



Universidad Nacional Autónoma de México

**Facultad de Estudios Superiores
Acatlán**

**La constitución de la subjetividad en la ideología
posmarxista**

T E S I N A

**QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE LICENCIADA
EN FILOSOFÍA**

Presenta

Teresa Alcántara Terrazas

**Asesor de la tesina
Dr. Arturo Ramos Argott**

Santa Cruz Acatlán, Naucalpan, Estado de México

Noviembre 2016



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

“Es difícil pagar la profunda bondad y los esfuerzos de los padres”
Buda

A mis papás por todo

Agradecimientos:

Quiero agradecer muy vivamente a Juan José Abud Jaso quien ya no pudo figurar como mi asesor por cuestiones fuera de nuestras manos. Le agradezco mucho el tiempo que le dedico a mi trabajo. Y sobre todo, sus correcciones siempre pertinentes y la manera en que me ayudó a darle forma a mis intuiciones, sin jamás imponer ninguna idea suya.

Quiero agradecer igualmente a Arturo Ramos Argott, por haberme apoyado tan espontáneamente en esta complicada odisea burocrática y también por compartir conmigo su rigor metodológico .

Y por último quiero agradecer muy calurosamente a mis amigos : Adriana Mangas, Anahí Muñoz, Abraham Rodríguez , Hazel Terrones, Ricardo Escalona, Sofía Zavala, Moisés Martínez, Mónica Valdespina.

Índice

Introducción.....6

Capítulo I

Elementos lacanianos para pensar la estructura subjetiva.....13

1. Lo Simbólico, lo Imaginario y lo Real.....14

2. La función imaginaria de consistencia subjetiva.....15

3. El desconocimiento.....17

4. La ilusión como protección de lo Real.....19

5. El Otro como “testigo” y garante del reconocimiento.....20

6. La escena primordial del llamado.....23

Capítulo II

La caracterización de la ideología.....27

1. Marx: la ideología como inversión ilusoria de la realidad.....28

2. ¿Por qué lo ilusorio de la ideología debe ser pensado como necesario?.31

3. ¿Qué es la ideología?.....33

4.La distorsión de la ideología es irreparable	36
---	-----------

Capítulo III

El proceso de subjetivación ideológico.....	43
--	-----------

1. “La ideología interpela a los individuos y los constituye en sujetos”	44
---	-----------

2. La interpelación fallida.....	46
---	-----------

3. El ramillete invertido como mecanismo de subjetivación ideológico.....	49
--	-----------

4. ¿Por qué no es posible la subjetividad antes de la interpelación ?.....	53
---	-----------

Conclusión.....	57
------------------------	-----------

Bibliografía.....	62
--------------------------	-----------

Introducción

Cuando el ser humano pasa a formar sociedad con los otros, inevitablemente debe sujetarse al orden que conforma con ellos. Pensemos por ejemplo en cómo Rousseau concibió el “pacto fundamental” entre seres humanos, es decir, el momento en que se pasó del estado de naturaleza al estado social, en el cual, todos aceptaron ceder su libertad natural, a cambio de que se asegurara la protección de lo que le pertenecía a cada uno.¹ De esta forma, el vínculo social era pensado por el ginebrino como un momento en el que, los asociados alienaban todos por igual su libertad sin guardarse ningún bien para sí. Así, cada individuo que se daba a todos, en realidad no se daba a nadie y se ganaba la equivalencia de lo que se perdía,² es decir, la libertad natural se transfiguraba en derecho.

Ahora bien, en dicha concepción, es decir contractualista, se plantea el vínculo social como algo externo, en el que habría dos partes: una que coaccionaría y otra en la que cada individuo aceptaría el pacto. Sin embargo, en este trabajo se tratará de pensar una forma diferente de participación por parte de un individuo en una estructura social, en la que lo que sujeta a los individuos a la vez los constituye.

Tal como señala Judith Butler, pensamos que lo que coacciona a los sujetos se impone desde fuera, pero esta concepción omite que el poder también “forma al sujeto” y por ello es “algo de lo que dependemos para nuestra existencia

¹ Jean-Jacques Rousseau, *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, México, CONACULTA, 2012, p. 84.

² Juan Jacobo [Jean-Jacques] Rousseau, *El contrato social o principios de derecho político*, México, Porrúa, 1992, p 9.

y que abrigamos y preservamos en los seres que somos”³. De ahí que devenir sujeto quiere decir a su vez sujetarse, pero no a otro hombre sino a una ideología, por ejemplo. Desde esta perspectiva, el proceso de subjetivación resulta complejo, pues a la vez que uno depende necesariamente de aquello a lo que se sujeta, esta misma sujeción nos constituye en sujetos.⁴ Es de esta forma en la que para Butler la sujeción es literalmente hacerse sujeto.⁵

Pongamos un ejemplo de la religión para esclarecer este punto.⁶ Un padre de una iglesia de clase media, está sujeto a la palabra del Dios cristiano, sin embargo, su posición subjetiva difiere radicalmente de la de San Agustín, quien también está sujeto a la Ley de Dios. El primero únicamente repite prejuicios, lecturas dadas y trilladas de cómo deben entenderse las santas escrituras. No ha vuelto suya, la palabra de Dios—aunque emplee dicho lenguaje—para formularla en sus propias palabras. Mientras que San Agustín, ha encontrado un posicionamiento propio con respecto a Dios.

Dicho de otro modo, Dios da el lenguaje al que uno se sujeta (redención, penitencia, espíritu santo, pecado, vida eterna, salvación) pero no da el significado último, pues esta parte les toca a los creyentes. Su mensaje no es claro, es críptico. Los fieles deben interrogarse sobre la palabra de Dios, y significarlo subjetivamente. Pongámoslo de otro modo, antes que nada, hubo una interpelación por parte de Dios: “Venid en pos de mí, y os haré pescadores de hombres y de inmediato ellos dejaron sus redes y le siguieron”⁷. A partir de esta interpelación los individuos deciden libremente atender o no al llamado ideológico de la palabra de Dios. Si dan su reconocimiento en ese momento son constituidos como sujetos, atribuyéndose un destino (la vida eterna) un lugar en mundo (siervo de Dios), y el respeto a las reglas de Dios.⁸ Con estos enigmas es que Dios sujeta a los individuos, pero el creyente es el que tiene que dar la respuesta. Y en ese

³ Judith Butler *Mecanismos psíquicos del poder*, España, Paidós, 2014, p.12.

⁴ Cf. Judith Butler, *Mecanismos psíquicos del poder*, óp. cit., 95.

⁵ *Ibidem*.

⁶ Cabe mencionar que la estructura de la sujeción ideológica es siempre la misma, por lo que, el ejemplo siguiente es formal, es decir, aplicable a cualquier ideología, ya sea de moral, política, estética etcétera.

⁷ Mateo 4,19-20

⁸ Cf. Althusser Louis, *La filosofía como arma de la revolución, Ideología y aparatos ideológicos del estado*, México, Siglo XXI, 2011, p. 145.

dar la respuesta se constituye la subjetividad de éste, o de cualquiera que se encuentre sujeto a una ideología.

Lo que sostendré en este trabajo es que, dentro del marco de los planteamientos posmarxistas, no hay tal cosa como una ideología por un lado e individuos autónomos por el otro. Sino que, por el contrario, esta ideología es constitutiva de la subjetividad de los individuos. Para lograr defender esta tesis recurriremos sobre todo a Althusser, Slavoj Žižek y en ocasiones a Judith Butler.

La pregunta que guiará este trabajo será: ¿Cómo es un proceso de subjetivación por medio de la ideología en el que nunca está ausente la alteridad que sujeta?

¿Por qué abordar la constitución de la subjetividad a partir de la ideología?

Tomando como referencia a Rousseau para esclarecer nuestro cometido, aquí nos opondremos a cualquier modelo contractualista del vínculo social.

Rousseau divide a las leyes en cuatro: las primeras son las leyes políticas y fundamentales que tienen como cometido hacer y modificar las leyes que gobiernan a un pueblo; las segundas son las leyes civiles las cuales regulan las relaciones entre los individuos y el Estado; las terceras son las leyes penales, que se encargan del castigo y la obediencia; y las cuartas son las constituidas por los usos y costumbres.⁹

Todas las leyes mencionadas con anterioridad, son lo que Althusser llama aparatos (represivos) del estado, estos son el gobierno, administración, ejército, policía, tribunales, etc. Sin embargo, Althusser también señala la existencia de los aparatos ideológicos del estado, que son heterogéneos y podría decirse permean a la sociedad. Aunque Rousseau solamente se ocupe de las leyes políticas y fundamentales, curiosamente, agrupa a la ideología (aunque no la llama de esta manera) no sólo como la cuarta ley sino como la más importante.

Althusser diferencia entre actuar por leyes escritas y actuar por ideología. La ideología para este autor estaba constituida por reglas no escritas que se

⁹ J. Rousseau, *contrato social*, op. cit., p. 30.

siguen espontáneamente, y según él mismo, difieren de las leyes pues éstas no se obedecen (es decir no se trata de cumplir voluntariamente, o no, con un mandato explícito y más o menos claro), sino que se aceptan con cierta naturalidad y de manera tácita. Tal vez, la característica más importante de la ideología es que es internalizada o como asegura Rousseau “grabada en el corazón de los ciudadanos”¹⁰, por lo que no sólo no es impuesta, sino que muestra un vínculo que se caracteriza por no ser externo y percibido como algo extraño. La ideología nos resulta completamente familiar pues forma parte de nosotros, y se hace patente en todos nuestros actos y gestos.

En resumen, partiendo del estudio de la ideología se puede pensar en una forma no dicotómica entre la identidad y la alteridad, la interioridad y la exterioridad. Por lo menos esto es lo que nosotros propondremos. Lo cual implica abrir el tema de la constitución subjetiva, que no tiene cabida cuando se concibe el poder por un lado y los sujetos constituidos por otro. Como si se tratará de dos entes relativamente externos el uno del otro.

Puesto que la ideología debe pensarse en su positividad¹¹ y en la función social que tiene, es necesario argumentar cómo algo que fue considerado quimérico y falso, en *La ideología alemana*¹², de Marx y Engels, tiene un carácter constitutivo. Por lo que será necesario remitirse al psicoanalista francés Jacques Lacan, para observar un modelo de subjetividad, donde la identidad no sea considerada como algo inherente sino como una construcción que implica necesariamente la alteridad, y que nosotros usaremos para explicar la alteridad ideológica.

La referencia a Lacan se hará por dos motivos: el primero, dado que el psicoanálisis tiene planteamientos muy finos que permiten justificar por qué no se puede prescindir de la mistificación ideología en la realidad social, y dado que lo que nos interesa es defender un proceso de subjetivación que depende

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ Positividad en el sentido de que no es algo indeseable en la estructura subjetiva, sino como hemos venido mencionando, la ideología es constitutiva de la subjetividad.

¹² Karl Marx, Friedrich Engels, *La ideología alemana*, España, Akal, 2014.

necesariamente de la alteridad ideológica, Lacan entonces nos será necesario.¹³ Y el segundo, debido a que los posmarxistas comparten el uso de la terminología lacaniana para sus elaboraciones teóricas, es necesario entonces familiarizarse con ella, para emplearla a lo largo del trabajo.

Cabe mencionar que en cada capítulo se hará una introducción detallada, mientras que aquí, nos limitaremos, únicamente, a señalar lo que desarrollaremos en cada capítulo.

En el primer capítulo nos centraremos en los elementos que forman parte del proceso de constitución de la subjetividad. Esto se hará a partir de Lacan, pero centrándonos en aquellos conceptos que tanto Althusser como Žižek extraen de la terminología lacaniana para pensar el proceso de devenir sujeto.

Primero explicaremos brevemente cómo divide Lacan la estructura subjetiva en la sección titulada “Lo Simbólico, lo Imaginario y lo Real”. Posteriormente explicaremos el *estadio del espejo*, en la segunda sección, “La función imaginaria de consistencia subjetiva” donde Lacan puntualiza la génesis del yo partiendo de la experiencia de un bebé reflejándose en un espejo, y que no obstante muestra la estructura ontológica del hombre. En la tercera sección “El desconocimiento” pondremos énfasis en el elemento teórico del desconocimiento que se desprende del estadio del espejo y que nos permitirá pensar posteriormente la función del reconocimiento/desconocimiento que ocurre en el momento de la subjetivación.

En la cuarta sección “La ilusión como protección de lo Real”, observaremos la función estructural que tiene la ilusión en el proceso de subjetivación. En la quinta sección “El Otro como “testigo” y garante del reconocimiento”, pondremos de manifiesto la función del papel del Otro en el mecanismo de subjetivación, y en la sexta sección “La escena primordial del llamado” veremos el paradigma del llamado, es decir el momento mismo de constitución subjetiva por medio del Otro.

¹³ Por ejemplo, un comunista, es decir, alguien inmerso en una ideología, tiene una mistificación de la realidad, pero no se puede decir que sea falsa su perspectiva, sino que ésta es necesaria.

En el segundo capítulo veremos en la primera sección “Marx: la ideología como inversión teórica de la realidad” cómo para Marx la ideología era pensada como un producto falso de la división del trabajo. Unas ideas quiméricas que los hombres se hacían de sus condiciones reales de existencia. Posteriormente en la segunda sección “¿Por qué lo ilusorio de la ideología debe ser pensado como necesario?” Pondremos de manifiesto-una vez visto cómo lo ideológico era concebido como una representación falsa o visión ilusoria del mundo por Marx- la positividad de la ilusión tal como se defenderá en el primer capítulo. En la tercera sección “¿Qué es la ideología?” Caracterizaremos la ideología a partir del Otro lacaniano y observaremos cómo opera. En la cuarta sección “La distorsión de la ideología es irreparable” veremos cómo la realidad no puede reproducirse sin una mistificación ideológica y cómo ésta tiene un carácter constitutivo de los sujetos y una función social específica.

Y finalmente en el tercer capítulo después de haber abordado y tomado de manera no peyorativa el carácter ilusorio de la ideología, y de haber expuesto los elementos de la teoría lacaniana que permiten pensar la estructura subjetiva como atravesada por la otredad, será necesario explicar cómo es la constitución de los sujetos por medio de la ideología.

En la primera sección “La ideología interpela a los individuos y los constituye en sujetos” recurriremos al concepto de interpelación ideológica propuesto por Althusser, y observaremos la similitud estructural que tiene con el estadio del espejo.

En la segunda sección “La interpelación fallida” Veremos cómo la interpelación hace que el individuo se reconozca y se identifique con aquella imagen que le muestra la ideología dominante, este concepto de interpelación ideológica lo observaremos a la luz de la lectura que Žižek y Judith Butler hacen de él.

En la tercera sección “El ramillete invertido como mecanismo de subjetivación ideológico” Emplearemos el experimento óptico propuesto por Lacan para poner de manifiesto cómo opera propiamente el mecanismo ideológico. Dicho experimento óptico será puesto en relación con los planteamientos propuestos por

Althusser sobre la ideología. Y por último en la cuarta sección “¿Por qué no es posible la subjetividad antes de la interpelación?” veremos porque no hay ningún tipo de subjetividad antes del enfrentamiento con el Otro.

Elementos lacanianos para pensar la estructura subjetiva

En este capítulo, nos enfocaremos en las formulaciones del psicoanálisis laciano, que nos permitirán esclarecer los planteamientos de la ideología.

En la primera sección explicaremos brevemente los registros de lo Imaginario, lo Simbólico y lo Real que Lacan emplea para explicar la realidad humana. A lo largo del trabajo, ahondaremos sobre todo en los dos primeros. Ello debido a que tanto Althusser como Žižek los emplean.

En la segunda sección, nos enfocaremos mayoritariamente en lo Imaginario. *El estadio del espejo como formador de la función del yo (je) tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica* que Lacan realizó en 1936, suele considerarse como el paradigma del registro Imaginario. Veremos cómo debe entenderse Imaginario pues el meollo de la comprensión de una de las tesis que abordaremos posteriormente de Althusser radica en comprender lo que es Imaginario: "la ideología es una "representación" de la relación imaginaria entre los individuos y sus condiciones reales de existencia"¹⁴

En la tercera sección pondremos de manifiesto el desconocimiento (*méconnaissance*) y que después, debido a cuestiones de diferencia de traducción, hablaremos de falso reconocimiento.

Lo que nos interesa resaltar de esta experiencia de un niño confrontándose a un espejo por primera vez, es primeramente cómo la imagen le proporciona una consistencia identitaria e ilusoria al niño. Y cómo este reconocimiento de su imagen debe considerarse más bien, como un desconocimiento (*méconnaissance*)

En la cuarta sección observaremos cómo entender lo ilusorio, puesto que en la ideología tiene un carácter fundamental.

¹⁴ L. Althusser, "Ideología y aparatos ideológicos..."p. 80

En la quinta y en la sexta sección, continuaremos la explicación de la constitución subjetiva en Lacan, pero con relación al registro Simbólico y a la alteridad radical del gran Otro. Por lo que observaremos el llamado, el cual tiene mucha similitud con la interpelación ideológica que veremos en el tercer capítulo. En el primero veremos la alteridad que constituye al niño y que en Lacan se llama Gran Otro, mientras que en Althusser se llama Sujeto. Ahora bien, se trata del momento en que el niño se inscribe en el Otro, en el orden Simbólico. Pero para ello, es necesario hacer la distinción que hace Lacan de dos tipos de otredades, el otro, y el gran Otro, y sobretodo resaltar por qué es necesaria. Todo ello nos servirá para entender el proceso de subjetivación ideológico que abordaremos en los capítulos posteriores.

1. Lo Simbólico, lo Imaginario y lo Real

El Simbólico es el ámbito del lenguaje, la representación, la cultura, es decir, la realidad humana. Lo Real, es lo que escapa a la significación, lo inconstituido, lo indiferenciado, en resumen el “mundo primitivo del sujeto que no está aún organizado en el registro de la realidad propiamente humana, comunicable”¹⁵ y lo Imaginario es lo que da efecto de consistencia, lo ilusorio.

Pongamos un ejemplo sobre las explicaciones científicas solo para esclarecer los registros. Lo Real sería aquello de lo que no se puede dar cuenta; lo Real en su estado bruto. Pero son necesarias las teorías científicas para explicarlo, el elemento de consistencia que proyectan las teorías sería lo Imaginario, en tanto que se presentan como completas y coherentes y sobre todo como si fueran un reflejo fiel de una realidad. Y el Simbólico es la estructura que permite que no haya una teoría última, sino que estas puedan ser reformuladas o cambiadas por otras.

2. La función imaginaria de consistencia subjetiva

¹⁵ Jacques Lacan, *Seminario 1 Los escritos técnicos de Freud*, Paidós, p. 112.

El estadio del espejo es el momento, alrededor de los 6 o 18 meses, en que el bebé se percibe como un yo por primera vez al ver su imagen en el espejo. Aunque de hecho ocurre, no se limita a ser una observación biológica, sino que como señala Lacan pone de manifiesto la estructura ontológica del hombre.

El niño frente a un espejo, a una edad en la que todavía no tiene dominio de sus miembros, puede reconocerse en el espejo, fijando la imagen que ve de sí. Esta imagen es llamada por Lacan *imagen especular*, la cual es asumida por el bebé como su identidad y éste se identifica con ella. La imagen del espejo es constitutiva. Antes de este momento el niño es un cuerpo fragmentado, un mero montoncito de carne, disgregación, miembros desunidos, está inconstituido.

Ahora bien, la imagen permite que el bebé logre verse como uno solo, bien delimitado dentro de unos límites, no sólo físicos, sino también psíquicos, tiene una función de consistencia. Esta imagen completa le muestra una virtualidad de una integridad que nunca podrá ver con los ojos, la imagen evita que el bebé se vea como un espantoso cuerpo fragmentado. Por lo que la imagen no es simplemente un reflejo de un bebé real, este no puede percibirse en sí mismo, pues vería puros miembros disgregados.

El bebé llega al estadio del espejo sabiendo la ilusoria naturaleza de la imagen y que ésta no es la persona real¹⁶ pues de otro modo hablaría con la imagen o la atacaría. Por ello desde el inicio se prueba que hay una confusión entre uno mismo y el otro.¹⁷ Aunque como ya vimos no hay sí mismo, pues es pura disgregación.

Se trata de la función de reconocimiento/ desconocimiento, que opera al mismo tiempo, el bebé se reconoce en esa imagen como él mismo, pero a la vez se desconoce porque es externa.

El bebé sabe esta distinción, o mejor dicho esta paradójica diferenciación, es decir, “ese soy yo y a la vez no soy yo”. No obstante, debido a que la representación de uno mismo sólo puede ser por medio de la imagen. El bebé

¹⁶ Bailley, Lionel, *Lacan: A beginner's guide*, London, Oneworld publications, 2009 p.30.

¹⁷ Joël Dor, *Introducción a la lectura de Lacan, el inconsciente estructurado como lenguaje*, España, Gedisa, 1994, p. 91.

inevitablemente se identifica con ella dando lugar al desconocimiento (*méconnaissance*) pues ésta cautiva al bebé al mostrarle una integridad ideal, es decir dueño de sus miembros, erguido.

Para Lacan, el yo no es una identidad sólida sino imaginaria, y tampoco tiene una función de unidad sintética de las percepciones (entendida como un centro que unificara las percepciones parciales para lograr tener una concatenación y por ende experiencia y no meros fragmentos de percepción) sino que, ante todo es el inicio de la discordia y del desconocimiento (*meconnaissance*), pues, por más que el yo trate encarnizadamente de construirse para adquirir la completud que ve proyectada en la imagen, invariablemente habrá un desfase entre lo que es y lo que ve en la imagen. Esta dialéctica se repite a lo largo de la vida (es decir este intento de asemejarse a la imagen) pero jamás tiene éxito, nunca habrá una identidad definitiva, por ende esta inevitable decepción es su verdadera condición de posibilidad.

Esta imposibilidad de completud le parece insoportable al yo. De ahí que lo Imaginario sea una especie de protección o pantalla pues proporciona al yo un efecto de ilusión de consistencia y totalidad.

Es importante mencionar que la definición de la imagen no tiene nada que ver con la imaginación, entendida como producción de imágenes, ni tampoco es imitación o copia débil de algún sujeto real, más bien ésta es transformadora.

Podría decirse que, el planteamiento del estadio del espejo tiene ciertas similitudes con el del mito de Prometeo. Según la versión de Protágoras, Epimeteo, el hermano de Prometeo les repartió a todos los animales lo necesario para sobrevivir antes de que fueran llevados a la existencia. Si eran débiles se les daba la rapidez, si pequeños alas para huir¹⁸. Sin embargo, Epimeteo se acabó todas las capacidades antes de llegar al hombre y cuando Prometeo vino a inspeccionar el reparto tuvo que darles a esos seres enclenques, algo para que no perecieran, por lo que les dio el fuego y la técnica.

Es decir, el hombre, a diferencia de los demás animales, nace completamente desprotegido, es un ser débil, que no coordina sus miembros, y

¹⁸ Platón, *Diálogos tomo I, Protágoras*, Madrid, Gredos, 2008, p.524.

necesita que otro le provea de alimento. Esto quiere decir que, la incompletud del hombre en el ámbito de lo biológico requiere de algún artificio para sobrellevar su “insuficiencia vital”.

En este caso el artificio y la protección del hombre será la completud que produce la imagen, que se le presenta como sí mismo. Esta experiencia también le permite un relato y por consiguiente una vida humana. La cría humana adquiere el dominio imaginario no sólo de sus miembros que el bebé ve proyectado, sino el dominio de sí mismo. Ser dueño de los miembros significa a su vez tener el control de sí, volverse ese sí mismo imaginario.

3. El desconocimiento

Lacan se distancia desde el comienzo del estadio del espejo de toda filosofía derivada del *cogito*.

Para Descartes cuando intento reconocer la naturaleza de lo que soy, la cual tiene que ser clara, debo alejarme de toda imaginación, y aunque el filósofo francés utilice imaginación en otro sentido, el punto es que, las imágenes y lo corpóreo no pueden formar parte del proceso de conocimiento y reconocimiento de uno mismo: “[...]imaginar no es sino contemplar la figura o la imagen de una cosa corpórea[...]así, admito sin duda que nada de lo que puedo comprender por medio de la imaginación pertenece a ese conocimiento que tengo de mí mismo.”¹⁹ De esta forma se pretende echar fuera de la esfera del yo lo engañoso.

Además para el autor del *Discurso del método*, el supuesto conocimiento de uno mismo se logra en la intimidad sin la necesidad de un otro: “Conversando sólo conmigo mismo y considerando mi interior, me esforzaré por volverme poco a poco más conocido y más familiar a mí mismo”²⁰. En cambio para Lacan, no es posible conocerse a sí y después entrar en contacto con lo otro, sino lo contrario, el yo se desconoce al identificarse con una imagen de totalidad donde falte lo otro.

¹⁹Rene Descartes, *Meditaciones Metafísicas*, España, Alianza editorial, 2011. p. 70.

²⁰ *Ibidem*.

Además, de alguna manera lo más conocido y familiar para el yo también es lo más extraño pues solo lo percibe afuera en la imagen especular del otro.

El yo es concebido por el analista francés en el *Seminario 1* como “maestro en errores” y “sede de la ilusión”²¹ por consiguiente desde el comienzo tiene una función engañadiza pues éste es consecuencia de un reconocimiento errado en el espejo, como ya hemos visto.

Cuando se habla de conocimiento de uno mismo, en el caso del yo, sería más bien des-conocimiento (*méconnaissance*)²² de uno mismo. Éste último no debe ser entendido como ignorancia, confusión o error, en el sentido de privación de un conocimiento. Es decir, usualmente pensamos que alguien puede estar en un equívoco por falta de saber, o porque existe un saber que todavía no se sabe.

Por ejemplo, tener un conocimiento imperfecto sobre algo, o bien desconocer la existencia de un autor, un país etc. Sin embargo el desconocimiento es un conocimiento que de alguna forma se sabe. “No podemos [...] concebir el desconocimiento sin un conocimiento correlativo. Si el sujeto puede desconocer algo, tiene que saber de algún modo en torno a qué ha operado esta función”²³.

Pensemos en un ejemplo que proporciona Lacan. Un rey, del cual se esperaría que cumpliera simplemente bien su papel, pero en su lugar se lo cree de verdad, lo cual resulta fastidioso para los súbditos. En este caso hay una sobre identificación, porque el rey, podríamos decir, se cree la imagen especular de rey. Y esa es justamente la definición de locura para Lacan: “si un hombre cualquiera que se cree rey está loco, no lo está menos un rey que se cree rey.”²⁴ La función de desconocimiento normal sería así: el rey sabe que no es un rey, sino que es únicamente una función que tiene en el reino y con la cual se identifica.

Ahora bien, nadie está exento de la función de desconocimiento del yo. El cual podría decirse comienza con el estadio del espejo es decir desde la génesis

²¹ J. Lacan, *Seminario 1, Los escritos técnicos de Freud*, Buenos Aires, 2013, p. 104

²² (*Mé-connaissance*) suele traducirse como desconocimiento, sin embargo, no es muy exacto. En español no hay ninguna traducción apropiada como en inglés *misrecognition*. Desconocimiento puede ser confundido como sinónimo de ignorar algo. Sin embargo, debe pensarse como un reconocimiento errado.

²³ J. Lacan, *Seminario 1...*, op. cit., p. 249.

²⁴ Jacques Lacan, “*Acerca de la causalidad psíquica*” en *Escritos 1*, México, Paidós, 2009, p. 169.

del yo, razón por la cual el desconocimiento es estructural. Por éste, el bebé sabe en algún sentido que no es el otro que ve en el espejo, y no obstante se identifica con él, ya que no puede soportarse como cuerpo fragmentado. Por ende no se trata de una errónea percepción, sino de una función para atribuirse una identidad y desempeñar un papel en la sociedad.

El desconocimiento no es un cierto desorden que tendría que estructurarse. Más bien, éste tiene la forma de cualquier tipo de conocimiento. Está concatenado, y tiene todas las características de un pensamiento racional, es decir que sigue un razonamiento lógico y consistente. Por lo que no hay un desconocimiento aislado o suelto. Éste no es algo que un día, gracias a la luz de la razón, pudiera ser extirpado o desmoronada por la clara conciencia, pues justamente tiene la misma estructura que la clara conciencia.

El yo tiene una narración de sí mismo que permea también el mundo y está apegada a ella, como por ejemplo “yo soy una ecologista que lucha por los derechos de los animales”, “yo soy un buen padre” o “el capitalismo es el modelo económico más eficiente para mí”. Sobre esta situación no ocurrirá que podamos convencerlos de lo contrario, en función de la certeza que tienen de ello y del apego a la organización de afirmaciones y negaciones con las que están identificados.

4. La ilusión como protección de lo Real

Ahora bien, ¿Qué debemos entender por ilusión? Usualmente suele entenderse ésta como espejismo, ensueño, o quimera. La definición de la RAE es: “Concepto, imagen o representación sin verdadera realidad, sugeridos por la imaginación o causados por engaño de los sentidos.” En este sentido, la concepción usual de la palabra es muy cartesiana, es decir lo ilusorio es claramente culpa de los sentidos, y sin realidad alguna.

Sin embargo, el filósofo Clément Rosset, quien fue alumno de Lacan, muestra, en su estudio sobre la ilusión, cómo esta última no es culpa de los sentidos y tiene

una función específica de proteger al sujeto de lo real. El autor de *Lo Real y su doble*²⁵, puntualiza que la ilusión no es un error de percepción, pues este podría rectificarse o corregirse, y la ilusión opera de otra manera, por ejemplo, en el caso de Descartes si mis sentidos me engañan y veo desde mi ventana hombres con sombreros y abrigos que en realidad son movidos por resortes, sólo tendré que acercarme y rectificar juzgando bien. No obstante, en el caso de la ilusión debido a que tiene un carácter afectivo, es decir está relacionado con el deseo o el miedo no puede hablarse de un mero error, es decir una persona esperanzada o que vive con continuo miedo. A esto se agrega el apego. Por ejemplo, la realidad puede cambiar y yo estar apegado a una serie de ideas.

El punto importante que señala Rosset es que “el iluso ve, a su manera, tan claramente como cualquier otro”²⁶ Por eso “*el cegado es incurable no porque esté ciego sino porque es un vidente*: es imposible hacerle ver de nuevo una cosa que ya ha visto y ve”²⁷. De allí que la ilusión no pueda atribuirse a una falta de visión, o a un obstáculo que la impide.

5. El Otro como “testigo” y garante del reconocimiento

Después de que el bebé siente fascinación al verse no como un cuerpo fragmentado sino en una imagen ortopédica²⁸, sin embargo esta imagen está inevitablemente ligada a la agresividad, puesto que el niño no puede reconocerse sin ella. Su ser está ligado a ella, como es formadora, paradójicamente le da una identidad pero también atenta con usurpar su lugar.

²⁵Clément Rosset, *Lo real y su doble, ensayo sobre la ilusión*, España, Tusquets, 1993, p. 15.

²⁶ Clément Rosset, *Lo real y su doble....*”, op. cit., p.13.

²⁷ ibídem.

²⁸ La palabra ortopedia viene del griego *orthos* recto y *paideia* formación, educación.

Aunque el término venga del lenguaje médico y esté asociada a la corrección de una malformación únicamente física, Lacan la emplea en el sentido de que la imagen es la prótesis, en lugar de un artificio físico, dicho de otra manera la imagen tiene una función correctiva. Ahora bien, la imagen ortopédica deja ver su carácter de artificio tal como cualquier otra prótesis. Dicha imagen corrige una anomalía congénita, que se soluciona a partir de una guía externa, ajena, y que paradójicamente se vuelve parte de uno, por ejemplo alguien que usa una prótesis toda la vida, le sucede que se vuelve parte de sí mismo, pero nunca pierde su cualidad de objeto extraño.

Los semejantes, los pequeños otros funcionan también como espejos²⁹ para reconocerse mutuamente, o mejor dicho para desconocerse mutuamente, pues no hay ninguna identidad inherente que reconocer. Éste es inevitablemente un reconocimiento alienante pues, siempre reconocemos en el exterior aquello que somos, entendiendo “somos” claro, como un proceso de constitución constante.

Por lo que, siempre existe cierta agresividad entre ellos, pues es recíprocamente alienante, es decir, los que toman parte del desconocimiento mutuo no pueden existir el uno sin el otro. El ser de cada uno es posible gracias a la presencia del otro. El otro no me deja ser yo mismo, pero no puedo existir sin él. De ahí que Lacan considere la lucha de autoconciencia en Hegel como un callejón sin salida. Debido a que las autoconciencias no pueden percibirse inmediatamente como conciencias, necesitan de otra para su auto reconocimiento, por lo que la otra auto conciencia no puede morir, para que yo pudiera ser sin ella, sin su intrusión, pues entonces ya no habría alguien que reconociera mi autonomía como autoconciencia, lo que significa que estoy ligado a ese otro para siempre de manera conflictiva. Sólo un tercer orden, El Gran Otro, el simbólico puede mediar y regular la relación conflictiva entre semejantes o mejor dicho desemejantes.

Ahora bien, ¿Qué es el Gran Otro? Como señala Assoun el Gran Otro no debe ser pensado como un concepto onto-teológico sino como una localidad.³⁰ Muchos de los planteamientos teóricos de Lacan son explicados por medio de la topología para evitar cualquier tipo de psicologismo de la subjetividad, por lo que el Otro no es la conciencia ni tampoco está en un espacio físico.

Se trata de algo que no es visto, pero que guía o hace que el sujeto cambie de posición, y además pre-organiza su campo perceptual. Todas nuestras acciones son una respuesta a una pregunta que formula el Otro.

Por ejemplo, aunque el Otro pueda encarnarse en un Dios la libertad, justicia, etc., no tiene una existencia más que supuesta, no puede ser apresado o encarado. Su figura paradigmática es una mirada imaginada o una voz para la que

²⁹ “el hombre[...] no viene al mundo con un espejo en la mano, ni tampoco afirmando, como el filósofo fichteano, “yo soy yo”, el hombre se ve reflejado primero sólo en otro hombre. Tan sólo a través de la relación con el hombre Pablo como igual suyo, el hombre Pedro se relaciona consigo mismo como hombre “ Marx, 1975 citado en Zizek, *El sublime objeto de la ideología*, p 50-51.

³⁰ Paul Laurent Assoun, *Lacan*, Argentina, Amorrortu, 2003, p.102.

se actúa o a quien se busca agradar. Tomemos el ejemplo de Norman Bates el dueño psicótico de un motel en la película de *Psicosis*. Todos los asesinatos que comete no se entienden, resultan enigmáticos si no se toma en cuenta la mirada y la voz del Otro que sostienen este teatro. En este caso están dirigidos para agradar a su madre, que por lo demás ya está muerta es decir es un Otro imaginado.

En un análisis, se hace patente, cómo el Otro estructura el proceder de un paciente aunque nunca sea visto, y en realidad, como ya mencionamos no existe más que porque es supuesto. Lo cual no quiere decir que no tenga efectos en la conducta de un hombre. “Pero se dirige siempre al oyente, presente de veras, o más bien, ahora a algún otro, imaginario, pero más real: al fantasma del recuerdo al testigo de la soledad, a la estatua del deber, al mensajero del destino “³¹

En la cita anterior, en la cual Lacan se refiere a un análisis, podemos observar cómo el analizado cuando habla no se dirige al analista, sino a ese tercer Otro que no está presente, pero que como señala Lacan es más real. No se reduce a las relaciones imaginarias que se dan entre los semejantes, es decir no es intersubjetiva, sino que siempre hay un más allá del lenguaje, nuestras palabras y acciones siempre están dirigidas para alguien, para ese Otro.

Ahora bien, el Otro es situado por Lacan en el simbólico, mientras que las relaciones entre los pequeños otros se encuentran en el registro imaginario.

El Simbólico, el ámbito de la palabra y el lenguaje, puede concebirse como una estructura que permite infinidad de combinaciones entre los elementos que están en juego. En el *seminario 1 y 2*, el Simbólico es concebido como un universo, ya que este no se va constituyendo poco a poco sino que siempre surge como una totalidad, en el que todos los elementos están relacionados, y se hace patente en cada gesto de la vida del hombre.³²

El Simbólico puede pensarse como una red en la que lo que importa es la posición que tienen los participantes y las relaciones que guardan los unos con los otros y no tanto un valor que tendrían por sí mismas. Pensemos por ejemplo, en

³¹ J. Lacan, “Más allá del “principio de realidad” en *Escritos* op cit. p. 77.

³² J. Lacan, “*Seminario 1 Los escritos técnicos...*”, op cit., p. 235.

las relaciones familiares. “Padre” no se define por sí mismo sino en relación al hijo, y el lazo sanguíneo por el que aparentemente se definirían como tal, en realidad es revestido por lo simbólico, y más bien se definen por oposición dentro de un sistema similar al de la lingüística, que antecede y precede esta relación.

En el solo hecho de definirme en relación a un señor como su hijo, y definirlo a él como mi padre, hay algo que, por inmaterial que parezca, tiene tanto peso como la generación carnal que nos une. Pesa incluso prácticamente más en el orden humano. Pues, incluso antes de hallarme en condiciones de pronunciar las palabras padre e hijo, y aun cuando él esté chocho y ya no pueda pronunciar esas palabras, todo el sistema humano en torno nuestro nos define ya con todas las consecuencias que ello implica, como padre e hijo.³³

Antes de venir al mundo ya existe un sistema de símbolos, en el que el hombre está desde siempre inmerso. “Los símbolos envuelven en efecto la vida del hombre con una red tan total, que reúnen antes de que él venga al mundo a aquellos que van a engendrarlo en “por el hueso y por la carne”³⁴

La relación simbólica es eterna³⁵, desde antes que el bebé nazca ya está inmerso en mundo de símbolos, cuando sus padres se refieren a él aunque siga en el vientre materno y cuando muera igualmente, al ser enterrado y recordado. Con esto observamos que este tercer orden, la alteridad radical, es anterior, y está siempre presente en toda configuración subjetiva.

6. La escena primordial del llamado

Sin la mirada de la madre, que representa el primer Otro -el cual puede definirse como la alteridad radical con la cual no nos podemos identificar y una cierta figura de autoridad, las leyes - no es concebible el estadio del espejo.

³³ J. Lacan, *Seminario 1 Los escritos técnicos...*, op. cit. 236-237.

³⁴ J. Lacan, “Función y campo de la palabra” en *Escritos 1 op. cit.*, p. 268.

³⁵ J. Lacan, *Seminario 1 Los escritos técnicos...*, op. cit. 235

El bebé se identifica con la imagen especular, no obstante esta infatuación que produce la imagen está siempre ligada a lo conflictivo. Por consiguiente, la presencia del Otro para la constitución del sujeto y regulación de dicha agresividad es un elemento indispensable. En el *estadio del espejo*, este conflicto se observa en el giro del niño al salir de la fascinación de la imagen, quien voltea hacia sus padres, interrogándolos sobre su imagen, es decir, si lo que ven en la imagen que él ve es lo que ellos quieren ver.³⁶

Ahora bien, el niño como ya hemos mencionado nace, impotente, desnudo, por lo que siempre se encuentra en dependencia de Otro, y esta dependencia es ante todo lingüística:

Esa dependencia se mantiene por un universo de lenguaje, justamente en el hecho de que por él y a través de él, las necesidades se han diversificado y desmultiplicado hasta el punto de que su alcance aparece como de un orden totalmente diferente [...] esas necesidades han pasado al registro del deseo³⁷

En primer lugar toda necesidad inevitablemente tiene que ser dirigida para Otro. Cuando el bebé llora no significa simplemente que necesite satisfacer una necesidad. El grito del bebé no es una señal de algo, que tendría un objeto preciso es decir comida, limpieza, dormir etc. Nunca es meramente biológica-incluso en los albores de la humanidad-debido a una compleja red de prescripciones, en las que se encuentra inscrito el acto de comer, por ejemplo, los tabúes, y las maneras implicadas como usar babero para no ensuciarse, comer con la boca cerrada etc. Por ello, Lacan asegura que “Desde el origen el niño se nutre de palabra tanto como de pan”³⁸ ya que este acto aparentemente biológico se encuentra dentro de una red de símbolos.

Por otro lado, cuando el Otro escucha el grito del bebé y hace de él un

³⁶ Cf. Franck Chaumon *La ley, el sujeto y el goce, Lacan y el campo jurídico*, Buenos Aires, Nueva visión 2004, p. 46.

³⁷ J. Lacan, “Subversión del sujeto y dialéctica del deseo...” , en *Escritos 2*, op. cit., p. 772.

³⁸ J. Lacan, *Seminario 4, La relación de objeto*, Argentina, Paidós, 2008, p. 191.

llamado, la necesidad parece volverse de otro orden, pasa al registro de la demanda por lo que no puede ser satisfecha. La demanda no es de tal o cual cosa sino que va más allá de algo aprehensible pues es demanda de amor, ya que el niño reclama la presencia de aquel Otro que lo cuida.

Aunque el grito del bebé no sea voz articulada “ya está inscrito dentro de la función del dirigirse a otro y suscitar una respuesta”. Es decir, en el momento en que el bebé grita para Otro y a su vez si hay alguien que escuche el berreo, éste se transforma en demanda de manera retroactiva: “El primer grito puede ser causado por el dolor, la necesidad del alimento [...] pero en cuanto el Otro lo oye, en cuanto asume el lugar de su destinatario, en cuanto el Otro es provocado e interpelado por el grito se convierte retroactivamente en llamado”³⁹

El llamado es doble pues el bebé grita para que Otro responda, sin embargo el Otro también desea, por ejemplo, en este caso, en que los padres representan el primer Otro, ellos proyectan en la imagen que el bebé ve en el espejo lo que quisieran que él fuera, “cuando crezcas serás médico”. Sin embargo, esto no quiere decir que la identidad del bebé esté totalmente determinada por factores familiares, sociales y culturales. Por lo regular los filósofos hacen todo lo posible por salir de la ambigüedad y la ambivalencia, no obstante nuestro autor le confiere una gran importancia en el momento de constitución del sujeto.

Veamos por qué: los papás hablan del bebé de manera confusa y oscura. Por ejemplo, cuando le dicen al recién nacido frases como: “tú vas a ser eso que yo no fui” o “tú vas a tener eso que yo no tuve” en realidad están afirmando “tú vas a ser esa unidad que yo nunca pude alcanzar pero que en realidad no sé qué sea”, o bien “tú vas a obtener ese objeto de deseo que yo nunca tuve porque no sé qué sea”. Al bebé le tocará ser la respuesta a estos enigmas una vez que empiece a hablar y durante toda la vida. Su identidad nunca se cierra, pues no es algo que se pueda fijar más que temporalmente. Por otro lado no está determinada por las condiciones sociales y culturales de ambivalencia y ambigüedad de lo que el Otro desea que seamos, pues aunque nuestra respuesta

³⁹ Mladen Dolar, *Una voz y nada más*, Buenos Aires, Manantial, 2007, p. 40.

se formule en el código, la respuesta es la constante formulación y constitución del sujeto.

Capítulo II

La caracterización de la ideología

En este capítulo nos abocaremos a la caracterización de la ideología, siempre teniendo presente la pregunta planteada al principio del trabajo: ¿Cómo es un proceso de subjetivación por medio de la ideología en el que nunca está ausente la alteridad que sujeta ?

En la primera sección veremos brevemente cómo concebía Marx la ideología, debido a que fue la primera vez que propiamente se comenzó a teorizar sobre esta noción. Para el filósofo alemán, la ideología era una quimera.

En la segunda sección, retomaremos los abordajes que hicimos sobre el desconocimiento y la ilusión en la sección tres y cuatro del capítulo anterior, y que ahora nos ayudarán a observar la positividad de estos elementos que tradicionalmente suelen pensarse de manera negativa y como indeseables en la estructura subjetiva, todo ello con la finalidad de observar la siguiente pregunta: ¿Por qué lo ilusorio de la ideología debe ser pensado como necesario?

En la tercera sección veremos qué debemos entender por ideología y cuál es su función en una sociedad, esto nos ayudará sobre todo para poner de manifiesto cómo el Otro funciona como un titiritero de todos nuestros gestos, es decir, está presente como guía en todo acto que realizamos.

En la cuarta sección de nuevo teniendo de base las formulaciones teóricas del psicoanálisis sobre la ilusión y el desconocimiento que explicamos en el capítulo anterior, veremos lo ilusorio de la ideología como una ilusión indispensable que permite no ver la realidad en su horrible disgregación. Esto significa que no hay una realidad social a la que se pudiera apelar sin mediación

de la ideología. La mistificación de la realidad social por medio de la ideología es necesaria. Por esto no tenemos acceso a una realidad social neutra ni objetiva.

1. Marx: la ideología como inversión ilusoria de la realidad

Dentro de la crítica marxista clásica de la ideología, se suele concebir lo ideológico como una representación falsa, visión ilusoria el mundo, etc. Sin embargo Althusser, en gran medida gracias a las influencias teóricas que tuvo del psicoanálisis, considera lo contrario en función de que analizó las articulaciones sociales de las relaciones imaginarias de los sujetos, intrínsecas al mecanismo ideológico, sin el cual, según él mismo, no se puede explicar la ilusión del yo, su falsa conciencia, etc.

En primer lugar veamos cómo es definida la ideología en la *Ideología alemana*:

[...]Ahí se concibe como puro ensueño, es ilusión[...]Toda su realidad queda fuera de ella misma[...]constituida por “residuos diurnos” de la sola realidad plena y positiva, la de la historia concreta de los individuos concretos y materiales que producen materialmente su existencia.[...]la ideología carece de historia[...]*es el pálido reflejo invertido y vacío de la historia real*[...] ⁴⁰

Para Marx hay un concepto de realidad “dura” (las condiciones materiales de producción) desde el cual concibe y opone lo ideológico. Por medio de este vínculo, lo ideológico es desdeñado al ser visto como un saber falso, pues en primer lugar no tiene historia, sino que su existencia está subordinada a esta última como un espejismo, es decir no tiene una realidad propia sino en relación a lo concreto del hombre.

⁴⁰ Althusser Louis, *La filosofía como arma de la revolución, Ideología y aparatos ideológicos del estado*, México Siglo XXI, 2011, p.129-130. El subrayado es mío.

Antes de ser un ser ideológico o tener una imagen de sí, el hombre es ante todo productor de su vida—en unas determinadas condiciones materiales—por consiguiente, la autoconciencia se caracteriza por falsas representaciones que el hombre se hace de sí mismo, las cuales son posteriores y están sometidas a la realidad concreta del hombre. Por lo que, en la medida en que las condiciones de producción dejen de ser mistificadas estaremos más cerca del proceso vital real del hombre: “Donde la especulación acaba, en la vida real, comienza, pues la ciencia real la ciencia positiva, la exposición de la actividad práctica, del proceso evolutivo práctico del hombre.”⁴¹ Como vemos, para Marx hay una clara distinción entre lo real y la apariencia. Ahora bien, nosotros podríamos preguntar ¿y esta distorsión de dónde surge? ¿Cómo funciona? ¿Qué tipo de representación es la ideología para Marx en la ideología alemana?

El filósofo alemán compara lo ideológico con el efecto de la inversión retiniana característica del mecanismo fisiológico de la visión⁴². Al ser lo ideológico el mundo concreto pero al revés, es juzgado como una representación ilusoria:

Y si en lo ideología entera los hombres y sus circunstancias aparecen invertidos como en una cámara oscura, este fenómeno se desprende del proceso histórico de su vida tan exactamente como del proceso físico inmediato de la misma se desprende la inversión de los objetos al proyectarse sobre la retina⁴³

Marx utiliza esta metáfora para criticar a los idealistas hegelianos que pensaban que podía haber una imagen perfecta de la naturaleza⁴⁴, con lo cual se derivara la realidad concreta e histórica de la ideas. El filósofo alemán, más bien, consideró que debía ser al revés, es decir, de la tierra al cielo, partiendo siempre de las condiciones reales de existencia hacia las ideales, o partiendo del hombre concreto al hombre ideal. A partir de éste la conciencia se deriva como un

⁴¹ Marx Karl, *Ideología y crítica de las ideologías en Obras*, Gredos, p. 53.

⁴² Gillot Pascale, *Althusser y el psicoanálisis*, op. cit., p.84.

⁴³ Karl Marx , “Ideología y crítica de las ideologías”, en *Textos selectos*, Madrid, Gredos, p.52.

⁴⁴ Mitchell W. J. T., “The camera obscura of ideology” en: *Iconology: image, text, ideology*, U.S.A, University of Chicago, 1987, p. 168-169.

producto y no como su causa, pues de otro modo tendría una autonomía con respecto a la realidad.

Siguiendo esta lógica todo juego óptico (imagen, cámara, lente, espejo etc.) sería tomado como una quimera, en tanto fuera una prótesis, ya que distorsionaría el estado real de las cosas, e incluso, en ocasiones, podría tomar el lugar de lo más real que lo concreto. Pensemos en las *Lecciones de estética* de Hegel, donde asevera que lo bello artístico es superior a lo bello natural pues participa del espíritu y por consiguiente de la verdad⁴⁵. En este sentido, un cuadro de un bosque sería superior que el bosque mismo. Tenemos justo la idea inversa a la de Marx, pues el cuadro del bosque no está supeditado al bosque real, no es un mero intento de reproducción, sino que, este último más bien es incompleto y un reflejo del espíritu, pues no ha sido creado por él, es decir no fue fruto de un acto de autoconciencia .

Retomando la analogía de Marx, el ojo que ve la imagen invertida de la realidad no podría ver sus condiciones reales de existencia a causa de la transposición de una imagen falsa, puesto que está invertida, la cual impide que se perciba la alienación que produce lo ideológico. Para el filósofo alemán esta última naturaliza, justifica y hace que los hombres la confundan como la fuente y el fundamento de la vida histórica.⁴⁶ De esta manera los trabajadores percibían normal o equitativo el vender su trabajo por un salario, sin embargo esto era un efecto de la ideología burguesa.

Para Marx cualquier tipo de especulación que no estuviera enraizada en lo concreto de la historia era mera “fraseología”. Por ende, las ideas que los hombres tienen de su realidad debe partir de “premisas materiales”, para que se pueda “poner [...]de relieve, en cada caso concreto, el nexos existente entre la articulación social y política y la producción sin mistificación alguna ni especulación alguna”⁴⁷. Dicho de otra manera, el vínculo social no surge de una representación, sino de las circunstancias reales de los hombres, es decir siempre remitiéndonos a su actuar y producir y no a la imagen que tenemos de estas actividades.

⁴⁵ G.W.F. Hegel, *Lecciones de Estética*, México, Ediciones Coyoacán, 2011, p. 10.

⁴⁶ Terry Eagleton, *Ideología...*, op. cit., p. 102.

⁴⁷ Karl Marx, “Ideología y crítica”..., op. cit., p. 51.

2. ¿Por qué lo ilusorio de la ideología debe ser pensado como necesario?

Tanto Žižek como Althusser ponen de manifiesto que la imagen que nos hacemos de nosotros mismos y del mundo no se tiene que adecuar con un sustrato real. Por ello no puede ser llamada falsa en sentido estricto, pues aunque nos reconozcamos erróneamente (*méconnaissance*) con ella, no se opone a una realidad dura de la cual habría una deformación imaginaria que sería un velo o un obstáculo que nos impediría conocer nuestra realidad social tal cual es. Dicho de otra manera es imposible tratar de abordar nuestras condiciones reales de existencia, pues es necesario representarlas, y debido a que nunca se puede representar toda la realidad siempre están mistificadas.

La representación que la ideología da de la realidad sea una cierta “representación”, que la ideología en cierto modo haga alusión a lo real, pero que al mismo tiempo lo que ofrezca de lo real no sea más que una ilusión. Se comprende también que la ideología dé a los hombres un cierto conocimiento de su mundo –o mejor, el permitirles reconocerse⁴⁸

La ideología es una ilusión debido a que parece consistente y coherente, esto es, sólo insinúa lo real. No obstante, hay algo real en la ideología, pero este real necesariamente debe construirse imaginariamente.

La ideología tal como la concibió Marx en la *ideología alemana*, pretende una desmitificación de un supuesto real: el gesto metafórico de quitarse la venda de los ojos. Pero, Lacan diría que si lo que nos obstaculizará ver la realidad fueran unos lentes muy gruesos u opacos (es decir lo ilusorio), de todos modos daría igual, tratar de limpiarlos, o quitárselos pues “el ojo desnudo implica la distorsión.”⁴⁹

Inevitablemente tendemos a pensar que detrás de la apariencia ilusoria del

⁴⁸ L. Althusser, “Práctica teórica y lucha ideológica”, en *La filosofía como arma de la revolución*, op. cit., p.56

⁴⁹ J. Lacan, “Observación sobre el informe de Daniel Lagache”, en *Escritos 2*, op. cit., p. 648.

yo—tal como lo vimos en el primer capítulo—o de la ideológica debe haber algo que lo sostenga, un en sí, o el sí mismo de la persona. Sin embargo, Žižek siguiendo al analista francés, prima la apariencia sobre lo que tendría pretensión de realidad. Esto se puede pensar en el chiste siguiente: un hombre refiriéndose a una mujer señala: “Mírala qué vergüenza, debajo de sus vestidos está totalmente desnuda”⁵⁰ Lo que el chiste muestra es que sin vestido no hay desnudez, en la naturaleza no existe ésta. Es decir si quitas el vestido, entendido como si fuera un velo o una apariencia, la desnudez y la vergüenza se tornarían en otra cosa.

Para Lacan detrás de la apariencia no hay nada, y para ilustrarlo pone el ejemplo de dos cuadros de Guiseppe Arcimboldo, *Las cuatro estaciones* y el *bibliotecario*. Los cuales se caracterizan por crear la apariencia de un rostro por medio de frutas, flores o verduras. Sin embargo no sucederá que si las quitáramos encontremos un rostro, pues éste es sostenido por su apariencia. Las frutas y verduras son las que configuran el rostro.



Arcimboldo G. (1573) *Las cuatro estaciones*, [Óleo sobre lienzo]recuperado en: <http://www.diarioel9dejulio.com.ar/noticia/50517>

⁵⁰Slavoj Žižek, *Sublime objeto de la ideología*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2003. p. 53.

3. ¿Qué es la ideología?

El filósofo esloveno define la ideología como una “compleja red de hábitos informales no escritos”⁵¹ la cual permea globalmente, la vida del hombre, de tal manera que no hay forma de escabullirse de ella, de eliminarla o concebir una desideologización. Incluso, señala el filósofo esloveno, se encuentra presente en un objeto aparentemente exento de ideología, como son los inodoros⁵², pues aparentemente estos sólo funcionan para cumplir una función fisiológica, sin embargo están impregnados de ideología, pues la forma, el tamaño, la altura del agujero, se refieren no tanto a una cuestión de practicidad sino que revelan toda la ideología de una sociedad. Por otro lado, si pretendiéramos situarnos fuera de ella o tomar distancia: “es cuando nos volvemos sujetos puros de ideología, cuando la ideología ejerce su mayor control sobre nosotros.”⁵³

Ahora bien, pensemos por ejemplo, en Rousseau, aunque éste sólo se ocupó de las leyes políticas, es decir de las escritas, curiosamente, agrupa a la ideología (aunque no la llama de esta manera) no sólo como una ley más, sino como la más importante. Pues éstas no funcionan como las otras, es decir, no son decretadas, sino que se modifican constantemente pero por medio de las costumbres vivas de los ciudadanos en su vida diaria .

la más importante de todas,[las leyes] que no se graba ni en el mármol ni en el bronce, sino en el corazón de los ciudadanos, la que forma la verdadera constitución del Estado, y que adquiriendo día a día da nuevas fuerzas; reanima o suple a las leyes que envejecen o se extinguen; que conserva en el pueblo el espíritu de su institución y sustituye insensiblemente la fuerza de la costumbre a la de la autoridad. Hablo de usos, de costumbres, y sobre todo, de la opinión parte desconocida para nuestros políticos, pero de la que depende el éxito de todas las demás y de la que se ocupa en secreto el gran legislador,

⁵¹ Slavoj Žižek, *Viviendo en el final de los tiempos*, Madrid, Akal, 2012, p. 18.

⁵² Slavoj Žižek, *About toilets and ideology*, en: <https://www.youtube.com/watch?v=FJ73hLQ64Ng>

⁵³ S. Žižek, *Viviendo en el final de los tiempos*, op. cit., p. 17.

mientras parece limitarse a reglamentos particulares, que no son sino la cintra de la bóveda, en la cual las costumbres, más lentas en nacer, forman, al fin, la inquebrantable clave.⁵⁴

El filósofo francés diferencia entre actuar por decretos y leyes y actuar por ideología. Las reglas no escritas y que se siguen espontáneamente, difieren de las leyes pues éstas no se obedecen (es decir no se trata de cumplirlas voluntariamente o no, con un mandato explícito y más o menos claro), sino que se aceptan con cierta naturalidad y tácitamente. Tal vez, la característica más importante de la ideología es que es internalizada, o como asegura Rousseau “grabada en el corazón de los ciudadanos”⁵⁵, por lo que no sólo no es impuesta, sino que muestra un vínculo que se caracteriza por no ser externo y percibido como algo extraño. La ideología nos resulta completamente familiar pues forma parte de nosotros, y se hace patente en todos nuestros actos y gestos.

Tanto el gran Otro lacaniano como el concepto de ideología en Althusser se caracterizan porque sus leyes o reglas no están escritas, y en gran medida tampoco se es consciente de ellas.

Sin embargo, como señala Althusser ésta “no se reduce a las formas individuales en las que es vivida”⁵⁶ por ende implica un tercer orden, dicho de otra manera, es una estructura con determinados mecanismos que no son perceptibles para los hombres. Dicha estructura no es metafísica ni es una superestructura, sino que siempre se manifiesta en la práctica, de ahí que el filósofo francés asegure que la ideología sólo existe materialmente. Dicho en términos lacanianos, la ideología no se reduce a las relaciones imaginarias que se dan entre los semejantes, es decir no es intersubjetiva, sino que estas últimas son posibles por un tercer orden, el Simbólico, el cual no es una esencia o sustancia, sino que es una estructura que siempre se encarna.

Por otro lado, la ideología tiene un gran efecto de cohesión en la sociedad,

⁵⁴ Rousseau, *El contrato social o principios de derecho político*, México, Porrúa, 1992, p. 30.

⁵⁵ Rousseau, “El contrato social...” *op cit.*, p. 30.

⁵⁶ Louis Althusser, “Práctica teórica y lucha ideológica” en *La filosofía como arma de la revolución, Ideología y aparatos ideológicos del estado*, México, Siglo XXI, 2011, p. 53.

pues toda la sociedad está permeada por ella, nadie puede estar exento de la ideología, ni evadirla y en cambio, por ejemplo, es posible vivir al margen de la ley.

Pasemos ahora a la caracterización del gran Otro lacaniano, y posteriormente proseguiremos con la ideología tal como la formuló Althusser.

El gran Otro forma parte del Simbólico, por lo que se trata de un tercer Otro, el cual, no es propiamente un individuo, y tiene la función de guiarnos. Expliquemos un poco más qué significa ser guiados; en su libro *Cómo leer a Lacan*, Žižek, quien suele sorprendernos con sus analogías o comparaciones inesperadas, sintetiza ejemplarmente el concepto del Otro.

El filósofo esloveno señala la similitud que existe entre el gran Otro y el auricular que suelen usar los actores de las telenovelas mexicanas, el cual les dice qué deben hacer en cada momento. Pese a que el Otro no se reduce a esto, es un buen ejemplo, ya que muestra cómo algo externo, puede venir desde el interior (aunque no es muy correcto usar esta dicotomía pues justamente el Otro viene a borrar los límites claros de lo privado y público o de lo íntimo y lo externo).

Ahora bien, el Otro ideológico es un cierto marco de referencia de nuestras acciones. Siempre nos dirigimos a él cuando actuamos. Por ejemplo, no podemos escoger en qué idioma hablar, y sin embargo en ese idioma tenemos que representarnos y representar el mundo, y esta representación (ideológica) al estar mediada por el Otro depende también del lugar en que hemos nacido. Es muy diferente la ideología occidental a la oriental, por ejemplo.

Aunque el Otro ideológico guíe lo que vemos, esto no significa que estamos determinados por nuestras condiciones sociales o culturales, pues, justamente éstas no son externas, sino que desde nuestro nacimiento las internalizamos y las volvemos nuestras. Ahora bien, retomando el ejemplo del auricular en las telenovelas, lo que queda claro a partir de este ejemplo, lo reiteramos, es cómo un mandato, una ley –aunque no debemos pensar aquí ley como coercitiva, pues como hemos visto, nadie es obligado a seguir la ideología– no llega desde fuera sino que está situada en una interioridad, en la intimidad de nosotros mismos. Sin embargo, esto no significa que seamos títeres del Gran Otro. Aunque en las telenovelas el mensaje que se trasmite desde el auricular es

claro, (dile tal cosa, dale una cachetada etc.) en la ideología, de ningún modo se puede hablar de un “mensaje” que el gran Otro ideológico nos “transmitiera” y que lo realizáramos tal cual. Pues, como ya hemos mencionado, éste es oscuro, incompleto, enigmático, por eso el individuo se pregunta “¿Qué quiere el Otro?” A pesar de que el sujeto sea la respuesta a esta pregunta—su identidad es constituida a partir del momento en que contesta el llamado el cual no es solamente una respuesta verbal sino un acto performativo—en un sentido existe una resistencia a ocupar el lugar del llamado del Otro ideológico, pues el Otro “no nos aporta la respuesta final que llena el vacío de todas las preguntas”⁵⁷

4.La distorsión de la ideología es irreparable

Para Althusser es inútil el intento de encontrar una causa a la distorsión ideológica para combatirla. El punto central argumentado por Althusser es que no existe algo como un mundo real dado, al cual se pudiera apelar o del cual pudiera partir una formulación teórica.

¿Significa esto que al no poderse disipar lo ilusorio de la ideología y del yo estamos condenados a vivir en lo fantasmagórico? Althusser señala que se pueden “prever modificaciones importantes en las formas ideológicas y en sus relaciones”⁵⁸ pero debido a que el hombre es un animal ideológico no podemos disipar lo ilusorio, es decir prescindir de la ideología, o pensar en la caída o superación de las ideologías como pretenden los que hablan de una época posideológica. Únicamente “lo que se puede cambiar es su contenido pero no su función”⁵⁹

El error de la crítica de la ideología es que intenta explicar lo que hay de malo desde un punto de vista externo⁶⁰ como si la ideología pudiera eliminarse. Althusser menciona que la causa de la distorsión ideológica, como se había hecho

⁵⁷ S. Žižek, *Sublime objeto de la ideología*, op. cit., p.230.

⁵⁸ Louis Althusser, “Marxismo y humanismo” en *La revolución teórica de Marx*, México, Siglo XXI, 1967 p. 193

⁵⁹ Louis Althusser, *Filosofía y marxismo*, entrevista por Fernanda Navarro, México, Siglo XXI, 1988, p. 65.

⁶⁰ T. Eagleton, “*Ideología....*”, op. cit., p. 21.

antes, no puede rastrearse en las mentiras formuladas por los déspotas tal como sucedía en el siglo XVIII para mantenerse en el poder. Es decir, lo que imposibilita que los hombres vean sus condiciones reales de existencia, no puede develarse por medio de la desarticulación de la supuesta mentira—por parte de una visión crítica—que fabrica algún cínico para mantenerlos sumisos.

Igualmente no se trata de sustituir una conciencia ilusoria como la de la religión por una conciencia crítica, tal como pensaba Feuerbach, o bien, de dejar el idealismo para centrarse en lo verdaderamente real, es decir las relaciones sociales materiales, como lo hacía Marx, es decir no se trata de cambiar la ilusión o develarla sino de actuar para cambiar una situación social desventajosa.⁶¹

Sin embargo Althusser señala que todas estas posiciones suponen el intento de una desmitificación o enderezamiento de la visión de los trabajadores para que vean una supuesta realidad “objetiva”, es decir sus condiciones reales de existencia.

El filósofo francés, más bien, intenta dilucidar *la naturaleza de esta representación del mundo necesaria para toda sociedad, y el motivo que hace que la tengamos que representar imaginariamente*. La primera definición de ideología que dio Althusser, según puntualiza Luke Ferreter, fue en 1963 en el escrito *Marxismo y humanismo* :

Una ideología es un sistema (que posee su lógica y su rigor propios) de representaciones (imágenes, mitos, ideas o conceptos según los casos), dotados de una existencia y de un papel históricos en el seno de una sociedad dada[...] podemos decir que la ideología como sistema de representaciones se distingue de la ciencia en que la función práctico-social es más importante que la función teórica (o de conocimiento).⁶²

⁶¹ Aguilar Rivero, Mariflor, *Teoría de la ideología*, México, UNAM, 1984, p.13.

⁶² Citado en Luke Ferreter, *Louis Althusser*, Taylor & Francis Routledge, 2006, p. 75. La traducción es de Louis Althusser, “Marxismo y humanismo” en *La revolución teórica de Marx*, México, Siglo XXI, p. 191.

Antes de comentar la cita anterior es necesario observar qué no debe entenderse por representación. A lo largo de este capítulo hemos visto el problema de la representación, es decir cómo Marx pensaba la ideología como una inversión quimérica de las condiciones reales de existencia. Hemos visto también todos aquellos intentos que pretenden develar, desmitificar, enderezar, para tener una visión clara de una realidad dura. Ernesto Laclau señala que el siglo XX empezó con tres ilusiones de inmediatez : el signo, el fenómeno y el referente⁶³ . Es decir, la íntima unión entre un significado y un significante, o de un objeto real extra-discursivo del que se está hablando.

Una opinión compartida por los posmarxistas y en contra de Marx, es que no hay una realidad extra-discursiva, un sentido unívoco, al que se pudiera remitir una representación. Dicho de otra manera, no hay una realidad exterior al discurso que le anteciedera o fundamentara.

Es necesario aclarar que la configuración lingüística necesaria de una realidad que propone Lacan, es diferente a la de la mayoría de los estructuralistas. En primer lugar porque la configuración discursiva incluye elementos extralingüísticos y lingüísticos. El ejemplo más claro de esto es la histeria, pues por más que se busque la causa de la enfermedad del histérico, no se hallará nunca en lo orgánico.⁶⁴ Más bien, la histeria configura un cuerpo que tiene su propia “anatomía imaginaria” o incluso una sintaxis corporal (que no tiene que ver con el cuerpo biológico sino con la palabra y la imagen) tal como señala nuestro autor: “Las palabras son tomadas en todas las imágenes corporales, que captan al sujeto, ellas pueden embarazar a la histérica”⁶⁵ o bien provocar cualquier otro malestar. La psicoanalista Françoise Dolto señala el caso de un niño que tenía una mala relación con sus padre y sufría de dolor de rodillas (*genoux*), sin embargo este malestar no tenía una causa orgánica, sino que la palabra había estructurado un cuerpo. La mala relación con su padre era encarnada en el niño

⁶³ Cerbino, Mauro. *Postmarxismo, discurso y populismo. Un diálogo con Ernesto Laclau*, Iconos. Revista de Ciencias Sociales 44, 2012, p .130 Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=50923939009>

⁶⁴ Es decir la afonía, la tos, u otros síntomas son reales, en el sentido habitual del término y no discursivos porque se sienten, no obstante estos están inscritas en una sintaxis histérica, es decir lingüística.

⁶⁵ Jacques Lacan, "Función y campo de la palabra" en *Escritos 2*, p. 301.

en una sintaxis corporal bajo un juego de homonimia Yo-Nosotros (*Je-Nous*)⁶⁶. Como se ve, el cuerpo biológico es imaginizado y la imagen corporalizada.

Althusser es considerado un filósofo materialista. Por ejemplo no es que uno tenga una creencia y que para reforzarla se lleven a cabo rituales, más bien la creencia sólo existe en esta materialidad, en el acto de ejecutar el ritual.

Aunque el filósofo francés no menciona con detalle qué entiende por representación, puede ésta derivarse de la reformulación que hace del planteamiento de Marx. Pero, debido a la fuerte influencia que tiene de Freud y de Lacan es verosímil pensar que cuando se refiere a ideología como un “sistema de representaciones”⁶⁷ es en este tipo de representación lacaniana en las que se puede pensar.

Ahora bien, regresando al planteamiento althusseriano de la representación de la ideología, ésta no se debe pensar como una representación que hiciera una reproducción de una realidad por parte de una conciencia, o un sistema de representaciones que fueran el resultado de la conciencia de cada individuo, o de un grupo de individuos que compartiera la misma representación consciente cultural, sino como una estructura fundamental.

Althusser afirma que “estas representaciones, la mayor parte del tiempo, no tienen nada que ver con la “conciencia”: son la mayor parte del tiempo imágenes, a veces conceptos, pero, sobre todo, se imponen como *estructuras* sin pasar por la conciencia”.⁶⁸ Es decir, son vividas espontáneamente, sin que nos hayamos puesto a reflexionar sobre ellas. Más adelante volveremos sobre esta estructura en la que los sujetos se encuentran descentrados.

Para reflexionar sobre dicha representación del mundo, es necesario recurrir a una de las tesis más famosas de Althusser: “la ideología es una “representación” de la relación imaginaria entre los individuos y sus condiciones

⁶⁶ Françoise Dolto, *La imagen inconsciente del cuerpo*, España, Paidós, 1986, p. 295.

⁶⁷ Citado en Luke Ferreter, *Louis Althusser*, Taylor & Francis Routledge, 2006, p. 75. La traducción es de Louis Althusser, “Marxismo y humanismo” en *La revolución teórica de Marx*, México, Siglo XXI, p. 191.

⁶⁸ L. Althusser, “Marxismo y humanismo”, op. cit., p. 193.

reales de existencia”⁶⁹. La cual puede entenderse a partir de los tres registros lacanianos los cuales echan a andar el mecanismo de la subjetivación en una sociedad. Dicha tesis está intrínsecamente ligada con las tesis: “la ideología tiene una existencia material”.⁷⁰

Como ya hemos mencionado, no tenemos una relación inmediata con lo Real más que por medio de lo imaginario. En el caso de la ideología sucede lo mismo, si pretendiéramos ver nuestras condiciones reales de existencia “tal y como son” veríamos pura disgregación.

La ideología no está cimentada en una relación simple con lo real⁷¹, pues no puede ser representada directamente, ya que al introducir lo imaginario y por tanto la estructura de los tres registros lacanianos, Althusser se rehúsa a cualquier concepción diádica de la realidad como sujeto/objeto o cualquier tipo de paradigma de inmediatez u posible objetividad:

Quando el individuo (y el filósofo empirista) cree tener que ver con la percepción pura y desnuda de la realidad misma o con una práctica pura, con lo que tiene que ver en realidad es con una percepción y una práctica impuras, marcadas por las invisibles estructuras de la ideología; como no percibe la ideología, toma su percepción de las cosas y del mundo por la percepción de las “cosas mismas”⁷²

Lo cual significa que, no podemos tener una experiencia inmediata que nos mostrara nuestras condiciones reales de existencia, ya que nuestra relación con lo real es siempre mediada por lo imaginario y lo simbólico. Por ello, si pensamos que las condiciones reales de existencia, es decir lo económico y político son las reales como Marx lo creía en *la ideología alemana*, nos situamos con el mito de encontrar el dato desnudo. Sin embargo, Althusser señala que incluso estas relaciones reales que se dan en una sociedad, (que podrían ser vender, fabricar y

⁶⁹ L. Althusser, “Ideología y aparatos ideológicos...”, op. cit. p. 20.

⁷⁰ L. Althusser, “Ideología y aparatos ideológicos...” op. cit., p.134.

⁷¹ L. Althusser, “Marxismo y humanismo”, op. cit., p. 193.

⁷² L. Althusser, “Ideología y aparatos ideológicos...” op. cit., p. 51-52

trabajar) se encuentran permeadas por lo imaginario, temor, esperanza etc.⁷³

No sólo no podemos percibirnos a nosotros y al mundo directamente, sino que, además, para representarlo, necesariamente tenemos que vernos fuera de nosotros mismos imaginariamente en la mediación del Simbólico.

Veamos un ejemplo que pone Ernesto Laclau para señalar la heterogeneidad de la constitución de una realidad:

[...]supongamos que yo estoy construyendo una pared con un obrero y yo le pido al obrero que me pase un ladrillo. Ese es un acto del lenguaje, pero después pongo el ladrillo en la pared, y eso es extralingüístico. Pero las dos cosas son parte de una estructura total que es la construcción de la pared. Ahora, si esa construcción de la pared incluye elementos lingüísticos y elementos extralingüísticos no puede ser ella misma lingüística o extralingüística. Entonces, esa totalidad que incluye lo lingüístico y lo extralingüístico y que tiene una significación es lo que se llama discurso. De ahí que el discurso no pone en lo absoluto en cuestión la materialidad de las prácticas sociales.⁷⁴

Aunque en este fragmento Laclau se refiera al discurso, el punto importante es ver cómo aquí también hay una heterogeneidad en la que podemos encontrar los tres registros lacanianos operando.

La ideología sólo puede ser vista desde determinada posición con respecto a lo Simbólico pues, de otro modo, no percibimos un lugar en la estructura social. Pero además, dicho lugar no es fijo, sino sumamente variable y movedizo. Por otro lado, un espectador ajeno parece no entender la lógica ideológica interna de una cultura, en un primer momento, por ello las costumbres de otros países en ocasiones pueden resultar desconcertantes, o difíciles de comprender.

Esto se debe a que, la lógica que da consistencia a las relaciones imaginarias con los otros y a los posicionamientos simbólicos (maestro,

⁷³ L. Althusser, "Marxismo y humanismo", op. cit., p. 193.

⁷⁴ Cerbino, Mauro. *Postmarxismo, discurso y populismo ...*, op cit., p. 135.

presidente, acusado, sacerdote) no puede ser descifrada a partir de algún elemento material o visible, aunque sólo tiene existencia material. Sin embargo, tampoco está sostenida por algún concepto o idea, y “no se reduce a las formas individuales en las que es vivida.”⁷⁵

Por lo que el lenguaje no solo es un vehículo comunicativo sino transformador y constituyente:

Sólo vemos en la lengua un intermediario inerte y por ello mismo privado de eficacia, el soporte pasivo de ideas a las que la expresión no confiere carácter suplementario alguno. Para la mayoría de los hombres, el lenguaje presenta, sin imponer; pero la psicología moderna refutó esa concepción simplista: "El lenguaje no entra en un mundo de percepciones objetivas acabadas, para sólo añadir, a objetos individuales dados y claramente delimitados los unos en relación con los otros, 'nombres' que serían signos puramente exteriores y arbitrarios; él mismo es un mediador en la formación de los objetos."⁷⁶

No sucede que el lenguaje sea únicamente nuestro instrumento para formular ideas y comunicarnos con los demás. Además, éste no es algo que intentará adecuarse a un mundo dado, el lenguaje no nos sirve para hablar del mundo, en todo caso él estructura el mundo del hombre: “es el mundo de las palabras el que crea el mundo de las cosas.”⁷⁷

⁷⁵ L. Althusser, “Los aparatos ideológicos del Estado”, op. cit., p. 52

⁷⁶ Lévi Strauss, *Las estructuras elementales del parentesco*, op. cit., p 571-572.

⁷⁷ J. Lacan, *Función y campo de la palabra* en *Escritos*, op. cit., p. 265

Capítulo III

El proceso de subjetivación ideológico

En este capítulo anudaremos todo lo visto en los dos anteriores, es decir, observaremos propiamente el proceso de subjetivación ideológica. Para ello será necesario abordar en la primera sección la interpelación ideológica, que es propiamente el momento de constitución subjetiva, el cual tiene grandes semejanzas con el llamado, es decir, el momento en que la identidad del niño que se mira en el espejo es ratificada por la mirada de su madre, quien representa el primer gran Otro.

En la segunda sección veremos cómo la interpelación ideológica tiene una función de cohesión social, y posteriormente pondremos de manifiesto las críticas que tanto Judith Butler como Žižek señalan del proceso de interpelación que Althusser desarrolló. Todo ello con la finalidad de mostrar cómo la interpelación ideológica nos permite tener una identidad simbólica.

En la tercera sección explicaremos el experimento del ramillete invertido de Jacques Lacan para poder tener una imagen clara de la manera en que se puede representar el mecanismo ideológico según es concebido por Althusser. A partir de dicho experimento óptico, es posible hacer visible el mecanismo operante de las dos tesis althusserianas sobre la ideología: “la ideología interpela a los individuos y los constituye en sujetos” y “la ideología es una ‘representación’ de la relación imaginaria entre los individuos y sus condiciones reales de existencia”. Pondremos más énfasis en esta última, pues falta explicitar cómo es la relación imaginaria de los individuos y sus condiciones reales de existencia.

En la cuarta y última sección del trabajo observaremos la siguiente pregunta: ¿Por qué no hay ningún tipo de subjetividad antes de la interpelación ideológica? Esta pregunta pone de manifiesto una objeción y/o inquietud válida que podría plantearse a la pregunta que formulamos como eje del trabajo, a saber ¿Cómo es un proceso de subjetivación por medio de la ideología en el que nunca está ausente la alteridad que sujeta? Como hemos visto, la alteridad—que entendimos como el gran Otro que interpela y estructura la ideológica en el que el individuo se subjetiviza—antecede al individuo, por ello Althusser señala que la ideología es eterna, es decir, ahistórica, no tiene un principio ni un fin, el hombre está siempre ya en ella. Por lo que, ante todo, veremos cómo la interpelación debe ser pensada como una estructura, y no como algo que se da en algún momento del tiempo.

1. “La ideología interpela a los individuos y los constituye en sujetos”

En la interpelación se trata sobre todo de la mirada y la voz que el Otro dirige para que un individuo se confirme como sujeto. Aunque tiene una estructura de confirmación para el sujeto, en realidad se trata de su constitución, que empieza por la reiteración, es decir no hay un antes de ella.

El papel fundamental de la interpelación, tal como vimos que sucede con el llamado, implica una identificación y un reconocimiento/desconocimiento, con la imagen del ideal del yo. Dicha imagen consiste en lo que el Otro muestra como deseable para él y para el individuo. Al momento de ser interpelado, se configura la identidad de cada sujeto, y se inscribe dentro de un orden social. La interpelación se puede constatar por ejemplo, en la publicidad, “que te habla a ti (Juan) que eres muy especial, despreocúpate y consiéntete con este chocolate que vendemos”.

O bien los partidos políticos que “te hablan a ti que estás cansado de la corrupción, de la injusticia, del desempleo, ¡se parte del cambio! ¡tu voz es nuestra voz! ¡con tu voto podemos cambiar al país!”.

A lo que sólo nos queda asentir y asumir el lugar al que nos dirige la interpelación, adhiriéndonos a un partido, por ejemplo.

Althusser pone el ejemplo de la religión para ilustrar la interpelación, tal como funciona en todas las ideologías. Dicho ejemplo parece mero pretexto, no obstante, como señala Judith Butler parecería que “la ideología sólo puede pensarse mediante las metáforas de la autoridad religiosa”⁷⁸. Justamente por el poder performativo que tiene la voz Divina. “El bautismo ejemplifica los medios lingüísticos por los cuales el sujeto es forzado al ser social. Dios da nombre a Pedro y este acto lo establece como origen de Pedro”.⁷⁹ El acto mismo de la enunciación es de constitución.

El concepto de reconocimiento/desconocimiento y su paradoja se comprende bien a partir de la comparación con la religión.

La fe parece no ser algo que emerja de la interioridad, sino que está ligada al llamado de Dios, es decir que necesita ser predicado, su palabra necesita decirse, externalizarse, y ser escuchada para ser efectiva y que exista la fe en la palabra de Dios.

Aunque paradójicamente, para tener fe se necesita estar en una determinada posición previa, una predisposición. Pensemos en dos personas que jamás han oído la palabra de Dios, una se sentirá interpelada, por ejemplo, mientras que para la otra el llamado no significara nada. Es decir, de alguna manera se tiene que creer antes de ser interpelado, incluso San Agustín se preguntó sobre esta paradoja:

Dame, Señor, a conocer y entender qué es primero, si invocarte o alabarte, o si es antes conocerte que invocarte. Mas ¿quién habrá que te invoque si antes no te conoce? [...] ¿y como invocarán a aquel en quien no han creído? ¿Y cómo creerán si no se les predica? Ciertamente,

⁷⁸ J. Butler, “Mecanismos psíquicos del poder”, op. cit., p.127.

alabarán al Señor los que le buscan, porque los que le buscan le hallan y los que le hallan le alabarán⁸⁰

Sin embargo, esta predisposición no antecede al llamado sino que es retroactiva, es decir a partir de la interpelación al sujeto le parece que siempre ha sido así, se trata de la retroactividad del “sujeto siempre ya ahí”, es decir de “una paradoja referencial: nos vemos obligados a referirnos a algo que aun no existe”⁸¹. Tal como el bebé que no ha nacido pero ya es configurado por la palabra. Sin embargo queda la pregunta de qué tan eficaz es la interpelación a la hora de constituir a los individuos en sujetos.

2. La interpelación fallida

La sujeción a la imagen que el Otro nos presenta como deseable, funciona para que cumplamos nuestros papeles y tareas sociales, pues de otro modo ninguna sociedad funcionaría. Por ejemplo, si un médico actuara como paciente en una consulta, o si un padre tratará a su hija como si fuera su hermana, o si un abogado actuara como abogado en su casa. Por ello, Althusser asegura que la ideología es un “cemento de naturaleza particular que asegura el ajuste y la cohesión de los hombres en sus roles y relaciones sociales”.⁸²

Sin embargo, el filósofo francés ha sido muy criticado, por este modelo de sujeción al llamado, ya que no es tan seguro que tomemos siempre el lugar que los roles sociales nos indican. Otra crítica es la que Butler señala: “la llamada puede llegar de modos diversos [...] y la escena nunca es tan diádica”.⁸³ Como se muestra con el ejemplo de Dios llamando a Moisés, debido a que era el único presente, no había forma de que hubiera habido error en la interpelación, pero probablemente si hubiera habido otros también se hubieran sentido llamados.

⁸⁰ San Agustín, *Confesiones*, España, Alianza editorial, 2009, p. 27.

⁸¹ Judith Butler, “Mecanismos psíquicos del poder, op. cit., p. 25.

⁸² L. Althusser, “Los aparatos ideológicos del estado”, op. cit., p.51.

⁸³ J. Butler, *Mecanismos psíquicos del poder*, op. cit., p. 119.

En los ejemplos de Althusser parece que el error en interpelación no está contemplado pues, por lo regular, el llamado siempre llega al sujeto correcto, (o por lo menos el 90 % de las veces). Para justificar cómo regularmente nos desconocemos correctamente en el llamado, el filósofo francés apela al modelo de comunicación usual en el que hay un emisor y un receptor más o menos claros y un mensaje que se transmite: “la experiencia muestra que las telecomunicaciones prácticas de la interpelación son tales, que ésta [la interpelación] no yerra casi nunca a su hombre.”⁸⁴

No obstante, unas líneas más abajo, Althusser señala la extrañeza del fenómeno de la interpelación como algo unívoco. En el ejemplo que pone de una voz que se escucha en la calle: “¡Eh usted!”, se supondría que sólo debería voltear el sospechoso, sin embargo muchos tienen sentimientos de culpa e igualmente podrían voltear. Por lo que la interpelación no llegaría a su destino.

Para Lacan por otro lado, el llamado también encuentra al destinatario—más abajo lo explicaremos—pero justamente partiendo del supuesto contrario del lenguaje de Althusser. Para el psicoanalista francés, los malentendidos son la base del lenguaje e incluso habla de “la ley del malentendido” la cual vuelve innumerables los objetos del mundo simbólico. El llamado se caracteriza por ser ambiguo, y a su vez el sujeto se interroga sobre lo que querrá decir.

No hay tal cosa como un mensaje codificado en signos que sea claro, por ello, no puede ser llamado como tal. Lacan se encarga entre otras cosas, de explotar la función del equivoco, y de ambivalencia la cual se muestra en el siguiente ejemplo: “Cuando se recibe una bofetada, hay muchas maneras de responder a ella además de llorar, se puede devolverla, ofrecer también la otra mejilla, también se puede decir: *Golpea, pero escucha.*”⁸⁵ Y así, existen infinidad de modos en que un suceso como éste puede ser interpretado.

Retomando la interpelación, podríamos decir que es una circularidad fallida, pues en el llamado que el Otro hace (Dios, la ley, los padres, o cualquier causa como comunismo, ecologismo etc.) siempre hay de por medio un cortocircuito, un

⁸⁴ L. Althusser, “Los aparatos ideológicos de Estado”, op. cit., p. 142.

⁸⁵ J. Lacan, “Seminario 3”, op. cit., p. 13.

malentendido . Dicho de otra manera, no se trata de un signo que se comunica por medio de la interpelación.

Por otro lado, tampoco existe algo como una identidad inherente a un sujeto, que hiciera que éste asumiera o un signo o un papel simbólico que le correspondiera por causa de su naturaleza humana o por causa de una inclinación “intima”.

Žižek, siguiendo el gesto lacaniano del malentendido, puntualiza el falso reconocimiento que existe siempre en la interpelación: “nuestro reconocimiento en el llamado es siempre erróneo, un acto en el que caemos en ridículo al asumir jactanciosamente el lugar del destinatario, que no es realmente nuestro lugar...”⁸⁶ Esto queda claro en la expresión idiomática “que se ponga el saco a quien le quede” Lo cual significa que aunque no iba dirigido propiamente a uno, existe cierto equivoco, y uno se desconoce/reconoce como el destinatario y se pone en el lugar del interpelado.

La ilusión es provocada por una especie de “cortocircuito” entre un lugar en la red simbólica y el elemento simbólico que lo ocupa: *quienquiera* se encuentre en ese lugar es el destinatario, dado que éste no se define por sus cualidades positivas sino por el propio hecho contingente de encontrarse en este lugar.⁸⁷

Si la interpelación nos da una identidad simbólica, debemos tomar en cuenta que en la red simbólica en la que se posicionarían estas identidades (demócrata, creyente, etc.) lo que importa no son tanto los individuos que las ocupan sino los lugares.

La red simbólica puede pensarse como un juego de ajedrez en el que lo que importa es la posición que tienen las piezas y las relaciones que guardan con las otras y no tanto un valor que tendrían por sí mismas, pues, qué sería el rey si no

⁸⁶Slavoj Žižek, *El espinoso sujeto, el centro ausente de la política*, Buenos Aires, Paidós, 2011, p. 276.

⁸⁷ Slavoj Žižek, *¡Goza tu síntoma! Lacan dentro y fuera de Hollywood*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1994, p. 25.

estuvieran los peones, por ejemplo. Por otro lado, las piezas pueden ocupar cualquier lugar, y además el lugar en el que se encuentran no es el lugar que uno esté destinado a ocupar, sino que siempre hay un desajuste, un desconocimiento/reconocimiento, que hace que la interpelación sea una circularidad fallida: estoy ocupando un lugar que no me corresponde, ¿pero entonces, cuál sería *mi* lugar? Žižek saca provecho de este equivoco ridículo: “no me reconozco en él [llamado] por ser su destinatario, me convierto en su destinatario en el momento en que me reconozco en él.”⁸⁸ Volvemos al ejemplo idiomático de “el saco es para quien le quede.” Se trata de una constitución subjetiva en la que está presente la contingencia.

Como dice otra expresión: *right place right time*. No se trata de que ya estaba escrito el que yo sería el interpelado, simplemente me coloqué en el lugar correcto en el momento correcto para ser interpelado.

Althusser pretende eliminar o aminorar la falla de la interpelación al dejar un margen de error del 10%. No obstante, es en esta falla de la interpelación que, paradójicamente se hace posible la constitución del individuo en sujeto. Es decir, en ese momento en que se produce el cortocircuito, entre el gran Otro ideológico y el individuo, este último se constituye. La propaganda y la religión proveen muchos ejemplos: “si no eres tú ¿quién?, si no es ahora ¿cuándo?”, “venid a mí todos los que estáis cansados y cargados y yo os haré descansar” (Mateo 11:28). Y probablemente habrá muchos a los que les quede el saco al escuchar estas interpelaciones.

3. El ramillete invertido como mecanismo de subjetivación ideológico

El esquema del ramillete invertido fue formulado por Lacan en el *Seminario I Los escritos técnicos de Freud* y posteriormente retomado en el escrito *las Observaciones sobre el informe de Daniel Lagache*. Lacan, a partir de un ejemplo óptico intenta ilustrar la relación de los tres registros y la relación entre el ideal del

⁸⁸ S. Žižek, *¡Goza tu síntoma! ...*, op. cit., p. 26.

yo y el yo ideal, y cómo el primero guía al segundo.

Lacan aborda un punto que Freud señaló pero nunca desarrolló, es decir el concebir la heterogeneidad psíquica como un aparato fotográfico:

[...] las instancias psíquicas fundamentales deben concebirse en su mayor parte, como representantes de lo que sucede en un aparato fotográfico: es decir, como las imágenes, virtuales o reales, producidas por su funcionamiento. El aparato orgánico representa el mecanismo del aparato, y lo que aprehendemos son imágenes. Sus funciones no son homogéneas, ya que una imagen real y una imagen virtual son diferentes. Las instancias que Freud elabora no deben considerarse como sustanciales, epifenómicas, respecto a la modificación del aparato mismo. Las instancias deben pues interpretarse mediante un esquema óptico.⁸⁹

Lo importante de pensar lo psíquico como un aparato fotográfico es que no es posible situar un centro subjetivo, es decir un origen de la actividad psíquica. Por otro lado no hay un traslado directo de una percepción a una representación. Por ejemplo, veo un perro y éste no es representado tal cual. Lo que importa no es tanto indagar aquello que se percibe, es decir un supuesto referente, sino más bien, cómo esto es puesto en imágenes. El proceso mismo.

Ahora bien, es importante mencionar que los epifenómenos son definidos por la R.A.E como “fenómeno accesorio que acompaña al fenómeno principal y que no tiene influencia sobre él.” Un ejemplo de epifenómeno sería el ruido que produce una máquina cuando está funcionando, es decir un fenómeno inevitable pero que no influye sobre el primero. Otro ejemplo sería el de cómo algunos marxistas consideraron la realidad económica como lo primordial en la historia y la ideología era vista como un fenómeno que se daba inevitable a la par de la principal pero no podía influir en ella.

Si se intentará pensar la estructuración de la realidad como si la *psique*

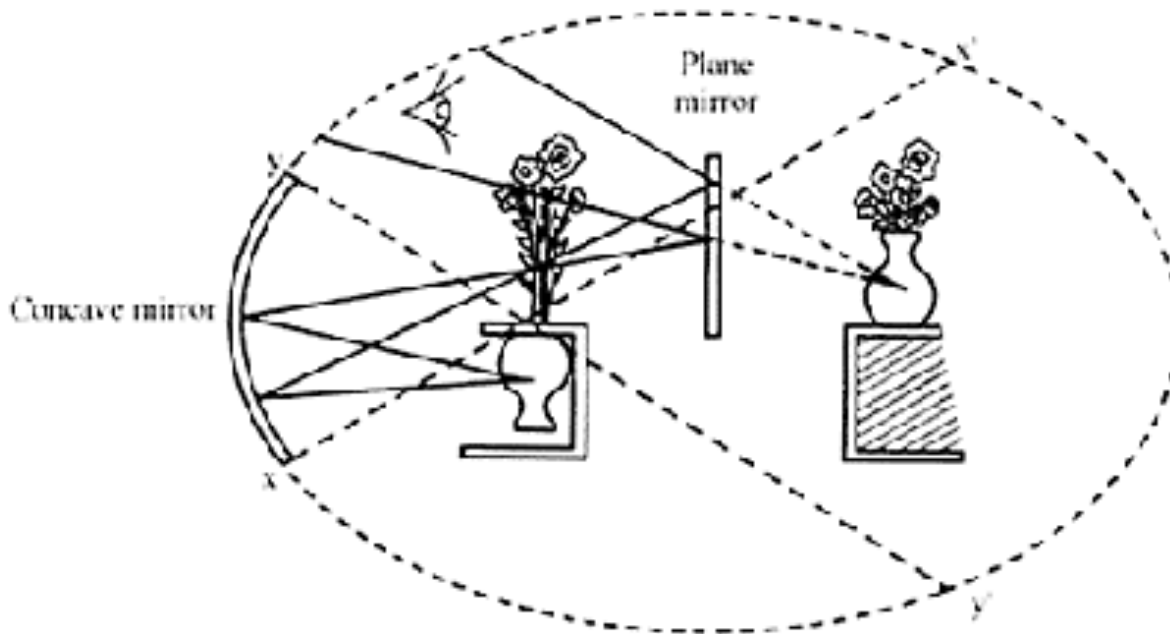
⁸⁹ Ibid., p.190

tradujera únicamente una realidad exterior o interior (y que por lo tanto el meollo de la relación entre la psique y mundo consistiera en explicar la representación del mundo por medio de la psique) se supondría una relación inmediata entre mundo y representación, lo cual no permitiría entender las imágenes—en el caso de Freud los sueños y en Lacan lo Imaginario—sino como un fenómeno secundario, desviación, resabio de la vida diurna o representación ilusoria de lo real. Una actividad marginal dentro de la vida psíquica que no ayudaría a explicar la estructura subjetiva, pues sería un mero efecto entendido en sentido peyorativo.

No obstante, hacer una analogía entre un modelo óptico y el proceso subjetivo permite observar el papel fundamental de lo Imaginario, no como accesorio o indeseable en el momento de estructuración de la subjetividad, sino como indispensable pues “aprehendemos por imágenes.” Esto quiere decir que lo Real nos es inabordable, sólo por medio de la construcción imaginaria, que imprime la ilusión de completud, se nos vuelve accesible el mundo externo.

El “experimento del ramillete invertido” es tomado del físico Henri Bouasse y modificado por Lacan para introducir la función del Otro.

Antes de explicar *el esquema del florero invertido* que es la variante de nuestro autor, debe tenerse en cuenta la diferencia entre las imágenes virtuales y reales. Las primeras son las que se forman en un espejo plano como las que observamos todos los días en el espejo del baño. Otra particularidad que tienen es que son subjetivas, es decir si me quito del espejo la imagen desaparece, si no hay nadie percibiendo la imagen simplemente no está. Por otro lado las imágenes reales son aquellas que se producen con espejos esféricos y pueden comportarse como objetos y no como imágenes y por consiguiente engañar al observador. A diferencia de las primeras éstas no desaparecen si nadie las está observando, un ejemplo son todas las imágenes que se producen en una pantalla.



El esquema consiste en una serie de elementos que están colocados dentro de una caja, cada uno tiene una significación y sólo puede ser visto por un ojo que se sitúa en el cono superior izquierdo, por lo demás hay una parte del dispositivo que siempre queda velado para el ojo.⁹⁰

Empecemos explicando el lado izquierdo puesto que es la parte que el ojo no puede ver jamás, la cual representa el espacio real (la experiencia fragmentada). Ahí se sitúa el espejo cóncavo que es el Imaginario porque crea imágenes reales que engañan al que las percibe, el florero simboliza el cuerpo y las flores los objetos parciales pulsionales.⁹¹ Como se ve están desunidos, es

⁹⁰ Se recomienda *ampliamente* ver el siguiente video en el cual es realizado el experimento del ramillete invertido: Alfredo Eidsztein, *El modelo óptico*, Departamento de Física, Museo de ciencias exactas U.N.L.P en: <https://www.youtube.com/watch?v=W5CY6QhWL2Y&spfreload=10>
A. Eidsztein, *Modelos, esquemas y grafos...*, op. cit., p. 35.

⁹¹ Ibid., p. 36. Pulsión es concepto crucial en psicoanálisis, es lo único presente cuando todavía no hay sujeto, en este caso se puede hablar de viviente pero no de organismo y mucho menos de subjetividad. Antes de continuar debe aclararse que éste no tiene nada que ver con el instinto como muchas veces se ha pretendido, tampoco debe uno inclinarse a pensarlo biológicamente. Para explicar este momento, Freud se sirve de la imagen de la ameba pues es un ser primitivo amorfo, muy cercano al límite entre lo vivo y lo inherente, el cual como sabemos es unicelular, por lo que no es propiamente un organismo. Lo único que guía al viviente en ese momento es la pulsión. Por consiguiente no hay sujeto antes de enfrentarse al espejo, al Otro, Lacan llama a este momento una "subjetividad acéfala, una subjetivización sin sujeto". Cf. Sigmund Freud, "Introducción del narcisismo" en *Obras completas tomo XIV*, Buenos Aires, Amorrortu, 2003.

decir el cuerpo completo no existe para el ojo, o lo que es lo mismo el yo, hasta que lo observa en el espejo plano, el cual representa lo Simbólico. El lado derecho muestra la idealidad del yo, es decir el jarrón y las flores unidos en una bonita imagen virtual mediada por el Otro.

Ningún elemento es prescindible, si quitamos por ejemplo, el espejo cóncavo no se producirá la ilusión de completitud entre el ramillete y el florero que se observa del lado derecho. Si retiramos el espejo plano (Simbólico) el yo no podrá descubrir la imagen virtual del florero completo y por ende no se echaría a andar el mecanismo que se oculta en esta caja, mismo que se produce por medio de un juego de reflexiones, las cuales logran proyectar una imagen virtual que constituyen la identidad del yo. Ésta es inestable e huidiza, ya que, si se mueve el espejo plano se modificará lo que el ojo ve de la imagen, y si tratamos de aprehenderla será imposible, ya que la imagen no tiene una existencia situable, e incluso si la referimos como sustrato ¿qué podríamos decir que sostiene? Podemos decir que es formadora, pero un reflejo no puede fungir como sustancia.

El modelo óptico es altamente ilustrativo pues, muestra cómo tanto el cuerpo como los deseos se constituyen en una imagen especular mediada por el Otro, y no son reales en el sentido de algo inmediato, es decir no hay una realidad previa o subyacente a la que se pueda apelar para juzgar la ilusión imaginaria (entendida ópticamente) como falsa, más bien sólo podemos representar lo inconexo y disgregado de lo real imaginariamente, esto implica necesariamente una alienación. Por ejemplo, si quisiera verme a mi mismo desde mi mismo vería un triste jarrón y un ramillete disperso, sin embargo para saber quién soy al verme en el espejo plano se abre una separación que me distancia de la imagen.

4. ¿Por qué no es posible la subjetividad antes de la interpelación?

Tanto en el estadio del espejo, como en el esquema del florero invertido, y como en el mecanismo de interpelación, resulta inevitable preguntarse si hay alguien antes de enfrentarse en el espejo, pues ciertamente ahí hay alguien, o sea

el bebé en su primer mes, por ejemplo. Como ya hemos mencionado, Lacan asegura que el estadio del espejo ocurre a los ocho meses, el punto importante de esta precisión no es tanto situar un momento exacto, sino señalar que este acontecimiento está desfasado del nacimiento natural. Pero la pregunta subsiste, en este lapso ¿no existe nadie? ¿no hay ningún tipo de subjetividad?

Lo mismo puede preguntarse del ojo que está a punto de ver por la parte superior del esquema óptico ¿quién es? El cual podría decirse es el bebé a punto de verse en el espejo y ser reconocido por sus padres, o bien el momento antes de que el policía grite ¡Eh Usted! para interpelar y convertir en sujeto al individuo.

A esta problemática puede añadirse lo que señala Judith Butler, pues parecería que en la interpelación ideológica hay una previa “disposición a volverse, cierta receptividad”⁹² o un deseo de ser reconocido, es decir, tanto el bebé como el individuo antes de ser interpelados parecería que son alguien, pues, de otro modo ¿cómo voltearían para ser reconocidos? Debería pensarse que es necesario que exista cierta intencionalidad, algún indicio de subjetividad, algún tipo de sensibilidad para participar en el llamado, pues una planta, por ejemplo, jamás voltearía. Parecería que se trataría de un pre-sujeto o proto-sujeto.

Asimismo, a propósito de este punto Terry Eagleton señala: “¿No son la respuesta, el reconocimiento la comprensión facultades subjetivas, de modo que sería necesario ser ya sujeto para convertirse en sujeto? Antes de su propia existencia.”⁹³

Parecería una circularidad viciosa de la que no se puede salir, sin embargo, esto se debe a que se intenta pensar la interpelación en términos temporales de sucesión: primero pasado, luego presente y por último futuro. Por lo que al intentar seguir la lógica de un orden temporal lineal, parece que es “necesario ser ya sujeto para convertirse en sujeto”, es decir resulta una violación a la linealidad temporal porque no es posible convertirse en algo que ya se es. Sin embargo, la interpelación no está regida por una concepción lineal del tiempo. Y esto está íntimamente ligado con la forma en que ha sido planteado el tiempo en el

⁹² Judith Butler, *Mecanismos psíquicos del poder*, op. cit., p. 120.

⁹³ Terry Eagleton, *Ideología*, op. cit., p. 191.

psicoanálisis. Tanto para Freud como para Lacan lo psíquico no se caracteriza por tener una causalidad temporal.

Ahora bien, la interpelación se caracteriza por ser una estructura sincrónica y no diacrónica. No puede ser comprendida a partir de un modelo de desarrollo, es decir una sucesión de hechos a través de un tiempo natural, sino que se trata ante todo de una estructura, y por ende genera su propia lógica causal. Dicho de otro modo, la interpelación no puede situarse en una cadena temporal en la cual habría algo que la antecediera, (un pre-sujeto) y algo que le sucediera, sino que ella instaaura un corte en el tiempo y todo lo anterior y posterior se define a partir de ella.

Esto podría pensarse también, en parte, con la temporalidad que instaaura un acontecimiento histórico. Pues a partir de él, se piensa retroactivamente, es decir, el pasado de ese acontecimiento se piensa en los términos de dicho acontecimiento, y el futuro también. El acontecimiento paradigmático de esto es el nacimiento de Cristo.

Pongamos el ejemplo de la interpelación ideológica donde se hace manifiesto esta temporalidad retroactiva, en el proceso mismo de subjetivación :

Esto eres: ¡Eres Pedro! Éste es tu origen: has sido creado por Dios desde toda la eternidad, a pesar de que hayas nacido solamente 1920 años después de Cristo. Éste es tu lugar en el mundo. Esto debes hacer. Mediante lo cual, y si observas “la ley del amor”, te salvarás , tú, Pedro, y formarás parte del cuerpo glorioso de Cristo⁹⁴

Por otro lado, como señala Laplanche, se suele creer que en el psicoanálisis se trata de ir al pasado y buscar o revivir un trauma, es decir que el pasado determina el presente del sujeto⁹⁵, o dicho de otra manera que en un análisis es el pasado lo que más concierne al analista. Sin embargo, Lacan indica

⁹⁴ L. Althusser, “Ideología y aparatos ideológicos...”.op. cit., p. 144

⁹⁵ Laplanche Pontalis, *Diccionario de psicoanálisis*, op, cit., p.282.

que el tiempo del análisis no es del pasado al futuro, sino del futuro al pasado⁹⁶, esta temporalidad lógica, de significado y re-significación, también es la del bebé en el estadio del espejo:

un drama cuyo empuje interno se precipita de la insuficiencia a la anticipación y que para el sujeto, presa de la ilusión de la identificación espacial,[...] engendra la cuadratura inagotable de las re-aseveraciones del yo.⁹⁷

⁹⁶ J. Lacan, Seminario 1, op. cit., p. 189.

⁹⁷ J. Lacan, "El estadio del espejo como formador de la función [je] tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica", op. cit., 90.

Conclusiones

Hemos llegado al final de este recorrido, sólo nos queda detallar algunos aspectos que surgieron a lo largo de este itinerario, y sobre todo ver hacia dónde nos condujo toda esta disertación. Primeramente volvemos a reiterar la pregunta que condujo toda la investigación: ¿Cómo es un proceso de subjetivación ideológico en el que nunca está ausente la alteridad? A su vez, queremos reiterar las relaciones que establecimos entre los tres capítulos.

Al realizar el primer capítulo encontramos que la representación de la paradójica formación de la identidad por medio de la alienación que se desprende de la figura del niño viéndose en el espejo, es muy seductora por ser una imagen muy simple pero que contiene serias consecuencias filosóficas, que no siempre han sido bien explotadas. A pesar de ser un texto famoso, la bibliografía secundaria, justamente a causa de su simplicidad, cae en una lectura que podría calificarse como cliché o simplista.

El propósito del primer capítulo, estuvo encaminada a sentar las bases para el estudio de la ideología, la referencia al estadio del espejo es fundamental para poder pensar la ideología.

Este objetivo nos condujo, de la mano de Lacan, a una reestructuración de la manera en que se configuran las relaciones entre los pequeños otros, es decir la relación entre semejantes, y que nos permitió entender la tesis althusseriana según la cual: “la ideología es una “representación” de la relación imaginaria entre los individuos y sus condiciones reales de existencia”.⁹⁸

⁹⁸ L. Althusser, “Ideología y aparatos ideológicos...”.op. cit., p. 20.

A esto se agregó una nueva forma de pensar la ideología, es decir, ya no como una ilusión sino como funcional y estructural, lo que implica que no es posible disiparla o eliminarla de la subjetividad. Éste es un punto delicado, que vale la pena rematar con algunos ejemplos, pues en ocasiones es complicado argumentar cómo ésta puede ser estructural—debido a que culturalmente hablando la pensamos inevitablemente como negativa.

Pensemos sobre todo en el gesto nietzscheano que prima la máscara sobre una “sinceridad”. Otro ejemplo que podría también esclarecernos un poco más el carácter funcional de la ilusión es el siguiente: en la cultura hinduista encontramos el concepto de maya, sin entrar en muchos detalles, éste se refiere a la ilusión, aunque evidentemente en sentido negativo, pues es un velo que oculta a todos los seres la verdadera realidad que es insoportable.

Sin embargo, el planteamiento lacaniano no puede referirse ni a la máscara ni a maya. Pues ambos planteamientos suponen que existe algo detrás. No obstante ni para Lacan, ni para Althusser, ni para Žižek, hay algo debajo. Después de haber observado este planteamiento de lo ilusorio, pudimos, en el segundo capítulo, remarcar la idea de cómo la realidad social no puede reproducirse, es decir ser percibida, sin esta mistificación.

¿Por qué era importante hacer énfasis en el papel del Otro en los procesos de subjetivación?

La cuestión del Otro, es decir de la alteridad, a lo largo de la historia de la filosofía ha estado supeditada a la unidad pues tal como puntualiza Levinas, no es sino hasta el siglo XX que el Otro sale de la sepultura en que había estado a causa de haber sido absorbido por la yoidad, es decir, la alteridad es reconocida finalmente como parte constitutiva del yo.

En la introducción mencionamos que toda filosofía implícita o explícitamente nos dice algo acerca de las relaciones entre la alteridad y la identidad. Tenemos, por ejemplo, una formulación que no admite la otredad como la de Parménides, o

bien una que admite la diversidad y contradicción como la de Hegel, y que sin embargo forma parte de un proceso que conduce a la identidad.

Ahora bien, en este trabajo intentamos plantear cómo no sólo la alteridad no llegará a ser asimilada por la unidad sino que ésta es, ontológicamente hablando, anterior a la unidad. Es decir, sin llamado ideológico no hay subjetividad.

Por ello, nos dedicamos a desdibujar las fronteras entre lo propio y lo ajeno, lo interno y lo externo, pues creemos con Leonardo Samoná que el mantenimiento rígido de dichas oposiciones no permite discutir cabalmente las consecuencias filosóficas que se encuentran contenidas en ellas con respecto a la alteridad pues desde los albores de la filosofía occidental están formuladas y sostenidas a partir de la identidad⁹⁹, lo cual no permite pensar realmente la alteridad.

Ahora bien, para pensar la alteridad como ontológicamente anterior, -y no cronológicamente anterior - vimos cómo la identidad del niño en el estadio del espejo se constituye afuera en el espejo.

También observamos cómo el llamado ideológico que nos constituye en sujetos, no se trata de algo externo que atenta contra la individualidad, sino que es: “algo de lo que dependemos para nuestra existencia y que abrigamos y preservamos en los seres que somos”¹⁰⁰. Es decir, tal como señala Butler literalmente nos da el ser.

Y por último ¿Por qué elegimos relacionar la constitución por medio de la interpelación althusseriana según la reinterpretación del posestructuralismo y la constitución de la subjetividad según la alienación inherente que se produce en la experiencia del estadio del espejo?

Si bien es cierto que, la configuración de la subjetividad tiene serías implicaciones políticas, éticas, etc. *Nuestro cometido estuvo únicamente enfocado en observar cómo se desenvuelve un proceso de subjetivación en donde la Otredad es constituyente de la subjetividad.* Por otro lado, tanto el estadio del

⁹⁹ Leonardo Samoná, *Diferencia y alteridad*, España, AKAL, 2005, p.91.

¹⁰⁰ Judith Butler *Mecanismos psíquicos del poder*, op. cit., p. 12.

espejo como la interpelación ideológica comparten una serie de elementos metafóricos que explican estos procesos de subjetivación.

El primero que queremos destacar, es el teatral, por llamarlo de alguna manera: hablamos del “drama” que inicia en el estadio del espejo y de un libreto que se sigue de acuerdo al relato imaginario de cada yo, y de los papeles que se juegan en la sociedad, poniendo de ejemplo el tablero de ajedrez. En ambos casos se muestra el carácter performativo y no sustancial de los actores, es decir éstos se configuran a partir de una escenificación, este último debe entenderse, en su más alto sentido, es decir como un acto de constitución ontológico. Aquí nos referimos al momento en que el bebé se enfrenta con el Otro, y al tan citado ejemplo althusseriano del policía gritando ¡eh, usted!.

Tanto el psicoanálisis, como algunas teorías antropológicas como la del *performance* de Victor Turner, se han servido del vocabulario teatral y performativo. Veamos brevísimamente cómo:

Por ejemplo, al psicoanálisis le interesa la narración que el analizante va poniendo en acto, y que no es simplemente un informe de un acontecimiento pasado, más bien este es una construcción que se escenifica, y por consiguiente es más importante éste acto performativo, en donde el yo es un personaje más. Muchas veces se cree, erróneamente que en una sesión psicoanalítica, el analista intenta rastrear en las profundidades de un individuo (recuerdos, sueños) aquello que le causa tantos problemas, sin embargo esta desviada apreciación está basada en la creencia de que habría un sí mismo al cual ir a buscar una experiencia traumática.

Victor Turner en su libro *The Anthropology of performance* utiliza el paradigma teatral en lo social, de esta manera cuando se hace un análisis antropológico de lo social no será por medio de estadísticas por ejemplo, sino analizando el drama social y los papeles que se juegan ahí en el escenario social. Por consiguiente, no hay identidades preestablecidas, ni determinismos sociales o culturales.

Estos dos campos tienen cometidos diferentes, no obstante, a nosotros nos interesa que sus planteamientos están contruidos a partir de la no sustancialidad

del yo y cómo éste se configura continuamente en un mecanismo en el que el Otro, tiene un papel fundamental. Dicho de otra manera, no hay subjetividad, sin escenario y sin Otro. Siempre se actúa para alguien y en ese actuar se constituye una identidad.

Por otro lado, dentro de la metáfora teatral, podemos insertar el mecanismo de subjetivación. Como ya mencionamos, para que exista subjetividad debe haber Otro, escenario, y el mecanismo de subjetivación en funcionamiento. Siguiendo el modelo teatral, pensemos en la puesta en escena y cómo el público en una obra teatral, percibe los papeles de doctor, madre, porque están colocados desde cierto punto, es decir si estuviera en la parte superior del escenario o detrás no vería el efecto de personificación que se crea. Poniendo este ejemplo, nos referimos a su vez al esquema óptico que abordamos en el segundo capítulo pues a su vez requiere cierta posición para que se eche a andar el mecanismo de subjetivación. De otro modo, perdemos la continuidad narrativa porque volvemos a la fragmentariedad, es decir, al cuerpo despedazado.

Por ello la consistencia de cualquier identidad es muy frágil, tal como señala Goffmann:

Toda la maquinaria de producción del sí mismo es por supuesto difícil de manejar y a veces se descompone exhibiendo sus componentes separados [...] Pero si está bien aceiteada fluirán de ella las impresiones con suficiente rapidez[...] la actuación se pondrá en marcha y el sólido “sí mismo” otorgado a cada personaje parecerá emanar intrínsecamente de su actuante.¹⁰¹

¹⁰¹ Erving Goffmann, *La presentación de la persona en la vida cotidiana*, Buenos Aires, Amorrortu editores, 1993, p. 269.

Bibliografía

- Aguilar, Mariflor. *Teoría de la ideología*. México: Facultad de Filosofía y Letras-UNAM, 1984.
- Althusser Louis, *La filosofía como arma de la revolución, Ideología y aparatos ideológicos del estado*, México, Siglo XXI, 2011.
- _____, *Escritos sobre psicoanálisis, Freud y Lacan*, México, Siglo XXI, 1996.
- _____, *La filosofía como arma de la revolución, Ideología y aparatos ideológicos del estado*, México Siglo XXI, 2011.
- _____, *La revolución teórica de Marx*, México, Siglo XXI, 1967.
- _____, *Filosofía y marxismo*, entrevista por Fernanda Navarro, México, Siglo XXI, 1988.
- Butler, Judith, *Mecanismos psíquicos del poder*, España, Paidós, 2014
- Eagleton, Terry, *Ideología una introducción*, Barcelona, Paidós, 2005.
- Lacan, Jacques, *Escritos I*, México, Siglo XXI, 1998.
- Marx Karl, *Ideología y crítica de las ideologías en Obras*, Gredos
- Rousseau, Jean-Jacques, *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, México, Conaculta, 2012
- _____ *El contrato social o principios de derecho político*, México, Porrúa, 1992
- Mitchell W. J. T., "The camera obscura of ideology" en: *Iconology: image, text, ideology*, U.S.A, University of Chicago, 1987.
- Samoná, Leonardo, *Diferencia y alteridad*, España, AKAL, 2005.
- Žižek Slavoj, *Acontecimiento*, Madrid, Sexto piso, 2014.
- _____, *Cómo leer a Lacan*, Buenos Aires, Paidós, 1990.
- _____, *El sublime objeto de la ideología*, México, Siglo XXI, 2012.

_____. (ed.), *Cogito and the unconscious*, U.S.A. , Duke university press 1998.

_____, *El espinoso sujeto, el centro ausente de la ontología política*, Argentina, Paidós, 2011.

_____, *Tarrying with the negative, Kant, Hegel and the critique of ideology*, Duke university press, U.S.A , 1998.

_____, *Viviendo en el final de los tiempos*, Madrid, Akal, 2012.

_____ *¡Goza tu síntoma! Lacan dentro y fuera de Hollywood*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1994.

-Zupančič, Alenka, *Sobre la comedia*, México, Paradiso editores, 2012.