

V Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología  
XX Jornadas de Investigación Noveno Encuentro de Investigadores en  
Psicología del MERCOSUR. Facultad de Psicología - Universidad de Buenos  
Aires, Buenos Aires, 2013.

# La ideología en el pensamiento de Slavoj Žižek.

Cala, Gustavo.

Cita:

Cala, Gustavo (2013). *La ideología en el pensamiento de Slavoj Žižek. V Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología XX Jornadas de Investigación Noveno Encuentro de Investigadores en Psicología del MERCOSUR. Facultad de Psicología - Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-054/91>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/edbf/3s2>

*Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.*

# LA IDEOLOGÍA EN EL PENSAMIENTO DE SLAVOJ ŽIŽEK

Cala, Gustavo

Facultad de Psicología, Universidad de Buenos Aires

---

## Resumen

Este trabajo se propone analizar sucintamente el abordaje del concepto de ideología que efectúa Slavoj Žižek. A partir de allí se desplegará el mecanismo de anamorfosis ideológica como el propio de la ideología en su doble relación tanto con la lucha de clases como con la obediencia externa o autómatas, que suponen la intervención del punto de acolchado, en un caso, y de la inversión de medios y fines, en el otro. Ambas vertientes de la anamorfosis ideológica, además de estar vinculadas entre sí, estarán marcadas por la apelación al concepto lacaniano de lo Real que tendrá una relación constitutiva con la ideología, y será justamente redefinido en estas dos vías: lucha de clases y obediencia autómatas. Por otra parte, dado que Žižek hace una permanente referencia al psicoanálisis lacaniano, se intentará deslindar al autor, y fundamentalmente a la lectura que se hace de él, de lo que se ha denominado “izquierda lacaniana”, para postular la premisa de que sus producciones deben servir como aporte y suplemento de la teoría marxista de la ideología.

## Palabras clave

Anamorfosis, Lucha de clases, Obediencia externa, Real

## Abstract

### IDEOLOGY IN THE THINKING OF SLAVOJ ŽIŽEK

This paper proposes itself to briefly analyse the approach to ideology's concept made by Slavoj Žižek. From there, there will be a displaying of the anamorphosis ideological mechanism as the specific of ideology in its double connection either with class struggle and external or automaton obedience, which lead to suppose the intervention of the point of capiton, in one case, and the reversal of means and end, on the other. Both ways of ideological anamorphosis, as well as being linked to each other, will be marked by the taking of lacanian concept of Real, which will have a constitutive relation to ideology, and will be redefined in those two ways: class struggle and automaton obedience. Moreover, since Žižek makes a permanent reference to lacanian psychoanalysis, there will be an attempt to delineate the author, and principally the reading of him, of what has been called as “lacanian left”, to apply the premise that Žižek production should serve as a contribution and a supplement for marxist theory of ideology.

## Key words

Anamorphosis, Class Struggle, External obedience, Real

El propósito de este trabajo es analizar sucinta y, desde luego, parcialmente, el concepto de ideología, tal como éste se encuentra desarrollado en el pensamiento de Slavoj Žižek. Con ello, y dado que el autor que hemos escogido tiene como fuente principal en su puesta filosófica al psicoanálisis lacaniano, es menester antes que nada efectuar algunas reservas y precisiones a efectos de explicitar cuál es el ejercicio de lectura mediante el cual trataremos de cumplir nuestro cometido. En primer término, es imperioso distinguir a Žižek, por un lado, y principalmente a la lectura que haremos de él, por otro, de lo que se ha dado en llamar “izquierda lacaniana” (Stavrakakis, 2010; Alemán, 2009). Esta idea de una izquierda lacaniana se revela como un despropósito en varios sentidos. En primer término porque de la lectura de Lacan no se desprenden ni una teoría sobre la sociedad ni una teoría política. Considerar lo contrario sería quebrar la misma especificidad del psicoanálisis y convertirlo en una especie de cosmovisión, que contradeciría al propio Lacan cuando define al psicoanálisis como una praxis y a la teoría psicoanalítica como la formalización de los efectos de su praxis (Lacan, 1964). En efecto, esta izquierda lacaniana sería una teoría sin praxis, lo cual, ya no se trata en modo alguno de psicoanálisis sino, más bien, de una cosmovisión. En segundo término, este despropósito se vislumbra como tal cuando desde los autores referidos, y en cierto punto también desde Laclau, se establece que esta izquierda lacaniana vendría a sustituir a la “perimida” izquierda marxista. Pero cabe mencionar que la izquierda marxista, a diferencia de la pretendida “izquierda lacaniana”, sí es una teoría que tiene una relación intrínseca con la praxis, y ésta es la praxis de la lucha de clases. Además, no puede dejarse pasar que con ello se ponen en comparación y contraposición dos autores, Marx y Lacan, que en tanto no tienen ni el mismo nivel de análisis ni, más aún, el mismo objeto, resultan inconmensurables. Y en tercera instancia, lo más vulgar de este disloque político y teórico es que simplemente viene a ensalzar tendencias políticas y gobiernos encuadrados en el nacionalismo burgués, que recobraron vida en los últimos años. Con lo cual, antes de encontrarnos con una nueva izquierda que surgiría de la lectura de Lacan, lo que hallamos es “vino nuevo en odre viejo” (Ramírez, 2012), y de ahí que cabe perfectamente la denominación “Ni yanquis ni marxistas, ¡lacanianos!” (Sauval, 2012). En suma, con lo antedicho se sigue que es un dislate suponer que habría que elegir entre Lacan y Marx.

En este marco, la apelación que haremos a las categorías de Žižek no se dirige tanto a desarrollar esta supuesta izquierda lacaniana, como un marco conceptual autónomo, sino a encontrar aquellas categorías filosóficas que, inspiradas en el psicoanálisis lacaniano, permiten suplementar y abordar de un nuevo modo la teoría marxista de la ideología. Entendemos que ésta es también la apuesta de Žižek, sobre todo a partir de los últimos años, en virtud de su ruptura con Laclau, en particular, y con los post (marxismo-estructuralismo-modernismo), en general. Y para ser consecuentes con esta lectura, creemos que también es preciso, respecto del propio Žižek, priorizar, *mutatis mutandis*[1], aquellas categorías que son

más específicas para una teoría marxista de la ideología sobre aquellas que resultan extrapolaciones puras de la teoría lacaniana (aunque muchas veces las hallemos entremezcladas en su obra), dado que tratándose de niveles y objetos de análisis diferentes no es posible desarrollar ningún tipo de fusión sin caer en el eclecticismo, lo que, no obstante, tampoco nos impide encontrar posiciones análogas en ambos cuerpos teóricos. Y, desde luego, que aún con estas precauciones, es muy posible que aún tropecemos con aquellos obstáculos que queríamos evitar, pero bien vale el intento y, en todo caso, es mejor dejar sentados los criterios de lectura que nos permitirán ulteriormente remover tales escollos.

Hecho este rodeo previo, pasemos a la teoría de la ideología de Žižek. Su característica más saliente es la puesta en primer plano del Real lacaniano, tal como este se encuentra en la última etapa de la obra de Lacan. Para no tomar por supuesto este concepto y dar lugar a equívocos, veamos que Žižek define a este Real como algo que en sí no existe -puesto que en su positividad no es más que una pura negatividad, un vacío, una falta radical- pero reúne una serie de propiedades que son inferibles a través de sus efectos, siempre desplazados y tergiversados por lo Simbólico. De allí que lo Real sea lo imposible, aquello que no puede inscribirse en lo Simbólico pero que sí puede ser inscripto en su imposibilidad, a través de síntomas, excepciones y excesos, que señalan la presencia de un núcleo traumático que resiste cualquier integración simbólica (Žižek, 1992)[2]. En suma, lo Real es el punto de falla de toda estructura simbólica, su imposibilidad, pero al mismo tiempo, el punto alrededor del cual esta estructura debe articularse, su condición de posibilidad, es decir, su exterior y su interior al mismo tiempo, por ello es *éxtimo*. Lo Real es, entonces, el núcleo *éxtimo* en torno al cual se engendra la ideología: por una parte, el elemento extra-ideológico que ella debe reprimir primordialmente, excluir, para constituirse, y a la vez, algo que retorna y existe en su interior como un síntoma, un espectro, que encarna dentro de la estructura ideológica su propio fracaso, su propia imposibilidad, que representa positivamente su negatividad intrínseca, el límite insondable e inmanente que la ideología trata en vano de franquear (Žižek, 2003b)[3]. El Real de la ideología, aquello que vuelve siempre al mismo lugar, a su punto de falla, es la lucha de clases. La ideología existe sólo como intento de ocultar, neutralizar, remendar la lucha de clases que hace que la sociedad esté mutilada, escindida, dividida por luchas antagónicas que le impiden ser una totalidad racional, ser para sí, en una palabra, que implican que la sociedad no existe. Pero también es la lucha de clases, su represión primordial, el núcleo vacío alrededor del cual la sociedad puede constituirse como un movimiento incompleto e imposible. Es por ello que la ideología representa la paradoja 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” (Žižek, 2003b: p. 32).

Conviene precisar con mayor agudeza el sentido que, de acuerdo a lo considerado hasta aquí, Žižek otorga a la lucha de clases, desechando su acepción quizás más peyorativa. Cabe decir entonces que la lucha de clases no es el principio positivo que regula todos los procesos sociales, el fundamento objetivo que unifica la totalidad de una sociedad o de una ideología, de modo que todas las prácticas se definen por una determinada posición en la lucha de clases, sino, antes bien, es todo lo contrario, el principio negativo que impide cualquier regulación totalizante de los procesos sociales y el elemento “*subjetivo*” que torna imposible cualquier objetividad que unifique la totalidad de una sociedad o de una ideología (Žižek, 2003b). Ampliando esta lógica debemos señalar que la lucha de clases corresponde tanto a la Realidad como a lo Real. Esto es:

si, por un lado, la lucha de clases es el conflicto, la contradicción, entre clases que surgen dentro de un modo de producción históricamente determinado, por el otro, es también el límite que impide a tal conflicto, y a cualquier otro, convertirse en una totalidad cerrada. De este modo, no hay ninguna lucha de clases, históricamente constituidas, que pueda agotar el antagonismo de clase. En un sentido similar puede observarse que la lucha de clases pertenece al campo de lo histórico, al problema del historicismo según Žižek, y a la vez es la historicidad en tanto tal. Veamos esta diferencia en sus propias palabras:

La lucha política por la hegemonía, cuyo desenlace es contingente, y la barra o imposibilidad “no histórica”, son, por lo tanto, estrictamente correlativas: hay una lucha por la hegemonía precisamente *porque* alguna “barra” de imposibilidad precedente sostiene el vacío que está en juego en la lucha hegemónica (...) Lacan nos obliga a tematizar la exclusión de algún “contenido” traumático que es constitutiva de la forma universal vacía (...) Entonces deberíamos distinguir dos niveles: la lucha hegemónica por la cual el contenido particular hegemoneará la noción universal vacía, y la imposibilidad más fundamental que vuelve vacío al universal y, así, un terreno para la lucha hegemónica. (Žižek, 2003a: p. 19 y 120)[4]

De aquí podemos comprender que la lucha de clases es una lucha específica, contingente, un contenido particular, que disputa la hegemonía de un universal vacío con otras luchas concretas en un espacio histórico definido, y de otro lado, el contenido traumático, la lucha imposible que debe ser excluida del terreno histórico para habilitar el *locus* de la lucha contingente por la hegemonía, en una palabra, la *historicidad* misma. Tras estas elucidaciones se suscita la pregunta de por qué se adopta el mismo nombre para designar conceptos sumamente disímiles que apuntan a lo histórico y a lo a-histórico. Una posible respuesta es que a partir de este planteo podemos entender de un nuevo modo la tesis tan célebre de Marx y Engels de que “la historia de todas las sociedades que han existido hasta nuestros días es la historia de las luchas de clases” (Marx y Engels, 1848: p. 32), en tanto que es la historicidad de la lucha de clases, la inexistencia de la sociedad, lo que todas las sociedades han tenido que inscribir en su estructura, y es el carácter irresuelto e imposible de esta tarea lo que da lugar a la transformación histórica.

Con estos precedentes, podemos abordar, al fin, el mecanismo de la ideología que Žižek denomina anamorfosis ideológica (Žižek, 1992) [5]. Pues bien, la ideología se genera a partir de la intervención contingente de un punto de acolchado, *point de capiton*, en el deslizamiento metonímico de los significantes que, a través de la intervención de un corte metafórico representa un punto de excepción “que mantiene su identidad a través de todas las variaciones del significado” (Žižek, 1992: p. 141)[6] y fija la relación entre los significantes y el significado. Este *point de capiton* unifica la cadena de significantes de la ideología pero no a partir de un significado trascendente sino en la medida en que es el mismo significante al que refieren todas las producciones de significado. A través de la intervención de este “por lo menos uno”, de este significante apartado de la cadena de significantes, que resulta dentro y fuera de ella, es como se fijan las asociaciones entre los significantes pasando a significar la presencia del *point de capiton*. Ahora bien, retrotrayendo la distinción previa entre historicismo e historicidad, ello es sólo posible en tanto dicho significante está contingentemente en lugar de un significante ausente en la estructura ideológica que es el que permite el movimiento de los significantes y que es, en este caso, la lucha de clases. La lucha de clases como el significante excluido de la cadena de significantes es la que habilita, por tanto, el lugar vacío e imposible en el que, a través de la lucha ideológica, se sitúan

los puntos de acolchado, los significantes Amos que unifican una ideología. Ello implica que la ideología gira alrededor de su propia imposibilidad, que lleva a cabo la metáfora de una ausencia, de la historicidad, metaforiza una sincronía que permite el deslizamiento metonímico, el historicismo, la lucha por la hegemonía ideológica, la diacronía[7]. El *point de capiton*, el significante fálico, entonces no es más que la encarnación de una falta, la inexistencia de la sociedad en tanto atravesada por la hendidura irreparable de la lucha de clases. Pero veamos ahora cuál es el efecto específico de la ideología, que Žižek, como hemos visto, denomina anamorfosis ideológica. Démosle la palabra para ello nuevamente al propio Žižek:

“La dimensión propiamente “ideológica” es por tanto el efecto de un cierto “error de perspectiva”: el elemento que representa dentro del campo del significado, la instancia del puro significante -el elemento a través del cual el no sentido del significante irrumpe en pleno significado- se percibe como un punto de suma saturación de significado, como el punto que “da significado” a todos los demás y totaliza el campo del significado (ideológico). El elemento que representa, en la estructura del enunciado, la inmanencia de su propio proceso de enunciación se vive como una especie de Garantía trascendente [metalenguaje]. El elemento que sólo detenta el lugar de una falta, que es en su presencia corporal sólo la encarnación de una falta, se percibe como un punto de suprema plenitud. En breve, *la pura diferencia se percibe como Identidad* exenta de la interacción relación-diferencia y garantía de su homogeneidad.

Podemos designar a este “error de perspectiva” *anamorfosis ideológica*”. (Žižek, 1992: p. 140)[8]

En fin, en tanto lo Real de la lucha de clases no tiene una forma necesaria de representación, puesto que la lucha de clases no es más que el fracaso de tal representación, la imposibilidad de la sociedad y de la ideología, sólo puede ser inscripta a través de contenidos históricos, contingentes, en los puntos de acolchado, y el efecto específico de la ideología, la distorsión ideológica, es el intento de eliminar los rastros de dicha imposibilidad, de mostrar una sociedad no escindida por la lucha de clases, de modo tal que muestra lo abierto como cerrado, lo contingente como necesario, lo particular como universal, lo inmanente como trascendente. Con lo cual podemos afirmar que el análisis de la ideología implica una doble operación: por un lado, denuncia que la ideología encarna como necesarios y eternos contenidos que son contingentes e históricos, lo que Žižek denomina *falsa universalización*, pero por otro lado, supone una operación complementaria, más profunda quizás, que supone advertir que los contenidos que encarna la ideología no sólo abjuran de su carácter histórico sino que eluden y tratan de suturar el núcleo traumático y Real de la lucha de clases “que retorna como lo mismo a través de las diversas historizaciones/simbolizaciones” (Žižek, 1992: p. 82)[9], lo que podemos llamar *falsa historización*.

Ampliando esta dialéctica de falsa universalización y falsa historización, intrínseca a toda ideología, podemos introducir la tensión entre lo universal y lo particular que Žižek toma de Hegel a partir del concepto de universalidad concreta. De esa manera, entendemos que el universal ideológico está escindido entre su exclusión como universal y su pertenencia como particular respecto del conjunto que totaliza, entre ser a la vez género y especie, un género que es su propia especie, o bien, dicho de otro modo, el universal está dividido entre su negatividad y su positividad, entre el vacío que encarna (*falsa historización*) y su contenido particular que trata de llenarlo (*falsa universalización*), lo que implica que el universal está radicalmente fragmentado ya que encuentra dentro de sí mismo su “determinación antitética”. La ruptura constitutiva entre lo universal y lo particular es la existencia misma de la lucha

de clases, la cual no es más que este desencuentro que funciona como la disyunción que habilita la lucha hegemónica por la cual un particular puede colocarse en el lugar de lo universal, siendo entonces la lucha de clases coincidente con la historicidad. A fin de cuentas, encontramos la *falsa universalización* en el hecho de que el universal ideológico es también un elemento particular del conjunto que unifica, lo que supone que *el particular es un exceso* respecto del universal en tanto mantiene una relación metonímica con el resto de los elementos particulares y por ello no puede ser universal; y hallamos la *falsa historización* en el sentido de que esta escisión del universal, el género que es su propia especie, representa dentro del conjunto ideológico la imposibilidad del conjunto en sí, toda vez que el particular ubicado en el lugar de lo universal surge como intento de llenar el elemento vacío Real de la lucha de clases, de lo que se sigue que *el particular es una falta* respecto de lo universal, es una metáfora de una ausencia en todo el conjunto que no puede suprimir, y por tanto, si bien no puede dejar de ser particular, roza la dimensión imposible de lo universal (Žižek, 1998) [10]. Es entonces esta dislocación primigenia entre lo universal y lo particular la barrera que la ideología oculta y distorsiona a través de la anamorfosis ideológica, mostrando una sociedad que no está atravesada por lo Real de la lucha de clases, un universal que está reconciliado con lo particular y que representa positivamente la totalidad del conjunto que unifica. Veíamos previamente a la lucha de clases como Realidad y como Real, o como histórica y como historicidad, y podemos entender ahora que la lucha de clases en tanto históricamente determinada no admite un lugar neutro desde el que pueda ser abordada, o sea, a la sociedad como el conjunto universal que se levanta sobre las luchas de clases particulares y las ordena en una totalidad consistente, precisamente porque lo universal de la sociedad ya existe en lo particular de las luchas de clases, en una lucha particular, y ello abre paso a la barra “a-histórica” que impide a las luchas de clases contingentes convertirse en un todo congruente y provoca que lo que separa a las clases no sea lo mismo de un lado y de otro, que sean inconmensurables (Žižek, 2003b). La sociedad es, en suma, el intento de ser el punto neutral, el metalenguaje, que, a través de un punto de acolchado en el lugar vacío de lo universal, actúa como punto de referencia para todos los antagonismos sociales reuniéndolos en una unidad. Lo mismo sucede con la ideología donde este *point de capiton* es el referente imposible de la sociedad al que todas las luchas ideológicas apelan para marcar su posición.

Llegado este momento, podemos entender por qué Žižek realiza una analogía entre el concepto de fantasma[11] y el de ideología. En efecto, si la fantasma es una construcción destinada a llenar la barradura de lo Real del deseo en el Otro, cubriendo su incongruencia radical y estructurando un objeto sublime, que se propone como objeto y soporte del deseo; la ideología, en paralelo, se define como la ilusión que constituye la realidad social en torno a la huida y al enmascaramiento de su imposibilidad, el núcleo traumático de la lucha de clases, y actúa, de ese modo, como el soporte de las relaciones sociales (Žižek, 1992)[12]. El objeto sublime de la ideología es la sociedad y lo constituye/representa a través del punto de acolchado por el cual un significante ideológico particular encarna el lugar imposible de la sociedad, llena el vacío de la lucha de clases. Lo que le confiere la sublimidad a este objeto no es una verdad trascendental, la sustancia positiva de la Cosa-en-sí, que subyace a su plena presencia y lo elude, que no puede representar adecuadamente, sino simplemente su lugar de inscripción, no su enunciado sino su enunciación, que sustituye una nada, la inexistencia de la sociedad.

Para comprender mejor este tema veamos la dialéctica de la esen-

cia y la apariencia que Žižek extrae de Hegel: no alcanza con señalar que la esencia se muestra siempre distorsionada por la apariencia -que la sociedad está siempre distorsionada por la ideología- sino que debe mencionarse que la esencia misma es la apariencia en tanto tal, la auto-mutilación de la apariencia, la insuficiencia de la apariencia para lograr una identidad consigo misma (Žižek, 1998) [13] -la ideología está destinada a ser una apariencia en tanto la sociedad no existe, está auto-mutilada por la lucha de clases, y la sociedad sólo existe como imposibilidad en la ideología, impidiéndole ser una totalidad racional-. En otras palabras, la ideología siempre fracasa en representar a la sociedad pero no porque ésta sea accesible sólo en la trascendencia, un objeto pleno inalcanzable por la representación, sino porque es en sí una nada, la sociedad escindida por la lucha de clases, un vacío que no puede ser representado positivamente sino a través de la apariencia. En suma, este planteo puede resumirse trazando una homología con la máxima de Lacan acerca de que la verdad tiene estructura de ficción. Y también podemos hallar aquí, aunque en otro contexto, lo que hemos destacado sobre Althusser de que la distorsión ideológica está en el objeto mismo y no en su representación.

Sobre este terreno de la fantasma ideológica, abordaremos desde otra perspectiva el mecanismo de anamorfosis. Pues bien, la ideología parece que oculta algo cuando en realidad oculta una nada y es este aspecto el que le confiere su eficacia, en efecto, es el desconocimiento constitutivo del vacío que esconde la ideología la causa de que el sujeto se ligue inconcientemente a ella y ese algo que parece ocultar la ideología, la sublimidad del objeto ideológico, la salida que tiene el sujeto para encubrir esa represión primordial. Observémoslo con mayor profundidad y tomando algunos términos de Althusser (1968-69). La nada que oculta la ideología es la lucha de clases y este vacío es el que el sujeto reconoce (falsamente) y desconoce en la interpelación ideológica, lo que implica que aquello que debe ser reprimido primordialmente es el carácter arbitrario del mandato ideológico, su irracionalidad, que la Ley depende de su propio proceso de enunciación, que es necesaria como Ley y no como Verdad, en breve, que la sociedad está dividida por la lucha de clases. Este carácter inasimilable del mandato ideológico -el vacío que oculta-:

*“lejos de obstaculizar la plena sumisión del sujeto al mandato ideológico, es la condición misma de ella: 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.”* (Žižek, 1992: p. 74)[14]

Es decir, el sujeto está atado a la ideología a través de un goce extra-ideológico, más bien *éxtimo* -no integrable al sentido ideológico pero a la vez su sostén mismo-, que asume la forma de una obediencia externa, automática, inconciente, que está sostenida y materializada por los actos, las prácticas y los rituales de los Aparatos Ideológicos del Estado como una creencia Real-imposible, de modo que a través de la interpelación el sujeto se reconoce en aquello que ya cree,[15] obtiene las razones para someterse libremente a aquello a lo que ya está sometido, recibe los motivos para justificar una elección que se le supone por aquello que ya le fue dado (Žižek, 1992)[16]. Y es este goce obsceno el que la interpelación ideológica y su efecto de subjetivación concomitante, a través del desconocimiento / (falso) reconocimiento en un Sujeto -el punto de acolchado ideológico-, trata de suturar, de modo que lo que el sujeto desconoce y reconoce imaginariamente en el Significado ideológico es su relación de sujeción externa y automática, extra-ideológica, con

la ideología; o sea, la ideología distorsiona y oculta este goce propiamente ideológico y por ello puede ser homologada a la fantasma siempre que ésta es una pantalla ante el goce (Žižek, 1992)[17]. Es decir que el sujeto se sostiene pegado a la fantasma ideológica en tanto debe mantener en lo inconciente, reprimido primordialmente, lo obsceno de su sujeción al mandato del Sujeto. En breve, y aquí se halla una diferencia con Althusser, *lo que sujeta al sujeto a la ideología no es tanto el reconocimiento imaginario en un Sujeto como el fracaso de este reconocimiento, la sujeción externa, sin sentido, del sujeto con la ideología.*

En este marco, de la ideología como encubrimiento de una obediencia automática, veamos de otro modo en qué consiste la anamorfosis ideológica. Puede sintetizarse como una inversión no simétrica entre medios y fines. La verdadera meta de la ideología es la congruencia de la actitud ideológica, la obediencia externa, automática, sin sentido, que se sostiene en la forma vacía de la interpelación ideológica, el núcleo traumático de la lucha de clases que actúa en el Sujeto ideológico, y el medio que tiene la ideología para lograr esta meta es su contenido, su Causa, su significado, el mandato que opera en la interpelación ideológica del Sujeto. Pero sucede que para que esta relación entre medios y fines sea eficaz debe presentarse en forma invertida a través de la anamorfosis ideológica. En efecto, esta sujeción sin sentido que opera en la forma ideológica vacía debe ocultarse mostrándose simplemente como un medio para alcanzar la Causa de la ideología -la reconciliación de la sociedad consigo misma y del sujeto con la sociedad-, es decir, reducirse al contenido para invisibilizar la dimensión obscena del goce ideológico. Pero esta anamorfosis ideológica no es simétrica ni reversible porque en cuanto sale a la luz cuál es la verdadera meta de la ideología se desintegra toda la realidad social, las prácticas sociales y la subjetivación que están sostenidas por ella, ya que se pone de manifiesto que la ideología sólo sirve a sí misma, que su mandato no sirve a ninguna Causa, en fin, que no sirve para nada, como el goce. Es por ello que Žižek define a la eficacia ideológica, la obediencia externa, como un subproducto, esto es, un efecto que puede funcionar sólo en la medida en que no es pretendido como tal y por tanto debe ser un resultado colateral, o sea, un resto traumático de la interpelación ideológica y la subjetivación. En fin, para que esta nada que oculta la ideología, aquello que se sustrae del reconocimiento imaginario en el Sujeto como un efecto añadido -un subproducto-, tenga eficacia, debe necesariamente funcionar bajo la presunción de que la ideología oculta algo, de que la obediencia al mandato ideológico sirve a una Meta (Žižek, 1992)[18]. Es decir que la Verdad de la ideología sólo puede surgir en un falso reconocimiento y aquí encontramos el paralelo con la noción lacaniana de transferencia como supuesto saber en el Otro, pero saber que sólo puede construirse en tanto se parte de dicha suposición y aparece como descubrimiento.

Antes de proseguir, conviene aclarar dos cuestiones que pueden aparentar una contradicción y, por ello, no debemos mantenerlas implícitas. La primera cuestión es que hemos definido al Real de la ideología, el vacío que oculta y distorsiona, primero como lucha de clases y luego como la obediencia externa que elude el sentido ideológico. Para afrontar esta ambigüedad primero debemos recordar la doble función que Althusser atribuye a la ideología, a saber: ser el *cemento* que actúa en todo el edificio social generando cohesión (Althusser, 1966) -es decir, llenando el vacío de la lucha de clases- y producir sujetos-soporte (Althusser, 1996) -o sea, llenando el vacío de la sujeción sin sentido (en Althusser llenando el vacío de la función-*Tragèr*)-. En segundo lugar, así como para Althusser estas dos dimensiones de la ideología están vinculadas en tanto la

cohesión en las relaciones sociales se genera a partir de un Sujeto que representa la sociedad y mantiene una relación imaginaria entre los individuos y sus condiciones reales de existencia, para Žižek también ambos aspectos están mutuamente entrelazados ya que si hay una sujeción automática al mandato ideológico del Sujeto no es más que porque este Sujeto, el *point de capiton* ideológico, encarna y oculta con su interpelación el vacío irreductible de la lucha de clases, la imposibilidad de la sociedad. Y si, a la vez, la sociedad no existe, no es más que porque siempre hay un resto traumático no integrable al sentido del Sujeto que retorna como obediencia externa. Es decir, el núcleo traumático de la ideología aparece en esta forma bifásica en tanto la relación del sujeto con la sociedad es Real-imposible.

La segunda cuestión es que si podemos afirmar que el núcleo traumático de la ideología es el que habilita el lugar de la lucha contingente por la hegemonía ideológica y luego sostenemos, como recién, que este núcleo, en tanto obediencia automática, es lo que sujeta al sujeto a la ideología, puede parecer que se incurre en una profunda *contradictio in terminis* toda vez que lo que permite las condensaciones y los desplazamientos de los significados ideológicos es a la vez lo que fija al sujeto a ellos, deteniendo este movimiento. Aquí, a partir de Althusser (1988), lo que debemos decir es que el sujeto no está atado a ninguna ideología en particular, pero sí a la ideología en general, que es condición de su existencia. Y a través de Žižek es preciso que mencionemos que lo que el sujeto encuentra en la ideología es una pantalla para ocultar el sin sentido de su sujeción externa, más allá de cuál de las ideologías particulares le proporcione la Causa para ese propósito. A su vez, que la eficacia de la ideología descansa en el fracaso de la interpelación ideológica, en aquello que escapa al sentido ideológico, significa que ya la misma ideología reposa sobre su *transgresión inherente* (Žižek, 2003a)[19], un conjunto de rituales y prácticas no reconocidas y repudiadas por el discurso ideológico, lo que coloca al poder ideológico en una situación de fragilidad intrínseca, y que esta transgresión inherente puede ser alterada en su constitución a través del *acto*[20].

En cuanto a las diferencias entre las conceptualizaciones sobre la ideología de Žižek y Althusser, no las abordaremos aquí, pero bien vale referir que lo hemos hecho en otro lado (Cala, 2012), especialmente a partir de los temas del más allá de la interpelación y del sujeto dividido, puntualizando como los desarrollos de Althusser suponen una distancia respecto de los de Žižek en estos aspectos. Volviendo a nuestro comienzo, es posible observar que nos ha quedado pendiente argumentar y justificar por qué Žižek, a diferencia de Laclau, Alemán y Stavrakakis, nos parece un autor que pueda rendir un aporte a la teoría marxista de la ideología. En principio, es claro que por su tendencia política es que podemos marcar esta diferencia. Žižek no rehúsa del marxismo y a partir de su obra, particularmente de su obra reciente, podemos destacar que considera al marxismo como un programa teórico y político ineludible para abordar tanto la intelección del capitalismo como su propia disolución a través del socialismo. Ello lo diferencia de los autores recién mencionados, pero es claro que este punto no salda en modo alguno la cuestión. Bien vale sumergirse, más allá de una confluencia política, en los fundamentos teóricos, filosóficos y epistemológicos que puedan sostener sobre bases más firmes este aporte de Žižek a la teoría marxista de la ideología, y ello es lo que deberemos desplegar en nuevas oportunidades.

## NOTAS

[1] Para evitar una confusión teórica de niveles de análisis -el nivel de análisis de la subjetividad y el de la ideología- en muchas ocasiones reemplazaremos el término sujeto por el de la lucha de clases ya que ello nos permitirá mantener la coherencia sobre el objeto de estudio que hemos definido, evitando la ambigüedad de los ensayos de Žižek, que oscilan con frecuencia entre sendos niveles.

[2] Žižek, Slavoj (1992) “¿Cuál sujeto de lo Real?”, en *El sublime objeto de la ideología*. Buenos Aires, Siglo XXI.

[3] Žižek, Slavoj (2003b) “El espectro de la ideología”, en Žižek, Slavoj -comp.- (2003) *Ideología: un mapa de la cuestión*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

[4] Žižek, Slavoj (2003a) “¿Lucha de clases o posmodernismo? ¡Sí, por favor!”, en Butler, J; Laclau, E y Žižek, S (2003) *Contingencia, hegemonía, universalidad*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, p. 119 y 120.

[5] Žižek, Slavoj (1992) “Che vuoi?”, en *El sublime objeto de la ideología*. Buenos Aires, Siglo XXI.

[6] Žižek, Slavoj (1992) “Che vuoi?”, Op. Cit., p. 141.

[7] Este predominio de la metáfora sobre la metonimia es uno de los aspectos por los cuales Žižek separa a Lacan del postestructuralismo, donde la relación se presenta en forma inversa. Para ver esta cuestión, léase: Žižek, Slavoj (1992) “¿Cuál sujeto de lo Real?”, Op. Cit.

[8] Žižek, Slavoj (1992) “Che vuoi?”, Op. Cit., p. 140.

[9] Žižek, Slavoj (1992) “¿Cómo inventó Marx el síntoma?”, en *El sublime objeto de la ideología*. Buenos Aires, Siglo XXI, p. 82.

[10] Žižek, Slavoj (1998) “Sobre el Uno”, en *Porque no saben lo que hacen*. Buenos Aires, Paidós.

[11] Para este trabajo se reemplazará toda referencia de Žižek a la fantasía con el término de fantasma. Žižek utiliza indistintamente ambos términos y se considera que dicha indiferenciación es un desacierto. En efecto, se parte de la premisa que el concepto al que Žižek se refiere es efectivamente al concepto de fantasma, la fantasía, en todo caso, es un derivado de él.

[12] Žižek, Slavoj (1992) “¿Cómo inventó Marx el síntoma?”, Op. Cit.

[13] Žižek, Slavoj (1998) “Sobre el Uno”, Op. Cit.

[14] Žižek, Slavoj (1992) “¿Cómo inventó Marx el síntoma?”, Op. Cit., p. 74.

[15] Lejos está Žižek aquí de invertir en una dirección idealista la tesis de Althusser acerca de la existencia material de la ideología a partir de una creencia que antecede a los actos, prácticas y rituales materiales. Se trata, más bien, de una creencia que, en sí, no existe, pero se debe presuponer por sus efectos posteriores, una creencia antes de la creencia producto de la interpelación ideológica, una creencia que es exterior y soportada materialmente por los AIE.

[16] Žižek, Slavoj (1992) “¿Cuál sujeto de lo Real?”, Op. Cit.

[17] Žižek, Slavoj (1992) “¿Cómo inventó Marx el síntoma?”, Op. Cit.

[18] Žižek, Slavoj (1992) “Del síntoma al sinthome”, en *El sublime objeto de la ideología*. Buenos Aires, Siglo XXI.

[19] Žižek, Slavoj (2003) “Da capo senza fine”, en Butler, J; Laclau, E y Žižek, S (2003) *Contingencia, hegemonía, universalidad*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

[20] Para ver el desarrollo de este concepto se recomienda: Žižek, Slavoj (2003) “¿Lucha de clases o posmodernismo? ¡Sí, por favor!” y “Da capo senza fine”, en Butler, J; Laclau, E y Žižek, S (2003) Op. Cit.

## BIBLIOGRAFIA

Alemán, J. (2009) Para una izquierda lacaniana... Intervenciones y textos. Buenos Aires, Grama.

Althusser, L. (1966) “Práctica teórica y lucha ideológica”, en La filosofía como arma de la revolución. México, Pasado y Presente, 1974.

- Althusser, L. (1968-69) "Ideología y Aparatos Ideológicos del Estado", en La filosofía como arma de la revolución. México, Pasado y Presente, 1974.
- Althusser, L. (1988) "Filosofía-Ideología-Política", en Filosofía y Marxismo. Entrevista por Fernanda Navarro. México, Siglo XXI.
- Althusser, L. (1996) "Tres notas sobre la teoría de los discursos", en Escritos sobre psicoanálisis. Freud y Lacan. México, Siglo XXI.
- Cala, G. (2012) "Althusser y la teoría de la ideología", en Memorias IV Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología - XIX Jornadas de Investigación - VIII Encuentro de Investigadores de Psicología del MERCOSUR. Buenos Aires, Facultad de Psicología (UBA), ISSN 1667-6750, Filosofía y Epistemología Tomo 3. Disponible en: [http://ji.psi.uba.ar/xix/esp/memorias/filosofia\\_epistemologia.pdf](http://ji.psi.uba.ar/xix/esp/memorias/filosofia_epistemologia.pdf)
- Lacan, J. (1964) El Seminario de Jacques Lacan. Libro 11: Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis. Buenos Aires, Paidós, 2012.
- Marx, K. y Engels, F. (1848) Manifiesto del partido comunista. Buenos Aires, Anteo, 1973.
- Ramírez, F. (2012) "Crítica de la razón populista". En Acheronta. Revista de Psicoanálisis y Cultura. Buenos Aires, Número 27. Mayo de 2012. ISSN 0329-9147.
- Sauval, M. (2012) "Ni yanquis ni marxistas, ¡lacanianos!". En Acheronta. Revista de Psicoanálisis y Cultura. Buenos Aires, Número 27. Mayo de 2012. ISSN 0329-9147
- Stavrakakis, Y. (2010) La izquierda lacaniana. Psicoanálisis, teoría y política. Buenos Aires, FCE.
- Žižek, S. (1992) "¿Cómo inventó Marx el síntoma?", "Del síntoma al sinthome", "Che vuoi?" y "¿Cuál sujeto de lo Real?", en El sublime objeto de la ideología. Buenos Aires, Siglo XXI.
- Žižek, S. (1998) "Sobre el Uno", en Porque no saben lo que hacen. Buenos Aires, Paidós.
- Žižek, S. (2003a) "¿Lucha de clases o posmodernismo? ¡Sí, por favor!" y "Da capo senza fine", en Butler, J; Laclau, E y Žižek, S (2003) Contingencia, hegemonía, universalidad. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Žižek, S. (2003b) "El espectro de la ideología", en Žižek, Slavoj -comp.- (2003) Ideología: un mapa de la cuestión. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.