

ESE *SUBLIME* OBJETO: la ideología en Žižek

Roberto Carlos Hernández

De la mano del filósofo esloveno Slavoj Žižek, en este artículo se somete el concepto de ideología a un doble análisis: el del discurso del saber político-filosófico, que aspira a elucidar y desterrar toda sombra de duda sobre un concepto que, sin embargo, no se deja aprehender y, por el otro lado, aquel que principia donde el otro discurso falla, el del sujeto del inconsciente, ese saber que no es igual a ningún otro, el del psicoanálisis. Este texto se propone, entre otras cosas, demostrar la pertinencia de la teoría psicoanalítica para el análisis de los fenómenos políticos, como el de la ideología; y, a partir de ello, desbrozar el camino hacia una interpretación psicoanalítica de “lo político” que considere la dimensión inconsciente del sujeto.

Palabras clave: Slavoj Žižek, ideología, lo político, psicoanálisis.

THE SUBLIME OBJECT: THE IDEOLOGY IN ŽIŽEK

With the Slovenian philosopher Slavoj Žižek, in this paper the concept of ideology surrenders to a double examination: that of the discourse of to know politically-philosophically, that it aspires to elucidate and exile any shade doubt on a concept that, nevertheless, is not left to captured and, for another side, that one that begins where another discourse fails: that of the subject of the unconscious one, this to know that it's not equal to no other: that of the psychoanalysis. This article proposes to demonstrate, among other things, the relevancy of Psychoanalysis theory in order to explain the phenomena political investigation, as that of the ideology; and, from it, exposes the way towards a psychoanalytic interpretation of “the political thing”, that it considers to be unconscious dimension of the subject.

CET OBJET SUBLIME: L'IDÉOLOGIE DANS ŽIŽEK

Autour de la pensée de Slavoj Žižek, cet article analyse le concept d'idéologie dès deux perspectives: celle du discours traditionnel de la philosophie politique et à travers du discours du psychanalyse. Cet essai montre la pertinence de la théorie psychanalytique pour analyser des phénomènes politiques. On propose débroussailler le chemin vers une interprétation psychanalytique du «politique», en considérant la dimension inconsciente du sujet.

Cruce cada vez más transitado de saberes y prácticas, pero no por ello más transitable y desbrozado, la articulación del psicoanálisis y la política no sólo plantea enigmas y dificultades teóricas relevantes para la reflexión actual sino que sigue aportando perspectivas heurísticas originales para el abordaje y análisis de viejos y nuevos objetos de estudio. Del *foro interno* a la *plaza pública* se ha abierto, a no dudar, un amplio espectro que da cabida a mucho más de lo que algunos imaginan.

Ya de suyo complejo y tortuoso, propongo colocar el tema de la ideología en ese intersticio, esa juntura o nudo entre el psicoanálisis y la política: someter la ideología a un doble análisis, el del discurso del saber político-filosófico, que aspira a elucidar y desterrar toda sombra de duda sobre un concepto que, sin embargo, no se deja aprehender y aquel que principia donde el otro discurso falla, el del sujeto del inconsciente, ese saber que no es igual a ningún otro.

INTRODUCCIÓN

Apenas se venía abajo el muro de Berlín y ya se levantaban ciertas ideas, murallas a decir verdad, de innegable inspiración milenarista acerca del “fin”. Se decía que asistíamos al “final” no sólo del orden geopolítico que había prevalecido durante la segunda mitad del siglo –la llamada Guerra Fría– sino de la historia, la ideología, la política, el trabajo, la utopía...

En pleno auge de la hegemonía liberal y cuando la post-modernidad copaba la discusión teórica internacional, el “pensamiento del fin” sentaba sus reales. La ofensiva contra la noción de ideología venía de años atrás, pero el “fin” del bloque soviético operó como una especie de evidencia incuestionable de la muerte de las ideologías. De muy variado calibre y género, las voces contra la ideología se multiplicaron. Hubo de todo: desde ataques furibundos al estilo de Daniel Bell, combatiente férreo y pionero en la ofensiva contra la ideología, hasta objeciones no menos críticas pero más mesuradas como la de Michael Oakeshott –para quien, según su *Rationalism in politics*, la ideología era, en el mejor de los casos, una simplificación, un “compendio abreviado” de la realidad.

Justo cuando iba tomando renovados bríos este “pensamiento del fin” (esta ideología), en 1989 Slavoj Žižek publicó su primer libro en inglés: *The sublime object of ideology*. Inoportuna, por decir lo menos, esta obra de Žižek relanzó, *de facto*, una discusión que algunos ya daban por muerta: la de la ideología, su persistencia, su vitalidad en nuestros tiempos. Considerado por algunos como un clásico (Glyn Daly) y por otros como el

mejor de su producción,¹ *El sublime objeto de la ideología* será el eje para la articulación entre psicoanálisis y política que ha de seguir estas páginas.

LA IDEOLOGÍA COMO SÍNTOMA

El sublime objeto de la ideología es la aportación más relevante de las últimas dos décadas en ese campo que algunos llaman teoría de la ideología, y al que no se circunscribe *stricto sensu* esta obra. No se trata de una competencia de inteligencias ni de un litigio acerca de quién tiene las ideas más “brillantes” u “originales”. No discuto ni regateo —¿quién podría hacerlo?— la importancia, por ejemplo, de aquellas conferencias (del otoño de 1975, en la Universidad de Chicago, publicadas hasta 1996) de Paul Ricœur sobre ideología y utopía, sobre todo por su fecunda discusión con lo que denomina “la teoría marxista de la ideología”. Tampoco desconozco —sería un completo despropósito— la importancia de *Los aparatos ideológicos del Estado* o *Sobre la ideología y el Estado* —según la edición en castellano que se trate— de Louis Althusser, que señaló una ruptura dentro del debate marxista. De la misma forma, no se pueden soslayar, entre otras, las aportaciones más recientes al debate; por citar un par de botones de muestra: de Göran Therborn, su conocido *The ideology of power and the power of ideology*, y de Terry Eagleton, *Ideology*.

El sublime objeto de la ideología es la aportación más relevante de las últimas dos décadas en ese campo que algunos llaman teoría de la ideología, y al que no se circunscribe *stricto sensu* esta obra.

Sin embargo, respecto de estas y otras obras sobre el tema, *El sublime* mantiene una cierta distancia que lo coloca en un lugar peculiar, y como sabemos, el lugar lo construye no sólo quien lo ocupa sino el propio lugar. No es que Žižek sea pionero en el análisis de la ideología bajo perspectivas inéditas. Pero a diferencia de otros autores, en Žižek encontramos una apuesta teórica más comprometida con el psicoanálisis y, en consecuencia, más radical en su interpretación. Me explico: lo que Žižek hace es establecer el estatuto de la ideología sobre la tríada lacaniana de lo real, lo simbólico y lo imaginario (RSI), lo que supone también su articulación con conceptos como síntoma,

¹ La idea es de Ian Parker: “The sublime object of ideology is still Žižek’s best book, and his reading of Marx and Freud on commodities and dreams outlines an approach to ideological fantasy that is descriptively rich for those working in cultural studies or film theory”. Ian Parker, *Slavoj Žižek. A critical introduction*, Londres, Pluto Press, 2004, p. 83.

goce, *punto de capitón*, etcétera. No es psicoanálisis aplicado porque –desde Freud sabemos y Lacan lo repetía con insistencia– no hay psicoanálisis aplicado.

•i•ek escribe sobre los textos de Lacan. A diferencia de Ernesto Laclau o Claude Lefort, coligo que Slavoj •i•ek emprende la apuesta más radical por pensar la noción de ideología desde el psicoanálisis lacaniano. No es que recurra a un concepto lacaniano para salvar un escollo teórico, al contrario: desde “dentro”, desde la topografía lacaniana avanza y captura objetos *sublimes*, como la ideología, esto es, colocados en ese lugar donde no hay nada, en el lugar de *la cosa (das Ding)*. Porque de eso se trata *El sublime*: de los intentos, condenados al fracaso, por simbolizar *lo real* a través de ciertos *objetos*, de las consecuencias “ontológicas” y de los correlatos ético-políticos de ese soberano fracaso.

Otra forma de *ilustrar* teóricamente este “fracaso”, a la que recurre •i•ek, es a través de una lectura crítica de la dialéctica hegeliana en tanto imposibilidad de reconciliación plena, como persistencia de una contradicción interna y anterior a toda identidad, que explicaría el estatuto ontológico de esa contradicción como parte del conocimiento absoluto; una lectura, salta a la vista, que subvierte algunas interpretaciones de la dialéctica hegeliana en tanto conciliación y superación de las contradicciones (tesis-antítesis y síntesis).

ENTRE MARX Y LACAN

No deja de ser sugerente, pero me parece que no se sostiene, la interpretación de Sarah Kay acerca de que *El sublime* tiene la estructura de una terapia analítica:

Part I is about the symptom, Part II is very largely about the fantasy, and Part III is about our subjection to the real. This progression parallels that of the clinic, from the patient's initial complaints about his symptoms, to the way he privately represents his condition to himself, through to his disturbing and “traversing” his fantasy in order to expose its contingent and fabricated nature.²

Si bien se ve, el libro no tiene tal estructura. Pieza en tres actos, *El sublime* es una *ex/* incursión por lo “real” lacaniano y en cada parte •i•ek explora un costado de ese objeto sublime que es la ideología, al mismo tiempo que avanza en el desarrollo de la teoría psicoanalítica lacaniana. Si nos mantenemos en el esquema que sugiere Kay, entonces hay que decir que en cada parte del libro están contenidas las tres partes: el síntoma, el fantasma y el fin del análisis en tanto atravesamiento del fantasma, pero articuladas desde un “costado” diferente de la ideología. De allí, precisamente,

² Sarah Kay, *A critical introduction*, Cambridge, Polity Press, 2003, p. 9.

que Ernesto Laclau insista –en el prólogo de la obra que comento– en una cierta reiteración de los argumentos de Žižek.³ Y es verdad: en cada capítulo Žižek vuelve sobre el estatuto de la ideología, su forma en tanto *objeto a*, su lugar en la propia topografía lacaniana –ilustrada a partir del “grafo del deseo”–, su funcionamiento en distintos momentos, su representación fantasmática, así como su teorización filosófica –señaladamente desde Hegel y el idealismo alemán.

Bajo cierta perspectiva, *El sublime* puede leerse como una pedagogía del psicoanálisis lacaniano, como un cierto “establecimiento” de Žižek sobre la obra de Lacan a partir de la ideología.

LA INVENCIÓN DEL SÍNTOMA

No bien empieza el libro y Žižek abre fuego: el blanco es Habermas y *El discurso filosófico de la modernidad*. No es sólo lo que dice sino lo que no dice la principal crítica que le formula (un modo habitual de crítica). Además de colocar a Lacan en la misma *gaveta* posestructuralista y de omitir por completo el nombre de Althusser, según Žižek, Jürgen Habermas encubre lo principal: “nuestra primera tesis será que el gran debate que ocupa el primer plano de la escena intelectual de nuestros días, el debate Habermas-Foucault, encubre otra oposición, otro debate que teóricamente tiene mayor alcance, el debate Althusser-Lacan”.⁴ La razón, siempre según nuestro autor, es que la teoría althusseriana tiene un cierto núcleo traumático que Habermas omite (por decir reprime) pero que, como sabemos, regresa.

La insistencia en Althusser está motivada, me parece, por dos razones: 1) porque a diferencia de Foucault y, sobre todo de Habermas, el sujeto que plantea Althusser es el sujeto de un reconocimiento falso “casi inevitable”, lo cual le ofrece un buen punto de arranque a Žižek para su elaboración sobre el sujeto del inconsciente: justo el instante de quiebre en la discusión acerca del sujeto, dominada por las coordenadas Foucault-Habermas, que para el esloveno no son sino caras de una misma moneda que concibe al sujeto como poder de automediación y armonización de antagonismos y contradicciones; y, al mismo tiempo, 2) porque Althusser representa el gozne que remite a dos autores clave sobre los que Žižek sostiene su elaboración teórica: Marx y Lacan, dos flancos del síntoma, dos formas de dar cuenta de ese “algo más”, ese *plus* que escapa a la simbolización.

³ Ernesto Laclau, “Prefacio”, en Slavoj Žižek, *El sublime objeto de la ideología*, México, Siglo XXI Editores, 2ª ed., 2001, p. 15.

⁴ *Ibid.*, p. 23.

Marx inventó el síntoma y Lacan lo descubrió. De lo que se encarga Žižek es de explorar las –kantianas– “condiciones de posibilidad” que permitieron tal invento y de derivar las consecuencias políticas tanto del invento como del descubrimiento. Para no demorar demasiado en este punto, la explicación remite a un “secreto” que comparten Marx y Freud, a saber, el secreto de la forma: de las mercancías y de los sueños.

Viene a cuento. No está de más una viñeta sobre Freud y Marx: en su *Seminario 17*, Lacan apunta:

Lo que les caracteriza, tanto al uno como al otro, a Freud como a Marx, es que no dicen tonterías. Eso se nota en lo siguiente –al contradecirles siempre se puede patinar, se patina fácilmente y se acaba diciendo tonterías. Desbaratan el discurso de quienes pretenden meterse con ellos. A menudo les dejan irremediabilmente paralizados en una especie de procedimiento académico recursivo, conformista, desfasado.⁵

El secreto está en la forma. Tanto en Marx como en Freud, se trata no del contenido, de la sustancia o núcleo del que están hechos los sueños y las mercancías, a partir de los que algunos han insistido en caracterizar éstos y aquéllas, sino de la forma que asumen los sueños y las mercancías:

[...] en ambos casos [Marx y Freud] 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.⁶

¿Qué es lo que revela ese secreto de la forma?: el síntoma, y a través de él habla un cierto algo, una cosa (*das Ding*), una contradicción o desequilibrio que, tanto a Marx como a Freud, les ofrece un indicio de que algo no cierra por completo, que se mantiene una cierta fisura que es, precisamente, la que, no obstante, da cuenta del significado de las mercancías y de los sueños.

En este primer lance teórico Žižek pone en juego las principales tesis del libro, las cuales se reiteran pero no se repiten, en tanto que son demostradas a partir de otras rutas que llevan al mismo puerto –o desfiladero. Conviene, por tanto, seguir la argumentación de Žižek en este punto. ¿Dónde está el secreto de los sueños? En su interpretación analítica, freudiana, particularmente en el *trabajo del sueño*, esa tarea de trasmudar (por medio de la condensación y el desplazamiento) el sueño manifiesto

⁵ Jacques Lacan, *El Seminario 17, El reverso del psicoanálisis (1969-1970)*, Buenos Aires, Paidós, 2004, p. 75.

⁶ *Ibid.*, p. 35.

(“el texto del sueño”) a pensamientos oníricos latentes, instancia que prevalece en la vida anímica del soñante.

•i•ek inicia enfatizando uno de los errores comunes respecto del método freudiano de interpretar los sueños: emparentar el deseo del inconsciente con el “pensamiento latente del sueño”, buscar detrás del texto manifiesto del sueño ese secreto deseo inconsciente. El problema está en que cuando se descubre ese “texto”, no se descubre la verdad (*aletheia*) del deseo, lo que se descubre es que en los pensamientos oníricos tampoco está el secreto:

La estructura [del sueño] siempre es triple –argumenta •i•ek–, siempre hay tres elementos de 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, 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”.⁷

¿Dónde está el secreto, entonces? No en el sueño manifiesto, tampoco en los pensamientos oníricos latentes sino en el paso de uno a otro, en la *forma* que adopta su articulación, por decir su enunciación. Es el trabajo del sueño el que produce esa *forma*: el deseo inconsciente –que por inconsciente algunos suponen refundido en algún solitario rincón del sótano de la conciencia– se articula de la forma en que *se dice* el sueño, en la que se le olvida y se le recuerda, en las asociaciones que genera, en las resistencias y las pretensiones de ocultamiento. *El decir del sueño lo hace*, determina su forma, a través de lo cual habla el deseo. ¿Cuál es el secreto del secreto? ¿Qué revela ese secreto de la forma? •i•ek destaca dos aportes de la interpretación freudiana de los sueños:

1. Que Freud demuestra que los sueños no son recuerdos sin sentido y carentes de significación –una de las críticas recurrentes contra Freud–, sino que transmiten un cierto mensaje que ha de ser interpretado mediante un procedimiento (técnica y método) que comprueba que están relacionados con el orden de la significación.
2. Que los sueños no tienen un significado “oculto” que habría que buscar en un cierto “núcleo”, encubierto tras la forma del sueño, sino que el significado está en la forma del sueño, esto es, en el trabajo que convirtió el sueño en pensamientos oníricos latentes.

⁷ *Ibid.*, pp. 37-38.

Importa esta forma de operar de Freud porque, según Žižek, es exactamente la misma que le permite a Marx descubrir el “secreto” de las mercancías. Al igual que el de Freud, el de Marx es un trabajo en dos etapas:

- 1) Marx demuestra que el valor de una mercancía no depende, por ejemplo, de la relación azarosa entre oferta y demanda, por tanto que, como un primer paso, había que descifrar ese “misterio” oculto tras ciertos movimientos que afectan los valores de las mercancías; y
- 2) que ese desciframiento del misterio del valor de las mercancías resultaba necesario pero insuficiente (como lo demuestra la economía política que Marx critica) en la medida que no da cuenta de la *forma-mercancía*, es decir, no responde por qué el trabajo adopta la forma de mercancía.

Al hilo de la crítica marxista, Alfred Sohn-Rethel –miembro no muy conspicuo de la Escuela de Frankfurt y autor de un libro conocido en círculos marxistas: *Trabajo manual y trabajo intelectual. Crítica a la epistemología*– lo escribe con todas sus letras:

La economía política ha analizado, en efecto, el valor de 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.⁸

De nueva cuenta: la *forma*: el tránsito, en este caso la conversión de trabajo en mercancía, trabajo que adopta la forma-mercancía: ese es el secreto al que apelan tanto Marx como Sohn-Rethel y en el que Žižek pone particular atención. ¿Por qué? Él mismo se pregunta y responde, por ello merece quizás la pena citarlo *in extenso* en el siguiente párrafo:

¿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 de arte y a otros? Porque ofrece una especie de matriz que nos permite generar todas las demás formas de la “inversión fetichista”: 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

⁸ *Ibid.*, p. 40.

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.⁹

¿“Matriz” que permite generar otras formas de “inversión fetichista”? ¿“Dialéctica forma-mercancía”? ¿Qué tiene de secreto ese momento de conversión del trabajo en mercancía, ese paso del sueño manifiesto en pensamientos oníricos latentes? Todo ello se refiere a un “algo” que no está ni en la mercancía ni en los sueños pero que los determina. Ese “algo” que se revela en la *forma* –de los sueños, de las mercancías– pero que no alcanza a ser revelado del todo, es algo que sigue, de algún modo, oculto, de allí que ofrezca una matriz para otras formas de fetichización. Está en los sueños y en las mercancías pero está más allá de ellos.

¿Qué es “eso”, ese “algo” que se hace evidente en la forma pero que no termina por revelarse? •i•ek ofrece una respuesta fiel a su estilo: ese algo es lo mismo que ya está en el sujeto y está más allá del sujeto, eso que no consigue simbolizar por completo. Digo fiel a su estilo porque de la mercancía salta al sujeto kantiano sin previo aviso: “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 constituyen el marco *a priori* del conocimiento ‘objetivo’ científico”.¹⁰

¿La *forma* es anterior al marco *a priori* del sujeto? ¿De qué anterioridad habla •i•ek? ¿Se trata, pienso por ejemplo, de esa misma “anterioridad más antigua que el *a priori*” de la que habla Levinas en *Totalidad e infinito*? ¿Qué tipo de anterioridad es esa?: •i•ek opta por seguir a Sohn-Rethel, quien –a su juicio– es el teórico que ha “llegado más lejos en el despliegue del alcance universal de la forma-mercancía”. A través de Sohn-Rethel, •i•ek va a dar con ese “algo” cuya evidencia contundente está en el sujeto del inconsciente.

En muy grandes trazos, Sohn-Rethel sostiene que las categorías que soportan el llamado conocimiento científico (el paradigma newtoniano) operan en el “simple” acto del intercambio de mercancías, que pese a su “simpleza” implica una doble abstracción: una que se refiere al carácter cambiante de la mercancía (como si fueran intercambiables manzanas por harina) y otra que abstrae el carácter concreto, sensual y empírico de la mercancía, es decir, como si esa mercancía tuviera el mismo valor que otra por la cual se intercambia. De lo anterior, Sohn-Rethel infiere que tanto la física como el intercambio de mercancías responden a una misma red de categorías *a priori* que, en consecuencia, permiten por igual la abstracción en física que en el comercio.

⁹ *Ibid.*, pp. 40-41.

¹⁰ *Idem.*

De ser así, entonces el “sujeto trascendental” *está en problemas*.

[...] 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 filosófico-trascendental.¹¹

Para decirlo de forma más clara: Žižek encuentra en lo que Sohn-Rethel denomina como *abstracción real* (ese “como si” que opera en el intercambio de mercancías) la huella del inconsciente freudiano: “la *abstracción real es el inconsciente del sujeto trascendental*, el soporte del conocimiento universal”. No se trata de cualquier afirmación y no será la última de ese calibre.

Para Žižek, esa “abstracción real” [*das reale Abstraktion*] de Sohn-Rethel opera como un postulado implícito en los sujetos, un “como si” clave para la comprensión del síntoma y la ideología. En la misma dirección apunta la interpretación de Norbert Trenkle, quien sostiene que este término se

[...] refiere al proceso de abstracción que no se lleva a cabo en la conciencia de la gente como proceso de pensamiento sino que se presupone a su pensar y actuar como estructura *a priori* de la síntesis social y los determina. Para Sohn-Rethel, la abstracción real es, en cualquier caso, idéntica a acto de cambio; por tanto, domina allí donde la mercancía entra en juego en el contexto de función del mercado. Sólo aquí, según su argumentación, se iguala lo desigual, se reducen cosas cualitativamente distintas a un tercero común: al valor, o valor de cambio.¹²

Ahora bien, para entender cómo funciona el “como si” (*als ob*), siguiendo a Sohn-Rethel, Žižek sugiere analizar la relación entre los sujetos y el dinero. A pesar de que los sujetos saben que, al igual que otras mercancías, el dinero sufrirá los efectos del uso, no obstante tratan el dinero como algo inmutable, *como si* el tiempo no tuviera poder sobre él.

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.¹³

¹¹ *Ibid.*, p. 42.

¹² Norbert Trenkle, “Qué es el valor? ¿Qué significa la crisis?”, en *Krisis* núm. 30, mayo, 2006.

¹³ Alfred Sohn-Rethel, *Intellectual and manual labor*, citado en Žižek, *op. cit.*, p. 44.

El ejemplo no es baladí. Se trata de un problema identificado pero no resuelto por Marx: el del carácter material del dinero. Salta a la vista, el problema no es el material con el que está hecho el dinero sino esa peculiar “materialidad” que adopta el dinero, esa consistencia indestructible e inmutable que no reúne en la “realidad”, por decir sus condiciones físicas.

[En el fondo, se trata del carácter *sublime* del dinero] 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 inmaculada. 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 “prefalico”, “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 la autoridad simbólica.¹⁴

Como el dinero, cuyo valor está garantizado más allá de su materialidad (papel, metal) por la autoridad que la emite.

Este ejemplo da cuenta de que la “abstracción real” de Sohn-Rethel, el *como sí*, no responde a las propiedades de un objeto sino que atiende a propiedades de otra naturaleza –el valor, en el caso del dinero– que están garantizadas por el orden simbólico (la casa de moneda que garantiza del valor del dinero). Se alcanza a ver: la abstracción real no atiende a la “realidad” –por decir esas cualidades materiales del objeto– sino al orden simbólico.

Si bien extenso y acaso un tanto oscuro, resultaba ineludible este periplo teórico para arribar al orden simbólico, nivel desde donde se despliega la relación con los objetos en su materialidad literal. A través de Sohn-Rethel, •iek demuestra cómo es el orden simbólico lo que determina la “realidad” del objeto, por decir sus propiedades efectivas socialmente. Las consecuencias epistemológicas y teóricas, sociales y subjetivas de este hecho ya se pueden anticipar. Acaso una de las más obvias es la que se desprende del conocimiento de la realidad. Una posible conclusión sería afirmar un cierto conocimiento “incompleto” o “distorsionado” de la realidad o ¿es que la realidad ya es distorsionada e incompleta? Así lo deduce Sohn-Rethel, lo que hay es un “no-conocimiento” de la realidad en tanto esa incompletud es parte de la “esencia” de la realidad. Llegamos a la primera estación. Con esto a •iek le es más suficiente para derivar conclusiones. Arribamos a su primera tesis fuerte: la *inversión ideológica*: *no es que se pretenda ideologizar la realidad, sino que la realidad ya es ideología*.

¹⁴ *Idem*.

Al hilo de ese “no conocimiento” constitutivo de la realidad, Žižek apunta:

[...] 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 se le 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 soportado por la falsa conciencia”.¹⁵

La tesis da para mucho y desde muy distintos frentes. Entre muchas otras, algunas interrogantes que emergen son: ¿cuál es el origen y cómo opera ese orden simbólico que determina (¿sostiene?) esa realidad? Si la realidad es ya ideológica, ¿cuáles son las “condiciones de posibilidad” que explican la preeminencia de una ideología sobre otras, es decir, qué permite la ideologización de la realidad a partir de una cierta ideología y no otra? ¿Si no existe “falsa conciencia”, entonces toda conciencia ya es enajenada, falseada por ese no-conocimiento de la realidad? En el nivel epistémico, ¿cuál es el estatuto del conocimiento, de las ciencias, de la verdad en un orden cuya realidad es ya ideológica?

MARX Y SU INVENTO

Con Sohn-Rethel llegamos hasta el síntoma: la ideología en tanto formación que implica un cierto desconocimiento por parte del sujeto. De la mano de Sohn-Rethel arribamos al síntoma, pero quien lo inventó, ya sabemos, fue Marx. ¿Qué fue exactamente lo que, según Lacan, Marx inventó? Ya se ha dicho: Marx descubrió una *falla* que explica por qué el trabajo adopta la forma-mercancía que determina su valor. Una *fisura*, por lo demás, no exclusiva del intercambio de mercancías. Marx inventa el síntoma cuando interpreta esa falla, ese desequilibrio no como un obstáculo para el funcionamiento del intercambio de mercancías sino como garantía de operación de ese sistema de intercambio. Habrá que detenerse un poco en ello.

Concedor y polemista de la obra de Lacan, Žižek nos recuerda que cuando Lacan atribuye la invención del síntoma a Marx, lo hace en relación con un hecho puntual: la explicación marxista acerca del tránsito del feudalismo al capitalismo. “Se han de buscar los orígenes de la noción de síntoma no en Hipócrates sino en

¹⁵ *Ibid.*, pp. 46-47.

Marx –dice Lacan en *El Seminario RSI–*, 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”. Lo que une y separa a ambos modos de producción (capitalista y feudal) es el fetichismo. Como se sabe, Marx advierte el cambio de época a partir de los cambios que se registran en el modo de producción. Además de la transformación del modo de producción, el paso del feudalismo al capitalismo quedó signado por las diferentes formas de fetichismo entre una y otra épocas.

Antes de caracterizar esas formas, Žižek apunta que –contrario a una interpretación dominante– el fetichismo de la mercancía no consiste en que la relación entre hombres asuma una forma de relación entre cosas (la cosificación o reificación en la que tanto insistieron Horkheimer y Adorno, entre otros), que lo que determina la relación social sean los *valores* propios de las mercancías. No es así para Žižek, el fetichismo consiste 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 perteneciera a la red fuera de su relación con los demás”. Quizás un poco enredado, por lo que Žižek no resiste la tentación de ejemplificar con un caso muy lacaniano:

“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 entre 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 mandato de “rey”?¹⁶

Otra viñeta, acaso una digresión pero justificada, esta vez de la relación Marx-Lacan: en el tomo I de *El Capital* Marx escribe lo que Žižek interpreta como un anticipo de la teoría lacaniana del *estadio del espejo* –y vaya que lo es:

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 fitcheano, “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 relaciona 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.¹⁷

¹⁶ *Ibid.*, p. 51.

¹⁷ *Idem.*

Como se ve, muy bien hace Lacan en asumir que, como Freud, Marx no dice tonterías: ahora vemos que no sólo inventó el síntoma sino que trazó algunas otras líneas sobre las que Lacan levanta su teoría.

De vuelta a la invención del síntoma a través del fetichismo, y sin abandonar la relación Marx-Lacan, en el feudalismo Marx reconoce un tipo peculiar de fetichismo. Ya se sabe que el fetichismo de la mercancía es propio del modo de producción capitalista pero ello no significa que en el feudalismo no hubiera fetichismo. En el feudalismo en tanto que no existen las mercancías, y no se produce para el mercado, lo que se fetichiza es la propia relación entre los hombres, lo cual genera una “relación de dominio y servidumbre”, como la define Marx, donde prevalece la “veneración” del amo, el “cuidado” de los siervos, etcétera. En el capitalismo, en contraste, lo que se fetichiza son, precisamente, las mercancías, la relación entre cosas, al menos formalmente pues en el capitalismo las relaciones sociales se presumen entre individuos “libres y autónomos” que concurren en el mercado, guiados por un interés egoísta (Adam Smith consiguió decirlo del modo más claro).¹⁸ De lo que se sigue que estas formas de fetichismo son incompatibles en tanto responden a un modo de producción diferente.

Estamos frente al momento en que Marx descubre el síntoma: el *pasaje* entre feudalismo y capitalismo. Parece que de un modo de producción a otro se alcanza a percibir un cierto desplazamiento del fetichismo: de las personas (feudalismo) al de las cosas, las mercancías (capitalismo); sin embargo, algo más ocurre en este pasaje:

[...] con el establecimiento de la sociedad burguesa, las relaciones de dominio y servidumbre se *reprimen*; formalmente, parece que lo que nos incumbe 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”.¹⁹

Contrario a lo que sucede, según Marx, en el orden feudal:

[...] sea cual fuere el juicio que nos merezcan las máscaras que aquí [en la sociedad feudal] se ponen los hombres al desempeñar sus respectivos papeles, el caso es que las relaciones sociales existentes

¹⁸ “No es la benevolencia del carnicero, el cervecero o del panadero la que nos procura el alimento, sino de la consideración de su propio interés. No invocamos sus sentimientos humanitarios sino su egoísmo; ni les hablamos de nuestras necesidades, sino sus ventajas”. Adam Smith, *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*, México, FCE, 1987, p. 17.

¹⁹ Žižek, *op. cit.*, p. 53.

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.²⁰

Ahora se ve que no se trata sólo del desplazamiento del fetichismo –de los hombres a las mercancías– lo que define el modo de producción capitalista, sino que ese fetichismo articula, además, tanto las relaciones entre los hombres y entre las cosas: “relaciones sociales entre las cosas”, que no es exactamente lo mismo que los hombres sean tratados como cosas en sus relaciones con otros hombres, sino que hay un cierto desplazamiento de los hombres por las cosas. Es a partir de este desplazamiento que •i•ek va a dar un paso más en su análisis de la ideología:

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 ellos²¹

Si antes ya había invertido la fórmula de la ideología en tanto “falsa conciencia” –por decir la representación falseada de la realidad–, ahora •i•ek subvierte la conocida frase de Marx sobre la operación ideológica: “ellos no lo saben, pero lo hacen”. Es este, pues, otro costado de la ideología.

SABER Y/O HACER

Ellos no lo saben pero lo hacen, sólo se puede entender a partir de la idea de falsa conciencia: porque no saben lo que es la realidad, es decir, porque tienen una “falsa conciencia” de ella, es que lo hacen. ¿Qué hacen?, reproducir el sistema capitalista, qué más. •i•ek no está de acuerdo y –lo adelanto por si sirve de guía– adonde va a parar la siguiente argumentación no es a la inversión exacta: *ellos lo saben, y aún así lo hacen* (posibilidad que explora a partir de Sloterdijk y su *Crítica de la razón cínica*), sino a replantear el estatuto del saber y del acto.

²⁰ Marx, *El Capital*, tomo I, citado en •i•ek, *ibid.*, p. 53.

²¹ •i•ek, *op. cit.*, p. 62.

Para empezar, Žižek critica esa posición de “conciencia ingenua” en que coloca la premisa “ellos no lo saben, pero lo hacen”; pero más crítico se muestra aún con la pretendida solución al problema de la “falsa conciencia”, que consistiría en una suerte desvelamiento, de *aletheia* en tanto descorrimiento de un velo que permitiría ver la verdad, entre la falsa representación de la realidad y la “verdadera” por decir aquella que no está falseada.

La pregunta que se formula Žižek es si esa posición de “conciencia ingenua” sigue sosteniéndose, si es que acaso alguna vez lo hizo. Refiere que en su *Crítica de la razón crítica*, Sloterdijk –uno de los filósofos de mayores ventas en Alemania y en casi toda Europa– sostiene que la forma de la ideología dominante contemporánea es el cinismo, lo cual Žižek sintetiza en relación con la máxima marxista en la siguiente fórmula: *ellos saben muy bien lo que hacen, pero aún así lo hacen*. A partir de esta “conciencia cínica” se entiende una crítica del mismo orden como la de Brecht, en su *Ópera de tres centavos*. “¿qué es el robo a un banco comparado con la fundación de un nuevo banco?”, ¿qué es ese robo frente a otro que es mucho más grande, permanente y, sobre todo, que está protegido por la ley?

Ya sea desde la conciencia ingenua o desde la razón cínica, el estatuto ideológico de la realidad queda prácticamente intacto: en el primer caso, ya se sabe, prevalece un falso conocimiento de la realidad; en el segundo, también; la diferencia entre ambos es que la conciencia ingenua “no sabe” acerca del “falso conocimiento” del que es presa; en contraste, la razón cínica lo sabe. Al final, unos y otros (quienes no lo saben y quienes lo saben; los ingenuos y los cínicos), lo hacen. “Ellos lo saben/no lo saben, pero lo hacen”, se podrían sintetizar ambas posiciones.

Salta a la vista, algo queda intacto en la fórmula: la ideología como estructura de la realidad social. En palabras de Žižek, la “fantasía ideológica” se mantiene, y eso es lo que se debe analizar. El camino, pues, está trazado y Žižek lo empieza a recorrer a punta de preguntas: “¿Dónde está el lugar de la ilusión ideológica, en la *saber* o en el *hacer* en la realidad?”. Su respuesta bien vale la extensión de la cita:

[...] 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 aún 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 *fantasía ideológica*.²²

²² *Ibid.*, pp. 60-61.

La enunciación de la “conciencia ingenua”: “ellos no saben lo que hacen pero lo hacen”, ha sido reformulada, entonces, en los siguientes términos: “ellos saben, que su hacer es una ilusión, pero aún así lo hacen”. ¿Pero lo saben? ¿Ellos saben que el orden de cosas en el que viven es una ilusión? ¿Cómo lo saben? ¿Cómo saben que la realidad no es más que una *fantasía ideológica*?

¿Y si lo saben, por qué perseveran en su ilusión, por qué hacen como si no lo supieran? ¿Qué hay en los sujetos –del orden patológico– que explica esta vida afincada en fantasías ideológicas que se viven como si fueran realidad? •i•ek no ofrece respuesta a todas estas preguntas, al menos no a todas, al menos no en este momento. Lo que hace es dar un ejemplo: “ellos saben que su idea de Libertad encubre una forma particular de explotación, pero aún así, continúan en pos de esta idea de Libertad”.²³ Si bien se ve, buena parte de estas preguntas ya están respondidas. Hasta donde alcanzo a colegir, la opción por las *fantasías ideológicas*, no es tal. Y no lo es porque no hay opción: no hay Otro del Otro. No se puede *elegir* –al menos no como una decisión racional y consciente– entre una fantasía ideológica y una “realidad-real” porque no existe tal “realidad-real”. No existe “lo verdadero de la verdad”. No hay Otro del Otro.²⁴ No hay metalenguaje ni trascendencia. Lo que hay es un orden simbólico sin soporte trascendente.

¿ASUNTO DE FE O DE RAZÓN?

Si algo sostiene ese orden simbólico no trascendente es el acto, la actividad que despliegan sobre una realidad ya ideológica. Ellos saben que la fantasía ideológica estructura la realidad social, pero creen en su acto, por eso lo hacen. Lo que queda por analizar es, entonces, el estatuto de esa creencia. Para empezar, •i•ek refuta, a partir de una “proposición lacaniana básica”, esa idea común acerca de la creencia como algo íntimo, que se complementa con el conocimiento como algo exterior, algo que se puede verificar desde afuera:

[...] en lo que respecta al campo social es sobre todo que la creencia, lejos de ser un estado “íntimo”, puramente mental, se *materializa* siempre en nuestra actividad social efectiva: la creencia sostiene la fantasía que regula la realidad social [...] Lo que llamamos “realidad social” es en último término una

²³ *Ibid.*, p. 61.

²⁴ Véanse, entre otras, las siguientes obras de Jacques Lacan: “Función y campo del lenguaje y la palabra en psicoanálisis”, en *Escritos I*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2005; “Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano”, en *Escritos II*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2005.

construcción ética; se apoya en un cierto *como sí* (actuamos *como sí* creyéramos en la omnipotencia de la burocracia, como si el presidente encarnara la Voluntad del Pueblo, *como sí* el Partido expresara el interés objetivo de la clase obrera...). En cuanto se pierde la creencia, la trama de la realidad se desintegra.²⁵

La fantasía se viene abajo y detrás de ella la realidad social que sostenía.

Llegados a este punto, justo donde aparece en toda su fragilidad el sostén del orden simbólico, Žižek echa mano de uno de esos resortes en los que se sostiene el orden: la ley. Pero no la invoca en tanto garantía trascendental de la realidad social sino como un ejemplo, acaso uno de los más absurdos, del funcionamiento social del *como sí*, de la creencia. La pregunta es ¿por qué ha de obedecerse la ley? La respuesta es absolutamente tautológica: *porque es la ley*. Porque, al final, lo que garantiza la ley, su efectivo cumplimiento por parte de la mayoría, a decir de Žižek, no es la razón ni la justicia, sino la costumbre y la creencia. No es merced a los argumentos más racionales o a los cálculos sobre los beneficios lo que anima el cumplimiento de la ley, es la ley misma como costumbre, como obediencia ciega, lo que le confiere autoridad.

[De allí que] la única obediencia real 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.

Ello significa que desde ese lugar considerado como “íntimo”, el de la creencia, se sostiene el orden simbólico, en palabras de Žižek:

Más que 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.²⁶

En el fondo, lo que Žižek pretende demostrar es que la obediencia a la ley no proviene de una instancia “no ideológica” (la fuerza bruta, por ejemplo), sino de la obediencia sin más. “Sería, pues –escribe Pascal–, 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

²⁵ Žižek, *op. cit.*, pp. 64-65.

²⁶ *Ibid.*, p. 66.

sin verdad)”.²⁷ Se trata, a decir de •i•ek, de un estatus paradójico que se puede plantear en los siguientes términos: una *creencia anterior a la creencia*, los sujetos no lo saben, pero creen, de modo que –concluye– la “costumbre externa es siempre el soporte material para el inconsciente del sujeto”. ¿Qué significa esto? ¿Cómo se explica que esa creencia está en él antes de creer? ¿Cómo se introyecta la “costumbre externa” en el inconsciente del sujeto de tal modo que sea anterior a la creencia? ¿Estamos ante un efecto que crea su propia causa? ¿Cómo se explica esa costumbre externa instalada ya en el *foro interno* del sujeto cuando empieza la práctica de esa costumbre que terminará en el reconocimiento de la creencia? ¿Se trata acaso de una experiencia hermenéutica en el sentido de un “círculo hermenéutico” de la creencia, similar al que propone Heidegger para la comprensión?²⁸

Hasta donde se alcanza a entender, el sujeto cree antes de saberlo, de ser así, la “costumbre externa” no haría sino confirmar una creencia anterior. Por decirlo de algún modo, la creencia estaría afuera y adentro, antes y después. ¿Qué explica, entonces, esta omnipresencia de la creencia? ¿Cómo es que se introdujo esa costumbre externa?

Más allá de lo que argumenta •i•ek, la respuesta parece tomar la conocida forma topológica de banda de Moebius-Listing, donde se pierde la frontera entre adentro y afuera, arriba y abajo. Para dar respuesta, •i•ek reconoce en Althusser un primer intento insuficiente de resolver el problema del vínculo entre Aparato Ideológico de Estado y la llamada interpelación ideológica. Según su propia argumentación:

La respuesta a esto es que esta “máquina” externa de los Aparatos Ideológicos 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

²⁷ Blaise Pascal, *Pensamientos*, citado en •i•ek, *op. cit.*, p. 67.

²⁸ “Toda interpretación –escribe Heidegger– que haya de acarrear comprensión tiene que haber comprendido ya lo que trate de interpretar [...] Ver en este círculo un *circulus vitiosus* y andar buscando caminos para evitarlo, e incluso simplemente ‘sentirlo’ como una imperfección inevitable, significa no comprender, de raíz el comprender. No se trata de ajustar el comprender y la interpretación a un determinado ideal de conocimiento, que no es él mismo sino una variedad del comprender que se ha metido en la legítima, pero ardua empresa de apoderarse de lo ‘ante los ojos’ en su esencial ‘incomprensibilidad’ El cumplimiento de las condiciones fundamentales de un posible interpretar radica, antes bien, en no empezar por desconocer las condiciones esenciales para llevarlo a cabo. Lo decisivo no es salir del círculo, sino entrar en él del modo justo. Este círculo del comprender no es un círculo en que se movería una cierta forma de conocimiento, sino que es la expresión de la existencial estructura del ‘previo’ peculiar al ‘ser ahí’ mismo.” Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1976, pp. 172.

Sentido y la Verdad; pero sabemos por Pascal que esta “internalización”, 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 ella*. es precisamente ese 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 (goce-significa), propio de la ideología.²⁹

En un solo movimiento, •i•ek intenta responder a dos preguntas con la misma respuesta: por un lado, aquella que interroga sobre la internalización de esa “máquina simbólica” –externa–, que sostiene el fantasma ideológico que estructura la realidad social y, por el otro, acerca de la Causa (en mayúscula por ser la causa primera, pre-ontológica, por decirlo de algún modo quizás no muy riguroso) que echa a andar todo ese proceso de identificación y falso reconocimiento de la realidad.

En el fondo, la respuesta de •i•ek proviene de Lacan: el *objet petit a*, el objeto-causa del deseo del Otro (en su doble estatuto: como causa del deseo *en* el Otro y como causa del deseo por el deseo del Otro). A lo que •i•ek se refiere es precisamente a ese *objeto a* en tanto causa del deseo del Otro como momento constitutivo del sujeto. Lo dice con todas sus letras:

[...] antes de ser cautivo de la identificación, del reconocimiento/falso reconocimiento simbólico, el sujeto (*S*) es atrapado por el Otro mediante un paradójico objeto-causa del deseo en pleno del Otro (*a*), mediante ese secreto que se supone está oculto en el Otro $S \langle \rangle a$ –la fórmula lacaniana de la fantasía.³⁰

Que el *objeto a* en tanto objeto-causa es “anterior” a toda identificación no significa que sea anterior al sujeto, no significa que exista un ser *a priori*, lo que hay es un rasgo unario, una marca, que no es más que un significante constituyente.

Como lo veo, •i•ek ha dado un paso más en la teoría lacaniana: ha arribado a la fórmula del fantasma (sujeto barrado losange objeto *a*), es decir, aquello que sostiene el deseo, que divide al sujeto, que se ofrece como un recurso de defensa frente al goce del Otro... Se trata de una estructura fundamental en la enseñanza de Lacan, a la cual •i•ek se aproxima, avizora, desde diferentes flancos pero montado en ese mismo objeto que es la ideología.

²⁹ •i•ek, *op. cit.*, pp. 73-74.

³⁰ *Ibid.*, p. 74.

LA IDEOLOGÍA COMO GOCE

No es el único, desde luego, pero quizás uno de los *nudos* que permiten ver de manera muy clara la íntima correspondencia entre Freud y Lacan es la que se plantea a partir de la noción lacaniana de goce, que resulta un cierto establecimiento de los muy freudianos principios de realidad y de placer. Por lo demás, es también el tema del goce lo que establece una ligadura entre Marx y Lacan, que es detrás de la cual va •i•ek no sólo en *El sublime objeto* sino al que le dedicará muchas páginas, entre otras en *Porque no saben lo que hacen. El goce como un factor político*. En dirección del goce, •i•ek debe hacer una parada casi obligada para acotar ese flanco entre la fantasía ideológica y la realidad social. La pregunta vuelve a ser casi la misma: ¿qué significa que la fantasía ideológica estructure la realidad social?, es decir, significa acaso que *la vida es sueño* o, por el contrario, como sugiere el mismo Lacan que basta con remitirse a sus primeros trazos para constatar que la experiencia analítica “no permite para nada conformarse con un aforismo como *la vida es sueño*. El análisis, más que ninguna otra praxis, está orientado hacia lo que, en la experiencia, es el hueso de lo real”.³¹ Habrá que mantener en mente esta expresión: el *hueso de lo real* porque es precisamente su órbita donde se sitúa •i•ek.

No ha sido fortuita la alusión a *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*. Es, precisamente, de ese *Seminario 11*, del que •i•ek extrae dos ejemplos para abordar la relación sueño-realidad. “Vamos a explicarlo comenzando por la tesis lacaniana de que en la oposición entre sueño y realidad, la fantasía está del lado de la realidad; es como Lacan dijo alguna vez, el soporte que da consistencia a eso que llamamos realidad”.³² El primero de ellos aparece en *La interpretación de los sueños*, y es acerca del “niño que arde”. La historia es la siguiente:

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 la 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 ardo?” 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 querido quemados por una vela que le había caído encima encendida.

³¹ Lacan, *El Seminario 11, Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis (1964-1965)*, Buenos Aires, Paidós, 2005, p. 61.

³² •i•ek, *op. cit.*, p. 75.

Como en otros sueños e incluso como sucede con algunos casos clínicos, la interpretación de Lacan complementa la de Freud. Para Lacan, por primera vez en el *Traumdeutung* Freud introduce una función que parece secundaria de los sueños, no sólo como realización de un deseo sino como una actividad que permite prolongar el sueño: un estímulo externo (ruidos o el olor a humo) es convertido en parte de un sueño que prolonga dormir. En este caso no es así. En una primera mirada, se diría que, en este sueño, el estímulo externo fue tan fuerte (el olor a humo) que el padre despertó. Pero la interpretación de Lacan es muy otra. Lacan se pregunta:

*¿Qué despierta? ¿No es, acaso, en el sueño otra realidad? Esa realidad que Freud nos describe así: Das Kind das an seinem Bette steht, que el niño está debajo al lado de su cama, ihn am Arme fasst, lo toma por un brazo, y le murmura con tono de reproche, und ihm vorwurfsvoll zuraunt: Vater, siehst du, denn nicht, Padre, ¿acaso no ves, das Ich verbrenne, que ardo?"*³³

¿Qué despierta? Lo que despierta dentro del sueño es lo que de Real tiene el deseo del padre. La sola frase, de la que Lacan ha dicho que es como una tea, que quema y prende fuego a lo que toca: *no ves que ardo*, es un reproche insoportable, tanto que lo mejor es despertar a la realidad para evitar lo Real.

¿Dónde está la realidad en este sueño?, pregunta Lacan. ¿No está, acaso, en la vigilia: en ese cuerpo inerte infantil que no habla, que ya no quema? Porque lo que está en el sueño, o más allá del sueño, es algo que toca lo Real, ese algo insoportable frente a lo cual es mejor despertar, regresar a la vigilia. Lo que hay en el sueño es lo Real del deseo del padre: desde luego, no es que ese padre tenga por deseo un hijo muerto sino que su deseo aparece tocado por eso Real que es la muerte y su reproche que quema.

Y no es que en el sueño se afirme que el hijo aún vive. Sino que el niño muerto que toma a su padre por el brazo, visión atroz, designa un más allá que se hace oír en el sueño. En él, el deseo se presentifica en la pérdida de objeto, ilustrada en su punto más cruel. Solamente en el sueño puede darse ese encuentro verdaderamente único. Sólo un rito, un acto siempre repetido, puede conmemorar este encuentro inmemorable pues nadie puede decir qué es la muerte de un niño –salvo el padre en tanto padre– es decir, ningún ser consciente.³⁴

Jean Allouch ha insistido recientemente en que no hay duelo más doloroso y complejo que el de un padre en tanto tal.³⁵

³³ Lacan, *op. cit.*, p. 66.

³⁴ *Ibid.*, p. 67.

³⁵ Jean Allouch, *Erótica del duelo en tiempos de la muerte seca*, Buenos Aires, Ediciones Literales, 2006.

Se entiende ahora por qué la fantasía está del lado de la realidad: el sueño, en tanto realización de un deseo que está marcado por la pérdida de objeto, es insoportable: quema en este caso. •i•ek saca sus propias conclusiones:

Sucede exactamente lo mismo con la ideología. La ideología no es una ilusión tipo sueño que construimos para huir de la insoportable 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 insoportable, real, imposible. La función de la ideología no es ofrecernos una fuga de nuestra realidad, sino ofrecernos la realidad social misma como una huida de algún núcleo traumático, real.³⁶

Nos aproximamos a lo Real, el segundo ejemplo que •i•ek extrae de la obra referida de Lacan es el sueño de Chiang-tzú. Lacan se refiere a este sueño cuando desarrolla en ese capítulo la función escópica y alude, también a Maurice Merleau-Ponty y su *Lo visible y lo invisible*. "Cuando Chuang-tzú está despierto, puede preguntarse si no es la mariposa la que sueña que ella es Chuang-tzú". Para Lacan, la pregunta se justifica por dos razones: "primero porque eso prueba que no está loco, que no se cree de ningún modo idéntico a Chuang-tzú". A lo que Lacan se refiere, como se sabe, es que si Chuang-tzú estuviera loco si creería que, fuera del orden simbólico, es Chuang-tzú. Como mencionamos, una de las figuras más difundidas sobre la definición lacaniana de un loco es la de "un rey que se cree rey", es decir, que cree que lo es como una propiedad que le es consustancial y no lo reconoce en tanto una propiedad que otros le confieren, como un lugar que ocupa dentro de la realidad social.

[...] en segundo lugar, porque no sabe cuán cierto es lo que está diciendo. Efectiva-mente, cuando era la mariposa discernía cierta raíz de su identidad, es decir que era y es, en su esencia, esa mariposa que se pinta con sus propios colores, y por eso, por esa raíz última, es Chuang-tzú.³⁷

Esta segunda razón viene a poner cierto límite a la primera: si Chuang-tzú fuera únicamente lo que es para los demás, esto es, que fuera a partir de lo que los demás creen que es, de lo que el Orden simbólico dispone, Chuang-tzú entonces sería poco menos que nada. Pero no es así:

Lo prueba que, cuando es mariposa, no se le ocurre preguntarse si, cuando es Chuang-tzú despierto, no es la mariposa que está soñando que es. Sucede que cuando sueña que es la mariposa, luego tendrá sin duda que dar fe de que se representaba como mariposa, pero eso no significa que esté cautivado

³⁶ •i•ek, *ibid.*, p. 76.

³⁷ Lacan, *ibid.*, p. 84.

por la mariposa –es mariposa capturada, pero captura de nada, pues, en el sueño, él no es mariposa para nadie. Sólo cuando está despierto es Chuang-tzú para los demás, y está preso en sus redes de cazar mariposas.³⁸

Cuando Chuang-tzú es mariposa sólo lo es para él: lo es sin que medie mandato simbólico al respecto, sin que la red de relaciones intersubjetivas sostenga ese lugar, que lo identifique como una mariposa: *es mariposa capturada* (por él) *pero captura de nada* (por el orden simbólico).

Tanto •i•ek como Lacan, lo que tratan de demostrar es que lo que sostiene la identidad de Chuang-tzú no es sólo esa red intersubjetiva que constituye su realidad social y en la cual él es quien es, sino que puede ser una mariposa y, al serlo, sabe que es Chuang-tzú y no sólo un mandato simbólico. Como en el caso del “niño que arde”, el sueño de Chuang-tzú coloca ante lo Real del deseo, un sueño en el que despierta no es sólo el sujeto sino ese “Real” en torno al cual se construye una fantasía ideológica, esa a la que regresamos luego de despertar:

[...] un sueño te despierta justo en el momento en que podría soltar la verdad, de manera que nos despertamos sólo para seguir soñando —soñando en lo real o para ser más exactos, en la realidad.³⁹

En este punto se impone la invocación de algún cuento, por ejemplo, en “La noche boca arriba”, de Julio Cortázar, lo que parece la realidad de la historia (un joven que sufre un accidente de motocicleta en una ciudad), al final no es más que el sueño de ese mismo personaje que vive en otro tiempo, un indígena “moteca” perseguido y sacrificado por los aztecas. Un relato verdaderamente espléndido en este mismo sentido sobre el sueño, el despertar y el estatuto de la realidad. Casi al final de esta historia, luego de que el protagonista –a quien imaginamos como un conductor de motocicleta, quien luego de accidentarse y haber sido trasladado y operado en un hospital, ha tenido un sueño o un delirio sobre “guerras floridas” y sacrificios rituales– cree estar despertando del sueño, Cortázar cierra con este párrafo su extraordinario cuento:

Alcanzó a cerrar otra vez los párpados, aunque ahora sabía que no iba a despertarse, que estaba despierto, que el sueño maravilloso había sido el otro, absurdo como todos los sueños; un sueño en el que había andado por extrañas avenidas de una ciudad asombrosa, con luces verdes y rojas que ardían sin llama ni humo, con un enorme insecto de metal que zumbaba bajo sus piernas. En la mentira infinita de ese sueño también lo habían alzado del suelo, también alguien se le había

³⁸ *Idem.*

³⁹ Lacan, *El Seminario 17, El reverso...*, *op. cit.*, p. 60.

acercado con un cuchillo en la mano, a él tendido boca arriba, a él boca arriba con los ojos cerrados entre las hogueras.⁴⁰

EL HUESO DE LO REAL

Con lo Real no hemos encontrado ese algo que no deja simbolizarse, que no se puede imaginar, que “siempre regresa al mismo lugar”, según Lacan. Salta a la vista que podemos, bajo ninguna concesión, asimilar lo Real con la que solemos llamar la realidad. No son, ni de lejos, lo mismo ni equiparables ni cercanos. En relación con lo Real, la realidad no sería sino esa fantasía ideológica en la que tanto ha insistido •i•ek.

Bien visto, el fantasma o la “fantasía ideológica” no es sino ese intento siempre pertinaz pero fallido de domesticar lo Real, de convertirlo en realidad.

Si consideramos los antecedentes del fantasma a partir de sus comienzos –escribe el psicoanalista francés Gérard Pommier–, bien cabe conceder que toda actividad está impulsada por un sueño de domesticación de lo real: servirse de una herramienta, construir una casa, volar en un avión o elegir el dibujo de una prenda, etcétera. El fantasma habrá siempre precedido en una cierta medida su realización práctica. Del castillo de arena a la aeronave interestelar, se trata de subjetivar lo real. Esto no quiere que no haya diferencia alguna entre la actividad infantil y el trabajo de los “adultos”, sino que la apuesta sigue siendo la misma en ese frente a frente con lo real. El fantasma busca indefinidamente su realización; cualquiera que sea su interés práctico, ésta probará al menos la existencia del sujeto. Sin tener la misma utilidad, la construcción de un castillo de arena o de un rascacielos tendrá sin embargo la misma eficacia subjetiva.⁴¹

En el fondo, el hilo argumentativo de •i•ek no ha sido otro que evidenciar, a su manera, la distancia que separa lo Real de la realidad y, aun tiempo, explorar la consistencia (fantasmática) ideológica de ese puente que las une. Todo ello, no hace falta decirlo, de la mano de Lacan. Esta claro que no se trata de demostrar que *la vida es sueño* –“realismo ingenuo”, lo llama •i•ek–:

[...] 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 especularidad 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*. Fue sólo en un sueño que nos acercamos al marco de fantasía que determina nuestra actividad, nuestro modo de actuar en la realidad.⁴²

⁴⁰ J. Cortázar, “La noche boca arriba”, *Final del Juego*, Buenos Aires, Sudamericana, 1993.

⁴¹ G. Pommier, *¿Qué es lo real? Ensayo psicoanalítico*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2005, pp. 63-64.

⁴² •i•ek, *ibid.*, p. 78.

Pero a diferencia de Lacan y de Pommier, para Žižek lo que importa es la morfología que toma el fantasma, su encarnación ideológica, su correlato político, su forma de estructurar la realidad social y diluirse en ella, su *indiscreto encanto*, pues: “una ideología en realidad triunfa cuando incluso los hechos que a primera vista la contradicen empiezan a funcionar como argumentaciones a su favor”.⁴³ Su *indiscreto encanto* consiste en eso: en pasar desapercibida.

CONCLUSIONES

PRIMERO. *El fin del fin de la ideología*. Para empezar, la afirmación de la ideología. Todavía hay ideología, no hay duda. Aunque no se acepte la explicación psicoanalítica, como la que ha propuesto Žižek, sobre la persistencia ideológica de nuestros tiempos, incluso los más conservadores aceptan el retorno de la ideología. Habría que decirles que no hay retorno porque nunca se fue. En todo caso y en sintonía con lo que se ha planteado en este ensayo, lo que hay es un retorno no de lo que se fue, sino de lo que siempre estuvo, pero estuvo reprimido. Retorno de lo reprimido: *fin del fin de la ideología*. Se acabó la pretendida época post-ideológica.

SEGUNDO. Žižek: *una provocación que responder*. Si bien es sólo un asomo, me parece que las páginas anteriores constatan que en Žižek encontramos una de las apuestas teóricas más radicales por llevar la teoría psicoanalítica de inspiración lacaniana al terreno de lo ético-político, de las subjetividades. No aplica el psicoanálisis, teoriza sobre y desde él diferentes objetos –algunos de ellos sublimes. De alguna forma, Žižek piensa desde Lacan, extiende el desarrollo teórico, busca el lugar que ocupa la ideología en la teoría lacaniana. Aunque sea de forma panorámica, estas páginas han dado cuenta de la consistencia de los argumentos de Žižek, del modo sugerente de leer tradiciones teóricas aparentemente poco cercanas como el idealismo alemán y el psicoanálisis: “La tesis básica que definiendo –ha dicho en una entrevista– es que el rasgo central de la subjetividad en el idealismo alemán –la noción desustancializada de la subjetividad como una brecha en el orden del ser– concuerda con la noción del ‘objeto pequeño a’ que, como todos sabemos, es para Lacan un fallo.” Sólo a partir de esa peculiar mirada se puede entender la inversión de la tesis althusseriana sobre la ideología como “falsa conciencia” y, desde luego, la interpretación psicoanalítica de la ideología en tanto objeto *sublime*.

TERCERO. *El fantasma: entre lo Real y la realidad*. Más que una inversión *stricto sensu* de la tesis althusseriana de la ideología, lo que Žižek realiza es un cambio de

⁴³ *Ibid.*, p. 80.

lugares a nivel epistemológico en tanto que replantea el estatuto de la realidad. ¿Qué es lo que cambia de lugar? La ideología: es la realidad en tanto ideológica lo que se interpone a lo “real”. No es que la “realidad” ya no esté en el fondo –por decirlo de algún modo– y haya sido puesta delante de nosotros para no ver lo “real”, es que no hay tal fondo: porque incluso lo “real” con todo y lo imposible y traumático, está a la vista, incluso como objeto sublime, esos objetos que se resisten a integrarse en el orden simbólico, que son insuficientemente subjetivados.

Desde este encuadre, la fantasía social no es sino la distancia –es un decir porque no se puede medir– que hay entre lo “real” y la realidad. “Lo real es el soporte del fantasma, el fantasma protege a lo real”, escribió Lacan en su *Seminario 11*.

BIBLIOGRAFÍA

- Allouch, Jean. *Erótica del duelo en tiempos de la muerte seca*, Ediciones Literales, Buenos Aires, 2006.
- Cortázar, Julio. *Final del Juego*, Sudamericana, Buenos Aires, 1993.
- Freud, Sigmund. “Cinco conferencias sobre psicoanálisis”, “Un recuerdo infantil de Leonardo da Vinci”, “Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico”, “Trabajos sobre metapsicología, y otras obras (1914-1916)”, en *Obras completas*, vol. XIV, Paidós, 2ª ed., Buenos Aires, 1996.
- . “Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis, y otras obras (1932-1936)”, en *Obras completas*, vol. XXII, Amorrortu, 2ª ed, Buenos Aires, 2002, p. 2004.
- Green, Andre. “Desconocimiento del inconsciente (ciencia y psicoanálisis)”, en R. Dorey, C. Heidegger, Martin, *El ser y el tiempo*, FCE, México, 1976.
- Kay, Sarah. *•i•ek: A critical introduction*, Polity Press, Cambridge, 2003.
- Lacan, Jacques, Lacan, *El Seminario 2, El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica (1954-1955)*, Paidós, Buenos Aires, 2005.
- . *El Seminario 10, La Angustia (1962-1963)*, Paidós, Buenos Aires, 2006.
- . *El Seminario 11, Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis (1964-1965)*, Paidós, Buenos Aires, 2005.
- . *El Seminario 12, Problemas cruciales para el psicoanálisis*, CEP, Rosario, 1996.
- . *El Seminario 17, El reverso del psicoanálisis (1969-1970)*, Paidós, Buenos Aires, 2004.
- . *Escritos I*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2005.
- . *Escritos II*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2005.
- Laclau, Ernesto. *La razón populista*, FCE, Buenos Aires, 2005, p. 292.
- y Chantal Mouffe. *Hegemonía y estrategia socialista: hacia una radicalización de la democracia*, Siglo XXI, Madrid, 1987.
- Lefort, Claude. *L'invention démocratique: les limites de la domination totalitaire*, Fayard, Paris, 1981 [La invención democrática, Nueva Visión, Buenos Aires, 1990].
- Parker, Ian. *Slavoj •i•ek. A critical introduction*, Pluto Press, Londres, 2004.

- Pommier, Gérard. *¿Qué es lo real? Ensayo psicoanalítico*, Nueva Visión, Buenos Aires, 2005.
- Porge, Eric. *Jacques Lacan, un psicoanalista. Recorrido de una enseñanza*, Síntesis, Madrid, 2001.
- Ricœur, Paul. *Ideología y utopía*, Gedisa, Barcelona, 2001.
- i•ek, Slavoj. *El sublime objeto de la ideología*, Siglo XXI, 2ª ed., México, 2001 [1ª ed., 1992].
- . *Porque no saben lo que hacen. El goce como un factor político*, Paidós, Buenos Aires, 1998.
- . (comp.), *Ideología. Un mapa de la cuestión*, FCE, Buenos Aires, 2003.
- . *A propósito de Lenin. Política y subjetividad en el capitalismo tardío*, Autel/Parusia, Buenos Aires, 2003.
- . *Violencia en acto (conferencias en Buenos Aires)*, Paidós, Buenos Aires, 2004, p. 9.
- y Glyn Daly, *Conversation with •i•ek*, Polity Press, Cambridge, 2004 [*Arriesgar lo imposible. Conversaciones con Glyn Daly*, Trotta, Madrid, 2006].

HEMEROGRAFÍA

- González, Enric. “Los retos actuales de la filosofía. Entrevista: Slavoj Žizek”, *Babelia*, núm. 748 (*El País*), marzo 25, 2006.
- Mate, Reyes. “Un filósofo que piensa de nuevo”, *Babelia*, núm. 748 (*El País*), marzo 25, 2006.
- Trenkle, Norbert. “¿Qué es el valor? ¿Qué significa la crisis?”, en *Krisis*, núm. 30, mayo, 2006.