



SLAVOJ ŽIŽEK O LAS DOS CARAS DE LA IDEOLOGÍA: LA FANTASÍA Y EL SÍNTOMA

SLAVOJ ŽIŽEK OR THE TWO FACES OF IDEOLOGY: THE FANTASY AND THE SYMPTOM

Willingthon Pablo Acuña Echagüe¹

Pontificia Universidad Católica de Chile

Resumen: El ensayo explora el concepto de ideología en la obra de Slavoj Žižek, evidenciando su filiación con la noción de fantasma en Jacques Lacan. Considerando la ideología a la luz de sus relaciones con el sujeto dividido y con el objeto *a*, el trabajo muestra cómo la ideología interviene en dos planos que es preciso distinguir: la fantasía y el síntoma. Lo que propondré es que la ideología mira por uno de sus lados hacia la fantasía, cuya función es ocultar la diferencia entre la realidad política y lo real, y por el otro evoca el síntoma, que es el retorno de lo real, de lo que fue excluido de la realidad y que, no obstante, aparece para reintroducir la falta en el campo lo social. Esta premisa me llevará a sostener que, si el síntoma es lo que hace imposible la unificación de la realidad, el peligro de la realización de la fantasía está en la búsqueda de una realidad política completamente reconciliada. Allí donde el proyecto de la fantasía se convierte en la destrucción del síntoma, en la eliminación de la conflictividad social, la violencia se vuelve ilimitada, no termina nunca.

Descriptor: Ideología · Fantasía · Síntoma · Goce · Violencia

Abstract: This paper explores in detail the concept of ideology in Žižek's work, showing its affiliation with Lacan's notion of phantasm. Considering ideology in the light of its relations with the divided subject and with the *objet a*, the essay shows how ideology intervenes on two levels that must be distinguished: the fantasy and the symptom. What I will propose is that ideology looks on one side towards fantasy, whose function is to hide the difference between political reality and the real, and on the other it evokes the symptom, which is the return of the real, of what was excluded from reality and which, nevertheless, appears to reintroduce the lack in the social field. This premise will lead me to argue that if the symptom is what makes the unification of reality impossible, the danger of the realization of fantasy lies in the search for a fully reconciled political reality. Where the project of fantasy becomes the destruction of the symptom, the elimination of social conflict, violence becomes unlimited, it never ends.

Keywords: Ideology · Phantasy · Symptom · Enjoyment · Violence

¹ Doctor (c) en filosofía, Pontificia Universidad Católica de Chile. E-mail: wpacuna@uc.cl

INTRODUCCIÓN

*Al segundo hijo de Natioscka Veyser,
conocido bajo el nombre de pequeño Carlitos.*

Este ensayo busca determinar a qué título el concepto de ideología en la obra de Slavoj Žižek es una entidad compuesta de dos dimensiones: la fantasía, por un lado, y el síntoma, por otro.

Más que un trabajo de definición de la ideología en Žižek, ya disponible en *The Žižek Dictionary*, de Rex Butler (2014), mi objetivo será explorar el campo semántico del concepto de ideología a la luz de la dualidad de sus extremos, la fantasía y el síntoma, como para mostrar la importancia de estos términos en la constitución del campo ideológico-político.

Para mi propósito introductorio, basta con dar a pensar este doble carácter de la ideología.

En Žižek, toda realidad está estructurada por una fantasía que causa nuestro deseo, cuya satisfacción completa equivaldría a recuperar un estado perdido de armonía, unidad y completud al que se denomina goce (*jouissance*).

Ahora bien, el problema está en que la *jouissance* como estado de completud es deseable porque es imposible. Pero esta imposibilidad que atraviesa el campo de lo social es velada por la fantasía. Allí donde la realidad no puede darnos la *jouissance* imposible, la fantasía responsabiliza al Otro de la falta de goce, explicando así por qué la sociedad funciona mal. El síntoma es un nombre para este disfuncionamiento.

Esto significa que la fantasía de una sociedad que elimine la falta de *jouissance* y produzca la armonía social, sólo es capaz de sostenerse si los desórdenes de la realidad que obstaculizan la realización de esta fantasía pueden, en suma, atribuirse a un intruso extraño que se roba nuestro goce y es elevado entonces a la condición de síntoma (Stavrakakis, 1999).

Así, comprender lo que Žižek designa como ideología implica pensar a la vez la fantasía y el síntoma.

Avanzar en esta comprensión supone, primeramente, examinar la relación de la ideología con la realidad. Lo que me va a interesar de este asunto, es la manera en que la fantasía ideológica se esfuerza en reducir la falta de goce a un problema positivo, en reducir lo real a la realidad.

En segundo lugar, tendré que indagar en el modo en que el síntoma ideológico, que encarna, a un tiempo, la falta de goce y la posibilidad de eliminar esta falta, opera como causa de los proyectos políticos que buscan restablecer la



«armonía social perdida», con toda la violencia que la fantasía ideológica de la eliminación de la falta comporta.

En tercer lugar, y, por último, voy a subrayar, desde diferentes ángulos, la estrecha interacción de la realización de la fantasía con una violencia que, descubriendo lo inapropiable de su objeto, se vuelve ilimitada, se convierte en una figura del *mal infinito*.

DE LA IDEOLOGÍA A LA REALIDAD: EL GOCE COMO FACTOR POLÍTICO

¿Cuál es el contenido conceptual de la noción de ideología en su uso žižekiano? ¿Qué es lo que el vocablo ideología, con tantas y diversas connotaciones a lo largo de una tradición que se remonta, al menos, hasta Destutt de Tracy y, posteriormente, los allegados a Marx, qué es lo que este vocablo, decía, significa en el pensamiento del filósofo esloveno? Si bien es cierto que Žižek se apropia del viejo término ideología, no es para decir la misma cosa con la palabra de otros.

El esloveno pone rápidamente a su lector en condiciones de captar que, detrás de la utilización del concepto considerado, lo que se perfila es otra manera de entender la ideología. ¿Cómo se puede caracterizar lo que Žižek describe bajo el término ideología? Y, ¿qué debe ser la ideología en Žižek para ser aquello que uno puede interrogar de esta manera?

Voy a formular, de entrada, la hipótesis de que el concepto de ideología en Žižek es la *derivación* sociopolítica de la noción de fantasía o fantasma en Lacan, cuya escritura es $\$ \diamond a$, que se lee S dividido rombo a .

Esta dimensión fantasmática de la ideología es la que impone el neologismo “*fantasía ideológica*”, que Žižek (1989; 1997; 2012; 2016) emplea literalmente como sinónimo de ideología.

Esto no implica dejar de pensar que detrás de esta palabra de uso común, hay una comprensión y una extensión distinta en ambos autores. De lo que se trata es de evitar prejuzgar que Lacan y Žižek sitúan su reflexión en el mismo nivel de realidad.

Ahora bien, si la ideología en Žižek puede ser leída como $\$ \diamond a$, lo primero que encontramos en la ideología es el problema de la relación entre el sujeto dividido, separado de la falta de goce, $\$$, y el objeto que convierte esta falta de goce en una presencia, a .

El sujeto dividido y el objeto a —señalémoslo de pasada— son cualquier cosa menos un producto de la metafísica de la subjetividad, vale decir, de la subjetividad que se sabe a sí misma como el fundamento de todo el ser de lo ente, entendido como ser-representado y convertido en objeto.

El sujeto dividido y el objeto *a* son dos determinaciones de la ideología. Uno y otro se recortan del libreto de la fantasía ideológica, de la relación del sujeto (sin reflexividad o autonomía, sin la conciencia o el *para-sí*, etc., del sujeto de la tradición filosófica) con el goce.

Así, lo que queda por pensar es cómo la fantasía y el síntoma permiten circunscribir al sujeto y al goce.

En *The sublime object of ideology* (1989), el esloveno no deja de indicar la homofonía entre el concepto lacaniano de *jouissance* (goce) y *j'ouïs-sens* (yo oigo-sentido = enjoyment-in-signifier):² “(...) the way the discursive mechanisms constitute the field of ideological meaning; in this perspective the enjoyment-in-signifier would be simply pre-ideological, irrelevant for ideology as a social bond” (pp. 139-140). A lo que añade: “In ideology ‘all is not ideology (that is, ideological meaning)’, but it is this very surplus which is the last support of ideology” (p. 140).

Según se advierte, Žižek señala aquí una oposición entre el goce y el sentido. El goce debe entenderse por oposición al sentido ideológico: “(...) beyond the field of meaning but at the same time internal to it - an ideology implies, manipulates, produces a pre-ideological enjoyment structured in fantasy” (Žižek, 1989, p. 140).

La misma razón de fondo es la que separa a Žižek de la teoría althusseriana de la interpelación ideológica. Para el esloveno, el sometimiento a la ideología, a los Aparatos Ideológicos de Estado, no se realiza por medio de la sujeción/ *assujettissement* al significado positivo del discurso del poder. Antes bien, Žižek (1989; 2012; 2016) considera que el sujeto de la ideología es el resultado del fracaso de la interpelación, §. La parte del sujeto que escapa al significado de la interpelación ideológica es el objeto *a* como *jouis-sens*.

Allí donde el concepto de interpelación de Althusser (1988) dirige nuestra atención hacia el buen funcionamiento de los Aparatos ideológicos del Estado, Žižek, por el contrario, nos invita a pensar en el carácter necesariamente fallido de la interpelación, en la des-completud del significado ideológico; en suma, en la disfuncionalidad o la falta del Otro (Johnston, 2010).

² El goce que está en juego en la homofonía de *jouissance* (goce) y *j'ouïs-sens* (= oigo-sentido = gozo-sentido), puede ser situado, muy brevemente, a partir de la clase N° 6 del 19 de diciembre de 1962, correspondiente al *Seminario. Libro 10* (2006a), consagrado a la angustia, donde Lacan ya señalaba que “*j'ouïs*” (“oigo”) es la respuesta del sujeto a la voz del superyó. “A Goza (Jouis) sólo puedo responder una cosa: Oigo (“*j'ouïs*”)” (Lacan, 2006a, p. 91, el comentario entre paréntesis es mío). En la nota a pie de página agregada por el traductor se lee precisamente la ambigüedad lingüística con la que juega Lacan: Jouis! J'ouïs. Esta relación entre el goce y el sentido encuentra una expresión desarrollada en el *Seminario. Libro 23 El Shintome*, donde Lacan lo dice explícitamente: “Lo característico de nuestra operación, volver posible este goce, es lo mismo que lo que escribiría *j'ouïs-sens*. Es lo mismo que oír un sentido” (Lacan, 2006b, p. 7).



Esta falta del Otro [(A)] es correlativa a la ausencia de sentido en lo real: “si podemos aprehender un poco lo real, es en la medida en que está vaciado de todo sentido” (Lacan, 1976-77, p. 25).

Dada la índole diferencial del significante, la palabra no remite nunca a lo real sino a otra palabra. Esto hace que, por un lado, el sentido del ser mismo del sujeto se desplace de un signo a otro, que no cese de faltar al lenguaje. El sujeto está dividido de la parte de sentido que falta en el lenguaje para designar su ser, y este ser-dividido lo pone en relación con la búsqueda de goce.

Por otro lado, la significación final del Otro nunca se hace presente, salvo como una significación *en menos*, como una falta de sentido que des-totaliza al Otro. La pérdida de goce brota de esta incompletud.

Este límite interno al campo del sentido del Otro mienta lo real de un *antagonismo*. La lógica implicada en el antagonismo es $1-a + 1-a + 1-a \dots$ donde el objeto a es el goce perdido/imposible en cada *una* de las realidades ideológico-políticas articuladas a nivel del significado, el goce aprehensible en cada disfunción social, en cada encuentro con lo real.

Ni siquiera el totalitarismo, entendido como una identificación absoluta al significado de la palabra oficial, está en posición de excepción a esta lógica.

Puede comprenderse entonces que la *jouissance* nombra a un tiempo a la parte del sentido que falta en el Otro, y a la incapacidad de cualquier realidad política, sin importar cuán represiva y aplastante sea, para dominar la totalidad de lo real.

Pero, por otro parte, habrá de notarse que la *jouissance* no tiene ningún contenido de positividad fuera del lenguaje: “*jouissance* does not exist in itself, it simply insists as a remainder or product of the symbolic process, of its immanent inconsistencies and antagonisms” (Žižek, 2012, p. 971).

Si lo real del sentido faltante no tiene más ser que el que se pone en juego en los límites del significado del poder, el goce-sentido es, propiamente hablando, una negatividad positivizada como pérdida en y por la fantasía ideológica.

Como lo dice la exposición del esloveno en *The Plague of Fantasies*, el ser del goce faltante es postulado por la fantasía, es puesto en escena como un estado de completud perdida: “For this reason, fantasy as such is, in its very notion, close to perversion: the perverse ritual stages the act of castration, of the primordial loss which allows the subject to enter the symbolic order” (Žižek, 1997, p. 17).

La escena de la fantasía confiere a la falta del Otro un libreto dramático: tras el ingreso al orden del lenguaje, *el encuentro imposible con la falta del Otro se convierte en una experiencia de castración, de pérdida de goce*.

En el lugar de la significación final faltante del Otro, la fantasía ubica al objeto *a* como objeto que sucede a la pérdida de goce, o sea donde la *jouissance* adquiere, para el sujeto, la imagen realista de un ser que brindará el acceso al goce imposible, a la completud perdida.

Es así como, en definitiva, el objeto *a* causa el deseo del sujeto, que es fundamentalmente el deseo de recuperar el goce imposible/real.

En consecuencia, el objeto *a*, o, lo que es igual, la falta de goce que causa el deseo es indispensable para que cualquier proyecto político se vuelva deseable.

Habida cuenta de que la realidad social es consustancial a la falta de goce total, Žižek juzga que en el presente existen tres formas principales para encarar esta falta: la utópica, la democrática y la postdemocrática:

The first (totalitarianism, fundamentalism) tries to reoccupy the ground of absolute *jouissance* by attaining a harmonious society which eliminates negativity. The second, the democratic, enacts a political equivalent of ‘traversing the fantasy’: it institutionalizes the lack itself by creating the space for political antagonisms. The third, consumerist post-democracy, tries to neutralize negativity by transforming politics into apolitical administration: individuals pursue their consumerist fantasies in the space regulated by expert social administration (2008a, p. 325).

Sea que la falta de goce parezca negada por las fantasías utópicas de una sociedad de funcionamiento perfecto, o bien que se traduzca en antagonismos regulados por la forma democrática de las elecciones, la legislación, las reformas, etc., sea ya que la falta de goce sea tratada bajo la administración racional y el consumismo tardocapitalista, la verdad es que cada uno de estos proyectos políticos, a su manera, gira en torno a la búsqueda de la *jouissance* perdida/imposible.

El goce subtratado en la fantasía gobierna no fortuitamente la realidad política. Es que la fantasía no está en una relación de oposición con la realidad: “todo cuanto de realidad nos está permitido abordar queda enraizado en el fantasma” (Lacan, 1972/1973, p. 114).

A los ojos de Žižek (1989), la función de la ideología “no es ofrecernos un punto de fuga de nuestra realidad”, sino ofrecernos la realidad social misma como una huida a la falta del Otro, a lo real del antagonismo.

En otros términos, el encuentro de la fantasía con la realidad tiene la estructura de la *anamorfosis*, que Žižek ejemplifica con el cuadro *Los Embajadores* de Hans Holbein.

Para la mirada directa, la realidad de la pintura presenta una mancha disforme e inconsistente, pero no bien miramos el cuadro desde un cierto ángulo, y vemos a la mancha convertirse de pronto en una calavera.



Así, lo que hay que pensar bajo la noción de anamorfosis es un objeto cuya consistencia óptica está deformada por una mirada inscrita en su ser mismo. El objeto *a* de la fantasía es un objeto anamórfico que se vuelve perceptible únicamente para una mirada “distorsionada” por el deseo, un objeto que no existe para una mirada objetivista. La fantasía que deforma la realidad del objeto es indistinguible (e inseparable) de la realidad del objeto, no tiene más ser que la propia deformación introducida en la realidad por el deseo.

La fantasía está objetivada ópticamente. Si quitamos la mirada, nos quedamos sin objeto; si sacamos la fantasía, nos quedamos sin realidad.

La «guerra contra el terrorismo», como la mancha en *Los Embajadores* de Holbein, puede parecernos un completo sinsentido, un ejercicio de poder irracional e injustificado, pero apenas miramos esta realidad desde cierta perspectiva, o sea bajo el punto de vista (anamórfico o fantasmático del objeto *a* como operador) de la política exterior y de la «seguridad nacional» de los Estados Unidos, todo se clarifica: el terrorismo amenaza la paz y seguridad mundial, viola los derechos humanos y las libertades fundamentales, atenta contra los principios de la democracia y el Estado de Derecho, etc.

LAS DOS CARAS DE LA IDEOLOGÍA

Habiendo determinado la relación ideológica del sujeto dividido con el goce, conviene ahora comprender cómo Žižek piensa el carácter bifronte de esta relación, la *reversión* de la fantasía en el síntoma.

Hemos visto que la fantasía ideológica no quiere saber nada de la falta del Otro. Lanzando al deseo humano a la búsqueda crónica de la completud ausente del Otro, la fantasía ideológica transforma al Otro social en una totalidad coherente, libre, por principio, de inconsistencias y antagonismos.

The standard notion of the way fantasy works within ideology is that of a fantasy-scenario which obfuscates the true horror of a situation: instead of a full rendering of the antagonisms which traverse our society, we indulge in the notion of society as an organic Whole, kept together by forces of solidarity and cooperation (Žižek, 1997, p. 5).

La fantasía ideológica, en su naturaleza elemental, es la imagen de la sociedad como un todo orgánico y coherente. Pero ¿cómo es posible la creencia del sujeto en la bella unidad social proyectada por la fantasía? Aquí es donde comienza a perfilarse la función de síntoma.

De una manera general, el síntoma está presente en aquello que el sujeto percibe como defectos o fallas que perturban la unidad y armonía de la realidad, en los obstáculos que la fantasía encuentra para realizarse en el mundo.

Si el lado de afuera de la fantasía no es la realidad sin lo real, ninguna realidad política puede constituirse a través de la fantasía sin velar su falta inherente, y sin que esta falta sea cargada sobre el síntoma, que deviene entonces una pequeña causa de lo imposible-real materializada en la realidad.

He aquí el anverso y el reverso de la ideología: *el síntoma es lo que desestabiliza la imagen que la fantasía busca imprimir a la realidad fenoménica, al tiempo que la fantasía mantiene la ilusión de coherencia y unidad de la realidad por medio de su oposición al síntoma* (Stavrakakis, 1999).

En *Less than Nothing: Hegel and the Shadow of Dialectical Materialism* (2012), Žižek reconoce que la ideología está dotada de esta ambigüedad:

This duality of symbolic fiction and spectral apparition can also be discerned in the utter ambiguity that surrounds the notion of fantasy. The latter offers an exemplary case of the dialectical *coincidentia oppositorum*: on the one hand, fantasy on its beatific side, in its stabilizing dimension, the dream of a state without disturbances, out of reach of human depravity; on the other hand, fantasy in its destabilizing dimension whose elementary form is envy—all that «irritates» me about the Other, images that haunt me of what he or she might be doing when out of my sight, of how he or she deceives me and plots against me, of how he or she ignores me and indulges in an enjoyment so intense it lies beyond my capacity to represent it, and so on (this, for example, is what bothers Swann apropos Odette in *Un amour de Swann*). Does not the fundamental lesson of so-called totalitarianism concern the co-dependence of these two aspects of the notion of fantasy? Those who claimed to have fully realized fantasy 1 (the symbolic fiction) had to have recourse to fantasy 2 (the spectral apparition) in order to explain their failure—the foreclosed obverse of the Nazi’s harmonious Volksgemeinschaft returned in the guise of their paranoiac obsession with the Jewish plot. Similarly, the Stalinists’ compulsive discovery of ever new enemies of Socialism was the inescapable obverse of their pretense to have realized the ideal of the ‘new Socialist man’ (p. 685).

Si bien es cierto que Žižek habla aquí de las fantasías 1 («ficción simbólica») y 2 («aparición espectral»), creo conveniente, a fin de distinguir lo que está siendo designado por cada concepto, usar la palabra fantasía para el lado beatífico de la ideología, y reservar el término síntoma para su extremo desestabilizador.

Así se entiende mejor la concepción propiamente žižekiana del síntoma:

Consequently, Hegel does deal with symptoms—in the sense that every universality in its actualization generates an excess which undermines it. The Hegelian totality is by definition «self-contradictory»: antagonistic, inconsistent: the «Whole» which



is the «True» (Hegel: «*das Ganze is das Wahre*») is the Whole plus its symptoms, the unintended consequences which betray its untruth. For Marx, the «totality» of capitalism includes crises as its integral moments; for Freud, the «totality» of a human subject includes pathological symptoms as indicators of what is «repressed» in the official image of the subject. The underlying premise is that the *Whole is never truly whole*: every notion of the Whole leaves something out, and the dialectical effort is precisely the effort to include this excess, to account for it. Symptoms are never just secondary failures or distortions of the basically sound System—they are indicators that there is something «rotter» (antagonistic, inconsistent) in the very heart of the System (Žižek, 2012, p. 523).

Para el filósofo esloveno, lo esencial es el valor homólogo de estas tres totalidades. Por un lado, la universalidad concreta hegeliana se caracteriza porque el tipo de relación entre lo universal y lo particular involucra siempre a un elemento particular que niega la característica universal abstracta.

Esto significa que la división de lo universal en realidades particulares, o bien la división del cuerpo social en clases, es una división entre lo universal-más-sus-partes (la sociedad-más-sus-clases) y un resto innumerable que, al interior de los particulares, representa al universal como tal, o sea representa la imposibilidad de lo universal para llegar a ser él mismo (lumpen proletariado, plebe, etc.).

Por otro lado, la totalidad social que configura el capitalismo es igualmente, en la lectura que Žižek tiene de Marx, un universal concreto. La circulación del capital no solo niega abstractamente las diferencias, los valores culturales que va encontrando en su expansión, sino que logra mediar las formas de vida particulares, acomodándose a todas las civilizaciones, desde la cristiana a la hindú o la budista, desde Occidente a Oriente. Pero no sin que la guerra, la miseria, la desigualdad, la destrucción del medio ambiente, etc., sean sus síntomas vivos.

Por último, el inconsciente es, asimismo, un pensamiento de la división de la totalidad del sujeto. En la experiencia clínica, lo inconsciente sólo es aprehensible en las equivocaciones, en los lapsus, en los síntomas, etc., en el traspie del sentido de la realidad, o sea donde la realidad subjetiva se mal-realiza en cierto modo.

En el fondo, lo inconsciente y lo universal tienen idéntico estatuto: ambos nos confrontan con un real que descompleta la realidad; lo inconsciente y lo universal son partes faltantes en el orden positivo del ser.

Así, el síntoma indica el lugar de la universalidad en una totalidad social. Pero ¿cómo darlo por seguro? ¿Es el estado de excepción permanente un síntoma de la democracia? ¿Es el Soberano un síntoma de las leyes del Estado? ¿Es el proletariado, la insurrección obrera como política del proletariado, un síntoma del orden político burgués? Y los refugiados, ¿lo son? Y de ser así, ¿hasta qué punto? ¿Es

la violencia fundamentalista un síntoma del liberalismo? ¿Es Sade el síntoma de Kant?

Aunque deberíamos reflexionar largamente sobre cada situación concreta para esbozar una respuesta, no hay dudas de que la clave del síntoma es para Žižek el exceso de lo real con respecto a la realidad, el exceso que la realidad deja fuera de ella misma. El síntoma es aquello que no encuentra nunca un lugar adecuado en la realidad política; su lugar propio es el fuera-de-lugar.

If Hegel had seen the universal dimension of the rabble, he would have invented the symptom (as Marx—who saw in the proletariat the embodiment of the deadlocks of the existing society, the universal class—did). In other words, what makes the notion of the rabble symptomatic is that it describes a necessarily produced «irrational» excess of the modern rational state, a group of people for whom there is no place within the organized totality, although they formally belong to it—as such, they perfectly exemplify the category of Singular universality (a Singular which directly gives body to a universality, by-passing the mediation through the particular) (Žižek, 2012, p. 431).

La plebe (= *rabble*) es no-Estado, no-partido, no-clase. La plebe sólo puede encarnarse en la “parte sin parte” de la sociedad (Rancière, 2011), o sea la parte que, siendo generada por la sociedad, está excluida de todos los derechos básicos que definen a esa misma sociedad (indocumentados, minorías sexuales, étnicas, explotados de forma absoluta, etc.).

El síntoma da cuerpo a lo real que ha sido excluido de la simbolización de la realidad social como una totalidad armónica y sin antagonismos. La «parte sin parte» es el punto en el que se pone de manifiesto que la sociedad «no funciona», que algo «rechina», o sea es el punto sintomático donde el antagonismo social adquiere una existencia positiva.

Ahora bien, considerado a la luz de la fantasía, el síntoma no puede ser visto como un producto necesario de nuestro sistema social, sino como el desequilibrio patológico de una realidad susceptible de ser corregida a través de medidas económicas, sociales o políticas. En este sentido, el síntoma no es otra cosa que el reverso de la lógica de la fantasía.

Ya he dicho que la fantasía ideológica da coherencia a la realidad oponiéndose al síntoma. Agregaré ahora: la fantasía de completud, el deseo político de realizar cualquier forma de organización social o gobierno en que todas las cosas funcionan no puede sostenerse en pie como no sea a través de un síntoma del que parecen brotar el caos y el desorden de la realidad (Stavrakakis, 1999).

Más aún: si el síntoma aparece como la fuente del conflicto y la desarmonía social, el trabajo de la fantasía, consistente en hacer deseable la completud faltante/



imposible de la realidad, llevará rápidamente a maniobras políticas de estigmatización y eliminación del síntoma.

En su texto *Lacan y lo político* (1999), Yannis Stavrakakis ha señalado que cuanto más fascinante sea el lado beatífico y armonioso de una fantasía ideológica, mayor será el grado de exclusión y violencia que sufrirán los síntomas que niegan la fantasía, sin que, empero, desaparezcan nunca.

Apoyándose en los libros de Norman Cohn: *En pos del milenio: revolucionarios, milenaristas y anarquistas místicos de la Edad Media* (1993a), *Europe's Inner Demons* (1993b) y *Warrant for Genocide* (1996), el autor muestra que todas las fantasías utópicas de una sociedad de funcionamiento perfecto han sido inseparables del exterminio de cierta categoría de seres humanos que son concebidos como agentes de la corrupción, el desorden y el mal. Durante el Imperio, cuando los romanos acusaron a los cristianos de canibalismo, los cristianos ocuparon un lugar de paso que fue llenado sucesivamente por nuevos grupos: los bogomilos, los valdenses, el movimiento de los Fraticelli y los cátaros, etc., fueron perseguidos más tarde en un contexto discursivo similar. Lo mismo puede decirse de las plagas que generaron la primera y la segunda Cruzada, del movimiento de los flagelantes y el movimiento del Pseudo Baldwin, entre otros estallidos milenaristas (Cohn, 1993a, como se citó en Stavrakakis, 1999).

Aunque Stavrakakis tiene el cuidado de señalar que el encuentro con lo real no conduce directamente a la demonización de una categoría social (*i.e.* que para producir un chivo expiatorio hacen falta condiciones: la administración utópica del miedo o del terror, la dislocación de las formas tradicionales de organizar y dotar de sentido a la realidad social, etc.), lo que me interesa aquí es que el lado beatífico de la fantasía se anuda a un lado horroroso, a la necesidad paranoide de un síntoma o chivo expiatorio.

La violencia de la fantasía ideológica se experimenta como tal allí donde la supresión del síntoma depende de la eliminación de grupos humanos. De la caza de brujas al antisemitismo, de los herejes a los migrantes, la fantasía ideológica gobierna una violencia dirigida a eliminar el antagonismo a través de persecuciones y pogromos:

La ingenuidad –y también el peligro– de las estructuras utópicas se revela en el intento de realización de estas fantasías. Es entonces cuando nos acercamos al terrorífico núcleo de lo real: a la estigmatización le sigue el exterminio. Esto no es un accidente. Está inscripto en la estructura de las construcciones utópicas; esa parece ser la forma en que funcionan todas las construcciones fantásticas. Si en casi todas las concepciones utópicas la violencia y el antagonismo son eliminados, si la utopía se basa en la expulsión y la represión de la violencia (este es su lado beatífico),

es únicamente porque debe su propia creación a la violencia; está sustentada y alimentada por la violencia (este es su lado horroroso) (Stavrakakis, 1999, p. 148).

No es otra cosa lo que ocurrió históricamente con los grandes crímenes de Estado, con las ideologías utópicas de la Unión Soviética, la Italia fascista y la Alemania nazi. Las fantasías sociales de alcanzar la perfección política, social y económica, incluso racial, fueron solidarias del asesinato de decenas de millones de personas, que normalmente eran representadas como obstáculos para la realización de la fantasía.

Desde el punto de vista de Žižek, los agentes del mal o del desorden sirven para “reificar” la *lucha de clases* inherente a lo social.

En este nivel, la figura antisemita del judío es el paradigma de la reificación. No porque el antisemitismo distorsione a los “judíos reales”, sino por el desplazamiento operado en la naturaleza del antagonismo y del enemigo: “(...) class struggle is displaced, for instance, onto the struggle against the Jews, so that popular rage at being exploited is redirected away from capitalist relations as such and onto the ‘Jewish plot’” (Žižek, 2009, p. 65).

Consciente de que Žižek elabora un uso particular y específico del concepto de *luchas de clases*, que se diferencia de las problemáticas propias del marxismo, debo advertir, mínimamente, que lucha de clases tiene para el esloveno un estatuto real, y es distinguible de todas las luchas sociales concretas que se desarrollan en el campo de la realidad.

En opinión del filósofo esloveno, la traducción de la lucha de clases en un conjunto de oposiciones simbólicas está destinada a fracasar. La brecha que separa lo real de la lucha de clases de su simbolización, se torna aprehensible en cada excedente que emerge en la simbolización. Es que no bien trasladamos el antagonismo de clase a la oposición de clases como grupos sociales existentes (*e.g.* burguesía versus clase trabajadora), que tropezamos con un resto, un excedente que no “encaja” en esta oposición: “ $1 + 1 + a$ ”, o sea dos clases más el judío como objeto *a*, suplemento ideológico del antagonismo de clases.

Si el objeto *a* tiene rostro de síntoma, es porque no se trata simplemente de un resto empírico que escaparía a la clasificación de la sociedad en dos clases, sino de un objeto que materializa la *diferencia antagonica*, la no-identidad de las clases.

En resumen: al encarnar el antagonismo y, al mismo tiempo, la posibilidad de eliminación de la falta social, de recuperación del goce, el síntoma es el inicio exacto de la actividad política tendiente a completar al Otro y restablecer la «armonía perdida», con toda la violencia que la (fantasía ideológica) de la eliminación del antagonismo comporta.



No es superfluo recordar, en esta línea, que, para la dictadura militar de Chile, el síntoma que amenazaba con desestabilizar la realidad y que debía entonces ser negado, excluido del discurso político, fue siempre el “socialismo”. A su alrededor se organizó el terrorismo de Estado, la represión política, las reformas económicas y hasta el reordenamiento jurídico que representó la constitución de 1980. Todas estas maneras de intentar reducir lo negativo del antagonismo a lo positivo del síntoma, enseñan cómo la fantasía ideológica, el montaje fantasmático, interviene en la realidad política a través de la violencia.

ELIMINAR EL SÍNTOMA: LA VIOLENCIA DE LA FANTASÍA O EL MAL INFINITO

No es un hecho fortuito que la realización de la fantasía, el violento programa político aplicado a la transformación de la realidad, choque de frente con lo imposible de satisfacer del deseo. Ello sucede porque el objeto *a* funciona como causa del deseo sólo en tanto objeto inaccesible.

Más aún: si todos los síntomas que obstaculizan la satisfacción del deseo desaparecieran de la realidad, la fantasía ideológica no tendría razón de ser.

Ahora bien, allí donde la fantasía toca sus límites en el síntoma, la violencia pasa a ser desmedida, ilimitada y, en consecuencia, termina ubicándose más allá de lo que la realidad puede ofrecer.

A esta altura del desarrollo, lo que corresponde pensar es precisamente cómo la violencia maquinada en la fantasía malogra, pues, *ilimitadamente* su objeto, que no conoce número ni unidad. ¿Qué es aquello que la violencia ideológica (terrorismo de Estado, asesinato en masa, racismo, etc.) va a buscar a su objeto?

Una vez más, es la presencia del objeto *a* en el Otro la que ayudará a pensar la violencia que apunta más allá del límite de la realidad.

En *The Plague of Fantasies* (1997), Žižek reflexiona sobre esta violencia a propósito del racismo, extrayendo, en este contexto, una cita del seminario *Extimidad* (2010) de Jacques Alain Miller:

No basta con cuestionar el odio al Otro, porque justamente esto plantearía la pregunta de por qué este Otro es Otro. En el odio al Otro que se conoce a través del racismo es seguro que hay algo más que la agresividad. Hay una consistencia de esta agresividad que merece el nombre de odio y que apunta a lo real en el Otro (Miller, p. 53).

Lo que me va a interesar del odio al goce del Otro, es que esta forma de violencia ideológica ya no puede ser contenida por las imágenes de la realidad.

El Otro no se desea aniquilar por sí mismo. Lo que despierta este deseo es el objeto *a* interpuesto, que como es imposible de satisfacer en el objeto empírico, lleva a su destrucción. Dado que el objeto *a* es un objeto imposible en la realidad, la violencia ideológica pretende aniquilar un objeto indestructible.

En el extremo, un esfuerzo infinitamente mayor por destruir al Otro en la realidad solo vuelve más impenetrable y extraño al objeto que persiste en el núcleo del Otro. Lo cual nos lleva a una de las paradojas más críticas de los judíos en la Alemania nazi: mientras más radicales eran los crímenes nazis, más insondables eran las dimensiones adquiridas por los judíos que quedaban (Žižek, 1997).

La fantasía ideológica de la destrucción de un objeto que no tiene imagen en la realidad aparece en Žižek (2002) ligada a la pasión propia del Siglo XX: *la pasión de lo real*, a entender en el sentido desarrollado por Alain Badiou (2005).

Esta voluntad de develamiento del objeto *a qua* real, supone la negación de todo semblante o apariencia de la realidad. Se trata aquí de depurar lo real de la realidad, de vaciar a los sujetos del semblante. Añadiendo enseguida que el problema general, de principio, es que no hay criterios para distinguir lo real del semblante, que lo real sólo puede decir de sí mismo que es real a través del semblante. Se sigue de esto que mientras más real sea un sujeto, más necesario se hace sospechar de él como semblante. Esto es lo que Badiou tematiza en *Le Siècle*:

Toutes les catégories subjectives de la politique révolutionnaire, ou absolue, comme ‘conviction’, ‘loyauté’, ‘vertu’, ‘position de classe’, ‘obéissance au Parti’, ‘zèle révolutionnaire’, etc., sont marquées par la suspicion que le supposé point de réel de la catégorie n’est en réalité que du semblant (Badiou, 2005, p. 82).

En esta vertiente de la pasión de lo real, lo único de lo que no cabe dudar es de la nada; la nada no es sospechosa en tanto no pretende ningún real, no se da la apariencia de algo que ella no es. Así, en la lógica de la depuración de lo que se trata es de producir el advenimiento de la nada, de la violencia destructiva y la muerte, ya que difícilmente se puede hacer semblante del acto de morir.

Arrastrada por la fantasía ideológica, la pasión de lo real sólo puede realizarse en la destrucción. La voluntad de eliminar toda realidad que impide el acceso directo a lo real, de tratar la realidad como un ser de superficie, se presenta como una voluntad ilimitada, ya bien simplemente porque “l’épuration est un processus inachevable, une figure du mauvais infini” (Badiou, 2005, p. 87).



Lo que Badiou caracteriza aquí como un *mal infinito*,³ puede ser ilustrado a través de las figuras del mal político distinguidas por Žižek. En el libro *Violencia en Acto: conferencias en Buenos Aires* (2004), el filósofo esloveno formula el problema del mal en los siguientes términos:

En una elaboración más profunda, se pueden proponer cuatro modos del Mal político, que forman una especie de cuadrado semiótico greimasiano: el Mal totalitario ‘idealista’, llevado a cabo con las mejores intenciones (el terror revolucionario); el Mal autoritario, cuyo objetivo es el poder y la simple corrupción (sin otros objetivos más elevados); el Mal ‘terrorista’ fundamentalista, abocado a infligir daños masivos, destinado a causar miedo y pánico; y el Mal «banal» de Arendt, llevado a cabo por estructuras burocráticas anónimas (pp. 159-160).

¿No son estas modalidades del mal otros tantos avatares del mal infinito? ¿Cuál es el objeto sobre el que recaen, respectivamente, el mal totalitario, el mal autoritario, el mal terrorista y el mal banal? Visto del lado de la fantasía ideológica, es evidente que el intento de determinar aquello sobre lo que se ejerce el mal político, nos conduce hacia un objeto que nunca existió positivamente como parte de la realidad. Cada uno de estos rostros del mal, que van desde la exterminación por las armas hasta la solución final, pasando por la política revolucionaria, la guerra y el terrorismo, nos llevan hacia los confines de la objetividad fenoménica de la violencia.

Pero esta clasificación del mal interesa también por lo que deja fuera. Y la figura ejemplar de esta exclusión no puede ser otra que el Marqués de Sade, paradigma del mal moderno (Žižek, 2004).

Así podría tomar forma una contraposición: a diferencia del mal totalitario, Sade no se presenta a sí mismo como la encarnación directa de una voluntad universal (funcionario de la humanidad, del Estado, etc.). Sade tampoco persigue el mal autoritario, y está a una distancia considerable del

³ En *La ciencia de la lógica* (2011), Hegel piensa al *mal infinito* como un falsa infinitud o infinitud mala: “El sobrepasamiento del cuanto es la negación del mismo, lo infinito; pero viene puesto un nuevo cuanto: esto es la negación del infinito, de este mal infinito, que para la representación tiene valor de absoluto, de algo último que no vuelve a asumirse y que ya no puede ser sobrepasado” (p. 340). Este infinito no es más que la negación de toda magnitud numérica, de todo cuanto. Este mal infinito es una abstracción aritmética, que resulta de la simple *negación* de lo finito, del no-ser de lo finito, una negación que no trae aparejada una comprensión positiva del ser de lo infinito. Este mal infinito es lo que, infinitamente, no-es finito. “En el progreso infinito, en cuanto tal, suele reflexionarse solamente en el hecho de que cada cuanto, por grande o pequeño que sea, tiene que desaparecer, tiene que poder llegar a ser sobrepasado, pero no en el hecho de que este su asumir, el más allá, el infinito-malo mismo desaparece también” (p. 340). Aunque Hegel necesita pensar un *buen infinito*, para mi propósito es suficiente con la lógica del mal infinito, de la progresión sin fin: la pasión de lo real equivale a la indefinición o ilimitación del mal, a la negación de la diferencia mínima entre el lugar y el tener-lugar del semblante (o cuanto) finito; en suma, a la negación de lo que existe fuera-de-lugar, o bien como exceso sobre el lugar.

sacrificio religioso y la creencia fundamentalista. Hay tan poca afinidad entre Sade y el mal desapasionado y burocrático, que la banalidad del mal está incluso en las antípodas del Marqués.

Sólo que, si la relación de Sade con el Mal político se mantuviera a este nivel, dejaríamos de lado lo esencial del problema. Basta con evocar aquí las consideraciones sobre el estrecho vínculo de Sade con Kant, establecidas por Adorno y Horkheimer y por Lacan, para advertir que la simple oposición entre Sade y el mal político no es justa.

Esto puede apreciarse mejor en un comentario del texto *Kant and Sade: the ideal couple* (1998), donde Žižek establece esta homología: si lo patológico es un obstáculo para la libertad ética kantiana, del mismo modo que la muerte de las víctimas sadeanas es un impedimento para el goce *ad infinitum* del verdugo, Kant y Sade sortean esta dificultad apelando a la *fantasía*.

En Kant, el postulado de la inmortalidad del alma es requerido para liberarnos de nuestra condición finita en la búsqueda de la perfección moral: “Pero este progreso infinito sólo es posible suponiendo una existencia que perdure hasta el infinito y una personalidad del mismo ente racional (lo que se denomina inmortalidad del alma)” (Kant, 2007, p. 121).

Y bien, este ser que persiste en su esfuerzo ético más allá de la vida, de la corrupción del cuerpo, es lo que Sade (re)introduce en el propio cuerpo sufriente, en la instancia de un cuerpo que sobrevive a su muerte para que los suplicios continúen (Zupančič, 2000). De la galaxia de referencias de Sade, tomaré solamente una de *Juliette o las prosperidades del vicio*: “Esta idea me desespera; mi extrema barbarie hace de ella un tormento para mí: cuando yo inmolo un objeto, bien a mi ambición, bien a mi lubricidad, querría prolongar sus sufrimientos más allá de la inmensidad de los siglos” (2009, p. 219).

El mayor problema de los verdugos de Sade es que sus víctimas mueren, a veces demasiado rápidamente. Y como como Kant, Sade supera esta restricción con la idea de un cuerpo que no termina de morir, que una y otra vez, incansablemente, vive como para mostrar que el dolor que se puede arrancar al cuerpo no tiene límites (Zupančič, 2000).

Se podría decir que la víctima de este mal infinito no ve ese objeto que el verdugo y sólo él distingue. He aquí la razón: es la mirada del Otro la que hace existir ese objeto. Y precisamente porque este objeto no puede ser parte de la realidad que se ve con los ojos, la víctima se encuentra reducida a una *mirada imposible*, a la mirada de la fantasía: “the phantasmic narrative always involves an impossible gaze” (Žižek, 1997, p. 21).



La mirada es el objeto *a* en el campo de lo visible. Por eso, la violencia de la fantasía comporta una discordancia entre el ojo y la mirada: “this surplus that eludes the eye, the point in the image which eludes my eye’s grasp, is not other than the gaze itself: as Lacan put it, ‘you can never see me at the point from which I glaze you’” (Žižek, 1992, p. 127).

La mirada, límite lo visible, es un objeto que me saca del lugar en que yo veo. La mirada está afuera, y verla equivaldría a tomar conciencia del objeto que soy y que no puede ser visto por mí.

En la relación que los ojos tienen con el objeto de la violencia, la mirada consiste en ver más de lo que me es dado a ver, en ver lo que cae fuera de la visión, donde toma cuerpo lo real del objeto del deseo (Assoun, 1995). Para Žižek, (2012) cuando los nazis dirigían los ojos hacia los judíos (¿qué veían allí?), la mirada como objeto del deseo quedaba incluida en la imagen fenoménica del judío.

Ahora bien, esta imagen ideológica o fantasmática, esta imagen que se persiguió por toda Europa causando el deseo de exterminio, es una imagen que, pese a todo, hizo ingresar la violencia en la representación. Resulta imposible separar esta imagen-representación del exterminio. Por lo tanto, no bien se pierde esta imagen, que la violencia sin fin de la fantasía adquiere una nueva forma de ilimitación.

Esto se comprueba en la oposición amigo-enemigo propuesta por Carl Schmitt en *El concepto de lo político* (2009).

Los conceptos de amigo, enemigo y lucha reciben su sentido real por el hecho de que están y se mantienen en conexión con la posibilidad real de la matanza física. La guerra procede de la enemistad, ya que ésta es la negación óptica de un ser distinto (Schmitt, 2009, p. 63).

Lo más importante es que un mundo sin enemigos, un mundo sin política en sentido schmittiano, no es por ello un mundo sin violencia, completamente pacificado. Por el contrario, allí donde el enemigo pierde su imagen y deja de ser reconocible, la violencia se vuelve ilimitada:

Perder al enemigo, en esta hipótesis, no sería necesariamente un progreso, una reconciliación, la apertura de una era de paz o de fraternidad humana. Sería algo peor: una violencia inaudita, el mal de una maldad sin medida y sin fondo, un desencadenamiento incommensurable en sus formas inéditas, y así, monstruosas, una violencia en relación con la cual lo que se llama hostilidad, guerra, conflicto, enemistad, crueldad, odio incluso, reencontrarían contornos tranquilizadores y finalmente apaciguadores, puesto que identificables (Derrida, 1998, p. 101).

Se confirma que la imagen logra contener la violencia ideológica. Y aunque esta contención parezca desdibujar, al menos parcialmente, la diferencia entre la fantasía

y el síntoma, lo cierto es que no hace más que confirmar la irreductible ambigüedad de la ideología, su división según los ejes de la fantasía y el síntoma.

Parafraseando a Derrida (1998), diría que después de las dos guerras mundiales y el “fin del comunismo”, con la desaparición de la imagen del enemigo tradicional, lo que vemos es la función de la ideología en estado puro: sin un enemigo claramente localizable, Estados Unidos y Rusia, entre otros, se han puesto a buscar nuevas enemistades, invadiendo, declarando guerras (la guerra contra el terror, etc., la ofensiva Rusia en Ucrania, etc.). Allí donde el enemigo no se ve, la fantasía ideológica se activa para ir buscar enemigos por todos lados, para inventarlos incluso, atacando antes de ser atacado, aumentando defensas, levantando muros y alambradas en las fronteras, declarando estados de excepción, estableciendo enemigos internos, transformando al mundo entero en sospechoso... y el éxito de este proceso es, en todos los sentidos, un síntoma.

CONCLUSIÓN

Para una crítica de la ideología, el olvido de la distinción entre fantasía y síntoma sólo puede generar las más funestas confusiones. Que para Žižek el anverso de la ideología es la fantasía y su reverso el síntoma: he aquí lo que he intentado mostrar a lo largo del trabajo. Más allá de las afirmaciones explícitas del esloveno, pero no sin ellas, la diferencia conceptual entre fantasía y síntoma se atiene a fenómenos directamente observables, y es especialmente fecunda como herramienta del análisis filosófico y político.

A modo de balance de la importancia de esta distinción en la obra de Žižek, puedo extraer tres grandes conclusiones de mi desarrollo:

- En primer lugar, el desdoblamiento de la ideología, su bipartición en fantasía y síntoma es constitutivo de la experiencia de la realidad. La ideología no se opone a la realidad sino a lo real. De ahí que sea imposible concebir un pedazo de realidad sin ideología, y, por tanto, sin fantasías políticas ni síntomas sociales.
- En segundo lugar, mientras la fantasía oculta la falta del Otro, la incompletud de la realidad, el síntoma materializa esta des-completud y, por eso mismo, la política de eliminación del síntoma descansa sobre la fantasía de unificación de la realidad. Si la fantasía nos hace desear la completud ausente del goce, el síntoma, o sea el encuentro imposible de la completud, es lo que organiza la separación infinita del deseo y el goce.
- En tercer lugar, la ilimitación del deseo, la movilidad de su objeto produce incesantemente posibilidades nuevas para la violencia, y, en el extremo, para una violencia que comienza y no termina. La brecha que separa a los proyectos políticos del goce perdido/imposible, de la solución final a la falta de lo real, abre la violencia hacia un fin que no conoce cumplimiento.



Ahora bien, de todos los problemas que quedaron abiertos en el desarrollo, hay uno que requiere, me parece, una reflexión diferente sobre la ideología. La cuestión es directamente esta: si hay una violencia ideológica que no es trascendente al lenguaje, y si las condiciones de posibilidad de la violencia están en el límite interno del lenguaje, o sea si esta violencia irrumpe en los blancos o agujeros del sentido, en el lugar de la falta de goce, ¿puede esta misma violencia ingresar completamente a la fantasía ideológica, o hay algo en el régimen de esta violencia que desborda la imagen del objeto ideológico? La facticidad de esta violencia, ¿hace siempre su entrada en el curso de sentido (en la *significación absoluta*) de la fantasía, siendo contenida y hasta controlada por la narración ideológica? ¿No hay espacio en la ideología para una violencia sobrante, para un exceso de violencia que no tenga *unidad de acción* (un principio, un medio y un final, incluso sin fin), que no sólo no pueda acceder al lenguaje, sino que, incluso accediendo a él, no tenga intención de significar?

Sin poder estudiar ahora este problema, sino sólo formularlo como un aspecto del problema general de la relación entre ideología y violencia, toco aquí, pues, los límites del presente trabajo.

BIBLIOGRAFÍA

Althusser, L. (1988). *Ideología y aparatos ideológicos del Estado* (trad. Alberto J. Pla). Buenos Aires: Nueva Visión.

Assoun, P.-L. (1995). *Leçons psychanalytiques sur le regard et la voix. Tome 2: Figures*. Paris: Anthropos.

Badiou, A. (2005). *Le Siècle*. Paris: Seuil.

Butler, R. (2014). *The Žižek Dictionary*. Durham: Acumen.

Castro-Gómez, S. (2015). *Revoluciones sin sujeto. Slavoj Žižek y la crítica del historicismo posmoderno*. Ciudad de México: Akal.

Derrida, J. (1994/1998). *Políticas de la Amistad. Seguido de El oído de Heidegger*. Madrid: Trotta.

Hegel, G.W.F. (2011). “Libro primero: el ser”. En Félix Duque (trad.), *Ciencia de la lógica. volumen I: La lógica objetiva*, pp. 183-423. Madrid: Abada.

Johnston, A. (2010). *Fantasmas del pasado de las sustancias: Schelling, Lacan y la desnaturalización de la naturaleza* (trad. Alfredo Brotons Muñoz). En Slavoj Žižek (Comp.). *Los interlocutores Mudos* (pp. 47-75). Madrid: Akal.

Kant, I. (2007). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (trad. Roberto Rodríguez Aramayo). Madrid: Alianza.

Lacan J. (1962-63/2006a). *El Seminario. Libro X. La angustia* (trad. Enrie Berengue). Buenos Aires: Paidós.

Lacan J. (1972-1973/1981). *El Seminario, Libro XX: Aún* (trad. Diana Rabinovich, Delmont-Mauri y Julieta Sucre). Buenos Aires: Paidós.

Lacan J. (1975-76/2006b). *El Seminario. Libro XXIII. Le shintome* (trad. por Nora Gonzáles). Buenos Aires: Paidós.

Lacan J. (1976-77). *El Seminario, Libro XXIV: Lo no sabido que sabe de la una-equivocación se ampara en la morra*. Buenos Aires: Versión crítica Escuela Freudiana de Buenos Aires.

Miller, J.-A. (2010). *Extimidad*. Buenos Aires: Paidós.

Rancière, J. (2011). *El tiempo de la igualdad* (Javier Bassas Vila). Barcelona: Herder. (Obra original publicada en 2009).

Sade, D. A. F. (2009). *Juliette o las prosperidades del vicio* (trad. Pilar Calvo). Barcelona: Tusquets.

Schmitt, C. (2009). *El concepto de lo político* (trad. Rafael Agapito). Madrid: Alianza.

Stavrakakis, Y. (2007). *Lacan y lo político* (trad. Luis Barbieri y Martín Valiente). Buenos Aires: Prometeo.

Žižek, S. (1989). *The sublime object of the ideology*. London and New York: verso.

Žižek, S. (1992). *Enjoy your symptom! Jacques Lacan in Hollywood and out*. London: Routledge.

Žižek, S. (1997). *The Plague of Fantasies*. London and New York: verso.

Žižek, S. (1998). *Kant and Sade: the ideal couple. Lacanian Ink*, New York, 13, p. 12-25. Disponible en: <http://www.lacan.com/cover13.htm>.

Žižek, S. (2002). *Welcome to the desert of the real! Five essays on September 11 and related dates*. London and New York: verso.

Žižek, S. (2004). *Violencia en Acto: conferencias en Buenos Aires*. Buenos Aires: Paidós.

Žižek, S. (2008). *In defense of lost causes*. London and New York: verso.

Žižek, S. (2009). *First as tragedy, then as farce*. London and New York: verso.

Žižek, S. (2012). *Less than nothing: Hegel and the shadow of dialectical materialism*. London and New York: verso.

Žižek, S. (2016/2017). *Porque no saben lo que hacen El sinthome ideológico*. Madrid: Akal.

Zupančič, A. (2000). *Ethics of the real: Kant, Lacan*. London and New York: Verso.