomaban argumentos y objeciones del sueño no interpretado, tal como el recuerdo lo conservó, descuidándose el requisito de la interpretación. Ahora que al menos los analistas se han avenido a sustituir el sueño manifiesto por su sentido hallado mediante interpretación, muchos de ellos incurren en otra confusión, a la que se aferran de manera igualmente obstinada. Buscan la esencia del sueño en este contenido latente y descuidan así el distingo entre pensamientos oníricos latentes y trabajo del sueño.

En el fondo, el sueño no es más que una *forma* particular de nuestro pensamiento, posibilitada por las condiciones del estado del dormir. Es el *trabajo del sueño* el que produce esa forma, y sólo él es la esencia del sueño, la explicación de su especificidad (Freud, p. 502).

Freud procede aquí en dos etapas:

- Primero, hemos de romper la apariencia según la cual un sueño no es más que una simple confusión sin sentido, un

desorden causado por procesos fisiológicos que, en cuanto tales, no tienen nada que ver con la significación. Dicho en otras palabras, hemos de dar un paso crucial en dirección a un enfoque *hermenéutico* y concebir el sueño como un fenómeno significativo, como algo que trasmite un mensaje reprimido que se ha de descubrir mediante un procedimiento de interpretación.

- Después nos hemos de deshacer de la fascinación por este núcleo de significación, por el "significado oculto" del sueño —es decir, por el contenido encubierto tras la forma de un sueño— y centrar nuestra atención en esta forma, en el trabajo del sueño al que fueron sometidos los "pensamientos oníricos latentes".

El punto crucial que hemos de tomar en cuenta es que encontramos exactamente la misma articulación en dos etapas en Marx, en su análisis del "secreto de la forma-mercancía":

- Primero, hemos de romper la apariencia según la cual el valor de una mercancía depende del puro azar, de una interacción accidental entre oferta y demanda por ejemplo. Hemos de dar el paso crucial de concebir el "significado" oculto tras la forma-mercancía, la significación que esta forma "expresa". Hemos de penetrar el "misterio" del valor de las mercancías:

La determinación de las magnitudes de valor por el tiempo de trabajo, pues, es un misterio oculto bajo los movimientos manifiestos que afectan a los valores relativos de las mercancías. Su desciframiento borra la apariencia de que la determinación de las magnitudes de valor alcanzadas por los productos del trabajo es meramente fortuita, pero en modo alguno elimina su forma de cosa (Marx, 1975, p. 92).

- Pero, como Marx indica, hay un cierto "pero": la revelación del secreto *no basta*. La economía política clásica burguesa ya ha descubierto el "misterio" de la forma-mercancía, pero su límite es que no es capaz de abandonar esta fascinación por el misterio oculto tras la forma-mercancía, que lo que captura su atención es el trabajo

como la verdadera fuente de riqueza. En otras palabras, la economía política clásica se interesa únicamente por los contenidos encubiertos tras la forma-mercancía, y ésta es la razón de que no pueda explicar el verdadero misterio, no el misterio *tras* la forma, sino *el misterio de esta forma*. A pesar de la explicación bastante correcta que hace del "misterio de la magnitud del valor", la mercancía sigue siendo para la economía política algo misterioso y enigmático. Es lo mismo que con el sueño: aun después de haber explicado su significado oculto, su pensamiento latente, el sueño sigue siendo un fenómeno enigmático. Lo que no se ha explicado todavía es simplemente su forma, el proceso mediante el cual el significado oculto se ha disfrazado de esa forma.

Hemos de dar por lo tanto otro paso crucial y analizar la génesis de la forma-mercancía. No basta con reducir la forma a la esencia, al núcleo oculto, hemos de examinar también el proceso —homólogo al "trabajo del sueño" — mediante el cual el contenido encubierto asume esa forma, porque, como Marx indica: "¿De dónde brota, entonces, el carácter enigmático que distingue al producto del trabajo no bien asume la forma de mercancía? Obviamente, de esa forma misma" (Marx, 1975, p. 88). Éste es el paso hacia la génesis de la forma que la economía política clásica no puede dar, y ésta es su debilidad principal:

La economía política ha analizado, en efecto, el valor y su magnitud, de manera incompleta no obstante, y ha develado el contenido encubierto en estas formas. Pero no se ha planteado ni una sola vez la pregunta de por qué este contenido ha asumido esta forma en particular, o sea, por qué el trabajo se expresa en valor, y por qué la medición del trabajo mediante la duración del mismo se expresa en la magnitud del valor del producto (Sohn-Rehnel, 1978, p. 31).

#### EL INCONSCIENTE DE LA FORMA MERCANCÍA

¿Por qué el análisis marxiano de la forma-mercancía —el cual, *prima facie*, concierne a una cuestión puramente económica— ejerce tanta influencia en el campo general de las

ciencias sociales? ¿por qué ha fascinado a generaciones de filósofos, sociólogos, historiadores del arte y a otros? Porque ofrece una especie de matriz que nos permite generar todas las demás formas de la "inversión feichista": es como si la dialéctica de la forma-mercancía nos diera a conocer una versión pura —destilada por así decirlo— de un mecanismo que nos ofrece una clave para la comprensión teórica de los fenómenos que, a primera vista, no tienen nada que ver con el campo de la economía política (ley, religión y demás). En la forma-mercancía definitivamente hay más en juego que la propia forma-mercancía y era precisamente este "más" el que ejercía en nosotros ese fascinante poder de atracción. El teórico que ha llegado más lejos en el despliegue del alcance universal de la forma-mercancía es sin duda alguna Alfred Sohn-Rehnel, uno de los "compañeros de viaje" de la Escuela de Frankfurt. Su tesis fundamental era que el análisis formal de la mercancía es el que tiene la clave, no sólo de la crítica a la economía política, sino también a la explicación histórica del modo de pensar abstracto y conceptual y de la división del trabajo en intelectual y manual que nació con la mercancía (Sohn-Rehnel, 1978, p. 33).

En otras palabras, en la estructura de la forma-mercancía se puede encontrar el sujeto trascendental: la forma-mercancía articula de antemano la anatomía, el esqueleto del sujeto trascendental kantiano, a saber, la red de categorías trascendentales que constituye el marco a priori del conocimiento "objetivo" científico. En ello reside la paradoja de la forma-mercancía: este fenómeno del mundo interior, "patológico" (en el sentido kantiano de la palabra), nos ofrece una clave para resolver la pregunta fundamental de la teoría del conocimiento: conocimiento objetivo con validez universal, ¿cómo es esto posible?

Después de una serie de minuciosos análisis, Sohn-Rehnel llegó a la siguiente conclusión: el aparato de categorías del que se parte, implícito en el procedimiento científico (el de la ciencia de la naturaleza newtoniana, por supuesto), la red de nociones mediante la cual aquél capta la naturaleza, está ya presente en la efectividad social, funciona ya en el acto del intercambio de mercancías. Antes de que el pensamiento pudiera llegar a la pura *abstracción*, la abstracción ya actua-

ba en la efectividad social del mercado. El intercambio de mercancías implica una doble abstracción: la abstracción que parte del carácter cambiante de la mercancía en el acto de intercambio y la abstracción que parte del carácter concreto, empírico, sensual y particular de la mercancía (en el acto de intercambio, la determinación cualitativa particular, precisa, de una mercancía no se toma en cuenta. La mercancía se reduce a una entidad abstracta que —independientemente de su naturaleza particular, de su “valor de uso” — posee “el mismo valor” que otra mercancía por la que se intercambia).

Antes de que el pensamiento pudiera llegar a la idea de una determinación puramente *cuantitativa*, un *sine qua non* de la ciencia moderna de la naturaleza, la pura cantidad funcionaba ya en el dinero, esa mercancía que hace posible la commensurabilidad del valor de todas las demás mercancías a pesar de la determinación cualitativa particular de las mismas. Antes de que la física pudiera articular la noción de un *movimiento* puramente abstracto actuando en un espacio geométrico, independientemente de todas las determinaciones cualitativas de los objetos en movimiento, el acto social de intercambio ya había realizado ese movimiento abstracto “puro” que deja totalmente intactas las propiedades concreto-sensuales del objeto captado en movimiento: la transferencia de la propiedad. Sohn-Rethel demostró lo mismo acerca de la relación de sustancia y sus accidentes; acerca de la noción de causalidad que opera en la ciencia newtoniana, en suma, acerca de toda la red de categorías de la razón pura.

De esta manera, el sujeto trascendental, el soporte de la red de categorías a priori, se enfrenta al inquietante hecho de que depende, en su génesis formal misma, de un proceso de mundo interior, “patológico” —un escándalo, una imposibilidad disparatada desde el punto de vista trascendental, en la medida en que el a priori trascendental-formal es por definición independiente de todos los contenidos positivos: un escándalo que corresponde perfectamente al carácter “escandaloso” del inconsciente freudiano, que es también insoportable desde la perspectiva filosófica-trascendental. Es decir, si miramos de cerca el estatus ontológico de lo que Sohn-Rethel denomina la “abstracción real” (*das reale*

*Abstraktion*) (es decir, el acto de abstracción que actúa en el proceso *efectivo* del intercambio de mercancías), la homología entre su estatus y el del inconsciente, esta cadena significativa que persiste en “otra escena”, es sorprendente: *la “abstracción real” es el inconsciente del sujeto trascendental*, el soporte del conocimiento científico objetivo-universal.

Por una parte, la “abstracción real” no es por supuesto “real” en el sentido de las propiedades reales y efectivas de las mercancías como objetos materiales: la mercancía-objeto no contiene “valor” de la misma manera que posee un conjunto de propiedades particulares que determinan su “valor de uso” (su forma, color, gusto y demás). Como observa Sohn-Rethel, su naturaleza es la de un *postulado* implícito en el acto efectivo de intercambio. 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 sometida a cambios físicos, materiales; *como si* estuviera excluida del ciclo natural de generación y corrupción; aunque al nivel de sus “conciencias” ellos “saben muy bien” que éste no es el caso.

El modo más fácil de detectar la efectividad de este postulado es pensar en cómo nos comportamos frente a la materialidad del dinero: sabemos muy bien que el dinero, como todos los demás objetos materiales, sufre los efectos del uso, que su consistencia material cambia con el tiempo, pero en la *efectividad* social del mercado, a pesar de todo, *tratamos* las monedas como si consistieran “en una sustancia inmutable, una sustancia sobre la que el tiempo no tiene poder, y que está en contraposición antitética con cualquier materia que se encuentre en la naturaleza” (Sohn-Rethel, 1978, p. 59). Qué tentador traer a colación la fórmula de la desautorización fetichista: “Lo sé muy bien, pero aun así...”. A los ejemplos comunes de esta fórmula (“Yo sé que la Madre no tiene fallo, pero aun así... [creo que sí lo tiene]”; “Yo sé que los judíos son gente como nosotros, pero aun así... [hay algo en ellos]”) no cabe duda que hemos de agregar la variante del dinero: “Yo sé que el dinero es un objeto material como otros, pero aun así... [es como si estuviera hecho de una sustancia especial sobre la que el tiempo no tiene poder].” Acabamos de tocar un problema que Marx no resolvió, el del carácter *material* del dinero: no el del elemento material,

empírico del que el dinero está hecho, sino el del material *sublime*, el de esa otra consistencia "indestructible e inmuable" que persiste más allá de la corrupción del cuerpo físico, ese otro cuerpo del dinero que es como el cadáver de la víctima sadiana que soporta todos los tormentos y sobrevive con su belleza immaculada. Esta corporalidad inmaterial del "cuerpo dentro del cuerpo" nos ofrece una definición precisa del objeto sublime, y es únicamente en este sentido que la noción psicoanalítica del dinero como objeto "prefallico", "anal", es aceptable, siempre que no olvidemos hasta qué punto esta existencia postulada del cuerpo sublime depende del orden simbólico: el "cuerpo-dentro-del-cuerpo" indestructible, exento de los efectos del desgaste por el uso, siempre está sustentado por la garantía de alguna autoridad simbólica:

La moneda tiene un cuño en ella que dice que sirve como medio de intercambio y no como objeto de uso. La autoridad que la emite garantiza su peso y pureza metálica de modo que si por el desgaste debido a la circulación ha perdido peso, se suple por otra. La materia física de la moneda se ha convertido visiblemente en mera portadora de su función social (Sohn-Rethel, 1978, p. 59).

Si, así pues, la "abstracción real" no tiene nada que ver con el nivel de "realidad", de las propiedades efectivas, de un objeto, sería erróneo concebirlo por esa razón como una "abstracción-pensamiento", como un proceso que tiene lugar en el "interior" del sujeto pensante: en relación con este "interior", la abstracción que pertenece al acto de intercambio es de un modo irreducible externa, descentrada, o, para citar la fórmula concisa de Sohn-Rethel: "La abstracción del intercambio *no es* pensamiento, pero tiene la *forma* de pensamiento."

Tenemos aquí una de las definiciones posibles del inconsciente: *la forma del pensamiento cuyo estatus ontológico no es el del pensamiento*, es decir, la forma del pensamiento externa al propio pensamiento, en suma, Otra Escena externa articulada de antemano. El orden simbólico es precisamente ese orden formal que complementa y/o altera la relación dual de la realidad fáctica "externa" y la experiencia "inter-

na" subjetiva. Así pues, es justificada la crítica de Sohn-Rethel a Althusser, quien concibe la abstracción como un proceso que tiene lugar enteramente en el terreno del conocimiento y rechaza por esa razón la categoría de "abstracción real" como expresión de una "confusión epistemológica". La "abstracción real" es impensable en el marco de la distinción epistemológica fundamental althusseriana entre el "objeto real" y el "objeto de conocimiento" en la medida en que introduce un tercer elemento que subvierte el campo mismo de la distinción: la forma del pensamiento previa y externa al pensamiento, en breve, el orden simbólico.

Ahora ya podemos formular con precisión la naturaleza "escandalosa" del empeño de Sohn-Rethel en la reflexión filosófica: él enfrentó el círculo cerrado de la reflexión filosófica con un lugar externo donde su forma ha sido ya "puesta en escena". La reflexión filosófica está, así pues, sometida a una experiencia misteriosa similar a la que se sintetiza en la antigua fórmula oriental "tú eres eso": allí, en la efectividad externa del proceso de cambio, está tu lugar adecuado; allí está el teatro en el que tu verdad se representó antes de que tú tuvieras conocimiento de ella. La confrontación con este lugar es insoportable porque la filosofía como tal *está definida por* su ceguera con respecto a este lugar: no lo puede tener en consideración sin disolverse, sin perder su consistencia. Esto no significa, por otra parte, que la "conciencia práctica" de todos los días, en tanto que opuesta a la conciencia teórico-filosófica —la conciencia de los individuos que participan en el acto del intercambio—, no esté también sometida a una ceguera complementaria. Durante el acto de intercambio, los individuos proceden como "solipsistas prácticos", reconocen equivocadamente la función socio-sintética del intercambio, es decir, el nivel de la "abstracción real" como la forma de socialización de la producción privada a través del medio del mercado. "Lo que los propietarios de mercancías hacen en una relación de intercambio es solipsismo práctico, independientemente de lo que piensan o dicen acerca de él" (Sohn-Rethel, 1978, p. 42). Este reconocimiento erróneo es el *sine qua non* de la realización de un acto de intercambio, y si los participantes tuvieran que tomar nota de la dimensión de "abstracción real", el acto "efectivo" de intercambio ya no sería posible:

Así pues, cuando hablamos del carácter abstracto del intercambio hemos de tener cuidado de no aplicar el término a la conciencia de los agentes del intercambio. A ellos se supone que les ocupa el uso de las mercancías que ven, pero les ocupa sólo en la imaginación. Es la acción del intercambio y sólo la acción la que es abstracta... el carácter abstracto de esta acción no se puede constatar cuando ésta sucede porque la conciencia de sus agentes está entrando en relación con el negocio que éstos hacen y con la apariencia empírica de las cosas que pertenecen al uso de ellos. Se podría decir que el carácter abstracto de su acción está más allá y sus actores no pueden darse cuenta de aquél porque su conciencia se interpone en el camino. Si el carácter abstracto les capturara la mente, la acción dejaría de ser intercambio y no surgiría la abstracción (Sohn-Rethel, 1978, pp. 26-27).

Este reconocimiento falso acarrea la fisura de la conciencia en "práctica" y "teórica": el propietario que participa en el acto de intercambio procede como un "solipsista práctico": desdeña la dimensión universal y socio-sintética de su acto, reduciéndolo a un encuentro casual de individuos atomizados en el mercado. Esta dimensión social "reprimida" de su acto emerge por consiguiente en la forma de su contrario, como Razón universal dirigida a la observación de la naturaleza (la red de categorías de "razón pura" como el marco conceptual de las ciencias naturales).

La paradoja crucial de esta relación entre la efectividad social del intercambio de mercancías y la "conciencia" del mismo es que —para usar de nuevo una concisa fórmula de Sohn-Rethel— "este no-conocimiento de la realidad es parte de su esencia": la efectividad social del proceso de intercambio es un tipo de realidad que sólo es posible a condición de que los individuos que participan en él *no* sean conscientes de su propia lógica; es decir, un tipo de realidad *cuya misma consistencia ontológica implica un cierto no-conocimiento de sus participantes*; si llegáramos a "saber demasiado", a perorar el verdadero funcionamiento de la realidad social, esta realidad se disolvería.

Esta es probablemente la dimensión fundamental de la "ideología": la ideología no es simplemente una "falsa conciencia", una representación ilusoria de la realidad, es más bien esta realidad a la que ya se ha de concebir como "ideológica" —"ideológica" es una realidad social cuya existencia

*implica el no conocimiento de sus participantes en lo que se refiere a su esencia*—, es decir, la efectividad social, cuya misma reproducción implica que los individuos "no sepan lo que están haciendo". "Ideológica" no es la "falsa conciencia" de un ser (social) sino *este ser en la medida en que está sostenido por la "falsa conciencia"*. Hemos llegado finalmente a la dimensión del síntoma, porque una de sus posibles definiciones también sería "una formación cuya consistencia implica un cierto no conocimiento por parte del sujeto": el sujeto puede "gozar su síntoma" sólo en la medida en que su lógica se le escapa y la medida del éxito de la interpretación de esa lógica es precisamente la disolución del síntoma.

#### EL SÍNTOMA SOCIAL

¿Cómo podemos definir, pues, el síntoma marxiano? Marx "inventó el síntoma" (Lacan) detectando una fisura, una asimetría, un cierto desequilibrio "patológico" que desmiente el universalismo de los "derechos y deberes" burgueses. Este desequilibrio, lejos de anunciar la "imperfecta realización" de estos principios universales —es decir, una insuficiencia a ser abolida por un progreso ulterior—, funciona como su momento constitutivo: el "síntoma" es, hablando estrictamente, un elemento particular que subvierte su propio fundamento universal, una especie que subvierte su propio género. En este sentido podemos decir que el procedimiento marxiano elemental de "crítica de la ideología" es ya "sintomático": consiste en detectar un punto de ruptura *heterogéneo* a un campo ideológico determinado y al mismo tiempo *necesario* para que ese campo logre su clausura, su forma acabada.

Este procedimiento implica, así pues, una cierta lógica de la excepción: cada Universal ideológico —por ejemplo, libertad, igualdad— es "falso" en la medida en que incluye necesariamente un caso específico que rompe su unidad, deja al descubierto su falsedad. Libertad, por ejemplo: una noción universal que abarca una serie de especies (libertad de expresión y de prensa, libertad de conciencia, libertad de comercio, libertad política, etc.), pero también, por medio de una necesidad estructural, una libertad específica (la del



obrero a vender libremente su propio trabajo en el mercado) que subvierte esta noción universal. Es decir, esta libertad es lo opuesto mismo de la libertad efectiva: al vender su trabajo "libremente", el obrero *pierde* su libertad, el contenido real de este acto libre de venta es la esclavitud del obrero al capital. El punto crucial es, por supuesto, que es precisamente esta libertad paradójica, la forma de lo opuesto a ella, la que cierra el círculo de las "libertades burguesas".

Lo mismo se podría mostrar también con respecto al intercambio justo, equivalente, este ideal del mercado. Cuando, en la sociedad precapitalista, la producción de mercancías no ha alcanzado todavía carácter universal —es decir, cuando todavía es la llamada "producción natural" la que predomina—, los propietarios de los medios de producción son todavía productores (como norma al menos): es producción artesanal; los propietarios trabajan y venden sus productos en el mercado. En esta etapa de desarrollo no hay explotación (al menos en principio, es decir, no tomamos en consideración la explotación de los aprendices y otras); el intercambio en el mercado es equivalente, por cada mercancía se paga su valor total. Pero en cuanto la producción para el mercado es la que prevalece en el edificio económico de una sociedad determinada, esta *generalización* va necesariamente acompañada de la aparición de un nuevo y paradójico tipo de mercancía: la fuerza de trabajo, los obreros, que no son ellos los propietarios de los medios de producción y que, en consecuencia, están obligados a vender en el mercado su propio trabajo en vez de los productos de su trabajo.

Con esta nueva mercancía, el intercambio equivalente se convierte en su propia negación, en la forma misma de la explotación, de la apropiación del plusvalor. El punto crucial que no se ha de perder de vista es que esa negación es estrictamente *interna* al intercambio equivalente y no su simple violación: la fuerza de trabajo no es "explotada" en el sentido de que su pleno valor no sea remunerado. En principio al menos, el intercambio entre trabajo y capital es totalmente equivalente y equitativo. La trampa es que la fuerza de trabajo es una mercancía peculiar, cuyo uso —el propio trabajo— produce un determinado plusvalor, y es este plusvalor sobre el valor de la fuerza de trabajo el que el capitalista se apropia.

Tenemos aquí de nuevo un cierto Universal ideológico, el del intercambio equivalente y equitativo, y un intercambio paradójico particular —el de la fuerza de trabajo por sus salarios— que, precisamente como un equivalente, funciona como la forma misma de la explotación. El desarrollo "cuantitativo", la universalización de la producción de mercancías, da origen a una nueva "cualidad", el surgimiento de una nueva mercancía que representa la negación interna del principio universal de intercambio equivalente de mercancías. En otras palabras, *da origen a un sintoma*. Y en la perspectiva marxiana, el socialismo *utópico* consiste en la creencia de que es posible una sociedad en la que las relaciones de intercambio estén universalizadas y la producción para el mercado sea la que predomine, pero los obreros sigan siendo a pesar de todo los propietarios de los medios de producción y, por lo tanto, no estén explotados. En suma, "utópico" transmite una creencia en la posibilidad de *una universalidad sin su sintoma*, sin el punto de excepción que funciona como su negación interna.

Ésta es también la lógica de la crítica marxiana a Hegel, a la noción hegeliana de sociedad como una totalidad racional: en cuanto tratamos de concebir el orden social existente como una totalidad racional, hemos de incluir en él un elemento paradójico que, sin dejar de ser su constituyente interno, funcione como su sintoma, subvierta el principio universal racional de esta totalidad. Para Marx, este elemento "irracional" de la sociedad existente era, claro está, el proletariado, "la sinrazón de la razón misma" (Marx), el punto en el que la Razón encarnada en el orden social encuentra su propia sinrazón.

#### FETICHISMO DE LA MERCANCÍA

Cuando Lacan atribuye el descubrimiento del sintoma a Marx, es, no obstante, más preciso: él localiza este descubrimiento en el modo en que Marx concluyó el *pazaje* del feudalismo al capitalismo: "Se han de buscar los orígenes de la noción de sintoma no en Hipócrates sino en Marx, en la conexión que él fue el primero en establecer entre capitalismo ¿y qué?, los viejos y buenos tiempos, lo que llamamos la época



feudal" (Lacan, 1975a, p. 106). Para captar la lógica de este pasaje del feudalismo al capitalismo, primero hemos de dilucidar sus antecedentes teóricos, la noción marxiana de fetichismo de la mercancía.

En un primer enfoque, el fetichismo de la mercancía es "para los hombres, la forma fantasmagórica de una relación entre cosas, es sólo la relación social determinada existente entre aquéllos" (Marx, 1975, p. 89). El valor de una cierta mercancía, que es efectivamente una insignia de una red de relaciones sociales entre productores de diversas mercancías, asume la forma de una propiedad quasi-"natural" de otra mercancía-cosa, el dinero: decimos que el valor de una determinada mercancía es tal cantidad de dinero. En consecuencia, el rasgo esencial del fetichismo de la mercancía no consiste en el famoso remplazo de los hombres por cosas ("una relación entre hombres que asume la forma de una relación entre cosas"), sino que consiste, antes bien, en un falso reconocimiento con respecto a la relación entre una red estructurada y uno de sus elementos; aquello que es realmente un efecto estructural, un efecto de la red de relaciones entre los elementos, parece una propiedad inmediata de uno de los elementos, como si esta propiedad también perteneciera a la red fuera de su relación con los demás elementos.

Este falso reconocimiento puede tener lugar en una "relación entre cosas" así como en una "relación entre hombres", y Marx lo declara explícitamente a propósito de la simple forma de la expresión del valor. La mercancía A puede expresar su valor únicamente refiriéndose a otra mercancía B, que así se convierte en su equivalente: en la relación de valor, la forma natural de la mercancía B (su valor de uso, sus propiedades positivas, empíricas) funciona como una forma de valor de la mercancía A; en otras palabras, el cuerpo de B se convierte para A en el espejo de su valor. A estas reflexiones, Marx agregó la siguiente nota:

En cierto modo, con el hombre sucede lo mismo que con la mercancía. Como no viene al mundo con un espejo en la mano, ni tampoco afirmando, como el filósofo fichteano, "yo soy yo", el hombre se ve reflejado primero sólo en otro hombre. Tan sólo a través de la relación con el hombre Pablo como igual suyo, el hombre Pedro se rela-

cióna consigo mismo como hombre. Pero con ello también el hombre Pablo, de pies a cabeza, en su corporeidad paulina, cuenta para Pedro como la forma en que se manifiesta el género hombre (Marx, 1975, p. 65).

Esta breve nota anticipa en cierta manera la teoría lacaniana del estadio del espejo: sólo reflejándose en otro hombre —es decir, en la medida en que este otro hombre ofrece una imagen de su unidad— puede el yo alcanzar su identidad propia, identidad y enajenación son, así pues, estrictamente correlativas. Marx prosigue esta homología: la otra mercancía (B) es un equivalente sólo en la medida en que A se relaciona con ella como la forma-de-apariencia de su propio valor, sólo dentro de esta relación. Pero la apariencia —y en ello reside el efecto de inversión propio del fetichismo—, la apariencia es exactamente lo opuesto: A parece relacionarse con B como si, para B, ser un equivalente de A no fuera una "determinación reflexiva" (Marx) de A, es decir, como si B fuera ya en sí el equivalente de A, la propiedad de "ser un equivalente" parece que le pertenezca aun fuera de su relación con A, en el mismo nivel que sus otras propiedades efectivas y "naturales" que constituyen su valor de uso. A estas reflexiones, Marx agregó de nuevo una nota muy interesante:

Con estas [llamadas por Hegel] determinaciones reflexivas ocurre algo peculiar. Este hombre, por ejemplo, es rey porque los otros hombres se comportan ante él como súbditos (Marx, 1975, p. 71).

"Ser rey" es un efecto de la red de relaciones sociales entre un "rey" y sus "súbditos", pero —y aquí está el falso reconocimiento fetichista— a los participantes de este vínculo social, la relación se les presenta necesariamente en forma invertida: ellos creen que son súbditos cuando dan al rey tratamiento real porque el rey es ya en sí, fuera de la relación con sus súbditos, un rey; como si la determinación de "ser un rey" fuera una propiedad "natural" de la persona de un rey. ¿Cómo no recordar aquí la famosa afirmación lacaniana de que un loco que cree que es rey no está más loco que un rey que cree que lo es, quien, es decir, se identifica de inmediato con el mando de "rey"?

Lo que tenemos aquí es un paralelo entre dos modos de fe-

tichismo y la cuestión crucial tiene que ver con la relación exacta entre estos dos niveles. Es decir, esta relación no es para nada una simple homología: no podemos decir que en las sociedades en las que la producción para el mercado es la que predomina—en último término, en las sociedades capitalistas—“con el hombre sucede lo mismo que con las mercancías”. Precisamente lo opuesto es lo verdadero: el fetichismo de la mercancía acontece en las sociedades capitalistas, pero en el capitalismo, las relaciones entre los hombres *no* están claramente “fetichizadas”; lo que hay son relaciones entre gente “libre” y cada persona sigue su propio interés egoísta. La forma predominante y determinante de las relaciones entre las personas no es la dominación y la servidumbre, sino un contrato entre personas libres que son iguales a los ojos de la ley. El modelo es el intercambio de mercado: dos sujetos se encuentran y su relación carece de las trabas de la veneración al Amo, del patrocinio y del cuidado del Amo por sus súbditos; se encuentran como dos personas cuya actividad está cabalmente determinada por sus intereses egoístas; cada quien procede como un bien utilitario; la otra persona está despojada para cada quien de toda aura mística; todo lo que ve cada quien en su socio es a otro sujeto que sigue su interés y que a él sólo le interesa en la medida en que posea algo—una mercancía— que pueda satisfacer algunas de sus necesidades.

Las dos formas de fetichismo son, por lo tanto, *incompatibles*: en las sociedades en las que reina el fetichismo de la mercancía, las “relaciones entre los hombres” están totalmente desfetichizadas, en tanto que en las sociedades en las que hay fetichismo en “las relaciones entre los hombres”—en las sociedades precapitalistas—, el fetichismo de la mercancía no está desarrollado todavía porque es la producción “natural”, y no la producción para el mercado, la que predomina. A este fetichismo en las relaciones entre hombres se le ha de llamar por su propio nombre: lo que tenemos son, como Marx indica, “relaciones de dominio y servidumbre”, es decir, la relación de Señorío y Servidumbre en un sentido hegeliano;\* y es como si la retirada del Amo en el ca-

\* “Señorío” y “Servidumbre” son los términos que se usan en la traducción a la que nos referimos (Hegel, 1985); siguiendo a Kojève, Lacan usa “maître” y “esclave”, que se traducen por “amo” y “esclavo”.

pitalismo fuera sólo un *desplazamiento*, como si la desfetichización de las “relaciones entre los hombres” se pagara mediante el surgimiento del fetichismo en las “relaciones entre cosas”, mediante el fetichismo de la mercancía. El lugar del fetichismo ha virado simplemente de las relaciones intersubjetivas a las relaciones “entre cosas”; las relaciones sociales cruciales, las de producción, ya no son inmediatamente transparentes en la forma de las relaciones interpersonales de dominio y esclavitud (del Amo y sus siervos, etc.), sino que se disfrazan—para valernos de la precisa fórmula de Marx— “bajo la forma de relaciones sociales entre cosas, entre los productos del trabajo”.

Ésta es la razón de que haya que buscar el descubrimiento del síntoma en el modo en que Marx concibió el pasaje del feudalismo al capitalismo. Con el establecimiento de la sociedad burguesa, las relaciones de dominio y servidumbre se *reprimen*; formalmente, parece que lo que nos incumben son sujetos libres cuyas relaciones interpersonales están exentas de todo fetichismo; la verdad reprimida—la de la persistencia del dominio y la servidumbre— surge en un síntoma que subvierte la apariencia ideológica de igualdad, libertad y demás. Este síntoma, el punto de surgimiento de la verdad acerca de las relaciones sociales, es precisamente las “relaciones sociales entre las cosas”, en contraste con la sociedad feudal, en la que,

sea cual fuere el juicio que nos merezcan las máscaras que aquí se ponen los hombres al desempeñar ~~su~~ *respective*s papeles, el caso es que las relaciones sociales existentes entre las personas en sus trabajos se ponen de manifiesto como sus propias relaciones personales y no aparecen disfrazadas de relaciones sociales entre las cosas, entre los productos del trabajo (Marx, 1975, p. 95).

“En vez de ponerse de manifiesto como sus propias relaciones mutuas, las relaciones sociales existentes entre las personas aparecen disfrazadas de relaciones sociales entre las cosas”—tenemos aquí una definición precisa del síntoma histérico, de la “histeria de conversión” propia del capitalismo.

## RISA TOTALITARIA

En este punto Marx es más subversivo que la mayoría de sus críticos contemporáneos que descartan la dialéctica de la mercancía por anticuada: esta dialéctica todavía puede ayudarnos a captar el fenómeno del llamado "totalitarismo". Tomemos como punto de partida *El nombre de la rosa* de Umberto Eco, precisamente porque hay algo desacertado en este libro. Esta crítica no es válida sólo en lo que atañe a su ideología, a la que se podría denominar —siguiendo el modelo de los *spaghetti westerns*— estructuralismo *spaghettisti*, una especie de versión simplificada, de cultura de masas, de las ideas estructuralistas y posestructuralistas (no hay realidad definitiva, todos vivimos en un mundo de signos que se refieren a otros signos...). Lo que tendría que inconvertirnos de este libro es su tesis fundamental: la fuente del totalitarismo es un vínculo dogmático con la palabra oficial: la falta de risa, de separación irónica. Un compromiso excesivo con el Bien puede en sí convertirse en el mayor Mal: el Mal en realidad es cualquier clase de dogmatismo fanático, en especial el que se ejerce en nombre del supremo Bien.

Esta tesis ya es parte de la versión ilustrada de la creencia religiosa: si llegamos a obsesionarnos demasiado por el Bien y por el odio correspondiente por lo secular, nuestra obsesión por el Bien se puede convertir en una fuerza del Mal, una forma de odio destructor por todo aquello que no logra corresponder a nuestra idea del Bien. El verdadero Mal es la mirada supuestamente inocente que no percibe en el mundo sino el Mal, como en *Otra vuelta de tuerca* de Henry James, donde el verdadero Mal es, por supuesto, la mirada de la narradora (la joven institutriz)...

En primer lugar, esta idea de una obsesión por (una devoción fanática a) el Bien que se convierte en Mal encubre la experiencia inversa, que es mucho más inquietante: como un vínculo fanático y obsesivo con el Mal puede adquirir el estatus de una posición ética, de una posición que no está guiada por nuestros intereses egoístas. Pensemos en el Don Giovanni de Mozart al final de la ópera, cuando se enfrenta a la siguiente opción: si confiesa sus pecados, todavía puede alcanzar la salvación; si persiste, se condenará para siempre. Desde el punto de vista del principio de placer, lo adecuado

sería renunciar a su pasado, pero no lo hace, persiste en su Mal, aunque él sabe que persistiendo se condenará para siempre. Paradójicamente, con su opción final por el Mal, Don Giovanni adquiere el estatus de un héroe ético, es decir, de alguien a quien guían principios fundamentales "más allá del principio de placer" y no simplemente la búsqueda del placer o de la ganancia material.

Lo que perturba de *El nombre de la rosa*, sin embargo, es la creencia subyacente en la fuerza liberadora y antitotalitaria de la risa, de la distancia irónica. Nuestra tesis aquí es casi exactamente lo opuesto a esta premisa subyacente en la novela de Eco: en las sociedades contemporáneas, democráticas o totalitarias, esa distancia cínica, la risa, la ironía, son, por así decirlo, parte del juego. La ideología imperante no pretende ser tomada seriamente o literalmente. Tal vez el mayor peligro para el totalitarismo sea la persona que toma su ideología literalmente —incluso en la novela de Eco, el pobre Jorge, la encarnación de la creencia dogmática que no ríe, es ante todo una figura trágica: anticuado, una especie de muerto en vida, un remanente del pasado, y con seguridad no una persona que represente los poderes políticos y sociales existentes.

¿Qué conclusión hemos de extraer de esto? ¿Hemos de decir que vivimos en una sociedad posideológica? Tal vez fuera mejor, en primer lugar, tratar de especificar qué queremos decir por ideología.

## EL CINISMO COMO UNA FORMA DE IDEOLOGÍA

La definición más elemental de ideología es probablemente la tan conocida frase de *El capital* de Marx: "Sie wissen das nicht, aber sie tun es" - "ellos no lo saben, pero lo hacen". El concepto mismo de ideología implica una especie de *naïveté* básica y constitutiva: el falso reconocimiento de sus propios presupuestos, de sus propias condiciones efectivas, una distancia, una divergencia entre la llamada realidad social y nuestra representación distorsionada, nuestra falsa conciencia de ella. Ésta es la razón de que esa "conciencia ingenua" se pueda someter a un procedimiento crítico-ideológico. El objetivo de este procedimiento es llevar a la conciencia

ideológica ingenua a un punto en el que pueda reconocer sus propias condiciones efectivas, la realidad social que está distorsionando, y mediante este mismo acto disolverla. En las versiones más sofisticadas de los críticos de la ideología —la que desarrolló la Escuela de Frankfurt, por ejemplo—, no se trata simplemente de ver las cosas (es decir, la realidad social) como “son en realidad”, o de quitarse los anteojos distorsionadores de la ideología; el punto principal es ver cómo la realidad no puede reproducirse sin esta llamada mistificación ideológica. La máscara no encubre simplemente el estado real de cosas; la distorsión ideológica está inscrita en su esencia misma.

Nos encontramos entonces con la paradoja de un ser que puede reproducirse sólo en la medida en que es seudoreconocido y desdeñado: en el momento en que lo vemos “como en realidad es”, este ser se disuelve en la nada o, más exactamente, cambia y pasa a ser otra clase de realidad. Ésta es la razón de que haya que eludir las metáforas simples de desmascaramiento, de correr los velos, que se supone que ocultan la desnuda realidad. Entendemos que Lacan, en su Seminario sobre *La ética del psicoanálisis*, se distancie del gesto liberador de decir finalmente que “el emperador está desnudo”. La cuestión es, como Lacan lo expone, que el emperador está desnudo sólo debajo de su vestimenta, de modo que si hay un gesto desmascaramiento del psicoanálisis, está más cerca del conocido chiste de Alphonse Allais, que Lacan cita: alguien señala a una mujer y profiere un grito de horror: “¡Mírala, qué vergüenza, debajo de sus vestidos está totalmente desnuda!” (Lacan, 1986, p. 231).

Pero todo esto es de sobra conocido: es el concepto clásico de ideología como “falsa conciencia”, el falso reconocimiento de la realidad social que es parte de esta realidad misma. Nuestra pregunta es: ¿Se aplica todavía este concepto de ideología como conciencia ingenua al mundo de hoy? ¿Funciona todavía hoy en día? En *Crítica de la razón crítica*, uno de los libros más vendidos en Alemania (Sloterdijk, 1983), Peter Sloterdijk expone la tesis de que el modo de funcionamiento dominante de la ideología es cínico, lo cual hace posible —o, con mayor precisión, vano— el procedimiento clásico crítico-ideológico. El sujeto cínico está al tanto de la distancia entre la máscara ideológica y la realidad social, pe-

ro pese a ello insiste en la máscara. La fórmula, como la propone Sloterdijk, sería entonces: “ellos saben muy bien lo que hacen, pero aun así, lo hacen”. La razón cínica ya no es ingenua, sino que es una paradoja de una falsa conciencia ilusoria: uno sabe de sobra la falsedad, está muy al tanto de que hay un interés particular oculto tras una universalidad ideológica, pero aun así, no renuncia a ella.

Hemos de distinguir estrictamente esta posición cínica de lo que Sloterdijk denomina *kinismo*. Kinismo representa el rechazo popular, plebeyo, de la cultura oficial por medio de la ironía y el sarcasmo: el procedimiento *kinico* clásico es enfrentar las patéticas frases de la ideología oficial dominante —su tono solemne, grave— con la trivialidad cotidiana y exponerlas al ridículo, poniendo así de manifiesto, tras la sublimación *noblesse* de las frases ideológicas, los intereses egoílatras, la violencia, las brutales pretensiones de poder. Este procedimiento, así pues, es más pragmático que argumentativo: subvierte la propuesta oficial confrontándola con la situación de su enunciación; procede *ad hominem* (por ejemplo, cuando un político encomia el deber del sacrificio patriótico, el kinismo pone de manifiesto la ganancia personal que el político extrae del sacrificio de los demás).

El cinismo es la respuesta de la cultura dominante a su subversión kinica: reconoce, toma en cuenta, el interés particular que hay tras la universalidad ideológica, la distancia entre la máscara ideológica y la realidad, pero todavía encuentra razones para conservar la máscara. Este cinismo no es una posición directa de inmoralidad, es antes bien la moralidad puesta al servicio de la inmoralidad —el modelo de la sabiduría cínica es concebir la probidad, la integridad, como una forma suprema de deshonestidad, y la moral como una forma suprema de libertinaje, la verdad como la forma más efectiva de mentira. Este cinismo es, por lo tanto, una especie de “negación de la negación” pervertida de la ideología oficial: confrontada con el enriquecimiento ilegal, con el robo, la reacción cínica consiste en decir que el enriquecimiento legal es mucho más efectivo y, además, está protegido por la ley. Como Bertolt Brecht dice en su *Ópera de tres centavos*: “¿qué es el robo a un banco comparado con la fundación de un nuevo banco?”

Está claro, así pues, que confrontada con esa razón cínica,

la crítica tradicional a la ideología deja de funcionar. Ya no podemos someter el texto ideológico a la "lectura sintomática", confrontarlo con sus puntos en blanco, con lo que ha de reprimir para organizarse, para preservar su consistencia —la razón cínica toma en cuenta esta distancia de antemano. ¿Lo único que nos queda entonces es afirmar que, con el reino de la razón cínica, nos encontramos en el llamado mundo posideológico? Hasta Adorno llegó a esta conclusión, partiendo de la premisa de que la ideología es, estrictamente hablando, sólo un sistema que reclama la verdad, es decir, que no es simplemente una mentira, sino una mentira que se vive como verdad, una mentira que pretende ser tomada seriamente. La ideología totalitaria ya no tiene esta pretensión. Ya no pretende ser tomada seriamente, ni siquiera por sus autores, su estatus es sólo el de un medio de manipulación, puramente externo e instrumental; su dominio está garantizado, no por valor de verdad, sino por simple violencia extraideológica y promesa de ganancia.

Llegados a este punto, se ha de introducir la distinción entre *sintoma* y *fantasía* a fin de mostrar cómo la idea de que vivimos en una sociedad posideológica procede con excesiva rapidez: la razón cínica, con toda su separación irónica, deja intacto el nivel fundamental de la fantasía ideológica, el nivel en el que la ideología estructura la realidad social.

#### FANTASÍA IDEOLÓGICA

Si queremos captar esta dimensión de la fantasía, hemos de regresar a la fórmula marxiana "ellos no lo saben, pero lo hacen", y plantearnos una pregunta muy simple: ¿Dónde está el lugar de la ilusión ideológica, en el "saber" o en el "hacer" en la realidad? A primera vista, la respuesta parece obvia: la ilusión ideológica reside en el "saber". Es una cuestión de discordancia entre aquello que la gente efectivamente hace y aquello que piensa que hace —la ideología consiste en el hecho de que la gente "no sabe lo que en realidad hace", en que tiene una falsa representación de la realidad social a la que pertenece (la distorsión la produce, por supuesto, la misma realidad). Tomemos de nuevo el ejemplo marxiano clásico del llamado fetichismo de la mercancía: el dinero en

realidad es simplemente una encarnación, una condensación, una materialización de una red de relaciones sociales —el hecho de que funcione como un equivalente universal de todas las mercancías está condicionado por la posición que ocupa en el tejido de las relaciones sociales. Pero para los propios individuos, esta función del dinero —ser la encarnación de la riqueza— aparece como una propiedad inmediata, natural, de una cosa llamada "dinero", como si el dinero fuera ya en sí, en su realidad material inmediata, la encarnación de la riqueza. Aquí, hemos tocado el tema marxista clásico de la "reificación": tras las cosas, la relación entre las cosas, hemos de detectar las relaciones sociales, las relaciones entre sujetos humanos.

Pero esta lectura de la fórmula marxiana omite una ilusión, un error, una distorsión que actúa ya en la realidad social, al nivel de lo que los individuos *hacen*, y no sólo de lo que *piensan* o *creen* que hacen. Cuando los individuos usan el dinero, saben muy bien que no tiene nada de mágico, que el dinero es, en su materialidad, simplemente una expresión de las relaciones sociales. La ideología espontánea cotidiana reduce el dinero a un simple signo que da al individuo que lo posee un derecho a cierta parte del producto social. Así pues, en el nivel cotidiano, el individuo sabe muy bien que hay relaciones entre la gente tras las relaciones entre las cosas. El problema es que en su propia actividad social, en lo que *hacen*, las personas *actúan* como si el dinero, en su realidad material, fuera la encarnación inmediata de la riqueza en tanto tal. Son fetichistas en la práctica, no en teoría. Lo que "no saben", lo que reconocen falsamente, es el **hecho de que en su realidad social, en su actividad social —en el acto de intercambio de mercancías— están orientados por una ilusión fetichista.**

Para dejar esto en claro, tomemos de nuevo el tema marxiano clásico de la inversión especulativa de la relación entre lo Universal y lo Particular. Lo Universal es simplemente una propiedad de los objetos particulares que en realidad existen, pero cuando somos víctimas del fetichismo de la mercancía parece como si el contenido concreto de una mercancía (su valor de uso) fuera una expresión de su universalidad abstracta (su valor de cambio) —el Universal abstracto, el Valor, aparece como la Sustancia real que sucesivamente

se encarna en una serie de objetos concretos. Esta es la tesis básica marxiana: es ya el mundo efectivo de las mercancías el que se comporta como una sustancia-sujeto hegeliana, como un Universal que pasa por una serie de encarnaciones particulares. Marx habla de la "metafísica de la mercancía", de la "religión de todos los días". Las raíces del idealismo filosófico especulativo están en la realidad social del mundo de las mercancías; es este mundo el que se comporta "idealmente" —o, como Marx dice en el primer capítulo de la primera edición de *El capital*:

Esta *inversión* por la cual lo concreto y sensible cuenta únicamente como forma en que se manifiesta lo general-abstracto, y no, a la inversa, lo general-abstracto como propiedad de lo concreto, caracteriza la expresión de valor. Y es esto, a la vez, lo que dificulta su comprensión. Si digo que tanto el derecho romano como el derecho germánico son derechos los dos, afirmo algo obvio. Si digo, en cambio, que *el* derecho, ese ente abstracto, *se efectiviza* en el derecho romano y en el germánico, en esos derechos concretos, la conexión se vuelve mística (Marx, 1975, p. 1026).

La pregunta a plantearse de nuevo es: ¿Dónde está la ilusión en éste caso? No hemos de olvidar que el individuo burgués, en su ideología cotidiana, no es definitivamente un hegeliano especulativo: no concibe el contenido particular como resultado de un movimiento autónomo de la Idea universal. Es, en cambio, un buen nominalista anglosajón, que piensa que lo Universal es una propiedad de lo Particular, a saber, de las cosas realmente existentes. El valor no existe en sí, hay únicamente cosas individuales que, entre otras propiedades, tienen valor. El problema es que en su práctica, en su actividad real, él actúa como si las cosas particulares (las mercancías) fueran simplemente otras tantas encarnaciones del Valor universal. Para parafrasear a Marx: *Él sabe muy bien que el derecho romano y el derecho germánico son simplemente dos clases de derechos, pero en la práctica, él actúa como si el Derecho, ese ente abstracto, se realizara en el derecho romano y en el derecho germánico.*

Hemos dado ahora un paso decisivo hacia delante: hemos establecido una nueva manera de leer la fórmula marxiana "ellos no lo saben, pero lo hacen": la ilusión no está del lado

del saber, está ya del lado de la realidad, de lo que la gente hace. Lo que ellos no saben es que su realidad social, su actividad, está guiada por una ilusión, por una inversión fetichista. Lo que ellos dejan de lado, lo que reconocen falsamente, no es la realidad, sino la ilusión que estructura su realidad, su actividad social real. Saben muy bien cómo son en realidad las cosas, pero aun así, hacen como si no lo supieran. La ilusión es, por lo tanto, doble: consiste en pasar por alto la ilusión que estructura nuestra relación efectiva y real con la realidad. Y esta ilusión inconsciente que se pasa por alto es lo que se podría denominar la *fantasía ideológica*.

Si nuestro concepto de ideología sigue siendo el clásico, en el que la ilusión se sitúa en el conocimiento, entonces la sociedad actual ha de parecer posideológica: la ideología que prevalece es la del cinismo; la gente ya no cree en la verdad ideológica; no toma las proposiciones ideológicas en serio. El nivel fundamental de la ideología, sin embargo, no es el de una ilusión que enmascare el estado real de las cosas, sino el de una fantasía (inconsciente) que estructura nuestra propia realidad social. Y en este nivel, estamos, claro está, lejos de ser una sociedad posideológica. La distancia cínica es sólo un camino —uno de muchos— para cegarnos al poder estructurante de la fantasía ideológica: aun cuando no tomemos las cosas en serio, aun cuando mantengamos una distancia irónica, *aun así lo hacemos*.

Desde este punto de vista es desde el que podemos explicar la fórmula de la razón cínica que propone Sloterdijk: "ellos saben muy bien lo que hacen, pero aun así, lo hacen". Si la ilusión estuviera del lado del conocimiento, entonces la posición cínica sería una posición posideológica, simplemente una posición sin ilusiones: "ellos saben lo que hacen, y lo hacen". Pero si el lugar de la ilusión está en la realidad del hacer, entonces esta fórmula se puede leer muy de otra manera: "ellos saben que, en su actividad, siguen una ilusión, pero aun así, lo hacen". Por ejemplo, ellos saben que su idea de Libertad encubre una forma particular de explotación, pero aun así, continúan en pos de esta idea de Libertad.



## LA OBJETIVIDAD DE LA CREENCIA

Desde este punto de vista también valdría la pena volver a leer la elemental fórmula marxiana del llamado fetichismo de la mercancía: en una sociedad en la que los productos del trabajo humano adquieren la forma de mercancías, las relaciones cruciales entre las personas asumen la forma de relaciones entre cosas, entre mercancías, y en vez de relaciones inmediatas entre personas, tenemos relaciones sociales entre cosas. En los años sesenta y setenta, todo este problema fue desvirtuado mediante el antihumanismo althusseriano. El principal reproche de los althusserianos era que la teoría marxiana del fetichismo de la mercancía se basa en una oposición ingenua, ideológica e epistemológicamente infundada entre personas (sujetos humanos) y cosas. Pero una lectura lacaniana puede conferir a esta formulación un giro nuevo e inesperado: la capacidad subversiva del enfoque de Marx reside precisamente en el modo en que usa la oposición de personas y cosas.

En el feudalismo, como hemos visto, las relaciones entre las personas están mistificadas, mediadas por una trama de creencias y supersticiones ideológicas. Son relaciones entre el amo y su esclavo, por medio de las cuales el amo ejerce su poder carismático de fascinación y demás. Aunque en el capitalismo los sujetos están emancipados y se perciben a sí mismos como si estuvieran libres de las supersticiones religiosas medievales, cuando tratan unos con otros lo hacen como utilitaristas racionales, guiados únicamente por sus intereses egoístas. 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 y utilitaria, se encarnaran en las "relaciones sociales entre las cosas". Ellos ya no creen, *pero las cosas creen por ellos*.

Esta parece ser también una proposición lacaniana básica, contraria a la tesis habitual de que una creencia es algo interior y el conocimiento algo exterior (en el sentido de que se puede verificar a través de un procedimiento externo). Antes bien, es la creencia la que es radicalmente exterior, encarnada en la conducta práctica y efectiva de la gente. Es al-

## ¿CÓMO INVENTÓ MARX EL SÍNTOMA?

go similar a las ruedas de plegaría tibetanas: se escribe una plegaría en un papel, se introduce el papel enrollado en una rueda y se da vueltas automáticamente a ésta, sin pensar (o si se quiere proceder de acuerdo a la "astucia de la razón" hegeliana, se ata a un molino de viento para que dé vueltas con el viento). De esta manera es la rueda la que reza por mí, en vez de mí o, más exactamente, soy yo quien reza a través del medio de la rueda. La belleza de todo esto es que en mi interioridad psicológica puedo pensar acerca de lo que quiero, puedo acceder a las fantasías más sucias y obscenas, y no importa porque —para valernos de una buena expresión staliniana— piense lo que piense, *objetivamente* estoy orando.

Así es como hemos de captar la proposición lacaniana fundamental de que el psicoanálisis no es una psicología: las más íntimas creencias, incluso las más íntimas emociones como compasión, llanto, pesar, risa, se pueden transferir, delegar a otros sin perder su sinceridad. En su Seminario *La ética del psicoanálisis*, Lacan habla del papel del Coro en la tragedia clásica: nosotros, los espectadores, llegamos al teatro preocupados, llenos de los problemas diarios, incapaces de adaptarnos sin reservas a los problemas de la obra, es decir, sentir los temores y compasiones requeridos, pero no importa, está el otro, que siente el pesar y la compasión en vez de nosotros, o, con mayor precisión, nosotros sentimos las emociones requeridas por medio del Coro: "Entonces uno se siente aliviado de todas la preocupaciones; aun cuando no sienta nada, el Coro lo hará en su lugar" (Lacan, 1986, p. 295).

Aun cuando nosotros, los espectadores, estemos contemplando el espectáculo medio amodorrados, objetivamente —para valernos de nuevo de la antigua expresión stalinista— estamos cumpliendo nuestra obligación de compasión por los protagonistas. En las llamadas sociedades primitivas, encontramos el mismo fenómeno en forma de "plañideras", mujeres a las que se paga para que lloren en vez de nosotros: así, por medio del coro, cumplimos nuestro deber de duelo, mientras podemos hacer uso de nuestro tiempo para asuntos más provechosos —discutiendo la división de la herencia del difunto, por ejemplo.

Pero para evitar la impresión de que esta exteriorización, esta transferencia de nuestro sentimiento más íntimo es simplemente una característica de las llamadas etapas pri-



mitivas del desarrollo, vamos a recordar un fenómeno que es bastante frecuente en los espectáculos populares de televisión o series: la "risa enlatada". Después de algún comentario supuestamente ingenioso o divertido, se escucha la risa y el aplauso incluido en la banda de sonido del espectáculo —ésta es la contrapartida exacta del coro en la tragedia clásica y es en ella donde hemos de buscar la "Antigüedad viva". Es decir, ¿por qué esta risa? La primera respuesta posible —que sirve para recordarnos cuándo hemos de reír— es bastante interesante porque implica la paradoja de que la risa es una cuestión de obligación y no un sentimiento espontáneo; pero esta respuesta no basta porque en general *no* nos reímos. La única respuesta correcta sería que el Otro —encarnado en el aparato de televisión— nos está descargando de la obligación de reír, rie en vez de nosotros. Así que, aun si cansados de un fatigoso día de trabajo estúpido, nos pasamos la tarde mirando amodorrados la pantalla de televisión, después podemos decir que, objetivamente, por medio de otro, nos la pasamos realmente bien.

Si no tenemos en cuenta este estatuto objetivo de la creencia, podríamos acabar como el loco de un famoso chiste, que pensaba que era un grano de maíz. Después de pasar un tiempo en un manicomio, finalmente se curó: ahora ya sabía que no era un grano sino un hombre. Le dejaron que se fuera, pero poco después regresó corriendo y dijo: "Encontré una gallina y tuve miedo de que me comiera." Los médicos trataron de calmarlo: "Pero ¿de qué tienes miedo? Ahora ya sabes que no eres un grano sino un hombre." El loco respondió: "Sí, claro, yo lo sé, ¿pero la gallina sabe que ya no soy un grano?"

#### "LA LEY ES LA LEY"

La lección que hay que sacar de lo anterior en lo que respecta al campo social es sobre todo que la creencia, lejos de ser un estado "íntimo", puramente mental, se *materaliza* siempre en nuestra actividad social efectiva: la creencia sostiene la fantasía que regula la realidad social. Tomemos el caso de Kafka: se suele decir que en el universo "irracional" de sus novelas, Kafka dio una expresión "exagerada", "fantástica",

"distorcionada subjetivamente" a la burocracia moderna y al destino del individuo en ella. Al decir esto, pasamos por alto el hecho crucial de que es esta misma "exageración" la que articula la fantasía que regula el funcionamiento libidinal de la burocracia "efectiva" y "real".

El llamado "universo de Kafka" no es una "imagen-fantasía de la realidad social", sino, al contrario, la *puesta en escena de la fantasía la que actúa en plena realidad social*: todos sabemos que la burocracia no es todopoderosa, pero nuestra conducta "efectiva" en presencia de la maquinaria burocrática está ya regulada por una creencia en su omnipotencia... En contraste con la usual "crítica a la ideología" que trata de deducir la forma ideológica de una sociedad determinada partiendo de la conjunción de sus relaciones sociales efectivas, el enfoque analítico apunta sobre todo a la fantasía ideológica eficiente en la propia realidad social.

Lo que llamamos "realidad social" es en último término una construcción ética: se apoya en un cierto *como si* (actuamos *como si* creyéramos en la omnipotencia de la burocracia, *como si* el Presidente encarnara la Voluntad del Pueblo, *como si* el Partido expresara el interés objetivo de la clase obrera...). En cuanto se pierde la creencia (la cual, recordémoslo de nuevo, no se ha de concebir definitivamente en un nivel "psicológico": se encarna, se materializa, en el funcionamiento efectivo del campo social), la trama de la realidad social se desintegra. Esto ya lo articuló Pascal, uno de los principales puntos de referencia de Althusser en su intento por desarrollar el concepto de "Aparato Ideológico de Estado". Según Pascal, la interioridad de nuestro razonamiento está determinada por la "máquina" externa, disparatada —automatismo del significante, de la red simbólica en la que están atrapados los sujetos:

Pero hay que desengañarse: tenemos tanto de automática como de espíritu... Las pruebas no convencen más que al espíritu. La costumbre hace que nuestras pruebas sean las más fuertes y las más creídas; inclina al automática que arrastra al espíritu sin pensar en ello (Pascal, 1966, p. 274 [1985, pp. 55-56]).

Aquí Pascal produce la tan lacanianamente deficiente del inconsciente: "El automática (es decir, la letra muerta, insensible),

que dirige a la mente inconscientemente [*sans le savoir*] a él". De este carácter constitutivamente absurdo de la ley, se desprende que hemos de obedecerla, no porque sea justa, buena o ni siquiera benéfica, sino simplemente *porque es la ley*—esta tautología articula el círculo vicioso de su autoridad: el hecho de que el último fundamento de la autoridad de la ley reside en su proceso de enunciación:

La costumbre constituye toda la equidad, sin más razón que la de ser recibida: es el fundamento místico de su autoridad. Quien la refiere a su principio, la aniquila (Pascal, 1966, p. 46 [1985, p. 62]).

La única obediencia real, así pues, es la "externa": la obediencia por convicción no es obediencia real porque ya está "mediada" por nuestra subjetividad—es decir, no estamos en realidad obedeciendo a la autoridad, sino simplemente siguiendo nuestro arbitrio, que nos dice que la autoridad merece ser obedecida en la medida en que es buena, sabia, benéfica... Más que para nuestra relación con la autoridad social "externa", esta inversión es válida para nuestra obediencia a la autoridad interna de la creencia: fue Kierkegaard quien escribió que creer en Cristo porque lo consideramos sabio y bueno es una horrible blasfemia—es, en cambio, sólo el acto de creer el que puede darnos el discernimiento de su bondad y sabiduría. Hemos de buscar sin duda razones racionales que puedan justificar nuestra creencia, nuestra obediencia al mandato religioso, pero la experiencia religiosa crucial es que estas razones se revelan únicamente a aquellos que ya creen—encontramos razones que confirman nuestra creencia porque ya creemos; no es que creamos porque hayamos encontrado suficientes buenas razones para creer.

La obediencia "externa" a la ley no es, así pues, sumisión a la presión externa, a la llamada "fuerza bruta" no ideológica, sino obediencia al Mandato en la medida en que es "incomprensible", no comprendido; en la medida en que conserva un carácter "traumático", "irracional": lejos de conservar su plena autoridad, este carácter traumático y no ocultar su plena autoridad, este carácter traumático y no integrado de la Ley es *una condición positiva de ella*. Este es el rasgo fundamental del concepto psicoanalítico de *super-yó*: un mandato del que se tiene una vivencia traumática,

"sin sentido"—es decir, que no se puede integrar al universo simbólico del sujeto. Pero para que la Ley funcione "normalmente", este hecho traumático de que la "costumbre es toda la equidad por la sola razón de que es aceptada"—la dependencia de la Ley de su proceso de enunciación o, para usar un concepto desarrollado por Laclau y Mouffe, su carácter radicalmente *contingente*—se ha de reprimir en el inconsciente a través de la experiencia ideológica e imaginaria del "significado" de la Ley, de su fundamento en la justicia, la verdad (o, de un modo más moderno, la funcionalidad):

Seria, pues, bueno que se obedezca a las leyes y a las costumbres porque son leyes... Pero el pueblo no es susceptible de esta doctrina; y así como cree que la verdad puede encontrarse y que se halla en las leyes y en las costumbres, las cree y considera su antigüedad como una prueba de su verdad (y no ve su sola autoridad sin verdad) (Pascal, 1966, p. 216 [1985, p. 65]).

Es sumamente significativo que encontremos exactamente la misma formulación en *El proceso* de Kafka, al final de la conversación entre K. y el sacerdote:

"No estoy de acuerdo con este punto de vista—dijo K. sacudiendo la cabeza—, porque si se acepta, hay que aceptar como verdadero todo lo que dice el portero. Pero usted mismo ha demostrado cuán imposible es aceptarlo." "No—dijo el sacerdote—, no es necesario aceptar todo como si fuera verdad, sólo hay que aceptarlo como necesario." "Una conclusión melancólica—dijo K.—. Convierte la mentira en un principio universal" (Kafka, 1985, p. 243).

Entonces, lo que se "reprime" no es un origen oscuro de la Ley, sino el hecho mismo de que no hay que aceptar la Ley como verdad, sino únicamente como necesaria—el hecho de que *su autoridad carece de verdad*. La ilusión estructural necesaria que lleva a la gente a creer que la verdad se puede encontrar en las leyes describe precisamente el mecanismo de *transferencia*: transferencia es esta suposición de una Verdad, de un Significado tras el estúpido, traumático, inconsistente hecho de la Ley. En otras palabras, "transferencia" nombra el círculo vicioso de la creencia: las razones de por qué hemos de creer sólo son convincentes para aquellos que ya creen. El texto crucial de Pascal aquí es el famoso

fragmento 233 sobre la necesidad de la apuesta; la parte más extensa, la primera, demuestra prolijamente por qué es racionalmente sensato "apostar a Dios", pero esta argumentación queda invalidada por la observación que sigue, hecha por el compañero imaginario de Pascal en el diálogo:

... Tengo las manos atadas y la boca empuñada; se me fuera a apostar, no se me deja en libertad; no se me deja, y estoy hecho de tal manera, que no puedo creer. ¿Qué queréis que haga?

—Es verdad. Pero daos cuenta, por lo menos, de vuestra incapacidad de creer, puesto que la razón os conduce a ello y que, sin embargo, no podéis creer. Trabajad, pues, no en convenceros aumentando las pruebas de Dios, sino disminuyendo vuestras pasiones. Queréis llegar a la fe y no conocéis el camino; queréis curaros de la infidelidad y solicitáis el remedio; aprended de quienes han estado atados como vosotros y que ahora ponen en juego todo lo que tienen; son gentes que conocen este camino que quisierais seguir, y que están curadas de un mal del que queréis curaros. Seguid la manera como han comenzado; haciéndolo todo como si creyeran, tomando agua bendita, haciendo decir misas, etc. Naturalmente, hasta esto os hará creer y os embrutecerá.

... ¿Qué mal os va a sobrevenir al tomar este partido? Seréis fiel, honrado, humilde, agradecido, bienhechor, amigo sincero y verdadero... Es verdad que no estaréis entre placeres apesadados, entre gloria, entre delicias; pero ¿no tendréis otras? Os digo que con ello ganaréis esta vida; y que cada paso que deis por este camino veréis tanta certidumbre de ganancia y que es tan nada lo que arriesgáis, que reconoceréis finalmente que habéis apostado por una cosa cierta, infinita, por la cual no habéis dado nada (Pascal, 1966, pp. 152-153 [1985, pp. 52-53]).

La respuesta final de Pascal entonces es: abandona la argumentación racional y sométele simplemente al ritual ideológico, quedate estupefacto repitiendo los gestos sin sentido, actúa como si ya creyeras, y la creencia llegará sola.

Lejos de limitarse al catolicismo, este procedimiento para obtener la conversión ideológica tiene validez universal, razón por la que, en una determinada época, fue muy popular entre los comunistas franceses. La versión marxista del tema de la "apuesta" va así: el intelectual burgués tiene las manos amarradas y los labios sellados. Aparentemente es libre, ligado únicamente a la argumentación de su razón, pero en realidad está penetrado de prejuicios burgueses. Estos

prejuicios no lo dejan suelto, de modo que no puede creer en el sentido de la historia, en la misión histórica de la clase obrera. Entonces, ¿qué puede hacer?

La respuesta: en primer lugar, tendría que reconocer al menos su impotencia, su incapacidad de creer en el Sentido de la historia; aun cuando su razón se inclina por la verdad, las pasiones y los prejuicios producidos por su posición de clase le impiden aceptarla. De modo que no debería empeñarse en demostrar la verdad de la misión histórica de la clase obrera; antes bien, tendría que aprender a someter sus pasiones y prejuicios pequeñoburgueses. Tendría que aprender la lección de aquellos que otrora fueron tan impotentes como él lo es ahora, pero que estuvieron dispuestos a arriesgarlo todo por la Causa revolucionaria. Tendría que imitar el camino que ellos emprendieron: se comportaron como si creyeran en la misión de la clase obrera, fueron activos en el Partido, recolectaron dinero para ayudar a los huelguistas, propagaron el movimiento obrero y así sucesivamente. Esto los dejó estupefactos y les hizo creer de manera bastante natural. Y en realidad, ¿qué daño les ha hecho optar por este camino? Se volvieron fieles, llenos de buenas obras, sinceros y nobles... Es cierto que tuvieron que renunciar a unos cuantos maisanos placeres pequeñoburgueses, a su fútil egocentrismo intelectualista, a su falso sentido de la libertad individual, pero por otra parte —y a despecho de la verdad fáctica de su creencia— ganaron mucho: viven una vida llena de sentido, libre de dudas y de incertidumbre; toda su actividad cotidiana está respaldada por la conciencia de que están aportando su pequeña contribución a la gran y noble Causa.

Lo que distingue a esta "costumbre" pascaliana de la insípida sabiduría conductista ("el contenido de tu creencia está condicionado por tu conducta de hecho") es el estatus paradójico de una creencia antes de la creencia: si sigue una costumbre, el sujeto cree sin saberlo, de modo que la conversión final es simplemente un acto formal por el cual reconocemos aquello en lo que ya creemos. Dicho de otra manera, lo que la lectura conductista de la "costumbre" de Pascal omite es el hecho crucial de que la costumbre externa es siempre un soporte material para el inconsciente del sujeto. El principal logro de la película de Marek Kaniewska, *Otro*

*país*, es que designa, de modo sensible y delicado, este estatus precario de "crear sin saberlo" —precisamente a propósito de la conversión al comunismo.

*Otro país* es una película *à clef* sobre la relación entre dos estudiantes de Cambridge, el comunista Judd (modelo real: John Cornford, ídolo de la izquierda estudiantil de Oxford, que murió en 1936 en España) y el rico homosexual Guy Bennett, que más tarde se convierte en espía ruso y cuenta la historia en retrospectiva a un periodista inglés que lo visita en su exilio en Moscú (modelo real: Guy Burgess, por supuesto). No hay relación sexual entre ellos; Judd es el único que no es sensible al encanto de Guy ("la excepción a la regla Bennett", como Guy lo expresa): precisamente por esta razón, para Guy, Judd es el punto de su identificación transrrencial.

La acción se desarrolla en el medio de "escuela privada" de los años treinta: la charla patriótica vacía, el terror que infunden los estudiantes-jefes ("dioses") a los estudiantes comunes; aun así, en este terror hay algo que no obliga, que no es del todo grave; tiene la resonancia de un travesti divertido que oculta un universo en el que reina de hecho el goce en toda su obscenidad, sobre todo en forma de una red ramificada de relaciones homosexuales —el terror real es, antes bien, la insupportable presión de gozar. Es por esta razón por lo que Oxford y Cambridge ofrecieron en los años treinta un campo tan rico a la KGB: no sólo a causa del "complejo de culpa" de los estudiantes ricos que la pasaban tan bien en plena crisis económica y social, sino sobre todo a causa de esta atmósfera cargada de goce, cuya misma inercia crea una tensión insupportable, una tensión que sólo podía disolver un llamado "totalitario" a la *renuncia* al goce —en Alemania fue Hitler quien supo cómo ocupar el lugar de este llamado; en Inglaterra, al menos entre los estudiantes de la élite, los cazadores de la KGB fueron los más versados en ello.

Vale la pena mencionar esta película por cómo describe la conversión de Guy: la delicadeza con que lo hace se plasma en el hecho de que *no* la describe, de que sólo expone los elementos de la misma. Es decir, el retroceso a los años treinta, que forma la parte principal de la película, se detiene en el momento preciso en que Guy ya se ha convertido, aunque él todavía no lo sabe —la película tiene la suficiente delicadeza

para dejar afuera el acto formal de conversión; suspende la visión retrospectiva en una situación homóloga a otra en la que alguien ya está enamorado pero todavía no se da cuenta de ello, y por esta razón expresa su amor en forma de una actitud excesivamente clínica y en una agresividad defensiva hacia la persona de la que está enamorado.

¿Cuál es, visto más de cerca, el desenlace de la película? Se exponen dos reacciones opuestas a esta situación de goce sofocante: la renuncia de Judd, su comunismo declarado abiertamente (ésta es la razón de que *no pudiera* ser agente de la KGB) y, por otra parte, Guy como representante del hedonismo extremo y putrefacto cuyo juego, no obstante, empieza a desmoronarse (los "dioses" lo han humillado con un ritual de azotes porque su enemigo personal, un patriótico trepador, ha revelado su relación homosexual con un estudiante más joven: así es como Guy perdió la prometida oportuna de llegar a "dios" él mismo el siguiente año). Llegado este momento, Guy empieza a darse cuenta de que la clave de la disolución de su insostenible situación está en su relación transrrencial con Judd y esto se indica hermosamente con dos detalles.

En primer lugar, Guy reprocha a Judd que no se haya librado de los prejuicios burgueses —a pesar de todo su discurso sobre igualdad y fraternidad, todavía piensa que "algunas personas son mejores que otras por el modo que tienen de hacer el amor"; en suma, sorprende al sujeto con el que tiene una transferencia en su incongruencia, en su falta. En segundo lugar, Guy revela al ingenuo Judd el mecanismo mismo de la transferencia: Judd piensa que su creencia en la verdad del comunismo es el resultado de su estudio a fondo de la historia y de los textos de Marx, a lo que Guy responde: "No eres comunista porque entiendas a Marx, entiendes a Marx porque eres comunista" —es decir, Judd entiende a Marx porque presupone de antemano que Marx es el portador del conocimiento que permite el acceso a la verdad de la historia, como el creyente cristiano que no cree en Cristo porque le hayan convencido con argumentos teológicos sino, al contrario, es susceptible a los argumentos teológicos porque ya está iluminado por la gracia de la creencia.

En un primer acercamiento ingenuo podría parecer que, debido a estos dos rasgos, Guy está a punto de liberarse de

su transferencia en Judd (sorprende a Judd en su incongruencia e incluso pone de manifiesto el mecanismo de la transferencia), pero la verdad es a pesar de todo lo opuesto: estos dos rasgos únicamente confirman que "aquellos que saben están perdidos" (*les nov-dupes errent*), como diría Lacan. Precisamente como alguien "que sabe", Guy está atrapado en la transferencia —los dos reproches que le hace a Judd adquieren su significado sólo contrastados con el hecho de que su relación con Judd es ya transferencial (como pasa con el analizando que se complace en descubrir pequeñas debilidades y errores en el analista precisamente porque la transferencia ya está en marcha).

El estado en que Guy se encuentra inmediatamente antes de su conversión, este estado de extrema tensión, donde mejor se traduce es en su propia respuesta al reproche de Judd de que él es el culpable del lío en el que está metido (si se hubiera comportado con un poco de discreción y hubiera ocultado su homosexualidad en vez de hacer ostentación de ella provocadora y desafiantemente, no hubiera habido ninguna revelación desagradable que lo echara todo a perder): "¿Qué mejor cobertura para alguien como yo que la indiscreción total?" Ésta es, por supuesto, la definición misma lacaniana de la impostura en su dimensión específicamente humana, cuando engañamos al Otro mediante la verdad: en un universo en el que todos buscan el rostro de la verdad debajo de la máscara, la mejor manera de descartarlos es llevar puesta la máscara de la verdad: lejos de hacernos obtener una especie de "contacto inmediato con nuestros prójimos", esta coincidencia hace insoportable la situación. Toda comunicación es imposible porque estamos totalmente aislados a través de la propia revelación —el *sine qua non* de la comunicación lograda es un mínimo de distancia entre la apariencia y lo que se oculta tras ella.

La única puerta abierta es, así pues, evadirse en la creencia en el "otro país" trascendente (comunismo) y en la conspiración (convirtiéndose en un agente de la KGB), lo cual introduce una brecha radical entre la máscara y el verdadero rostro. Así pues, cuando en la última escena retrospectiva Judd y Guy atraviesan el patio del colegio, Guy es ya creyente: su destino está sellado, aun cuando él no lo sepa todavía. Sus palabras introductorias, "¿No sería maravilloso que el

comunismo fuera realmente verdad?", ponen de manifiesto su creencia, que de momento está todavía delegada, transferida a otro —y así podemos pasar de inmediato al exilio de Moscú décadas después, cuando el único resto de goce que vincula al viejo y deteriorado Guy a su país es el recuerdo del cricket.

#### KAFKA, CRITICO DE ALTHUSSER

El carácter externo de la máquina simbólica ("autómata") no es, por lo tanto, simplemente externo: es a la vez el lugar en el que se representa de antemano y se decide el destino de nuestras creencias internas más "sinceras" e "íntimas". Cuando nos sometemos a la máquina de un ritual religioso, ya creemos sin saberlo; nuestra creencia ya está materializada en el ritual externo; en otras palabras, ya creemos *inconscientemente*, porque es a partir de este carácter externo de la máquina simbólica como podemos explicar el estatus del inconsciente como radicalmente externo —el de una letra muerta. La creencia es un asunto de obediencia a la letra muerta e incomprendida. Este cortocircuito entre la creencia íntima y la "máquina" externa es el meollo más subversivo de la teología pascaliana.

Claro que en su teoría de los Aparatos Ideológicos de Estado (Althusser, 1976), Althusser dio una versión contemporánea elaborada de esta "máquina" pascaliana; pero el punto débil de su teoría es que él o su escuela nunca lograron precisar el vínculo entre Aparato Ideológico de Estado e interpelación ideológica: ¿cómo se "internaliza" el Aparato Ideológico de Estado (la "máquina" pascaliana, el automatismo significativo); cómo produce el efecto de creencia ideológica en una Causa y el efecto interconexo de subjetivación, de reconocimiento de la propia posición ideológica? La respuesta a esto es, como hemos visto, que esta "máquina" externa de Aparatos de Estado ejerce su fuerza sólo en la medida en que se experimenta, en la economía inconsciente del sujeto, como un mandato traumático, sin sentido. Althusser habla únicamente del proceso de la interpelación ideológica a través del que la máquina simbólica de la ideología se "internaliza" en la experiencia ideológica del Sentido y la Ver-



dad; pero sabemos por Pascal que esta "internatización", por necesidad estructural, nunca se logra plenamente, que siempre hay un residuo, un resto, una mancha de irracionalidad traumática y sin sentido adherida a ella, y que *este resto, lejos de obstaculizar la plena sumisión del sujeto al mandato ideológico, es la condición misma de ello*: es precisamente este plus no integrado de traumatismo sin sentido el que confiere a la Ley su autoridad incondicional: en otras palabras, lo que —en la medida en que elude el sentido ideológico— sostiene lo que podríamos llamar el *jouis-sense*, goce-en-sentido (goza-significa), propio de la ideología.

Y no es de nuevo accidental que mencionemos el nombre de Kafka: con respecto a este *jouis-sense* ideológico podemos decir que Kafka desarrolla una especie de crítica a Althusser *avant la lettre*, al permitirnos ver aquello que es constitutivo de la brecha entre la "máquina" y su "internatización". ¿No es la burocracia "irracional" de Kafka, este aparato ciego, gigantesco, sin sentido, precisamente el Aparato Ideológico de Estado con el que se confronta un sujeto *antes de* cualquier identificación, cualquier reconocimiento —cualquier *subjetivación*— tenga lugar? ¿Qué podemos aprender entonces de Kafka?

¶ A primera vista, el punto de partida de las novelas de Kafka es el de una interpelación: el sujeto kafquesco es interpelado por una misteriosa entidad burocrática (Ley, Castillo). Pero esta interpelación tiene un aspecto algo extraño: es, por así decirlo, una *interpelación sin identificación/subjetivación*; no nos ofrece una Causa con la que identificarnos —el sujeto kafquesco es el sujeto que busca desesperadamente un rasgo con el que identificarse, no entiende el significado de la llamada del Otro.

Esta es la dimensión que se pasa por alto en la explicación althusseriana de la interpelación: antes de ser cautivo de la identificación, del reconocimiento/falso reconocimiento simbólico, el sujeto (\$) es atrapado por el Otro mediante un paradjico objeto-causa del deseo en pleno Otro (*a*), mediante ese secreto que se supone que está oculto en el Otro: \$  $\Delta$  *a* —la fórmula lacaniana de la fantasía. ¿Qué significa más exactamente decir que la fantasía ideológica estructura la realidad? Vamos a explicarlo comenzando por la tesis fundamental lacaniana de que en la oposición entre sueño y rea-

lidad, la fantasía está del lado de la realidad; es, como Lacan dijo una vez, el soporte que da consistencia a lo que llamamos "realidad".

En su Seminario *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, Lacan desarrolla esto mediante una interpretación del famoso sueño sobre el "niño que arde":

Un padre asistió noche y día a su hijo mortalmente enfermo. Fallecido el niño, se retiró a una habitación vecina con el propósito de descansar, pero dejó la puerta abierta a fin de poder ver desde su dormitorio la habitación donde yacía el cuerpo de su hijo, rodeado de velones. Un anciano a quien se le encargó montar vigilancia se sentó próximo al cadáver, murmurando oraciones. Luego de dormir algunas horas, el padre sueña que *su hijo está de pie junto a su cama, le toma el brazo y le susurra este reproche*: "Padre, entonces no ves que me abraso?" Despierta, observa un fuerte resplandor que viene de la habitación vecina, se precipita hasta allí y encuentra al anciano guardián adormecido, y la mortaja y un brazo del cadáver queruido quemados por una vela que le había caído encima encendida (Freud, 1977, p. 652).

La interpretación usual de este sueño se basa en la tesis de que una de las funciones del sueño es permitir al que sueña prolongar el dormir. El soñante queda de repente expuesto a una irritación exterior, a un estímulo que proviene de la realidad (el sonido de un despertador, golpes en la puerta, o, en este caso, el olor a humo), y para prolongar su dormir, rápidamente, allí mismo, construye un sueño: una *pequeña escena*, historia breve, que incluye a ese elemento irritante. No obstante, la irritación externa pronto llega a ser demasiado intensa y el sujeto despierta.

La lectura lacaniana es directamente la opuesta a ésta. El sujeto no despierta cuando la irritación externa llega a ser demasiado intensa; la lógica de su despertar es bastante diferente. Primero, construye un sueño, una historia que le permite prolongar su dormir, para evitar despertar a la realidad. Pero lo que encuentra en el sueño, la realidad de su deseo, el real lacaniano —en nuestro caso, la realidad del real del niño a su padre: "¿No ves que ardo?", implicando la culpa fundamental del padre— es más aterrador que la llamada realidad externa, y ésta es la razón de que despierte: para eludir el Real de su deseo, que se anuncia en el sueño

aterrador. Huye a la llamada realidad para poder continuar durmiendo, para mantener su ceguera, para evitar despertar a lo real de su deseo. Podríamos parafrasear aquí el viejo lema "hippy" de los años sesenta: la realidad es para aquellos que no pueden soportar el sueño. La "realidad" es una construcción de la fantasía que nos permite enmascarar lo Real de nuestro deseo (Lacan, 1979, capítulos 5 y 6).

Sucede exactamente lo mismo con la ideología. La ideología no es una ilusión tipo sueño que construimos para huir de la insoponible realidad; en su dimensión básica es una construcción de la fantasía que funge de soporte a nuestra "realidad": una "ilusión" que estructura nuestras relaciones sociales efectivas, reales y por ello encubre un núcleo insoponible, real, imposible (conceptualizado por Ernesto Laclau y Chantal Mouffe como "antagonismo": una división social traumática que no se puede simbolizar). La función de la ideología no es ofrecernos un punto de fuga de nuestra realidad, sino ofrecernos la realidad social misma como una huida de algún núcleo traumático, real. Para explicar esta lógica, vamos a referirnos de nuevo a *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis* (Lacan, 1979, capítulo 6). Aquí Lacan menciona la conocida paradoja de Chuang-tzú que sonó que era una mariposa, y después de despertar se preguntó: ¿Cómo sabe él que *ahora* no es una mariposa que sueña que es Chuang-tzú? El comentario de Lacan es que esta pregunta se justifica por dos razones.

En primer lugar, prueba que Chuang-tzú no estaba loco. La definición lacaniana de un loco es alguien que cree en su identidad inmediata con él mismo; alguien que no es capaz de una distancia mediada dialécticamente hacia él mismo, como un rey que cree que es rey, que toma su ser un rey como una propiedad inmediata y no como un mandato simbólico que le ha impuesto una red de relaciones intersubjetivas de las que él forma parte (ejemplo de un rey que estaba loco al creer que era un rey, Luis II de Baviera, el patrocinador de Wagner).

Pero esto no es todo; si lo fuera, el sujeto podría reducirse a un vacío, a un lugar vacío en el que todo el contenido de él o de ella lo procuran los demás, mediante la red simbólica de las relaciones intersubjetivas: Yo "en mí" no soy nada, el contenido positivo mío es lo que yo soy para los demás. En

otras palabras, si esto fuera todo, la última palabra de Lacan sería una enajenación radical del sujeto. Su contenido, "lo que es", estaría determinado por una red significante exterior que le ofrece los puntos de identificación simbólica, continuándole determinados mandatos simbólicos. Pero la tesis básica de Lacan, al menos en sus últimas obras, es que el sujeto tiene posibilidad de obtener algún contenido, una especie de consistencia positiva, también fuera del gran Otro, la red simbólica enajenante. Esta otra posibilidad la ofrece la fantasía: haciendo equivalente al sujeto a un objeto de la fantasía. Cuando pensaba que era una mariposa que soñaba que era Chuang-tzú, éste estaba en lo correcto. La mariposa era el objeto que constituía el marco, el sostén, de su identidad-fantasía (la relación *Chuang-tzú-mariposa* se puede escribir  $\$ \Delta a$ ). En la realidad simbólica era Chuang-tzú, pero en lo real de su deseo era una mariposa. Ser una mariposa era toda la congruencia de su ser positivo fuera de la red simbólica. Tal vez no sea casual que encontremos un eco de lo mismo en la película de Terry Gilliam, *Brasil*, en la que se describe, con un humor bastante desagradable, una sociedad totalitaria: el protagonista encuentra un punto de escape ambiguo de la realidad cotidiana cuando sueña que él es un hombre-mariposa.

A primera vista, lo que tenemos aquí es una simple inversión simétrica de la perspectiva llamada normal, común. En nuestro entendimiento cotidiano, Chuang-tzú es la persona "real" que sueña que es una mariposa, y aquí tenemos algo que es "realmente" una mariposa que sueña que es Chuang-tzú. Pero como Lacan indica, esta relación simétrica es una ilusión: cuando Chuang-tzú despierta, puede pensar para sí que es Chuang-tzú quien soñó que es una mariposa, pero en su sueño, cuando es una mariposa, no puede preguntarse si cuando esté despierto, cuando pensó que era Chuang-tzú, él no era esta mariposa que ahora está soñando que es Chuang-tzú. La pregunta, la escisión dialéctica, sólo es posible cuando estamos despiertos. En otras palabras, la ilusión no puede ser simétrica, no puede ir en ambas direcciones, porque si lo hiciera nos encontraríamos en una situación sin sentido descrita —de nuevo— por Alphonse Allais: Raúl y Margarita, dos amantes, conciertan que se encontrarán en un baile de máscaras; allí se deslizan a un rincón oculto, y se abrazan



y acarician. Finalmente, ambos se quitan las máscaras y —sorpresa— Raúl descubre que está abrazando a otra mujer, que no es Margarita, y Margarita también descubre que la otra persona no es Raúl sino un desconocido. . . .

#### LA FANTASÍA COMO SOPORTE DE LA REALIDAD

Este problema lo hemos de abordar a partir de la tesis lacaniana de que sólo en el sueño nos acercamos al verdadero despertar, es decir, a lo Real de nuestro deseo. Cuando Lacan dice que el último soporte de lo que llamamos "realidad" es una fantasía, definitivamente no se ha de entender esto en el sentido de "la vida es sólo un sueño", "lo que llamamos realidad es sólo una ilusión" y así sucesivamente: Encontramos este tema en muchas historias de ciencia ficción: la realidad como un sueño o una ilusión generalizada. La historia se cuenta habitualmente desde la perspectiva de un protagonista que va haciendo gradualmente el horrible descubrimiento de que todas las personas que lo rodean no son en realidad seres humanos sino una especie de autómatas, robot, que sólo parecen y actúan como humanos; el punto final de estas historias es, claro está, el descubrimiento que hace el protagonista de que él es también uno de esos autómatas y no un ser humano real. Esta ilusión generalizada es imposible: encontramos la misma paradoja en un conocido dibujo de Escher de dos manos que se dibujan la una a la otra.

La tesis lacaniana es, en cambio, que hay siempre un duro núcleo, un resto que persiste y no puede ser reducido a un juego universal de espectralidad ilusoria. La diferencia entre Lacan y el "realismo ingenuo" es que, para Lacan, *el único punto en el que nos acercamos a este núcleo duro de lo Real es en efecto el sueño*. Cuando despertamos a la realidad después de un sueño, nos solemos decir "fue sólo un sueño", cegándonos con ello al hecho de que en nuestra realidad cotidiana, despiertos, no somos *más que una conciencia de este sueño*. Fue sólo en el sueño que nos acercamos al marco de fantasía que determina nuestra actividad, nuestro modo de actuar en la realidad.

Sucede lo mismo con el sueño ideológico, con la determinación de la ideología como una construcción parecida al

sueño que nos obstaculiza ver el estado real de las cosas, la realidad en cuanto tal. Tratamos en vano de romper el sueño ideológico para salir de él "abriendo los ojos y tratando de ver la realidad como es", deshaciéndonos de los anteojos ideológicos: como los sujetos de esta mirada poseológica, objetiva, cuerda, libres de los llamados prejuicios ideológicos, como los sujetos de una mirada que contempla los hechos como son, seguimos de principio a fin "la conciencia de nuestro sueño ideológico". La única manera de romper el poder de nuestro sueño ideológico es confrontar lo Real de nuestro deseo que se anuncia en este sueño.

Analicemos el antisemitismo. No basta con decir que nos hemos de liberar de los llamados "prejuicios antisemitas" y aprender a ver a los judíos como en realidad son —así no cabe duda de que seguiremos siendo víctimas de estos llamados prejuicios. Hemos de confrontar cómo la figura ideológica del "judío" está investida de nuestro deseo inconsciente, cómo hemos construido esta figura para eludir un punto muerto de nuestro deseo.

Supongamos, por ejemplo, que una mirada objetiva confirmara —¿por qué no?— que los judíos son los que en realidad explotan económicamente al resto de la población, que a veces seducen a nuestras hijas menores, que algunos de ellos no se lavan con regularidad. ¿No queda claro que esto no tiene nada que ver con las verdaderas raíces de nuestro antisemitismo? Aquí, sólo hemos de recordar la proposición lacaniana que se refiere al marido patológicamente celoso: aun cuando todos los hechos que cuenta para defender sus celos fueran verdad, aun cuando su mujer se acostara con unos y otros, esto no cambia para nada el hecho de que sus celos sean una construcción patológica, paranoide.

Planteémonos una simple pregunta: En la Alemania de finales de los años treinta, ¿cuál sería el resultado de esa perspectiva objetiva y no ideológica? Es probable que algo así: "Los nazis condenan a los judíos con demasiada precipitación, sin un verdadero debate, o sea que vamos a ver las cosas sobria y firmemente para saber si en realidad son culpables o no; vamos a ver si hay algo de verdad en la acusación en su contra." ¿Es necesario añadir que esta manera de abordar las cosas confirmaría simplemente nuestros llamados "prejuicios inconscientes" con racionalizaciones adicio-

nales? La respuesta adecuada al antisemitismo no es, por lo tanto, "los judíos en realidad no son así", sino "la idea antisemita del judío no tiene nada que ver con los judíos; la figura ideológica de un judío es una manera de rememorar la incongruencia de nuestro propio sistema ideológico."

Esta es la razón de que también seamos incapaces de sacudir nuestros prejuicios ideológicos tomando en cuenta el nivel preideológico de la experiencia cotidiana. La base de esta argumentación es que la construcción ideológica siempre encuentra sus límites en el terreno de la experiencia diaria—que es incapaz de reducir, de contener, de absorber y aniquilar este nivel. Tomemos de nuevo a un individuo típico en la Alemania de fines de los años treinta. Este individuo está bombardeado por la propaganda antisemita que describe al judío como la encarnación monstruosa del Mal, el gran intrigador político y demás. Pero cuando este individuo regresa a casa encuentra al señor Stern, su vecino: un buen hombre con quien platicar en las tardes, cuyos hijos juegan con los suyos. ¿No ofrece esta experiencia cotidiana una irreducible resistencia a la construcción ideológica?

La respuesta es por supuesto que no. Si la experiencia diaria ofreciera esa resistencia, entonces la ideología antisemita todavía no se habría apoderado de nosotros. Una ideología "se apodera de nosotros" realmente sólo cuando no sentimos ninguna oposición entre ella y la realidad—a saber, cuando la ideología consigue determinar el modo de nuestra experiencia cotidiana de la realidad. ¿Cómo reaccionaría entonces nuestro pobre alemán, si fuera un buen antisemita, a esta brecha entre la figura ideológica del judío (maquinador, intrigador, explotador de nuestros hombres valientes y demás) y la experiencia común de todos los días de su vecino, el señor Stern? Su respuesta sería la de convertir esta brecha, esta misma discrepancia, en una argumentación en favor del antisemitismo: "¿Ves cuán peligrosos son en realidad? Es difícil reconocer su verdadera naturaleza. Ellos la esconden tras la máscara de la apariencia cotidiana—y es exactamente este ocultamiento de la propia naturaleza, esta duplicidad, lo que constituye un rasgo básico de la naturaleza judía." Una ideología en realidad triunfa cuando incluso los hechos que a primera vista la contradicen empiezan a funcionar como argumentaciones en su favor.

#### PLUSVALOR Y PLUS-DE-GOCE

En esto reside la diferencia con el marxismo: en la perspectiva marxista predominantemente, la mirada ideológica es una mirada *parcial* que pasa por alto la *totalidad* de las relaciones sociales, en tanto que en la perspectiva lacaniana, la ideología designa, antes bien, una *totalidad* que borra las huellas de su *propia imposibilidad*. Esta diferencia corresponde a aquella que distingue la noción de fetichismo freudiano de la marxiana: en el marxismo, un fetiche oculta la red positiva de relaciones sociales, en tanto que para Freud, un fetiche oculta la falta ("castración") en torno a la cual se articula la red simbólica.

En la medida en que concebimos lo Real como aquello que "siempre regresa al mismo lugar", podemos deducir otra diferencia no menos crucial. Desde el punto de vista marxista, el procedimiento ideológico *par excellence* es el de la "falsa eternalización y/o universalización": un estado que depende de una conjunción histórica concreta se presenta como un rasgo eterno y universal de la condición humana; el interés de una clase en particular se disfraza de interés humano universal... y la meta de la "crítica de la ideología" es denunciar esta falsa universalidad, detectar tras el hombre en general al individuo burgués; tras los derechos universales del hombre la forma que hace posible la explotación capitalista; tras la "familia nuclear" como una constante transhistórica, la forma históricamente específica y limitada de las relaciones de parentesco, y así sucesivamente.

Según la perspectiva lacaniana, tendríamos que cambiar los términos y designar como el procedimiento ideológico más "astuto" lo opuesto a la eternalización: una *historicización superrápida*. Tomemos uno de los lugares comunes de la crítica marxista-feminista al psicoanálisis, la idea de que la insistencia en el papel crucial del complejo de Edipo y del triángulo de la familia nuclear transforma una forma históricamente condicionada de familia patriarcal en un rasgo de la condición humana universal: ¿no es este esfuerzo por historizar el triángulo familiar precisamente un intento de *eludir* el "resistente núcleo" que se anuncia a través de la "familia patriarcal"—lo Real de la Ley, la roca de la castración? En otras palabras, si la universalización superrápida

da produce una imagen quasi-universal cuya función es cedarnos a su determinación histórica, socio-simbólica, la historización superrápida nos ciega al resistente núcleo que retorna como lo mismo a través de las diversas historizaciones/simbolizaciones.

Lo mismo sucede con un fenómeno que designa con la mayor precisión al anverso "perverso" de la civilización del siglo XX: 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 social concreto (fascismo, stalinismo...)? ¿qué sino otros tantos intentos de eludir el hecho de que en este caso estamos enfrentando lo "real" de nuestra civilización que retorna como el 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.)

El marxismo, así pues, no logró tomar en cuenta, llegar a un acuerdo con el plusobjeto, el resto de lo Real que elude la simbolización —un hecho tanto más sorprendente si recordamos que Lacan modeló su noción de plus-de-goce de acuerdo con la noción marxiana de plusvalor. La prueba de que el plusvalor marxiano anuncia efectivamente la lógica del *objet petit a* lacaniano como la encarnación del plus-de-goce está ya contenida en la fórmula decisiva de la que se valió Marx, en el tercer volumen de *El capital*, para designar el límite lógico-histórico del capitalismo: "el verdadero límite de la producción capitalista lo es el propio capital".

Esta fórmula se puede leer de dos maneras. La primera lectura, habitualmente historicista-evolucionista, la concibe, de acuerdo con el infamado paradigma de la dialéctica de las fuerzas productivas y de las relaciones de producción, como la de "contenido" y "forma". Este paradigma sigue aproximadamente la metáfora de la serpiente que, de vez en cuando, cambia de piel cuando le queda demasiado ajustada: se formula como el último ímpetu del desarrollo social —como su constante (por así decirlo) "natural" "espontánea"—, el crecimiento incesante de las fuerzas productivas (como una norma reducida al desarrollo técnico);

a este crecimiento "espontáneo" le sigue, con un grado mayor o menor de demora, el momento inerte, dependiente, la relación de producción. Así pues, tenemos épocas en las que las relaciones de producción están de acuerdo con las fuerzas productivas y entonces esas fuerzas se desarrollan y crecen, rebasando sus "vestimentas sociales", el marco de las relaciones; este marco se convierte en un obstáculo para su ulterior desarrollo, hasta que la revolución social coordina de nuevo las fuerzas y las relaciones sustituyendo las viejas relaciones por otras nuevas que corresponden al nuevo estado de fuerzas.

Si concebimos la fórmula del capital como su propio límite desde este punto de vista, esto significa simplemente que la relación de producción capitalista que al principio hizo posible el rápido desarrollo de las fuerzas productivas se convirtió en cierto momento en un obstáculo para el ulterior desarrollo de aquéllas: que estas formas han crecido y rebasado su marco y exigen una nueva forma de relaciones sociales.

El propio Marx está lejos, por supuesto, de una idea evolucionista tan simplista. Si es necesario convenceremos de ello, sólo hemos de remitirnos a los pasajes en *El capital* donde Marx trata de la relación entre la inclusión formal y real del proceso de producción en el régimen del Capital: la inclusión formal *precede* a la real; es decir, el Capital primero incluye el proceso de producción como lo encuentra (artesanos y demás), y sólo después va cambiando las fuerzas productivas paso a paso, moldeándolas de tal manera que se cree una correspondencia. Contrariamente a la idea simplista mencionada antes, es entonces la *forma* de la relación de producción la que conduce el desarrollo de las fuerzas productivas —es decir, el desarrollo de su "contenido".

Todo lo que tenemos que hacer para volver imposible la lectura evolucionista y simplista de la fórmula "el límite del capital es el propio capital" es plantearnos una pregunta muy simple y obvia: ¿Cómo definimos exactamente el momento —si bien sólo ideal— en el que la relación capitalista de producción se convierte en un obstáculo para el ulterior desarrollo de las fuerzas productivas? O bien el anverso de la misma pregunta: ¿Cuándo podemos hablar de un acuerdo

entre fuerzas productivas y relación de producción en el modo capitalista de producción? Un análisis estricto nos lleva a la única respuesta posible: *nunca*.

Así es exactamente como el capitalismo difiere de otros medios previos de producción: en estos últimos, podemos hablar de períodos de "acuerdo"; cuando el proceso de producción y reproducción social marcha en un movimiento tranquilo y circular, y de períodos de convulsión, cuando la contradicción entre fuerzas y relación se agrava; en tanto que en el capitalismo, esta contradicción, la discordia fuerzas/relación, *está contenida en su concepto* (en forma de la contradicción entre el modo de producción social y el modo de apropiación individual y privado). Es esta contradicción interna la que obliga al capitalismo a la reproducción extendida y permanente —al incesante desarrollo de sus propias condiciones de producción, en contraste con modos de producción previos en los que, al menos en su estado "normal", la (re)producción continúa como un movimiento circular.

Si esto es así, entonces la lectura evolucionista de la fórmula del capital como su propio límite es inadecuada: no se trata de que, en un cierto momento de su desarrollo, el marco de la relación de producción empiece a constreñir un desarrollo ulterior de las fuerzas productivas; se trata de que *es este límite inmanente, esta "contradicción interna", la que lleva al capitalismo a un desarrollo permanente*. El estado "normal" del capitalismo es la revolución permanente de sus propias condiciones de existencia: desde el principio el capitalismo se "pudre", está marcado por una contradicción mutiladora, por la discordia, por una necesidad inmanente de equilibrio: ésta es exactamente la razón de que cambie y se desarrolle incesantemente —el desarrollo incesante es el único modo que tiene para resolver una y otra vez, llegar a un acuerdo con su propio y fundamental desequilibrio constitutivo, la "contradicción". Lejos de ser restrictivo, su límite es, así pues, el ímpetu mismo de su desarrollo. En ello reside la paradoja propia del capitalismo, su último recurso: el capitalismo es capaz de transformar su límite, su impotencia misma, en el origen de su poder —cuanto más se "pudre", más se agrava su contradicción inmanente, más ha de revolucionarse para sobrevivir.

Es esta paradoja la que define el plus-de-goce: no es un plus que simplemente se conecte a un goce "normal", fundamental, porque *el goce como tal surge sólo en este plus*, porque es constitutivamente un "excedente". Si susurramos el plus perdemos el goce, precisamente como el capitalismo, que sólo puede sobrevivir revolucionando incesantemente sus propias condiciones materiales, deja de existir si "permanece en lo mismo", si logra un equilibrio interno. Ésta, entonces, es la homología entre el plusvalor —la "causa" que pone en movimiento el proceso capitalista de producción— y el plus-de-goce, el objeto-causa del deseo. ¿No es la topología paradójica del movimiento del capital, el bloqueo fundamental, el que se resuelve y reproduce a través de la actividad frenética, el poder excesivo como la forma de aparición de una *impotencia* fundamental —este pasaje inmediato, esta coincidencia de límite y exceso, de falta y de plus— precisamente la del *objet petit a* lacaniano, del resto que encarna a la falta fundamental, constitutiva?

Todo esto, por supuesto, Marx "lo sabe con creces... y aun así": y aun así, en la formulación crucial en el prefacio a la *Crítica de la economía política*, Marx procede *como si no lo supiera*, describiendo el pasaje del capitalismo al socialismo en función de la dialéctica evolucionista vulgar que acabamos de mencionar de las fuerzas productivas y de la relación de producción: cuando las fuerzas sobrepasan un determinado grado, la relación capitalista se convierte en un obstáculo para su ulterior desarrollo: esta discordia da origen a la necesidad de la revolución socialista, cuya función es coordinar de nuevo fuerzas y relación; es decir, establecer relaciones de producción que hagan posible el desarrollo intensificado de las fuerzas productivas como el fin en sí del proceso histórico.

¿Cómo podemos dejar de detectar en esta formulación el hecho de que Marx no pudo hacer frente a las paradojas del plus-de-goce? Y la irónica venganza de la historia por este fracaso es que hoy en día existe una sociedad que parece que corresponde perfectamente a esta dialéctica evolucionista vulgar de fuerzas y relación: el "socialismo real", una sociedad que se legitima en referencia a Marx. ¿No es ya un lugar común afirmar que el "socialismo real" ha hecho posible la industrialización rápida, pero que en cuanto

las fuerzas productivas llegaron a cierto nivel de desarrollo (usualmente designado con el término vago de "sociedad posindustrial"), las relaciones sociales "del socialismo real" comenzaron a obligar a un crecimiento ulterior de las mismas?

## 2

## DEL SINTOMA AL SINTHOME

## LA DIALECTICA DEL SINTOMA

## REGRESO AL FUTURO

La única referencia al campo de la ciencia ficción en la obra de Lacan tiene que ver con la paradoja del tiempo: en su primer Seminario, Lacan se vale de la metáfora de Norbert Wiener sobre la dirección invertida del tiempo para explicar el sintoma como un "retorno de lo reprimido":

Wiener supone dos personajes cuyas dimensiones temporales irían en sentido inverso, la una de la otra. Desde luego, esto no quiere decir nada, y así es como las cosas que no quieren decir nada significan de pronto algo, pero en un dominio muy diferente. Si uno envía un mensaje al otro, por ejemplo, un cuadrado, el personaje que va en sentido contrario verá primero un cuadrado borrándose, antes de ver el cuadrado. Esto es también lo que nosotros vemos. El sintoma se nos presenta primero como una huella, que nunca será más que una huella, y que siempre permanecerá incomprendida hasta el momento en que el análisis haya avanzado suficientemente, y hasta el momento en que hayamos comprendido su sentido (Lacan, 1988, pp. 239-240).

El análisis se concibe, así pues, como una simbolización, una integración simbólica de huellas imaginarias sin sentido; este concepto implica un carácter fundamentalmente *imaginario* del inconsciente: el inconsciente está hecho de "fijaciones imaginarias que no pudieron ser asimiladas al desarrollo simbólico" de la historia del sujeto; en consecuencia, es "algo que se realizará en lo Simbólico o, más exactamente, algo que, gracias al progreso simbólico que tiene lugar en el análisis, *habrá sido*" (*ibid.*, p. 239).

La respuesta lacaniana a la pregunta: ¿Desde dónde retor-





La guerra en la ex Yugoslavia y el surgimiento de una violencia «irracional» en el capitalismo tardío constituyen el contexto político y teórico del nuevo libro de Slavoj Žižek, quien desde la perspectiva del psicoanálisis lacaniano propone una renovación de la teoría marxista de la ideología.

En la primera parte, el libro analiza el papel que desempeña la violencia en esta fase del capitalismo. Desarrolla el concepto de «desublimación represiva» y examina cómo funciona hoy el concepto de supervivencia en los mecanismos ideológicos: en la esquizofrenia del dominio de la ley entre la ley pública, escrita, y su reverso, obscuro; en la violencia excesiva e irracional que denuncia un plus de goce insupportable encarnado en el Otro; en la economía libidinal como instrumento militar en la guerra de Bosnia.

En la segunda parte, Žižek rastrea las vicisitudes de la figura de la mujer en el arte moderno y en la ideología, rescatando a ciertos autores generalmente olvidados por su pensamiento reaccionario, como Otto Weininger. Demuestra cómo la lógica del amor antes continúa estructurando la matriz fantasmática de las relaciones entre los sexos e ilustra sus argumentos, como ya es habitual en el autor, con ejemplos extraídos del cine actual.

Las dos partes del libro están unidas por el concepto elusivo de goce y de sus «metástasis» en los ámbitos de la política y la cultura, lo cual nos recuerda los defectos de la cinta de Möbius: si avanzamos lo suficiente en una de ellas, simultáneamente nos hallamos en su reverso. El análisis de Žižek de la ideología nos lleva a advertir el vínculo entre violencia y goce, fomento, abriendo así un espacio para un rico debate en torno a las relaciones de poder.

Slavoj Žižek, doctor en Filosofía y en Artes, es investigador del Instituto de Estudios Sociales de Ljubiana, Eslovenia, y profesor en la New School for Social Research y en la Universidad de París VIII. Entre sus libros se cuentan *Por qué nos hacen creer* (1998), *Mirando al sesgo* (2000) y *El espinoso sujeto* (2002), todos ellos de nuestro fondo editorial.

Slavoj Žižek **Las metástasis del goce**

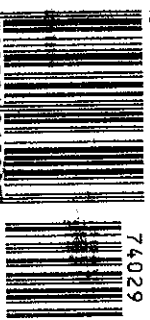
Slavoj Žižek

# Las metástasis del goce

Seis ensayos sobre la mujer y la causalidad

ISBN 950-12-6529-3

74029



## Espacios del Saber

Slavoj Žižek

24. J. Tono Martínez (comp.), *Observatorio siglo XXI Reflexiones sobre arte, cultura y tecnología*
25. E. Gruner, *El fin de las pequeñas historias*
26. P. Virilio, *El procedimiento silencio*
27. M. Onfray, *Cinismos*
28. A. Finkelkraut, *Una voz viene de la otra orilla*
29. S. Žižek, *Las metástasis del goce*
30. I. Lewkowitz, *Sucesos argentinos*
31. R. Forster, *Crítica y sospecha*
32. D. Oubiña, J. L. Godard, *El pensamiento del cine*
33. F. Monjeau, *La incensión musical*
34. P. Virno, *El recuerdo del presente*
35. A. Negri y otros, *Diálogo sobre la globalización, la multitud y la experiencia argentina*
36. M. Jay, *Campos de fuerza*
37. S. Amin, *Más allá del capitalismo semi*
38. P. Virno, *Palabras con palabras*
39. A. Negri, *Job: la fuerza del esclavo*
40. I. Lewkowitz, *Pensar sin Estado*
41. M. Hardt, Gilles Deleuze, *Un aprendizaje filosófico*
42. S. Žižek, *Violencia en acto. Conferencias en Buenos Aires*
43. M. Plokin y F. Neiburg, *Intelectuales y expertos. La constitución del conocimiento social en la Argentina*
44. P. Ricoeur - *Sobre la traducción*
45. E. Gruner - *La Cosa política o el arecho de lo Real*
46. S. Žižek - *El títore y el enano*
47. E. Carrió y D. Maffía (comps.) - *Búsquedas de sentido para una nueva política*
48. P. Furbank - *Placeres mundanos*
49. D. Weschler y Y. Aznar - *La memoria compartida. España y Argentina en la construcción de un imaginario cultural*

## Las metástasis del goce

Seis ensayos sobre la mujer  
y la causalidad

Traducción de Patricia Willson

Si desea recibir información mensual de nuestras novedades/publicaciones, y ser incorporado a nuestra lista de correo electrónico, por favor envíenos los siguientes datos a [diffusion@editorialpaidos.com.ar](mailto:editorialpaidos.com.ar)  
Nombre y apellido, profesión y dirección de e-mail.

PAIDÓS  
Buenos Aires - Barcelona - México



fermedad mental" proviene de la estructura misma del orden social existente; es decir que la locura individual está basada en cierto "malestar" que es endémico en la civilización como tal. Así, la subordinación de la teoría a la terapia requiere la pérdida de la dimensión crítica del psicoanálisis:

El psicoanálisis como terapia individual actúa necesariamente *dentro* del ámbito de las restricciones, en tanto que el psicoanálisis como teoría es libre para trascender y criticar ese mismo ámbito. Tomar sólo el primer momento, el psicoanálisis como terapia, es despojarlo de su crítica a la civilización, es convertirlo en un instrumento del ajuste y la resignación individuales.... El psicoanálisis es una teoría de una sociedad *res-tringida que necesita al psicoanálisis como terapia*.<sup>15</sup>

Jacoby formula, pues, lo que equivale a la versión sociocrítica de la tesis de Freud sobre el psicoanálisis como "métier imposible": la terapia puede tener éxito únicamente en una sociedad que no la necesita, es decir, una que no produzca "alienación mental"; o, citando a Freud "el psicoanálisis encuentra el máximo de condiciones favorables allí donde su práctica no es requerida, es decir, entre los sanos".<sup>16</sup> Se trata de un tipo especial de "encuentro fallido": la terapia psicoanalítica es necesaria donde no es posible, y es posible solamente donde ya no es necesaria.

#### LA "DESUBLIMACIÓN REPRESIVA"

La lógica de este "encuentro fallido" aporta pruebas para la concepción de la Escuela de Frankfurt del psicoanálisis como teoría "negativa": una teoría de los individuos alienados, divididos, que entraña como objetivo práctico intrínseco el logro de una condición "desalienada", en la cual los individuos no estén divididos, ni dominados por la sustancia psí-

quica alienada (el "inconsciente")—condición que convierte en superfluo al psicoanálisis mismo—. Sin embargo, Freud concebía su propia teoría como positiva, describiendo la condición inalterable de la civilización. Debido a esta limitación, es decir, porque concebía la "sublimación represiva" (la represión traumática *qua* reverso de la sublimación) como constante antropológica, Freud no podía prever la inesperada condición paradójica que tuvo lugar en nuestro siglo: la de la "desublimación represiva", característica de las sociedades "posliberales", en las que "los triunfantes desean arcaicos, la victoria del ello sobre el yo, viven en armonía con el triunfo de la sociedad sobre el individuo".<sup>17</sup>

La autonomía relativa del yo estaba basada en su rol como mediador entre el ello (la instancia viva no sublimada de las pulsiones) y el superyó (la instancia de la "represión" social, el representante de las demandas de la sociedad). La "desublimación represiva" logra deshacerse de esta instancia autónoma, mediadora, de "síntesis", que es el yo: a través de tal "desublimación", el yo pierde su autonomía relativa y sufre una regresión al inconsciente. Sin embargo, este comportamiento "regresivo", compulsivo, ciego, automático, que presenta todos los signos del ello, lejos de liberarnos de las presiones del orden social existente, adhiere perfectamente a las demandas del superyó, y está por tanto al servicio del orden social. Como consecuencia de ello, las fuerzas de "represión" social ejercen un control directo sobre las pulsiones.

El sujeto burgués liberal reprime sus deseos inconscientes por medio de las prohibiciones internalizadas y, como resultado de ello, su autocontrol le permite dominar su "espontaneidad" libidinal. En las sociedades posliberales, sin embargo, la represión social ya no actúa bajo la apariencia de una Ley o Prohibición internalizada que exige renuncia y autocontrol; antes bien, asume la forma de una instancia hipnótica que impone la actitud de "ceder a la tentación"; es decir, su mandato equivale a una orden: "¡Goza!". Este goce estru-

15. Jacoby, *Social Amnesia*, pp. 120, 122.

16. *Ibid.*, p. 125.

17. Adorno, "Zum Verhältniss", p. 133.

pido está dictado por el entorno social que incluye al psicoanalista anglosajón, cuyo objetivo principal es volver al paciente capaz de placeres “normales”, “saludables”. La sociedad requiere que nos *quedemos dormidos* en un trance hipnótico, generalmente bajo la apariencia de la orden opuesta: “El grito de batalla nazi ‘Despierta, Alemania!’ oculta propiamente su opuesto”.<sup>18</sup> Adorno interpreta la formación de las “masas” en el mismo sentido que esta “regresión” del yo hacia un comportamiento automático y compulsivo:

Desde luego, este proceso tiene una dimensión psicológica, pero también indica una tendencia creciente hacia la abolición de la motivación psicológica en el sentido antiguo, liberal. Esta motivación está sistemáticamente controlada y absorbida por los mecanismos sociales dirigidos desde arriba. Cuando los líderes toman conciencia de la psicología de las masas y la toman en sus manos, ésta deja de existir en cierto sentido. Esta potencialidad está contenida en el constructo básico del psicoanálisis, en la medida en que, para Freud, el concepto de psicología es esencialmente negativo. Freud define el ámbito de la psicología mediante la supremacía del inconsciente y postula que lo que es ello debe convertirse en yo.<sup>19</sup> La emancipación por parte del hombre de la regulación heterónoma de su inconsciente sería equivalente a la abolición de su “psicología”. El fascismo profundiza esta abolición en el sentido opuesto, a través de la perpetuación de la dependencia en lugar de la realización de la libertad potencial, a través de la expropiación del inconsciente por el control social, en lugar de volver a los sujetos conscientes de su inconsciente. Pues, si bien la psicología siempre denota alguna sujeción del individuo, también presupone la libertad en el sentido de cierta au-

18. Theodor W. Adorno, “Freudian theory and the pattern of fascist propaganda”, en *The Culture Industry: Selected Essays on Mass Culture*, Londres, Routledge, 1991, p. 132.

19. ... *dahs, was Es war, Ich werden soll*. Adorno cambia de modo crucial el *wo Es war, soll Ich werden*, en el cual no hay mención del *quid sitis*, del “qué es el ello”, sino sólo de un *lugar*, de “donde estaba”: debo llegar al lugar donde estaba.

rosuficiencia y autonomía. No es por casualidad que el siglo XIX haya sido la gran era del pensamiento psicológico. En una sociedad completamente reificada, en la cual virtualmente no hay relaciones directas entre los hombres, y en la cual cada persona ha sido reducida a un átomo social, a una mera función de la colectividad, los procesos psicológicos, aunque siguen persistiendo en cada individuo, han cesado de aparecer como las fuerzas determinantes de los procesos sociales. Así pues, la psicología del individuo ha perdido lo que Hegel habría llamado sustancia. Tal vez el mayor mérito del libro de Freud [*Psicología de las masas y análisis del yo*] sea que, aunque se limita al campo de la psicología individual y se abstiene sabiamente de introducir factores sociológicos del exterior, alcanza sin embargo el punto de inflexión en el que la psicología abdica. El “empobrecimiento” psicológico del sujeto que “se rindió al objeto” con el que “ha reemplazado a su constituyente más importante”, es decir, el superyó, anticipa casi con claridad los átomos sociales post-psicológicos y desindividua- lizados que forman las colectividades fascistas. En esos átomos sociales la dinámica psicológica de formación de grupos ha ido demasiado lejos y ya no es una realidad. La categoría de “in- postura” se aplica a los líderes así como al acto de identificación por parte de las masas y a sus supuestos frenesi e histeria. Así como la gente en el fondo de su corazón no cree que los judíos son el mal, la gente cree completamente en su líder. En realidad, no se identifican con él, sino que actúan esta identificación, representan su propio entusiasmo, y participan así en la representación de su líder. A través de esta representación, alcanzan el justo medio entre sus deseos instintuales continuamente movilizadas y el estradio histórico de iluminismo que han alcanzado, y que no puede ser revocado arbitrariamente. Es probablemente la sospecha de este carácter ficticio de su propia “psicología de grupo” lo que hace que las multitudes fascistas sean tan despiadadas e inaccesibles. Si se descubrieran un segundo para razonar, la representación completa se detruiría, y estarían abandonadas al pánico.<sup>20</sup>

20. Adorno, “Freudian theory”, pp. 130-131.

Este largo fragmento ofrece una versión condensada de toda la apropiación crítica del psicoanálisis que realiza la Escuela de Frankfurt. La noción de psicología que opera en el psicoanálisis es en última instancia negativa: el campo de lo "psicológico" comprende todos aquellos factores que dominan la "vida interior" del individuo a sus espaldas, bajo la apariencia de una fuerza "irracional", heterónoma, que elude su control consciente. En consecuencia, el objetivo del proceso psicoanalítico consiste en "que lo que es ello se convierta en yo", es decir, "que el hombre se emancipe de la regulación heterónoma de su inconsciente". Ese sujeto libre y autónomo sería, *stricto sensu*, un *sujeto sin psicología*; en otras palabras, el psicoanálisis apunta a "des-psicologizar" al sujeto.

Es en este contexto donde debemos medir el impacto de la "desublimación represiva": en él, la psicología es también superada, pues los sujetos se hallan privados de la dimensión "psicológica" en el sentido de una profusión de "necesidades naturales", de motivaciones libidinales espontáneas. Sin embargo, es superada no a través de una reflexión liberadora que le permita al sujeto apropiarse de su contenido reprimido, sino "en el sentido opuesto": es superada a través de una "socialización" directa del inconsciente provocada por el "cortocircuito" entre el ello y el superyó a expensas del yo. La dimensión psicológica, es decir, la sustancia vital libidinal, es por tanto "superada" en el sentido hegeliano estricto: es mantenida, pero está privada de su carácter inmediato y aparece completamente "mediada", manipulada por el mecanismo de la dominación social.

Como ejemplo, tomemos nuevamente la formación de las "masas": en una primera aproximación, encontramos aquí un caso ejemplar de "regresión" del yo autónomo, que es presa repentinamente de una fuerza más allá de su control, ante cuyo hipnótico poder heterónomo cede. Sin embargo, esta apariencia de "espontaneidad", de explosión de la fuerza irracional primordial que puede ser aprehendida solamente a través del análisis psicológico, no debe en modo alguno ocultar el hecho de que las "masas" contemporáneas son ya una

formación artificial, el resultado de un proceso "administrado", dirigido; en síntesis, son un fenómeno "post-psicológico". La "espontaneidad", el "fanatismo", la "histeria de las masas", son en última instancia fingidas. La conclusión general que debe extraerse de estas consideraciones es que el "objeto del psicoanálisis", su tópico central, es una entidad delimitada históricamente, el "individuo monádico, relativamente autónomo, en tanto escenario del conflicto entre las pulsiones y su prohibición";<sup>21</sup> en síntesis, el sujeto burgués liberal. El universo preburgués, en el cual el individuo está inmerso en la sustancia social, no conoce aún este conflicto; el "mundo administrado" contemporáneo, completamente socializado, ya ha dejado de conocerlo:

Los tipos contemporáneos son aquellos en los cuales el yo está ausente; en consecuencia, no actúan inconscientemente en el sentido propio de este término; simplemente reflejan rasgos objetivos. Juntos, participan de este ritual insensato, siguiendo el ritmo compulsivo de la repetición, y crecen poco afectivamente: la demolición del yo refuerza el narcisismo y sus derivaciones colectivas.<sup>22</sup>

El último gran acto que cumple el psicoanálisis es, por tanto, "llegar al develamiento de las fuerzas destructoras que, en medio de lo Universal destructivo, operan en lo Particular mismo".<sup>23</sup> El psicoanálisis debe discernir los mecanismos subjetivos (narcisismo colectivo, etc.), que, de acuerdo con la coacción social, funcionan para demoler al "individuo monádico, relativamente autónomo" como objeto propio del psicoanálisis. En otras palabras, el último acto de la teoría psicoanalítica es articular las condiciones de su propia obsolescencia...

Hay algo que no cierra en esta ingeniosa concepción de la "desublimación represiva". Adorno se ve obligado una y otra vez a reducir la "des-psicologización" autoritaria a una acti-

21. Adorno, "Zum Verhältniss", p. 134.

22. *Ibid.*, p. 133.

23. *Ibid.*

tud de "cálculo egoísta" consciente o, al menos, preconsciente (manipulación, adaptación conformista), supuestamente oculta tras la fachada de la captación irracional. Esta reducción tiene consecuencias radicales para su enfoque de la ideología fascista: Adorno se niega a tratar el fascismo como una ideología en el sentido propio del término, es decir, como la "legitimación racional del orden existente". La llama "ideología fascista" ya no posee la coherencia de un constructo racional que exige un análisis conceptual y una refutación ideológico-crítica. La "ideología fascista" no es tomada seriamente ni siquiera por sus promotores; su estatuto es puramente instrumental y, en última instancia, se basa en la coerción externa. El fascismo ya no funciona como "mentira experimentada necesariamente como verdad", que es el signo por el que se reconoce una ideología verdadera.<sup>24</sup>

Pero, ¿es la reducción de la "ideología fascista" a la manipulación consciente o a la adaptación conformista la única manera de comprender la des-psicologización que opera en los edificios ideológicos totalitarios? Lacan abre la posibilidad de un enfoque diferente cuando, a propósito de la descripción de Clérambault del fenómeno psicótico, insiste en que siempre tenemos que tener presente su

[...] naturaleza *identoriamente neutra*, que en su lenguaje significa que está en total desacuerdo con el estado mental del sujeto, que ningún mecanismo de los afectos lo explica adecuadamente, y en el nuestro significa que es estructural [...] El núcleo de la psicosis debe vincularse con la relación entre el sujeto y el significante en su dimensión más formal, en su dimensión como significante puro y [...] todo lo construido alrededor consiste solamente en reacciones afectivas al fenómeno primario, la relación con el significante.<sup>25</sup>

24. Véase Theodor W. Adorno, "Beitrag zur Ideologiekritik", en *Gesammelte Schriften: Ideologie*, Frankfurt, Suhrkamp, 1972.

25. *The Seminar of Jacques Lacan. Book III: The Psychoses (1955-1956)*, Nueva York, Norton, 1993, p. 251. [Ed. cast.: *El Seminario. Libro 3. Las psicosis*, Barcelona, Paidós, 1984.]

Según esta perspectiva, la "des-psicologización" significa que el sujeto está enfrentado con una cadena significante "inerte", que no se apodera de él performativamente, afectando su posición subjetiva de enunciación: respecto de esta cadena, el sujeto mantiene una "relación de exterioridad".<sup>26</sup> Esta misma exterioridad la que, según Lacan, define el estatuto del superyó: el superyó es una Ley en la medida en que no está integrada en el universo simbólico del sujeto, en la medida en que su función como orden incomprendible, sin sentido, traumático, incommensurable con respecto a la riqueza psicológica de las actitudes afectivas del sujeto, manifiesta una suerte de "neutralidad malevolente" dirigida hacia el sujeto, indiferente a sus empatías y temores. En este punto preciso, a medida que se enfrenta con la "instancia de la letra" en su *exterioridad* original y radical, al sinsentido del significante en su estado más puro, el sujeto encuentra la orden del superyó "¡Goza!", que se dirige al núcleo más íntimo de su ser.

Basta con recordar al infortunado Schreber, el psicótico cuyos escritos fueron analizados por Freud, el juez iluso con tanto bombardeo por "voces" divinas que le ordenaban gozar (esto es, convertirse en mujer y copular con Dios): el rasgo crucial del Dios de Schreber es ser *totalmente incapaz de comprendernos a nosotros humanos*, o, para citar al propio Schreber: "... de acuerdo con el *Orden de las Cosas*, Dios no sabía realmente nada sobre los hombres y no necesitaba saber".<sup>27</sup> Esta incommensurabilidad radical entre el Dios psicótico y la vida interior de un hombre (en contraste con el Dios "normal" que nos comprende mejor de lo que nos comprendemos nosotros mismos, es decir, el Dios para el cual "nuestro corazón no guarda secretos") es estrictamente correlativa de su estatuto como instancia que impone el goce. En el ámbito de la literatura, el ejemplo supremo de

26. *Ibid.*

27. Sigmund Freud, "Psychoanalytic notes on an autobiographical account of a case of paranoia (Schreber)", en *Case Histories II*, Hårdmons-worth, Penguin, 1979, p. 156. [Ed. cast.: "Puntualizaciones psicoanalíticas sobre un caso de paranoia", AE, vol. 12.]

este *contracivilito entre Ley y goce* es la instancia obscura de la Ley en las grandes novelas de Kafka (que, por esta misma razón, anuncian la llegada de la economía libidinal totalitaria).<sup>28</sup> En ello consiste la clave de la “desublimación represiva”, de esta “reconciliación perversa del yo y el superyó a expensas del yo”: la “*desublimación represiva*” es un modo —el único modo abierto dentro del horizonte de la Escuela de Frankfurt— de decir que, en el “totalitarismo”, la Ley social asume los rasgos de un mandato del superyó.

Es precisamente la falta del concepto explícito de superyó lo que subyace a la continua reducción por parte de Adorno de la “des-psicologización” de la masa fascista a un efecto de manipulación consciente. Esta insuficiencia se origina en el punto de partida de Adorno, en su concepción del psicoanálisis como teoría “psicológica”, es decir, una teoría cuyo objeto es el individuo psicológico: apenas aceptamos esta noción, no podemos evitar concluir que lo único que el psicoanálisis puede hacer, frente al pasaje del individuo “psicológico” de la sociedad burguesa liberal al individuo “post-psicológico” de la sociedad “totalitaria”, es discernir los contornos del proceso que conduce a la demolición de su propio proyecto. Sin embargo, el “retorno a Freud” de Lacan, basado en el rol clave de la “instancia de la letra en el inconsciente” —en otras palabras, en el carácter estrictamente *no psicológico* del inconsciente—, invierte toda la perspectiva: en el punto donde, según Adorno, el psicoanálisis alcanza su límite y presencia la demolición de su “objeto” (el individuo psicológico), en este punto mismo, la “*instancia de la letra*” emerge como tal en la “*realidad histórica*” misma, bajo la forma del imperativo superyoico que opera en el discurso “totalitario”. Esta inversión lacaniana del enfoque de Adorno nos permite explicar la llamada “*estetización de lo político*” fascista: la accentuada “*realidad*” del ritual ideológico fascista revela

28. En cuanto a la noción de superyó y su conexión con el universo de Kafka, véase Slavoj Žižek, *Porque no saben lo que hacen*, Buenos Aires, Paidós, 1998, pp. 304-314.

cómo el fascismo “*finje*”, “pone en escena”, el poder performativo del discurso político, trasponiéndolo en la modalidad del *como si*. Todo el énfasis en el “líder” y su “*seguir*”, en la “*misión*” y el “*espíritu de sacrificio*”, no debe engañarnos: tales exaltaciones equivalen en última instancia a una *simulación* teatral del discurso preburgués del Amo. Adorno tiene razón cuando destaca este momento de “*simulación*”. Su error reside en otra parte: en percibir esta simulación como un efecto de la coerción extrema y/o búsqueda de una ganancia material (“*cui bono?*”), como si la máscara del discurso ideológico “totalitario” ocultara a un individuo “normal”, con “sentido común”, es decir, el buen sujeto “utilitarista”, “*egoísta*” del individualismo burgués, que simplemente *finje* ser alejado por la ideología “totalitaria” del miedo o la esperanza de beneficio material. Por el contrario, hay que insistir en el carácter completamente “serio” del fingimiento: entraña la “no integración del sujeto en el registro del significante”, la “*imitación externa*” del juego significante emparentado con los llamados fenómenos *como si*, característicos de los estados protopsicóticos.<sup>29</sup>

Esta distancia interna del sujeto respecto del discurso “totalitario”, lejos de permitirle “*eludir la locura*” del espectáculo ideológico “totalitario”, es el factor mismo por el cual el sujeto está efectivamente “loco”. A veces, Adorno mismo tiene un presentimiento de ello; por ejemplo, cuando sugiere que el sujeto “*bajo la máscara*” que “*finje*” ser cautivado debe ya estar “loco, vacío”. Con el fin de escapar de este vacío, el sujeto está condenado a refugiarse en el incesante espectáculo ideológico: si el “*espectáculo*” se detuviera por un momento, todo su universo se desintegraría...<sup>30</sup> En otras

29. *The Seminar of Jacques Lacan. Book III*, p. 251.

30. En el caso de Schreber, el fenómeno correspondiente es su necesidad de un acompañamiento constante del flujo del discurso de Dios: “ya no tiene la seguridad significante habitual, excepto a través del acompañamiento de un comentario constante en sus gestos y actos” (ibíd., p. 307). Algunos intérpretes de Freud y críticos de Lacan perciben el texto de Freud sobre Schreber como una simulación patriarcal-reaccionaria de la

palabras, la "locura" no depende de la creencia efectiva en el complot judío, en el carisma del Ilder, etc.; tales creencias (en la medida en que son reprimidas, es decir, son el soporte fantasmático inadvertido de nuestro universo de significación) son una parte constitutiva de nuestra "normalidad" ideológica. La "locura", sin embargo, emerge en *ausencia* de tales creencias vinculantes, en el hecho de que, "en la profundidad de sus corazones, la gente *no* cree que los judíos son el diablo". En síntesis: la locura emerge a través de la "simulación" y la "imitación externa" por parte del sujeto de tales creencias; se nutre de la "distancia interna" mantenida respecto del discurso ideológico que constituye la red social simbólica del sujeto.

#### HABERMAS: EL PSICOANÁLISIS COMO AUTORREFLEXIÓN

Así pues, la "desublimación represiva" desempeña el rol del elemento "simbólico" que hace posible discernir la autonomía fundamental en la apropiación del psicoanálisis por parte de la Escuela de Frankfurt. Por una parte, la noción de "desublimación represiva" desfila la actitud crítica de la Escuela de Frankfurt respecto de Freud, destacando lo que debía permanecer "impensable" para Freud: la siniestra "reconciliación" del ello y el superyó en las sociedades "totalitarias". Por otra parte, la naturaleza autopsresiva, estructuralmente ambigua de esta noción demuestra hasta qué punto

insoportable verdad del texto de Schreber: el deseo de Schreber de convertirse en "una mujer llena de espíritu [*geistreichen Weib*]" ha de tomarse como presentimiento de una sociedad no patriarcal; sólo una perspectiva patriarcal podría reducir afirmaciones como ésta a la expresión de una "homosexualidad reprimida" o una "paternidad fallida". En oposición a tales lecturas, vale la pena recordar la homología estructural fundamental entre las "visiones" de Schreber y la "visión de mundo" de Hitler (el complot universal, el catraclismo general seguido por un renacimiento, etc.): en diferentes circunstancias, uno bien podría haber imaginado a Schreber convirtiéndose en un político parecido a Hitler.

la "desublimación represiva" es un "pseudo-concepto" que señala la necesidad de rearticular todo el campo teórico.

¿Cómo fue resuelta esta tensión extrema en los desarrollos posteriores de la Escuela de Frankfurt? Fue Jürgen Habermas quien llevó a cabo el corte radical en la relación entre la Escuela de Frankfurt y el psicoanálisis. Comienza preguntándose: "¿Qué sucede en el proceso psicoanalítico?", es decir, rehabilita la cura como la piedra angular del edificio teórico del psicoanálisis, en claro contraste con Adorno y Marcuse, para quienes la terapia psicoanalítica equivale apenas a una técnica de adaptación social. Este cambio de énfasis habla de un corte más fundamental: Adorno y Marcuse aceptan la teoría psicoanalítica como es, dado que en el antagonismo dialéctico entre teoría y terapia, la verdad para ellos reside del lado de la teoría. Pero según Habermas, la teoría freudiana está rezagada respecto de la práctica psicoanalítica, principalmente debido a que Freud no reconoció la dimensión crucial de esta última: el poder autorreflexivo del lenguaje. En consecuencia, Habermas realiza su propio "retorno a Freud" interpretando todo el marco teórico freudiano desde la perspectiva del lenguaje. Su punto de partida es la división de Dilthey de las "formas elementales de la comprensión" en elementos lingüísticos, patrones de acción y expresiones:

En el caso normal, estas tres categorías de expresiones son complementarias, de modo que las expresiones lingüísticas "se adecuan" a las interacciones, y el lenguaje y la acción "se adecuan" a las expresiones experienciales; desde luego, su integración es imperfecta, lo que hace posible la amplitud necesaria para las comunicaciones indirectas. En el caso límite, sin embargo, un juego de lenguaje puede desintegrarse al punto en que las tres categorías de expresiones dejan de corresponderse. Entonces las acciones y las expresiones no verbales contradicen lo afirmado expresamente... El sujeto actor mismo no puede observar la discrepancia; o si la observa, no puede comprenderla, porque se expresa y al mismo tiempo se comprende erróneamente a sí mismo en esta dis-