

Pero aún así: Fetichismo y renegación en la teoría de la ideología de Slavoj Žižek^{1 2}

Álvaro Jiménez-Molina*

Universidad Diego Portales / ANID - Programa Iniciativa Científico Milenio, Núcleo Milenio en Desarrollo Social (DESOC) (Santiago, Chile)

RESUMEN

La tríada *distorsión, legitimación y crítica* de la realidad social se encuentra en el centro de los debates teóricos en torno a la ideología. Este artículo describe, en primer lugar, el modo en que Slavoj Žižek redefine el concepto marxista de “fetichismo de la mercancía” siguiendo el modelo de la teoría psicoanalítica del fetichismo. Se aborda luego cómo el mecanismo freudiano de la “renegación” (*Verleugnung*), así como los conceptos de creencia y fantasía, permiten a Žižek resolver algunos dilemas que supone la idea de distorsión ideológica. De este modo, se discute en qué sentido Žižek ofrece una alternativa a los modelos tradicionales de la legitimación en sociología y psicología social, subrayando el funcionamiento cotidiano de la ideología. Finalmente, a partir de una reflexión en torno a las articulaciones entre renegación, creencia e inconsciente, se discuten una serie de malentendidos conceptuales que supone la teoría de la ideología en Žižek.

Palabras clave: Ideología, Fetichismo, Creencia, Psicoanálisis, Slavoj Žižek.

But all the same: Fetishism and disavowal in Slavoj Žižek’s Theory of Ideology

ABSTRACT

The triad of distortion, legitimisation and critique of social reality is at the heart of theoretical debates about ideology. This article first describes how Slavoj Žižek redefines the Marxist concept of “commodity fetishism” on the model of the psychoanalytical theory of fetishism. The article then discusses how the Freudian mechanism of “disavowal” (*Verleugnung*), as well as the concepts of belief and fantasy, allow Žižek to solve some dilemmas that the idea of ideological distortion entails. In this way, it is discussed in what sense Žižek offers an alternative to the traditional models of legitimization in sociology and social psychology, emphasizing the everyday functioning of ideology. Finally, based on a reflection on the articulations between disavowal, belief and the unconscious, a series of conceptual misunderstandings are discussed that Žižek’s theory of ideology involves.

Keywords: Ideology, Fetishism, Belief, Psychoanalysis, Slavoj Žižek.

DOI: 10.25074/07198051.35.1899

¹ Artículo recibido: 30/09/2020. Artículo aceptado: 12/12/2020

² Este trabajo fue financiado por ANID – Programa Iniciativa Científica Milenio – NCS17_015.

* Psicólogo de la Universidad de Chile, Doctor en Sociología de la Universidad de París. Mail: alvaro.jimenez@udp.cl

“¿Qué es la lucha de clases? – El proceso antagonista que constituye las clases y determina su relación. – ¡Pero en nuestra sociedad no hay lucha de clases! – Ya ves cómo funciona”.

Slavoj Žižek, *El espectro de la ideología*

Clásicamente el concepto de ideología ha estado asociado a tres ideas fundamentales: (1) la ideología produce una distorsión de la realidad de las prácticas sociales, y si bien (2) esta distorsión está al servicio de la legitimación de relaciones de dominación que pasan desapercibidas para los individuos, (3) es posible una crítica reflexiva y liberadora que permita disipar las ilusiones ideológicas mediante la identificación de los términos de dicha distorsión (Voirol, 2008).

La tríada *distorsión-legitimación-crítica* se encuentra precisamente en el centro de los debates teóricos en torno a la ideología. A partir de estas coordenadas, se han desarrollado fundamentalmente dos maneras de entender el concepto. La primera –heredera de una tradición marxista- entiende a la ideología como un *falso reconocimiento* de las condiciones reales de existencia, como un lente que oculta o distorsiona la realidad social. En este sentido, la ideología operaría en base a mecanismos de representación. Por ejemplo, el concepto de “falsa conciencia” intentaba establecer una estrecha relación entre las representaciones “mentales” y las condiciones “materiales” de existencia de las personas: lo ideológico vendría a ser algo así como el reflejo o correlato psicológico de un modo de producción. La segunda manera –heredera de una tradición culturalista- enfatiza la *ubicuidad* de la ideología, haciendo de la realidad misma una condición ideológica. Por ejemplo, la idea de la “ideología como sistema cultural” (Geertz, 2000) define la ideología como un sistema de símbolos y modelos semánticos que aseguran un sentido de unidad a la realidad social, produciendo esquemas de percepción, comprensión y juicio del mundo.

Ya sea que se trate de una concepción marxista o culturalista, las teorías clásicas de la ideología han intentado explicar la relación entre la forma en que está organizada la sociedad y los mecanismos que subyacen a la reproducción del orden social. Uno de los problemas que supone la concepción marxista clásica es que define la operación de “crítica de la ideología” como reconocimiento y disolución de una distorsión de la realidad, lo cual implica asumir un punto de apoyo extra-ideológico que constituiría una suerte de privilegio epistemológico o “condición de conocimiento verdadero” (Camargo, 2011)³. La concepción culturalista, por su parte, supone otro problema: despoja al concepto de ideología de su condición crítico-política, o hace de la crítica de la ideología una actividad que carece completamente de sentido⁴.

En sociología o psicología social contemporánea, el problema de la ideología se ha entendido, por un lado, en función de la producción de un consenso normativo o de disposiciones que brindan “legitimidad social” a un determinado orden; por otro lado, la ideología se ha entendido como el resultado de distorsiones en nuestras percepciones acerca de la naturaleza del orden social, las

³ Esta es una de las razones por las cuales Michel Foucault (1980) llamaba a abandonar el concepto de ideología, puesto que “se quiera o no, siempre está en oposición virtual con algo que sería la verdad (...) el segundo inconveniente es que se refiere necesariamente (...) a algo como el sujeto. Y en tercer lugar, la ideología está en posición segunda con relación a algo que debe funcionar para ella como infraestructura o determinante económico” (p. 171).

⁴ Para una revisión de estos problemas, ver Norval (2000) o Larraín (2010).

cuales permitirían disimular sus contradicciones y conflictos. Este tipo de modelos se enfrenta a una paradoja evidente: los individuos reproducen en sus prácticas cotidianas un orden social determinado, aunque no tengan motivaciones individuales para hacerlo, incluso aunque no crean en la legitimidad de dicho orden (Puga & Moya, 2020).

En este escenario, la teoría y crítica de la ideología se enfrenta a la necesidad de renunciar a una condición de conocimiento verdadero, es decir, abandonar la idea de una referencia ontológica primaria como punto de partida del diagnóstico de una deformación ideológica de la realidad. Asimismo, la teoría de la ideología debe hacerse cargo de las dimensiones pragmáticas e interaccionales necesarias para la reproducción del orden social, más allá de la dimensión cognitiva de la legitimación del orden o la desigualdad. Estos problemas han dado lugar a la emergencia de teorías de la ideología que definen el concepto como una configuración de actitudes, valores y creencias acerca del orden social que se producen y reproducen una y otra vez en las actividades humanas cotidianas, sin que seamos conscientes de ello. De este modo, distintas teorías de la ideología han intentado articular las dimensiones macro y microsociales a través de dimensiones “psicológicas” subyacentes al mecanismo ideológico.

En el intento de despojar a la noción de ideología de todo carácter cognitivista o representacionalista, de superar la condición de conocimiento verdadero y de dar cuenta de la dimensión *ordinaria* de la ideología, Slavoj Žižek ha elaborado una teoría de la ideología bajo los términos de una teoría de la creencia. Para Žižek la ideología no es un lente con que se observa (y distorsiona) la realidad “real”, sino que es una relación espontánea al mundo social. En su trabajo teórico, Žižek redefine el clásico “fetichismo de la mercancía” siguiendo el modelo de la teoría psicoanalítica del fetichismo, enfatizando la función del mecanismo freudiano de la “renegación” (*Verleugnung*) y la lógica lacaniana de la fantasía. Esto le permitiría dar cuenta de la dimensión cotidiana de la ideología bajo la forma de estructura de la creencia, la cual no debe concebirse en un nivel psicológico, sino más bien encarnada o materializada en el funcionamiento efectivo del campo social, es decir, una creencia que permite sostener el “orden simbólico” cotidiano.

Sin duda el trabajo de Žižek abrió nuevas posibilidades teóricas (y empíricas) en la investigación del mecanismo ideológico, permitiendo redefinir el problema de la *distorsión* y *legitimación* ideológica, además de rescatar el carácter *crítico* que Marx otorgaba al concepto. Sin embargo, su teoría de la ideología deja abiertos un número considerable de malentendidos conceptuales. En este artículo intentaré dar cuenta de estos problemas.

1. NO LO SABEN...

Es posible reconstruir el concepto de ideología a partir de dos momentos de la obra de Marx: un primer momento (*La ideología alemana*) en que la ideología sería la expresión de un mecanismo de inversión (metáfora de la “cámara oscura”), y un segundo momento (*El Capital*) en el cual la teoría de la ideología se despliega en función del análisis del “fetichismo de la mercancía”. En este segundo momento, cuando Marx se detiene en el mecanismo de *inversión ideológica*, él muestra el modo en que las relaciones sociales entre los sujetos (en principio desfetichizadas) se encuentran determinadas por las interacciones aparentemente autónomas de las mercancías que ellos producen. Dicho de otro modo, la forma de circulación de las mercancías estructura nuestras relaciones sociales haciéndolas aparecer como relaciones entre cosas (fetichizadas), ocultando así

la realidad social del trabajo tras dicho proceso de circulación. En tal sentido, en este segundo momento –a diferencia del primero– *es la realidad social misma la que está invertida*.

Por lo tanto, bajo la fórmula de “fetichismo de la mercancía”, además de mostrar la omnipotencia del valor de cambio en la sociedad capitalista, Marx apunta a desmitificar la *ilusión fetichista*: el proceso de personificación de las cosas y de “reificación” de las relaciones de producción. Pero en este proceso Marx desarrolla la problemática de la ideología ya no en un nivel teórico, sino con relación a la conciencia espontánea de los seres humanos. La ideología no constituye una *conciencia distorsionada*, sino más bien una *realidad distorsionada* producto de la dinámica interna del capitalismo. La ideología no es una pura ilusión sin ninguna base social, sino que surge en la conciencia espontánea de los agentes activos en las relaciones económicas, ocultando y reproduciendo relaciones contradictorias entre estos agentes. Dicho de otro modo, la ilusión fetichista reside en nuestra vida social efectiva, no en nuestra percepción de ella.

Por cierto, es necesario recordar que en la crítica de la economía política marxista la estructura del universo de las mercancías y el capital no consiste en una esfera empírica aislada, sino que más bien constituye una suerte de matriz que genera la totalidad de las relaciones sociales. Es importante enfatizar entonces que la inversión básica al nivel de la producción (el sujeto adopta la forma de objeto) es ocultada al nivel de la circulación por las relaciones económicas, lo cual determina el surgimiento de la ideología, en la medida en que la forma distorsionada en que se expresa la inversión real es reproducida en las concepciones de los agentes. Para Marx la ideología no engendra sólo una distorsión de la realidad de las relaciones sociales, sino que ella contribuye también a legitimar cierto tipo de relaciones haciéndolas pasar por naturales, impregnando la conciencia de los sujetos sociales y haciéndoles creer en la necesidad del orden capitalista⁵. En otras palabras, para Marx las relaciones sociales de producción determinan los límites de la formación de ideas, y la ideología no es simplemente un conjunto de disposiciones que nos llaman a actuar de determinada forma (problema de la legitimidad social). La ideología modela el desarrollo de prácticas sociales concretas y depende de una forma específica de articulación entre estructuras, superestructuras y formas de conciencia.

El punto crucial es que en el momento en que la ideología pasa a instalarse en el orden de lo cotidiano, la *creencia* en este orden, y los mecanismos que dan forma a lo que creemos y cómo nos comportamos, pasan a ocupar un rol fundamental. Este es justamente el punto de partida de la teoría de la ideología de Žižek, para quien la lógica marxista del fetichismo de la mercancía genera las coordenadas de todo intento de crítica de la ideología.

2. ...PERO LO HACEN

Para Žižek (2004a), la ideología es una “matriz generativa” de ideas, doctrinas, creencias y valores que en el día a día “regula la relación entre lo visible y lo no visible, entre lo imaginable y lo no

⁵ Una idea similar se encuentra en la crítica de la ideología que desarrolla la Escuela de Frankfurt a partir de su giro intersubjetivo (es decir, tral la influencia de Habermas): la ideología no es una distorsión en la representación de la realidad social, sino un no-cumplimiento de las promesas normativas de las instituciones sociales que, a su vez, distorsiona el sentido mismo de las prácticas que tienen lugar en dichas instituciones. En tal caso el punto de referencia es siempre histórico (promesas normativas), sin abarcar toda la realidad social (en el sentido de que todo sería ideología), pero se mantiene una pretensión de conocimiento verdadero: la reflexividad y el carácter ético del mundo social. Debo esta observación a Camilo Sembler.

imaginable, así como los cambios producidos en esta relación” (p. 7). Žižek distingue tres “continentes ideológicos” en los que la ideología puede funcionar: doctrina, creencia y ritual. El nivel de la doctrina haría referencia a la ideología como conjunto sistemático de ideas destinadas a convencernos de su verdad, lo que correspondería al uso común y extendido del concepto; por su parte, el nivel ritual haría referencia a un conjunto de prácticas que se plasman en instituciones y que sirven a la reproducción del orden (al modo de los “Aparatos Ideológicos de Estado” de Althusser). Por último, la dimensión de la creencia correspondería a la “ideología espontánea” que operaría en el núcleo de la realidad social en tanto valores, actitudes y gestos que operan como sentido común y regulan la vida cotidiana. Este tercer nivel es para Žižek el nivel fundamental de la ideología.

Para explicar el funcionamiento de la ideología en términos de creencia, Žižek invierte la famosa frase de Marx en “El Capital”: “no lo saben, pero lo hacen”, transformándola en la fórmula “sí lo saben, pero aún así lo hacen”. Con esta inversión Žižek intenta, por un lado, preguntar si la ilusión ideológica está del lado del saber (“no lo saben”) o del hacer (“pero lo hacen”). Por otro lado, se embarca en una crítica a la idea de una era post-ideológica, encarnada, por ejemplo, en los conceptos de “razón cínica” y “falsa conciencia ilustrada” de Peter Sloterdijk (2007): sabemos muy bien que las condiciones de producción de los objetos que consumimos muchas veces son realidades de pobreza y explotación, incluso podemos ver esta realidad en televisión o internet, pero en el acto mismo de consumo preferimos hacer como si no supiésemos. Somos cínicos cuando compramos un iPhone fabricado por trabajadores mal pagados del tercer mundo. Pero si la ideología reside en el plano del saber, entonces tendríamos que aceptar la tesis de un mundo post-ideológico dominado por la razón cínica, puesto que hoy todo el mundo sabe –en mayor o menor grado– cuáles son las condiciones en las que se desenvuelve su vida social. Sin embargo, para Žižek la razón cínica sólo daría cuenta de un distanciamiento en términos del conocimiento de la realidad (saber), pero no en términos de la práctica misma que reproduce (hacer).

Para entenderlo mejor volvamos al problema del fetichismo de la mercancía. En el nivel de la vida cotidiana las personas saben muy bien que la mercancía-dinero no es nada más que una forma reificada de la apariencia de las relaciones sociales. Las personas saben que bajo las relaciones entre cosas, hay relaciones entre personas. En otras palabras, el dinero es la creencia en su forma más pura: sabemos que su valor es el resultado de nuestra creencia en su valor; sin embargo, sabemos también que si dejamos de creer en el dinero, éste deja de funcionar. La paradoja reside en el hecho de en nuestras actividades sociales, actuamos como si no lo supiéramos, como si el dinero fuera realmente la encarnación de la riqueza en cuanto tal, y continuamos así con la ilusión fetichista⁶. El

⁶ A partir de la teoría de Marx, Žižek (2006) intenta mostrar distintas figuras que puede asumir el fetichismo, ya sea como (1) fetichismo interpersonal (carisma del amo), (2) fetichismo de la mercancía (relaciones entre cosas en lugar de relaciones entre personas) o (3) fetichismo desmaterializado (dinero electrónico, capital financiero, etc.). En términos estructuralistas, la ilusión fetichista implica percibir como propiedad natural del objeto fetiche aquello que le es conferido a dicho objeto por su posición dentro de una estructura. Esos dos niveles (relaciones sociales que asumen la forma de una relación entre cosas y las propiedades del objeto independiente de sus relaciones con los otros objetos) forman las dos caras constitutivas del concepto de fetichismo, en tanto expresa a la vez la ruptura entre utilidad-valor y la naturalización de las relaciones sociales. Esto es lo que Žižek (1998) llama “falso reconocimiento fetichista”. Ahora bien, la desmaterialización del fetiche parece volverlo más omnipresente y persuasivo. Esta nueva figura del fetichismo se expresa bajo la forma de una producción inmaterial donde la lógica del intercambio es invertida: ya no compramos objetos, sino

carácter natural de la mercancía está anclado en las relaciones en que los individuos participan con relativa independencia de sus motivaciones o voluntad. En este sentido, la ideología no requiere que las personas desarrollen una percepción distorsionada del orden social, ni tampoco depende de una atribución de legitimidad de dicho orden. De ahí que para Žižek (2003):

(...) la ilusión no está del lado del saber, está ya del lado de la realidad, de lo que la gente hace. Lo que ellos no saben es que su realidad social, su actividad está guiada por una ilusión, por una inversión fetichista. Lo que ellos dejan de lado, lo que reconocen falsamente, no es la realidad, sino la ilusión que estructura su realidad, su actividad social real. Saben muy bien cómo son en realidad las cosas, pero aún así, hacen como si no lo supieran. La ilusión es, por lo tanto, doble: consiste en pasar por alto la ilusión que estructura nuestra relación efectiva y real con la realidad. Y esta ilusión inconsciente que se pasa por alto es lo que se podría denominar la fantasía ideológica. (...) El nivel fundamental de la ideología (...) no es el de una ilusión que enmascare el estado real de las cosas, sino el de una fantasía (inconsciente) que estructura nuestra propia realidad social. (pp. 60-61).

Por lo tanto, la ideología funcionaría como fantasía (...inconsciente). ¿Qué es una fantasía? En términos generales, el concepto de fantasía designa un contenido, una ficción o escena imaginaria que regula la experiencia subjetiva y orienta los intercambios del sujeto con el mundo, pero que es inaccesible a la experiencia inmediata -consciente- del sujeto. En su seminario *La lógica de la fantasía*, Lacan (1967) define la fantasía como una frase que tiene una función de axioma para el sujeto, es decir, un enunciado que posee un valor de verdad que no admite interpretación. A diferencia del carácter multiforme y variable de los síntomas, la fantasía sería un punto fijo, un centro de gravedad que estructura el deseo del sujeto. En esta misma línea, para Žižek la ideología no sería una ilusión al estilo de un sueño que construimos para huir de una insoportable realidad, sino más bien una fantasía que viene a llenar –suturar– un vacío de significado y operar como soporte de nuestra realidad, una ilusión que estructura nuestras relaciones sociales efectivas. La ideología construye una red en torno a un significante que no significa nada, pero al mismo tiempo su significado coincide con el acto de su enunciación, es decir, tiene un valor performativo (“pero lo hacen”).

Esto tiene consecuencias tanto en la idea misma de ideología como en lo que se refiere a la operación de crítica de la ideología.

Por un lado, la “fantasía ideológica” construiría una imagen unitaria de la realidad social. Pero si la fantasía sostiene a la realidad, ¿qué sostiene a la fantasía? El argumento de Žižek es que *este núcleo ideológico es la creencia*, cuyo soporte último es a su vez un núcleo pre-ideológico insensato. Si sustraemos la fantasía de la realidad, la realidad misma perdería consistencia. Si suspendemos la creencia, el universo simbólico de los sujetos se fragmentaría.

La creencia, lejos de ser un estado ‘íntimo’, puramente mental, se materializa siempre en nuestra actividad social efectiva: la creencia sostiene la fantasía que regula la realidad social (...)

nuestra experiencia en esos objetos, compramos un producto porque representa la imagen de un estilo de vida, algo similar a lo que Baudrillard (1987) denominaba “economía política del signo”. Como decía Marx, en el capitalismo “todo lo sagrado es profanado”, “todo lo sólido se desvanece en el aire”... sí, pero también se generan nuevos fetiches.

En cuanto se pierde la creencia (...) la trama de la realidad social se desintegra. (Žižek, 2003, pp. 64-65).

Hemos llegado entonces al corazón de la teoría de la ideología de Žižek: la distorsión ideológica no opera al nivel de lo que los individuos *saben*, sino al nivel de lo que los individuos *hacen*... porque *creen*. La teoría de la ideología de Žižek es finalmente una teoría de la creencia.

Por otro lado, respecto a la crítica de la ideología, Žižek sostiene que ésta no debería consistir en una crítica social directa que pretende desenmascarar una suerte de realidad social verdadera, operando bajo cierta tentación de sentido (la suposición de un sentido oculto), sino más bien debería apuntar a escenificar las fantasías que sostienen ciertas creencias y elaboraciones secundarias que enmascaran las inconsistencias y contradicciones de la realidad social. Esto implica que ya no basta con denunciar el carácter artificial de la experiencia ideológica, ni con demostrar que el objeto que la ideología experimenta como natural y dado es una construcción discursiva. Dicho de otro modo, ya no basta con ubicar el texto ideológico en su contexto. Lo que habría que hacer es más bien aislar el anudamiento simbólico en virtud del cual la ideología ejerce su poder de fascinación, de modo de exponer que muchas veces ese anudamiento se sostiene en un *sinsentido*. Esto es lo que suele suceder con las revoluciones: un *acontecimiento* demuestra que una compleja red simbólica se sostiene en una serie de inconsistencias e insensateces. Por lo tanto, la crítica de la ideología no debería consistir en una lectura sintomática en donde el síntoma es una suerte de mensaje cifrado que hay que *descifrar* por medio de la interpretación, sino de la simple exposición de un cierto modo de funcionamiento (...de la ideología). Dicho de otro modo, la pregunta crucial ya no es *cómo ha sucedido esto*, sino *cómo es que esto puede funcionar*.

En una reciente discusión con Noam Chomsky, Žižek (2013) ha expuesto estas ideas de una manera mucho más clara:

Mi tesis subyacente es que la ideología no es simplemente una mentira: la ideología no es nunca una simple mistificación que oscurece la oculta realidad de dominación y explotación; la atroz realidad oscurecida y mistificada por la ideología deja un registro, rastros, en el explícito texto ideológico mismo, bajo la forma de inconsistencias, lagunas, etc. (...) Esto, por supuesto, de ninguna manera implica que la divulgación y análisis de los hechos no sea importante: uno debería sacar a la luz todos los detalles de su atroz brutalidad, la explotación económica despiadada, etc. Sin embargo, con el fin de explicar cómo a menudo la gente se mantiene dentro de su ideología, incluso cuando se ve obligada a admitir estos hechos, uno debe complementar la investigación y divulgación de los hechos con el análisis de la ideología, la cual no sólo hace a las personas ciegas frente al horror de los hechos, sino también les permite participar en las actividades que los generan, manteniendo la apariencia de dignidad humana.

En definitiva, desde el punto de vista de la idea misma de ideología como del ejercicio de crítica de la ideología, ésta es siempre ubicada en el lado del hacer antes que del saber. Detrás de esta tesis se encuentra una lectura particular del estatus de las creencias, una lectura que demuestra una vez más la deuda teórica de Žižek frente a la teoría psicoanalítica. Desde un punto de vista psicoanalítico, una creencia no es algo que pueda ser definido como un contenido "interno" a un individuo, sino más bien como algo externo que está enraizado en el hacer del individuo, en sus rituales cotidianos.

La práctica de esos rituales constituye precisamente el estatuto objetivo de la creencia. Asimismo, muchas veces la creencia cumple un rol defensivo: los individuos anteponen sus creencias para no obtener un conocimiento sobre ellos mismos, prefieren creer que saber, puesto que la desaparición o suspensión de la creencia puede dejar en ellos una sensación de vacío. Dicho de otro modo, para Žižek (1998) nuestro horizonte ideológico cotidiano se sostendría en una brecha entre *saber* y *creencia*: “sé que es así, pero no puedo creerlo”. Y esta brecha testimoniaría la existencia de una escisión producto de un mecanismo de *renegación de la realidad*.

Ahora bien, es necesario explicitar que a lo largo del desarrollo de su teoría de la ideología Žižek realiza un giro que viene a reforzar el lugar de la creencia⁷. En un primer momento, Žižek (2003) desarrolla una inversión de la tesis de la falsa conciencia a partir de la idea de fantasía social en tanto modo (ideológico) elemental de enmascarar o clausurar cierto *antagonismo* operando en las relaciones sociales. En este sentido, lo que la ideología ofrecería es la construcción simbólica de la realidad en tanto modo de escapar a los efectos traumáticos de este antagonismo. Sin embargo, en un segundo momento, Žižek (2006) critica la lógica trascendentalista de lo real subyacente a su primera formulación de la ideología. En tal sentido, la ideología ya no sólo construye una determinada imagen de completitud, sino que también persigue regular cierta distancia con respecto a ella. La operación ideológica fundamental sería la elevación de algo a un estatus de imposibilidad como un medio para diferir su encuentro, manteniendo un objeto a cierta distancia para sostener cierta satisfacción al nivel de la fantasía⁸. Este giro permite subrayar el hecho de que el centro de la operación ideológica ya no se concibe sólo en términos de fantasía, sino a través de un mecanismo específico que es necesario describir. Para poder llegar a entender este mecanismo debemos volver sobre el fetichismo, pero esta vez desde la teoría freudiana.

3. YO SE BIEN, PERO AÚN ASÍ...

En el momento en que reflexionaba sobre la mejor manera de dar cuenta estructuralmente de la diferencia entre neurosis, psicosis y perversión, Freud utiliza como punto de apoyo una caracterización psicopatológica basada en las particularidades de los mecanismos de defensa. Así, Freud (2000a) creó el concepto de “renegación” (*Verleugnung*)⁹ para caracterizar un mecanismo de

⁷ Es relevante también subrayar que la teoría de la ideología de Žižek se desarrolla en torno a una conceptualización temprana de la fantasía en la obra de Lacan y que esto tiene repercusiones en su modo de entender la crítica de la ideología. Bajo la idea de la fantasía como un axioma que pone límite a la significación, la cura psicoanalítica consistiría - al modo de la crítica de la ideología- en un atravesamiento de la fantasía. Desde esta perspectiva, bastaría con encontrar la fórmula de la fantasía del sujeto para descifrar/desanudar sus síntomas y dar por concluido el análisis. Si bien este modelo es teóricamente atractivo, no se sostiene clínicamente. A partir de 1976, Lacan no definirá más el fin de un tratamiento psicoanalítico en relación a la fantasía, sino que en relación a la identificación al síntoma. La “fantasía fundamental” ya no es un axioma, sino un producto -una construcción- del proceso analítico mismo. El término de una cura psicoanalítica no consistirá más en el atravesamiento de la fantasía, sino en encontrar una forma singular de estabilización del sujeto: el “sinthome”, el cual ya no es una metáfora a deshacer o una verdad a descifrar, sino una condensación de síntoma + fantasía que permite al sujeto desplegar un “saber-hacer” con su sufrimiento y malestar.

⁸ Traduciéndolo a los términos de la teoría psicoanalítica lacaniana, la ideología constituiría una realidad como un intento de suspender o diferir la irrupción de lo “Real”, un núcleo traumático que se resiste a toda simbolización pero que al mismo tiempo moviliza nuestro deseo. Nuevamente, la ideología no consistiría en una huida de la realidad, sino que la realidad misma constituiría una huida frente a lo Real.

⁹ En castellano el concepto “*Verleugnung*” ha sido traducido como “renegación”, mientras que en francés como “déli”, “démenti”, “désaveu” o “répudiation” y en inglés como “disavowal”. La traducción española me parece más justa, puesto

defensa por el cual un sujeto rechaza reconocer la realidad de una percepción negativa: “yo sé que tal cosa existe, pero no quiero saber nada de ella”. O su variante: “yo sé que tal cosa no existe, pero no quiero saber nada de su inexistencia”. Dice Freud (2000a):

He aquí, pues, el proceso: el varoncito rehusó darse por enterado de un hecho de su percepción, a saber, que la mujer no posee pene. No, eso no puede ser cierto, pues si la mujer está castrada, su propia posesión de pene corre peligro (...) Laforgue diría en este caso que el muchacho ‘escotomiza’ la percepción de la falta de pene en la mujer. (...) No es el caso aquí (...) la palabra ‘represión’ (“*Verdrängung*”, desalojo) se refiere ya a ese proceso patológico. Si en este se quiere separar de manera más nítida el destino de la representación del destino del afecto, y reservar el término ‘represión’ para el afecto, ‘desmentida’ (“*Verleugnung*”) sería la designación alemana correcta para el destino de la representación. ‘Escotomización’ me parece particularmente inapropiado porque evoca la idea de que la percepción se borraría de plano, de modo que el resultado sería el mismo que si una impresión visual cayera sobre el punto ciego de la retina. Pero en la situación que consideramos, por el contrario, parece que la percepción permanece y se emprendió una acción muy enérgica para sustentar su desmentida. No es correcto que tras su observación de la mujer el niño haya salvado para sí, incólume, su creencia en el falo de aquella. La ha conservado, pero también la ha resignado; en el conflicto entre el peso de la percepción indeseada y la intensidad del deseo contrario se ha llegado a un compromiso como sólo es posible bajo el imperio de las leyes del pensamiento inconsciente - de los procesos primarios. (pp. 148-149).

En síntesis, para Freud la *Verleugnung* consiste en que se niega el desmentido que la realidad sanciona sobre una creencia, a fin de conservar dicha creencia, constituyendo el modelo de todas las renegaciones de la realidad y el origen de todas las creencias que sobreviven a este desmentido de la realidad: el niño repudia el desmentido de la realidad (la “castración”) a fin de conservar su creencia en la existencia del falo materno. Pero el niño no conserva su creencia intacta: la conserva, pero también la ha abandonado. Y el niño mantiene respecto a esta creencia una actitud dividida que se traduce en una “escisión del yo” (Freud, 2000b). En su comportamiento los fetichistas expresan dos actitudes contrapuestas: por un lado, reniegan la realidad de la “castración” mediante el fetiche, mientras que por otro lado la reconocen. En este sentido, Freud muestra cómo una creencia puede ser abandonada y conservada a la vez (se trata de una afirmación y negación simultánea).

El antropólogo y psicoanalista Octave Mannoni (1969) desarrolla una fórmula que intenta resumir este proceso: “*Ya lo sé, pero aún así...*” (*Je sais bien mais quand même*). Mannoni elabora esta fórmula a partir del relato de un indio Hopi norteamericano que descubre durante el rito que marca su pasaje a la adultez que detrás de las máscaras ceremoniales no hay dioses, sino sólo miembros del clan: “Yo sé bien que los Katcinas no son espíritus, sino mis padres y tíos, pero aún así los Katcinas están ahí cuando mis padres y tíos bailan enmascarados”. Los Katcinas estarían presentes a través de las máscaras mismas. Lo que interesa a Mannoni del testimonio Hopi es cómo una creencia puede ser abandonada (“yo sé bien”) y conservada a la vez (“pero aún así”), el trabajo de desplazamiento

que el prefijo “re” subraya el carácter repetitivo de la re-negación- No se trata de una negación que se niega a sí misma, sino de una negación redoblada.

que viene a confirmar la creencia pero bajo otro estatus: allí donde antes existía la ingenuidad de la infancia (credulidad), se instala una versión más elaborada de creencia¹⁰. En otras palabras, para Mannoni la creencia contenida en el “pero aún así” estaría encarnada en el objeto fetiche.

Lo que parece interesar a Žižek de la descripción marxista y freudiana del fetichismo es que ambas coinciden en la necesidad de un mecanismo para sostener la operación fetichista; es decir, coinciden en el hecho de que para que la creencia en el fetiche subsista se hace necesaria una *renegación de un hecho que se sabe*. Por un lado, en el marxismo la noción de “fetichismo de la mercancía” proporciona las coordenadas en las que las mercancías se aparecen a los sujetos, y esta apariencia determina su estatuto social objetivo, mientras que en psicoanálisis el concepto de “fantasía” proporciona el marco en el que los objetos se aparecen al sujeto, y este marco constituye las coordenadas de lo que el sujeto experimenta como la realidad. De hecho, la fantasía no es una satisfacción sustitutiva de un objeto del deseo, sino que es el guión que nos dice *qué y cómo* desear. En ambas lógicas, lo que ocultaría la lógica fetichista es el hecho de que el campo socio-simbólico está siempre estructurado en torno de un punto traumático/antagónico fundamental. La versión psicoanalítica del fetichismo permite entender mejor aquello que Žižek designa como el carácter “sublime” del objeto de la ideología: lo sublime es tanto aquello que nos fascina como aquello que nos horroriza. Por otro lado, la noción marxista de fetichismo permite mostrar que el lugar de la inversión fetichista no se refiere a lo que las personas piensan de lo que hacen, sino que a su propia actividad social, mientras que la noción freudiana de fetichismo permite mostrar que no es la creencia la que sostiene el fetiche, sino el objeto-fetiche el que sostiene la creencia.

¿Cómo una creencia puede mantenerse pese al desmentido de la realidad? Por el hecho de haberse transformado. La magia de la mercancía no puede comenzar sino cuando la creencia en ella ha sufrido una transformación subsiguiente a la renegación, cuando ha asumido la forma de presencia mística del fetiche, el objeto que, frente a la desmentida de la realidad, se afirma “aún así”. Por lo tanto, la renegación es necesaria para crear lo mágico del fetiche.

En distintas oportunidades Žižek vuelve de manera literal a la frase de Mannoni (*Je sais bien mais quand même*) para describir la ilusión ideológica a partir de la distancia entre saber y hacer. Esta distancia determinaría nuestra actitud ideológica cotidiana, sosteniendo una creencia fetichista (fuera del saber), un “como si”, que expresa el vínculo que el sujeto mantiene con una realidad efectiva cuyo elemento traumático debe soportar y diferir. Esta brecha entre saber y hacer determina el comportamiento fetichista del “*ya lo sé, pero aún así*”, por medio del cual el saber traumático de la realidad queda fuera de lo simbólico, y así la fantasía ideológica continúa operando como si no supiéramos: la ilusión fetichista opera en la dimensión del hacer de los sujetos en función de una escisión subjetiva.

¹⁰ Ahora bien, el texto de Mannoni es contradictorio. En un primer momento la Verleugnung es definida como repudio de la desmentida que inflige la realidad, con el objetivo de conservar la creencia; pero en un segundo momento la renegación se transforma en equivalente al repudio directo de la creencia: lo que se repudiaría no es la desmentida infligida por la realidad, sino la propia creencia. Sin embargo, como sostiene Rabant (1992), en este segundo esquema se pierde de vista el momento de lo imposible de la renegación, el momento del “No, esto no puede ser verdad” (como sucede a menudo frente a la muerte de un ser querido).

Podemos volver ahora a la idea de “razón cínica” de Sloterdijk. El problema con la actitud cínica es que, si bien la ideología puede revelar el secreto de su funcionamiento, aún así puede seguir funcionando. El cínico sabe muy bien que el ritual ideológico es falso, pero aún así participa de él. En otras palabras, la posición cínica mantiene una distancia respecto del ritual, y sin embargo el cínico –como el indio Hopi– cree en él. El problema es que el cínico *no sabe que cree*. De hecho, los sujetos saben muy bien que un ritual mágico es sólo un engaño, por lo cual el momento de la creencia es proyectado sobre el otro, pero si el engaño es demasiado exitoso, entonces el propio sujeto comienza a creer en su propio engaño por un efecto de “eficacia simbólica”¹¹. Como dice Mannoni (1969), “no hay creencia en la magia, sino una magia en la creencia”.

Por otro lado, a pesar de que la segunda parte de la frase (“pero aún así”) pueda llegar a ser verdadera, aún así puede operar ideológicamente en un contexto en que viene a ratificar ciertas creencias. Ya he dicho que para Žižek la crítica de la ideología no trata de un problema de verdad/falsedad. La ideología no es más que la forma de aparición, la distorsión/desplazamiento formal de la no-ideología. Pero si no hay pretensión de conocimiento verdadero, ¿qué justificación asume entonces la crítica de la ideología? Lo que convierte en ideológica a una creencia no es su falsedad, sino su carácter funcional a la legitimación de una forma específica de injusticia, desigualdad, dominación, etc.

Tomemos un ejemplo. Pensemos en la figura del comunista en el contexto de la dictadura militar en Chile. Incluso si la mayor parte de los reclamos del gobierno militar sobre los comunistas fueran ciertos (que representaban el “enemigo interno”, la causa de la desestabilización del país, un “cáncer” que produce un efecto corrosivo sobre la sociedad), su discurso sería igualmente ideológico. El saber acerca de lo que los comunistas realmente son es irrelevante; lo relevante es dar cuenta de por qué la dictadura necesitó de la figura del comunista para sostener su edificio ideológico, para el despliegue de sus fantasías que operaban como principio de composición de la realidad cotidiana: el comunista era lo que desorganizaba la organicidad de la comunidad nacional. Si lo planteamos bajo los términos de la fórmula de la renegación, podríamos decir que el problema se estructura en términos de enunciados antinómicos, pero sin contradicción: *“El gobierno de Pinochet fue una dictadura de mierda”/“el gobierno de Pinochet fue una democracia protegida”, “Yo sé bien que el gobierno de Pinochet violó los derechos humanos, pero aún así fue quien protegió a los chilenos”, “Yo sé bien que los comunistas no son culpables de la crisis social en Chile, pero aún así son los responsables de la polarización del país y de las largas colas para conseguir alimento”*. Sabemos que en Chile hubo una dictadura que torturó e hizo desaparecer personas, pero hacemos como si no lo supiéramos. Es como si el “pero aún así” de la renegación permitiera que dos enunciados contradictorios sean verdaderos al mismo tiempo, como si la creencia fuera una trenza de presuposiciones contrarias que se unen aparentemente en una misma proposición.

¿Qué sostiene en última instancia la creencia del “pero aún así”? La respuesta de Žižek (2005) es que se sostiene por el hecho de que las cosas (las mercancías, el fetiche) creen por nosotros. La

¹¹ Podemos recordar la historia que Lévi-Strauss (1968) relata de aquel chamán que no creía en la magia que realizaba, pero que inevitablemente termina por creer en ella a causa de su eficacia (simbólica): él curaba enfermos. Es decir, el chamán sabía que lo que hacía era un engaño, pero aún así termina por creer en lo que hace.

creencia (inversión) fetichista es desplazada hacia las cosas, es encarnada en “relaciones sociales entre cosas”. En el fetichismo de la mercancía, son las cosas las que creen en lugar de los sujetos. La renegación que sostiene la ilusión fetichista sólo es efectiva en la medida en que los sujetos se encuentran escindidos en su condición de saber y de actuar respecto a la mercancía, transponiendo así su creencia en Otro: yo pienso que no creo, y sin embargo creo a través del Otro (el ritual de relaciones de intercambio entre mercancías en el mercado en el que participamos establece los límites de nuestras creencias). De este modo, como señala Mannoni, la creencia supone el soporte de un Otro simbólico, o lo que Žižek llama “sujeto supuesto creencia”. Todos saben que nadie cree, pero aún así, atemorizados ante la posibilidad de que la apariencia de la creencia se desintegre, actúan “como si” creyeran, siguiendo el ritual social. Como dice Mannoni, es como si viviéramos en un medio donde flotan creencias que en apariencia nadie asume y, sin embargo, *se cree* en ellas. Y si los individuos fueran privados de esta creencia (proyectada hacia el Otro), ellos tendrían que asumir directamente la creencia, y su vida diaria se fragmentaría en una suma de rituales parciales. La ilusión suprema consistiría entonces en creer en la consistencia del orden simbólico cotidiano, aquello que garantiza el sentido y la consistencia última de la experiencia del sujeto. De ahí que para Žižek (2004b) el “acto de (presu)posición que hace existir al gran Otro es tal vez el gesto elemental de la ideología” (p. 79).

Pero, ¿de qué tipo de creencia se trata en la ideología? Este es probablemente uno de los puntos más oscuros de la teoría de la ideología de Žižek. Su respuesta es que se trata de una *creencia anterior a la creencia*. Podemos creer sólo si ya creemos. En otras palabras, las razones para justificar una creencia sólo aparecen a quien ya cree. Es como si la renegación protegiera ante todo un *deseo de creer* (recordemos que se mantiene una creencia a pesar de la desmentida de la realidad, al precio de transformarla y de una posición escindida del sujeto). Ahora bien, para Žižek se trataría de creencias reprimidas –por lo tanto, inconscientes–, puesto que, si no se toman en cuenta sus investiduras inconscientes, el funcionamiento de los enunciados ideológicos es incomprendible.

Por supuesto, no es la primera vez que se intenta hacer uso de un mecanismo psíquico descrito por el psicoanálisis para dar cuenta del mecanismo que subyace a la ideología (el “freudomarxismo” existe hace bastante tiempo). Por ejemplo, Michael Billig (1999) ha propuesto redefinir el concepto marxista de “fetichismo de la mercancía” en términos del concepto freudiano de represión. Para Billig el análisis marxista del fetichismo de la mercancía contempla implícitamente una psicología de la “amnesia colectiva”. Este olvido colectivo puede ser entendido psicológicamente en términos de la “represión” freudiana, pero a condición de que la represión sea interpretada en términos de prácticas cotidianas. Así, desde la psicología discursiva, Billig entiende la represión como una forma de olvido social que se materializa en prácticas de habla. Esta concepción retórica de la represión implica que se entienda como un mecanismo de remplazo de los contenidos en el diálogo. De este modo, el éxito de la represión necesita un acto de sustitución de pensamientos perturbadores. Si este acto tiene éxito, entonces la sustitución comienza a volverse habitual e inconsciente. Y si este acto se convierte en parte de los códigos habituales de diálogo, entonces la represión se realiza socialmente y comienza a objetivarse como una rutina de la vida social, es decir, se transforma en ideología. Para volver a un ejemplo anterior, cuando compramos un iPhone reprimimos el hecho de que Apple contrata mano de obra mal pagada en el tercer mundo. Y preferimos no hablar de ello.

Vemos entonces que el objetivo de Billig es describir la ideología no en términos de falsa conciencia, sino que a partir de la hipótesis de que la ideología opera en el lenguaje a la manera de *lo no-dicho*.

La diferencia entre Billig y Žižek no reside sólo en la interpretación de la ideología a partir de mecanismos distintos (represión v/s renegación). Billig entiende a la ideología desde una posición culturalista, como un fenómeno discursivo y no como resultado de un modo de actividad material limitado, mientras que para Žižek la ideología no consiste en un fenómeno narrativo que encubra o silencie cierta realidad. Mientras para Billig la ideología parece ser un resultado natural, inevitable o necesario, Žižek insiste en el carácter negativo que el concepto de ideología tenía en Marx, lo que permite mantener el sentido de un trabajo de crítica de la ideología. Sin embargo, ¿acaso la teoría de la ideología de Žižek no presenta los mismos problemas de des-historización? ¿No implicaría también un cierto reduccionismo psicologizante que resta espacio a una concepción sociológica de la ideología?

4. ¿UNA TEORÍA FETICHISTA DE LA IDEOLOGÍA?

Comencé este texto señalando que la tríada *distorsión-legitimación-crítica* se encuentra en el corazón de los debates teóricos en torno al concepto de ideología. Mencioné además que las concepciones marxistas y culturalistas de la ideología abrieron una serie de problemas teóricos, ya sea a nivel epistemológico, bajo la forma de suposición de una “condición de conocimiento verdadero”, o a nivel político, despojando al concepto de ideología de su carácter negativo e imposibilitando el ejercicio de la crítica.

Es en este contexto que la teoría de la ideología de Žižek ofrece ciertas ventajas: (1) permite rescatar el carácter restringido y negativo de la ideología, es decir, el hecho de que no es un fenómeno “natural”, lo cual da sentido al trabajo de crítica de la ideología; (2) desarrolla una inversión de la tesis clásica de la “falsa conciencia”, con lo cual la ideología deja de ser una representación ilusoria de la realidad; y finalmente (3) insiste en el registro pragmático o performativo (hacer) por sobre el registro cognitivo (saber) de la ideología. Dicho de otro modo, para Žižek la ideología no opera al nivel de lo que los individuos saben, sino al nivel de lo que los individuos *hacen...* porque *creen*, lo cual se puede resumir bajo la fórmula fetichista “*yo sé bien, pero aún así*”. Este estatuto particular de la creencia permitiría entender por qué algunos individuos pueden ser perfectamente conscientes de que son objeto de relaciones de dominación y explotación (o ser conscientes de la “inversión ideológica”), e incluso cuestionar la legitimidad un determinado orden social, sin erosionar su validez social en la práctica.

Sin embargo, no pocas veces desde la teoría social se realizan críticas a los intentos de utilizar conceptos psicoanalíticos en el campo del análisis sociocultural. Žižek (2006) ha intentado hacer frente a estos cuestionamientos argumentando que el problema no es el tránsito desde el registro de la subjetividad hacia la totalidad del orden social, sino más bien distinguir que la brecha entre subjetividad y sociedad constituye una falsa dicotomía, puesto que dicha brecha está inscrita en el sujeto en cuanto tal (lo “inconsciente” es precisamente una manera de nombrar/pensar dicha brecha). Ahora bien, se podría criticar que una teoría (psicoanalítica) de la ideología en tanto “fantasía social” tiende a pasar por alto el carácter histórico que Marx otorgó a la ideología, es decir,

el hecho de que se trata de un fenómeno que necesariamente cambia con el desarrollo de las contradicciones sociales, y que sólo puede ser superado cambiando las relaciones contradictorias que la originan. ¿No ha tendido acaso la lectura psicoanalítica a privilegiar sólo la producción de los sujetos, descuidando el sustrato de clase de la ideología, olvidando que los sujetos se constituyen en y por prácticas materiales que determinan las formas de conciencia? ¿No se olvida que las apariencias se reproducen en la conciencia no como un resultado inevitable, sino a partir de una dinámica social específica? En suma, a través de la lectura psicoanalítica, ¿acaso la noción de ideología no pierde su especificidad, es decir, su carácter *crítico*, *restringido* e *histórico*? (Larraín, 2007).

Ciertamente la teoría de Žižek no es una teoría histórica de la ideología. Ella no dice nada acerca de los determinantes sociales y económicos productores de la ideología. Más bien su foco está puesto en explicar el funcionamiento mismo de la ideología. Como ya se ha dicho, para Žižek la pregunta de la crítica de la ideología no es cómo históricamente se ha producido un cierto estado de cosas, sino cómo es que la ideología funciona. A Žižek no le interesa el nivel de divulgación y análisis de hechos contingentes, sino cómo la ideología puede seguir funcionando a pesar de la divulgación y análisis de estos hechos.

Según Ernesto Laclau (2008), el principal problema de la teoría de la ideología de Žižek reside en el hecho de que este olvido del acomodo *contingente* de fuerzas se funda precisamente en un modelo de “reificación” que se suponía superado: a Žižek no le interesan las demandas particulares que pueden tener el movimiento feminista o ecologista frente a demandas de clase tradicionales, puesto que dichas demandas se encontrarían igualmente sobredeterminadas por “la lógica del Capital”. Así, lo ideológico pasa a transformarse en un elemento constitutivo y necesario de la realidad, un condicionamiento estructural en función de un núcleo irreductible a-histórico (lo “real” lacaniano como núcleo traumático que retorna en todas las formaciones sociales). Este enfoque, sostiene Laclau, tiende a concebir los antagonismos sociales como fundados en algún tipo de mecanismo inmanente que comprende la conciencia de los agentes como una cuestión meramente derivativa, como una expresión transparente de dicho mecanismo, lo cual finalmente reproduce el modelo *reificación/distorsión/falsa conciencia*. Y de paso, se reintroduce el problema de la condición de conocimiento verdadero: puede haber acceso a una conciencia verdadera a través de la reversión del proceso de reificación.

Sin duda se trata de críticas importantes que deben ser objeto de atención. Sin embargo, no es mi intención desarrollarlas en este texto, puesto que me interesa más bien situar la especificidad de la teoría de la ideología de Žižek desde su interior, es decir, a partir de un análisis de lo que define como mecanismo ideológico y del estatus paradójico que atribuye a la creencia. Mi impresión es que algunos problemas de la teoría de la ideología de Žižek residen menos en su diálogo constante con la teoría psicoanalítica (a pesar de ciertas interpretaciones abusivas y complejizaciones “lacanianas” innecesarias), que en el hecho de que está atravesada por algunos malentendidos. Existe en la teoría de la ideología de Žižek una contradicción respecto al modelo que utiliza para describir el mecanismo ideológico (la renegación) y el estatuto que asigna a su resultado (la creencia ideológica).

Partamos por la especificidad de esta teoría. Para el marxismo clásico la ideología es una mirada parcial que pasa por alto la totalidad de las relaciones sociales. Para post-marxistas como Laclau, la ideología es la instalación de un “significante vacío” que a partir de un reacomodo contingente de fuerzas pasa a representar un conjunto de demandas sociales: se trataría de una totalidad que *borra las huellas de su propia imposibilidad*. Para Žižek, ni la mirada parcial ni esta particularidad que representa la totalidad permiten dar cuenta de la dimensión cotidiana de la ideología. De ahí su recurso a la teoría marxista y psicoanalítica del fetichismo y su concepción de la ideología a partir de una teoría de la creencia: el nivel fundamental de la ideología en tanto fantasía (inconsciente) que estructura nuestra propia realidad social.

Si Žižek desarrolla su teoría de la ideología a partir de una relectura del fetichismo de la mercancía es probablemente porque –como Marx– quiere insistir en el hecho de que en la sociedad capitalista la vida social está organizada en torno a la forma mercancía. En este sentido, el fetichismo de la mercancía le sirve para demostrar que la ideología no se presenta como un sistema individualizable de ideas, sino que penetra en un nivel pre-reflexivo en la acción misma de los sujetos. Si además utiliza la interpretación psicoanalítica del fetichismo en tanto teoría de la creencia, es porque esto le permite repensar el problema de la suposición de conocimiento verdadero, puesto que ya no se trata de una cuestión de verdad/falsedad, ni de una forma cognitivista o constructivista de creencia.

En efecto, la fórmula “yo sé bien, pero aún así” pone en relación aspectos cognitivos con una dimensión *perlocucionaria*¹², en la medida en que involucra siempre una dimensión de pérdida (y deseo). Asimismo, permite dar cuenta de la mantención simultánea y no conflictiva de una creencia que se sabe construida (“yo sé bien”) pero que a su vez se encuentra naturalizada (“pero aún así”). El fetichista puede llegar a admitir que el fetiche es un objeto construido, pero no por ello éste deja de ser un objeto naturalizado. Asimismo, el “yo sé bien” no es una forma de relativismo (la creencia de que cada creencia es equivalente a cualquier otra), puesto que el “pero aún así” aspira a una posición de excepcionalidad respecto al resto de las creencias.

La ideología no consistiría en un conjunto de falsas creencias que un individuo mantiene en ignorancia o cínicamente (uno podría definir la actitud cínica como la insistencia en mantener falsas creencias... pero, ¿puede haber falsas creencias?)¹³. Si para Žižek la ideología no es cínica, sino perversa, es porque no se trata de un clivaje en el saber, sino más bien de un clivaje entre *saber* y *creencia*. ¿Pero de qué clase de creencia estamos hablando? Como ya se ha dicho, para Žižek se trataría de una “creencia anterior a la creencia”. ¿Se trata de una posición pre-normativa que garantiza las premisas normativas? ¿Significa esto que la vida social reposa sobre creencias que al

¹² En la teoría de los “actos de habla”, el registro “perlocucionario” refiere al aspecto pasional o la dimensión del deseo que subyace al acto de enunciación.

¹³ A propósito de este problema, en Investigaciones Filosóficas Wittgenstein (2008) se pregunta acerca de la forma lógica y estructura gramatical de una creencia. Desde esta perspectiva el problema de la creencia aparece como una asimetría entre el uso de la primera y tercera persona del presente indicativo: “Si hubiera un verbo con el significado de creer falsamente, no tendría sentido usarlo en la primera persona del presente indicativo”. Wittgenstein sostiene que habría una imposibilidad gramatical de inferir la propia creencia de manera introspectiva: “Digo del otro ‘parece creer que...’ y otros lo dicen de mí. Ahora bien, ¿por qué no lo digo nunca de mí mismo, ni siquiera cuando los demás lo dicen de mí con razón? - ¿Acaso no me veo ni me oigo a mí mismo?”. Aquí el problema de la creencia no aparece como una cuestión metafísica, sino como parte del análisis de un conjunto de reglas (gramática) que definen una “forma de vida”.

final del día no somos capaces de defender? No parece tratarse de eso, sino de algo un poco más complejo: se trataría de una creencia que se encuentra reprimida. Es decir, la creencia que “sostiene la fantasía que regula la realidad social” (ideología) es una “creencia inconsciente”. Es aquí, en el nivel más elemental que sostiene el edificio de la teoría de la ideología de Žižek, donde se originan los malentendidos.

¿Puede haber realmente creencias inconscientes? Para responder, volvamos al enunciado “yo sé bien, pero aún así”. Este enunciado no pone en juego una tónica consciente/inconsciente, puesto que se trata siempre de un reconocimiento explícito. La renegación puede tener un carácter irracional, pero eso no la hace inconsciente, puesto que todo ocurre –como afirma el mismo Mannoni– “a plena luz”. De hecho, la *renegación* no tiene en sí misma nada en común con la represión (no se trata de un “esfuerzo de desalojo” hacia lo inconsciente) ni la *negación*¹⁴. La negación no tiene necesidad del “pero aún así”, porque lo que es negado permanece reprimido. Y tanto en la represión como en la negación se trata de “saber” y no de creencia. Una creencia puede conservarse sin que el sujeto lo sepa, pero esto no significa que dicha creencia esté reprimida y haya que hacerla manifiesta: las creencias no son inconscientes, sino más bien inconsistentes. Respecto a las creencias no hay represión. Como sostiene Mannoni (1969), “no hay creencia inconsciente; la creencia supone el soporte del otro”.

De allí se desprende otro detalle importante. Para entrar al registro de la creencia es necesario salir de la simple credulidad. Y para ello se requiere de la presencia de un tercero: la creencia de los adultos Hopi en los Katcinas se sostiene en la creencia de los niños; para que exista el Viejito Pascuero necesitamos de la credulidad de los niños... o para que exista el fetichismo de la mercancía, es necesario que las cosas crean por nosotros (Žižek, 1997). Dicho de otro modo, *la creencia se proyecta en el Otro*: pienso que no creo, pero de todos modos creo a través del Otro (fetiche). Insistamos en una diferencia importante: puedo creer a través del otro, pero no puedo saber a través del otro. En este sentido, las creencias operan bajo una forma diferida o “descentrada”. Como ya se ha sostenido, para que la creencia funcione, tiene que existir un garante último de la misma (el Otro), el cual se encuentra siempre desplazado, en otro lugar.

La renegación no es sólo un juego entre el sujeto y la realidad, sino que implica un punto de apoyo sobre la renegación procedente de un Otro. Este último punto es crucial para entender que incluso cuando los individuos reproducen en sus prácticas cotidianas relaciones que pueden estar en conflicto con sus ideas y valores (es decir, cuando los sujetos reconocen un orden que no justifican), la ideología puede seguir operando porque creen en la validez del orden a través de las creencias (o *creencias supuestas*) de los otros. En ello el trabajo de Žižek representa una contribución sustantiva a la teoría de la ideología. Paradojalmente, si bien Žižek se concentra en la acción ligada al “pero aún así”, es decir, en el hecho de que no es sólo una afirmación, sino una creencia que se materializa siempre en nuestra actividad social, no logra describir con claridad la dinámica de acción colectiva que sostiene al “yo” del “yo sé bien”. Tampoco parece hacerse cargo de los efectos de la renegación

¹⁴ La “negación” (*Verneignung*) es un mecanismo de defensa descrito por Freud (2000c) mediante el cual un sujeto expresa de manera negativa un deseo o un pensamiento del cual rechaza su existencia: “yo estoy seguro de que la mujer del sueño no es mi madre”. Es decir, lo reprimido es identificado de manera negativa sin ser aceptado.

sobre el sujeto que lo enuncia. Y es que este “yo” es en realidad un “nosotros”. Ahora bien, si el “yo sé bien” implica la adhesión a una forma colectiva de saber, de sentido común, el “pero aún así” implica una forma de anonimato. El mecanismo de la renegación requiere que el saber desestimado quede sin sujeto, en una posición sin enunciación. La renegación no se confiesa. Al mismo tiempo, si bien la renegación tiene efectos en la creencia, no se reduce sólo a ellos. La *Verleugnung* no es simplemente la transformación de la creencia con el fin de conservarla. También es una transformación del sujeto. El “ya lo sé, pero aún así” es una escisión que se deduce de la renegación, pero no es la renegación misma. Se trata menos de una “ilusión inconsciente” que se pasa por alto (“fantasía ideológica”), que de una creencia que permanece ligada a esta escisión porque de allí obtiene su fuerza y su certeza: *ya lo sé, pero aún así...*

REFERENCIAS

- Althusser, L. (2004). Ideología y aparatos ideológicos de Estado. En S. Žižek (Ed.), *Ideología. Un mapa de la cuestión* (pp. 115-155). México DF, México: Fondo de Cultura Económica.
- Baudrillard, J. (1987). *Crítica de la economía política del signo*. México DF, México: Siglo XXI.
- Billig, M. (1999). Commodity Fetishism and Repression: Reflections on Marx, Freud and the Psychology of Consumer Capitalism. *Theory & Psychology*, 9, 313-329.
- Camargo, R. (2011). *El sublime re-torno de la ideología. De Platón a Žižek*. Santiago, Chile: Metales Pesados.
- Foucault, M. (1980). *Power/Knowledge: Selected interviews and other writings 1972-1977*. Brighton, Inglaterra: Harvester.
- Freud, S. (2000a). Fetichismo. En *Obras Completas*, vol. XXI (pp. 141-152). Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.
- Freud, S. (2000b). La escisión del yo en el proceso defensivo. En *Obras Completas*, vol. XXIII (pp. 271-278). Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.
- Freud, S. (2000c). La negación. En *Obras Completas*, vol. XIX (pp. 249-257). Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.
- Geertz, C. (2000). Ideology as a Cultural System. En *The Interpretation of Cultures* (pp. 193-233). Nueva York, Estados Unidos: Basic Books.
- Lacan, J. (1967) [2004]. *La logique du fantasme: Séminaire 1966-1967*. París, Francia: Éditions de l'Association lacanienne internationale.
- Laclau, E. (2008). ¿Por qué construir al pueblo es la principal tarea de una política radical? En *Debates y combates. Por un nuevo horizonte de la política* (pp. 13-65.). Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica.
- Larraín, J. (2007). *El concepto de ideología (vol. 1). Carlos Marx*. Santiago, Chile: LOM Ediciones.

- Larraín, J. (2010). *El concepto de ideología (vol. 4). Postestructuralismo, postmodernismo y postmarxismo*. Santiago, Chile: LOM Ediciones.
- Lévi-Strauss C. (1968). El hechicero y su magia. En *Antropología Estructural* (pp. 151-167). Buenos Aires, Argentina: Editorial Universitaria.
- Mannoni, O. (1969). Je sais bien mais quand même. En *Clefs pour l'Imaginaire ou l'Autre Scène* (pp. 9-33). París, Francia: Seuil.
- Marx, K. (1970). *La ideología alemana*. Barcelona, España: Grijalbo.
- Marx, K. (1995). *El Capital, vol. 1*. México DF, México: Fondo de Cultura Económica.
- Norval, A. (2000). The things we do with words. Contemporary approaches to the analysis of ideology. *British Journal of Political Science*, 30, 313-346.
- Puga, I. & Moya, C. (2020). El mecanismo de inversión ideológica: sobre los procesos de legitimación del capitalismo. *Revista Internacional de Sociología*, 78(2), e157.
- Rabant, C. (1992). *Inventer le réel. Le déni entre perversion et psychose*. París, Francia: Denoël.
- Sloterdijk, P. (2007). *Crítica de la razón cínica*. Madrid, España: Siruela.
- Voirol, O. (2008). Idéologie: concept culturaliste et concept critique. *Actuel Marx*, 43(1), 62-78.
- Wittgenstein L. (2008). *Investigaciones filosóficas*. Barcelona, España: Editorial crítica.
- Žižek, S. (1997). The supposed subjects of ideology. *Critical Quarterly*, 39(2), 39-59.
- Žižek, S. (1998). *Porque no saben lo que hacen. El goce como factor político*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Žižek, S. (2003). *El sublime objeto de la ideología*. Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI.
- Žižek, S. (2004a). El espectro de la ideología. En S. Žižek (Ed.), *Ideología. Un mapa de la cuestión* (pp. 7-42). México DF, México: Fondo de Cultura Económica.
- Žižek, S. (2004b). *¡Goza tu síntoma! Jacques Lacan dentro y fuera de Hollywood*. Buenos Aires, Argentina: Nueva Visión.
- Žižek, S. (2005). *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Žižek, S. (2006). *Visión de paralaje*. Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica.
- Žižek, S. (2013). Some bewildered clarifications: A response to Noam Chomsky by Slavoj Žižek. Disponible en internet en: <http://www.versobooks.com/blogs/1365-some-bewildered-clarifications-a-response-to-noam-chomsky-by-slavoj-zizek>