

## El problema de la ideología. Elogio de las fantasías<sup>1</sup>

Sebastián Alejandro González-Montero<sup>2</sup>

### Resumen

Sobre la ideología rescatamos dos cuestiones para la formulación del problema sobre la sujeción política y el papel que allí tiene el lenguaje —sin reducción a la explotación en la producción, y sin recurso a la legitimidad de la autoridad—. La primera cuestión hace referencia a la pregunta por la interpelación ideológica sentada la preocupación por caracterizar *los efectos de lenguaje*. La intuición proviene de la idea de los aparatos ideológicos del Estado en la insinuación de que existe una potestad del lenguaje relativa a la promoción de prácticas en individuos y grupos. La temática de la interpelación ideológica se conecta con la del espectro de procedimientos por los cuales se logra que las personas reproduzcan conductas socialmente caracterizadas (interrelación ritual que corresponde al modo en que ideológicamente se promueven en los individuos creencias que se manifiestan en actos). El segundo aspecto tiene que ver con la presunción de que es posible acotar la diferencia de naturaleza entre el lenguaje y la realidad con remisión a una perspectiva materialista compleja. Lo decible, eso que puede ser mentado con sentido y efectividad, se localiza entre la realidad del mundo exterior y la conducta intersubjetiva en lo que sería el encuentro real de los individuos y el campo de las palabras y los signos que circulan entre nosotros (ideología). *No se afirma que lo decible es propiamente real sino que lo decible hace parte de la realidad*. Eso marca una gran diferencia y nos obliga a acudir a otros recursos teóricos para problematizar los resultados indeseables (determinismo) venidos del análisis pragmático del habla.

**Palabras clave:** ideología, determinismo, condiciones de producción, sujeción.

## The Problem of Ideology. In Praise of Fantasies

### Abstract

In regards to Ideology we redeem two issues for the formulation of the problem on political subjection, and the role that language plays on it — without reduction to the exploitation in the production and without resource of the authority legitimacy. The first issue refers to the question for an ideological interpellation, having already set the concern to

Para citar este artículo  
To reference this article  
Para citar este artigo

González-Montero, S. A.  
Diciembre de 2011. El  
problema de la ideología.  
Elogio de las fantasías.  
14 (2), 261-293.

1 El artículo hace parte de la investigación *Lenguaje, política y poder. Perspectivas de la pragmática*, financiada por Colciencias, a través del programa Beca Apoyo a la Comunidad Científica Nacional, programas doctorado nacionales - Colciencias - Banco Mundial (2007-2011).

2 Ph.D. Docente Investigador, Universidad de La Salle, Bogotá, Colombia. sgonzalez@unisalle.edu.co

Recibido: 02/08/11

Aceptado: 07/09/11

characterize the *effects of language*. Intuition comes from the idea of ideological State's apparatuses in the suggestion that there is a power of the language concerning the promotion of practices in individuals and groups. The theme of an ideological interpellation connects with the spectrum of procedures by which it is achieved that people reproduce socially characterized behaviors (a ritual interaction that corresponds to the way in which beliefs are ideologically furthered in the individuals that are manifested in acts). The second aspect has to do with the presumption that it is possible to narrow the difference in nature between language and reality in remission to a complex materialistic perspective. The 'speakable', that which can be uttered or expressed with sense and effectiveness, is located between the reality of the outside world and the inter-subjective behavior in what would be the real encounter of the individuals and the field of the words and signs that circulate among us (Ideology). *It does not state that that which is speakable is exactly real, but that it is part of reality*. That makes a considerable difference and compels us to yield to other theoretical resources to problematize the undesirable results (determinism) coming from the pragmatic analysis of the speech.

**Key words:** Ideology, determinism, conditions of production, subjection, politics.

## O problema da Ideologia. Elogio das fantasias

### Resumo

Sobre a ideologia resgatamos duas questões para a formulação do problema sobre a sujeição política e o papel que ali tem a linguagem – sem redução à exploração na produção e sem recurso à legitimidade da autoridade. A primeira questão faz referência à pergunta pela interpelação ideológica sentada na preocupação por caracterizar *os efeitos de linguagem*. A intuição provém da ideia dos aparelhos ideológicos do Estado na insinuação de que existe uma potestade da linguagem relativa à promoção de práticas em indivíduos e grupos. A temática da interpelação ideológica conecta com a do espectro de procedimentos pelos quais se consegue fazer com que as pessoas reproduzam condutas socialmente caracterizadas (inter-relação ritual que corresponde ao modo em que, ideologicamente, promovem-se nos indivíduos crenças que se manifestam em atos). O segundo aspecto tem a ver com a presunção de que é possível delimitar a diferença de natureza entre a linguagem e a realidade com remissão a uma perspectiva materialista complexa. O dizível, isso que pode ser mentado com sentido e efetividade, localiza-se entre a realidade do mundo exterior e a conduta intersubjetiva no qual seria o encontro real dos indivíduos e o campo das palavras e dos signos que circulam entre nós (ideologia). *Não se afirma que o dizível é propriamente real, mas sim que o dizível faz parte da realidade*. Isso marca uma grande diferença e nos obriga a recorrer a outros recursos teóricos para problematizar os resultados indesejáveis (determinismo) vindos da análise pragmática da fala.

**Palavras-chave:** ideologia, determinismo, condições de produção, sujeição, política.

## Introducción

Se supone comúnmente que las ideologías son como “concepciones del mundo” por surgir de interpretaciones de la realidad mediadas por tal o cual punto de vista religioso, moral, político, cultural, etc. Se admite, igualmente, que estas concepciones del mundo no coinciden con la realidad en cuanto que son una especie de doble imaginario o representación ilusoria que complica la realidad en el sentido de que transpone la visión subjetiva sobre el mundo y las cosas. Es así que las muchachas y los muchachos de las revistas de fama no son los mismos que los del diario concurrir en las calles; los personajes de la pantalla (industria del entretenimiento) tampoco son los mismos que viven las jornadas diarias de trabajo, después toman el autobús, llegan a casa y atienden las actividades domésticas diarias, etc. En efecto, se tiende a ver la ideología —mediatizada en los medios de comunicación— como cierto reflejo de la sociedad suponiendo que habría una identificación casi inmediata entre el sistema de representaciones individuales y las estructurales sociales (Curran *et al.*, 1996, p. 186). Se insiste frecuentemente en que la ideología es exponente de las actitudes y los sentimientos de determinados grupos de personas. Vista así, la ideología parece reflejar las maneras de ser y de pensar acerca del bienestar propio y que sirven de horizonte respecto de las aspiraciones en el futuro. En esa perspectiva, la ideología sería el lugar en el que se expresan tanto los valores como las creencias que las personas tienen de sí mismas, de su entorno y de los demás<sup>3</sup>.

3 Desde ese punto de vista se insiste que la correspondencia entre ideología y sociedad presupone una orientación propia de las democracias pluralistas en torno a los medios de comunicación. La consigna sería la siguiente: ¿qué son los medios sino el lugar en el que todo el mundo puede hablar! Tal presunción viene de un prejuicio liberal sobre la marginalidad de los medios respecto de la lógica de las relaciones sociales, esto es, se considera a los medios por fuera de las luchas por el poder y de la imposición de las ideologías por medio de instancias institucionales. De esa manera, el pensamiento liberal concibe los medios como una entidad social autónoma. Como dice Curran, el argumento es que los medios de comunicación expresan

La pregunta es, por supuesto, ¿por qué hemos de fabricar tal imagen? ¿De dónde viene el gesto de transposición de la realidad experimentada a la realidad fantaseada? ¿Qué explica el gesto de representar ideológicamente el mundo? La primera respuesta resulta obvia: la ideología se basa en la impostura de forjar *bellas mentiras* para hacer que las personas participen de la lógica del mercado sin percatarse. Se trata de la sospecha sobre el modo en que la ideología retuerce la realidad. En esa dirección, se dice que algunos de los cambios más significativos en las conductas sociales tienen explicación en el incremento acelerado en la cobertura de la ideología (propiciada por su alta difusión en medios de comunicación). La explicación sobre ese fenómeno depende de una evaluación —muy cercana a la psicología— sobre la acogida de algunos estereotipos dispersados en varios formatos (los de la escuela, la Iglesia, los partidos políticos, los *mass-media*, etc.). Es difícil de precisar, pero el asunto clave de esta manera de cuestionar la ideología es que las representaciones que la componen redundan, más aún si parecen estar apoyadas en experiencias comunes y compartidas en las normas de comportamiento interindividual<sup>4</sup>. En otro vocabulario, se puede decir que la ideología se entiende, en una primera aproximación, en torno a la existencia de grupos pequeños de hombres cínicos que basan su dominación y explotación del “pueblo” en representaciones falseadas del mundo para esclavizar los espíritus mediante el dominio de su imaginación (Althusser, 2003a, pp. 65 y ss.).

los valores y las creencias que la mayoría de la gente tiene en común, pero además, se prestan para ser la voz de aquellas diferencias de opinión y de orientación que caracterizan a una democracia pluralista (Curran *et al.*, 1996, p. 193).

4 Generalmente, estos intentos se fundamentan en mediciones acumulativas —basadas en datos recogidos en encuestas y cosas por el estilo— mediante las que se supone es posible reconocer los efectos longitudinales de los medios en los modos de vida. ¿Cómo se viste? ¿Qué música escucha? ¿En dónde vive? ¿Sus padres son empresarios o asalariados? son preguntas que tienden a tratar de identificar las actitudes y los comportamientos teniendo en cuenta las influencias que los medios producen a nivel de la identificación de la población con estereotipos —el *rap* y los sectores marginales, por ejemplo— (Curran *et al.*, 1996, p. 197).

**Arrodillarse para orar, levantarse para escuchar la sentencia del juez, atender las indicaciones de los maestros, seguir las filas de los bancos, comprar en los almacenes, vestirse a la moda, etc., son actividades que suponen la ideología de los aparatos ideológicos de Estado. La ideología tiene, pues, existencia material.**

Ahora bien, creemos que las personas no son tontas. El asunto de la ideología no es tan simple como para decir nada más que las personas creen en una vida que no es la que realmente viven, o como si no reconocieran bien la realidad en la que se vive y el modo en que esta determina la vida a diario. La ideología no solo se refleja en la identificación de los individuos con ciertas necesidades psicológicas sino que, en el fondo, la adscripción de los individuos a esta asegura que su comportamiento coincida con rituales difundidos. Afirmar que la ideología ayuda a construir procesos de consolidación entre los individuos —porque imponen significaciones bajo las que se esconden las condiciones desiguales de la vida económica— no resuelve nada<sup>5</sup>. El verdadero problema es que hace falta dar cuenta de las razones por las que los individuos “aceptan” la ideología. Si se quiere, el asunto es que no se trata del adoctrinamiento de la ideología sobre las personas ni del contenido de las representaciones difundidas en ella;

5 En esa línea, la ideología hace referencia a la función de establecer el contacto entre individuos cada vez más diferenciados. Incluso, se dice que la ideología logra un efecto de integración porque favorece las regulaciones sociales dentro del orden normativo de los valores compartidos en una sociedad. Eso es especialmente notable en los medios ya que remarcan lo que es aceptable y lo que no lo es al estigmatizar comportamientos, modos de ser, prácticas singulares, etc. Para ilustrar el asunto, dice Curran, no hay sino que ver los incidentes mediatizados de eventos de Estado, ritos y episodios de grandes sucesos deportivos, etc. “A través del poder de la televisión, el hogar privado se transforma en un espacio público compartido, dentro del cual los individuos están conectados unos con otros y con la sociedad” (Curran, 1996, p. 201).

*más bien nos preguntamos sobre las condiciones que hacen posible la identificación entre individuos, sus prácticas diarias y la ideología.*

La intuición es que no se trata tanto de pensar la ideología como el reflejo secundario de la realidad, sino más bien como la representación de la relación de los individuos con la realidad de sus condiciones concretas de existencia. Eso sirve para problematizar la ideología en cuanto presenta el vínculo de los individuos con la realidad; mejor dicho, en cuanto deja ver la relación simbólica de los individuos con las condiciones reales en las que viven. Más aún, esta observación es fundamental dado que permite reemplazar la cuestión de los motivos de la deformación ideológica de la realidad por la de cómo es que la relación de los individuos con la realidad de sus condiciones de existencia gobierna la representación que estos tienen de la vida. Al señalar que la ideología es la representación del vínculo de los individuos con sus condiciones de existencia, se insiste en que lo representado en esta es la reacción real de cada uno de nosotros a esas condiciones. Visión materialista de la ideología: esta es real y visible en la medida en que lo representado en ella se relaciona con el margen de realización de las acciones/pasiones de las personas<sup>6</sup>. En el fondo, la idea central es que en las prácticas asociadas a los aparatos ideológicos del Estado existe ideología: arrodillarse para orar, levantarse para escuchar la sentencia del juez, atender las indicaciones de los maestros, seguir las filas de los bancos, comprar en los almacenes, vestirse a la moda, etc., son actividades que suponen la ideología de los aparatos ideológicos de Estado. La ideología tiene, pues, existencia material. ¿Pero en qué sentido?

6 “Por supuesto, la existencia material de la ideología en un aparato y sus prácticas no posee la misma modalidad que la existencia material de una baldosa o un fusil. Pero aun a riesgo de que se nos tilde de neorristotélicos (señalemos que Marx sentía gran estima por Aristóteles) diremos que la materia se dice en varios sentidos o más bien que existe bajo diferentes modalidades, todas en última instancia arraigadas en la materia física” (Althusser, 2003, p. 142).

## El problema de la ideología

Diríamos que la ideología se materializa en el comportamiento práctico: adoptar tal o cual curso de acción depende de regulaciones que son “elegidas libremente” por el individuo (Althusser, 2003, p. 142). Tener buenas costumbres es comportarse según rituales correspondientes a instituciones sociales que tienen sus normas. Hay que levantarse y arrodillarse de acuerdo con prácticas reguladas; hay que firmar contratos de acuerdo con reglas de derecho; hay que caminar en las calles según prescripciones del espacio; hay que entrar en la oficina y saludar adecuadamente o ir a almorzar a la hora indicada por razones administrativas o de educación. Y vivimos la vida entre unas reglas y otras en espacios institucionales más o menos bien determinados.

Es claro que las prácticas materiales que encarnan la ideología hacen referencia al gesto humano de seguir coherentemente, en los actos, las ideas de las que la conciencia está dotada. El individuo es la clave en tal determinación, pues se supone que “libremente” se sabe poseedor de ideas que acepta se deben traducir en los actos que le corresponden —y de hecho, si no lo hace es en virtud de otras ideas en las que cree—. La ideología existe en los actos puestos en práctica, y hace las veces de regulación de dichos actos dado que estos se inscriben en ella. Decimos, entonces, que los individuos actúan en virtud de reglamentaciones ideológicas cuya existencia remite a lo que las instituciones conducen a hacer. Las prácticas individuales y de grupos hacen parte de los aparatos ideológicos del Estado en el sentido en que colaboran en la reproducción de los rituales en los que se reproducen a su vez las prácticas que les corresponden. Al vivir entre los demás y en el contacto cotidiano con las instituciones sociales se “acepta” la subsunción al aparato ideológico de Estado que reglamenta las posibilidades de actuar.

Considerando a los individuos, la existencia material de la ideología se hace evidente en los actos llevados a cabo mediante prácticas reguladas a través de rituales diversos —el análisis de tales rituales tiene que ver con el modo particular de inscripción de la conducta a instituciones que buscan alcanzar distintos objetivos a la hora de constreñir a las personas a realizar tal o cual actividad. Los aspectos de los aparatos ideológicos del Estado se restringen al individuo y su conciencia, a las creencias y los actos que las materializan y, finalmente, a las prácticas rituales y las reglas de comportamiento presentadas en distintos contextos institucionales. Sin embargo, es importante aclarar que los aparatos ideológicos del Estado no se reducen a las instituciones sociales ni a las reglamentaciones que les corresponden, sino más bien al mecanismo de determinación de los individuos. Los aparatos ideológicos del Estado se definen en las prácticas concretas realizadas bajo los preceptos de las instituciones y comprometen las maneras de ser de los individuos. O sea, los aparatos ideológicos del Estado tienen como característica básica la *interpelación de los individuos en lo que toca a sus creencias y acciones*. La fórmula es que la ideología “interpela a los individuos concretos en situaciones concretas” (Althusser, 2003, p. 147). Esto se ve mejor así: los individuos son sujetos, por la operación de interpelación de los aparatos ideológicos del Estado, a reglamentaciones ideológicas por las que se constituyen en sujetos. Sujeto de derecho: las personas caemos en determinaciones jurídicas que nos

**Los aspectos de los aparatos ideológicos del Estado se restringen al individuo y su conciencia, a las creencias y los actos que las materializan y, finalmente, a las prácticas rituales y las reglas de comportamiento presentadas en distintos contextos institucionales.**

transforman, esto es, nos hacen depender de tal o cual regla. Sujeto de pedagogía: la escuela hace de los niños y los muchachos individuos que deben responder por la propia capacitación y el uso adecuado de sus habilidades. Sujeto de mercado: trabajar, ganar dinero y gastarlo son prácticas ritualizadas que esconden la explotación de base y que tienen como objetivo lograr el mayor rédito (trabajar más implica ganar más dinero para comprar más cosas). Y en la Iglesia, en el despacho, en el ejército y hasta en la casa y en la calle: cada individuo recae en la ideología haciendo de los rituales ideológicos el marco normativo de las prácticas cotidianas (p. 147). Que es otra manera de decir que la vida y sus roles son reflejos de la interpelación de la ideología en el contexto de las instituciones sociales. De hecho, antes de nacer ya somos sujetos en ese sentido: tendrás un nombre y eventualmente tendrás familia. Y serás niño e irás a la escuela y obedecerás a tu maestra; luego irás a la Universidad y será lo mismo. Quizá tengas que trabajar —antes, durante o después de pasar el tiempo con la familia y en la escuela—. Serás padre o madre y tendrás sexo como se debe y caminarás con ropas adecuadas como también irás a comprar víveres o un auto o una casa, qué más da. Y en casa serás patrón, pero en la oficina obedecerás y en la TV verás a la mujer de tus sueños y soñarás con ella. Si te gusta la música, comprarás discos y algún sofá para sentarte a oírlos y un reproductor que suene increíblemente y dirás “gracias a Dios” por haberte

**Las prácticas asociadas a los aparatos ideológicos del Estado son el lugar en que se consolidan las coerciones necesarias para que los individuos se cualifiquen en lo que toca a las habilidades técnicas tanto como a las competencias ético-morales y de comportamiento o aptitudes.**

dado la oportunidad de comprarlos... He aquí, entonces, quién eres, quién deberías ser; ese tendrías que tú.

Consigna de la ideología: todo estará bien si las personas se reconocen en el lugar que ocupan entre los demás y se conducen en consecuencia. Todo irá bien así; los sujetos marcharán solos, con excepción de algunos que necesitan de atención y, en casos extremos, de intervención por parte de los aparatos represivos de Estado (Althusser, 2003, p. 152). Lo importante es que se garantice —y para eso son los aparatos ideológicos de Estado— que las personas se conciban como responsables de los actos sin ver que la iniciativa por la que en efecto actúan proviene de la subsunción a la interpelación de las instituciones en las que coexisten. Todo irá bien si los individuos “libremente” aceptan las órdenes de la ideología, aun si eso implica encubrir ideológicamente la sujeción por la que de varias maneras son acogidos. Ellos actuarán y no sabrán por qué.

¿Cuál es el resultado de todo esto? Creemos que fundamentalmente está en juego el modo en que la reproducción de las condiciones de producción se garantiza, cada día y a cada instante, en la conciencia del sujeto y en los actos que este lleva a cabo según creencias que considera les “son propias”. La ideología no tiene nada que ver con la mentalidad imperante (de unos cuantos dominadores); está hecha de prácticas concretas asociadas a instituciones concretas también. Estas prácticas deben ser comprendidas como el medio de realización de las condiciones de reproducción de la producción. Eso significa que la ideología se expresa en prácticas que no resultan ser meros instrumentos de dominación por parte de unos cuantos con más dinero y poder que otros; simplemente, las prácticas asociadas a los aparatos ideológicos del Estado son el lugar en que se consolidan las coerciones necesarias para que los individuos se

cualifiquen en lo que toca a las habilidades técnicas tanto como a las competencias ético-morales y de comportamiento o aptitudes.

Los aparatos ideológicos del Estado se traducen en prácticas para producir individuos aptos para trabajar en el sentido en que comprometen ciertas conductas adecuadas. Para trabajar hay que tener más que habilidades técnicas o profesionales; se necesita saber de protocolos administrativos, de formalidades en las relaciones interindividuales, incluso se necesita ser educado, juicioso, acomedido, bien hablado, etc. La función de los aparatos ideológicos del Estado es justamente asegurar que los individuos hagan triunfar sobre sí mismos las reglas que los harán adecuados a la producción<sup>7</sup>. La actividad de tales aparatos es ideológica en el sentido que compele la sujeción de los agentes conscientes a ocupar posiciones o a llevar a cabo roles que sostienen el proceso de producción. *Las personas en su lugar*: la tarea principal de la ideología es producir la subjetividad humana; mejor aún, la ideología es indispensable para que las personas se asuman “autónomamente” como agentes que responden a las necesidades de la producción. Vemos así el problema de la ideología: *los aparatos ideológicos de Estado involucran básicamente el diseño de los modos de vivir en la medida en que las instituciones sociales interpelan de diversas maneras a los individuos*. Y ese es justamente el dilema: se debe poder definir la determinación ideológica de los individuos o —para usar los términos de Althusser— el modo en que opera la interpelación institucional de las prácticas sociales. En resumidas cuentas, el asunto es ¿cómo explicar la sujeción a reglas institucionales cu-

7 Las primeras formulaciones de Althusser subrayaban la manera en la que el modo de producción determinaba la forma de las prácticas sociales; el modo de producción tiene requisitos o condiciones de existencia proporcionados por prácticas de diversos tipos. La dificultad con los argumentos de esta índole dentro del marxismo, particularmente aguda debido a la centralidad de la lucha de clases en la teoría marxista, es que no dejan espacio para las luchas de clase generadas independientemente de los requerimientos del modo de producción” (Abercrombie *et al.*, 2003, p. 179 y ss.).

yos efectos habilitan y cualifican a las personas en virtud de la necesidad de la reproducción de los medios de la producción? ¿Cómo explicar la identificación individual con aparatos que encarnan ideologías? Sabemos ya que la identificación ideológica ocurre en el dominio simbólico del sujeto en cuanto construye una imagen especular de las condiciones concretas de su existencia; pero también sabemos que esta identificación es material en la medida en que puede percibirse en las prácticas cotidianas de las personas. Así, pues, debemos responder ¿cómo es que la ideología, siendo la imagen especular de la realidad, se encarna, no obstante, en las prácticas de las personas? ¿Se puede conciliar la construcción simbólica de la realidad con la realidad material de las actividades humanas? ¿Se trata del simple dualismo entre la perspectiva subjetiva de la realidad y la perspectiva objetiva de las condiciones de existencia? ¿Hay maneras de plantear el asunto sin tal dualismo?

### Elogio de las fantasías

¿Qué es la ideología? En una primera aproximación se diría que la ideología tiene que ver con el marco ilusorio o fantasmal de significaciones que acosan constantemente la realidad concreta por proyectarse más allá de ella misma. Desde ese punto de vista, se supone que la ideología consiste en el guión imaginario por el que se ocupa la realidad de fantasías<sup>8</sup>. Solo que con “fantasías” no se hace referencia a la actividad simplemente inventiva o creadora de contenidos no existentes o no reales (soñar). Es fácil ver que con el tema de la ideología se insinúa la oposición entre la fantasía y la realidad. Sin embargo, debemos tratar de mostrar que no se trata solamente de la diferencia entre las cosas que existen y las que nos imaginamos. Nuestra

8 ¿Pero por qué el plural? ¿Es que hay más de una fantasía? Partimos del postulado según el cual el orden simbólico está animado por significaciones relativas a la multiplicidad de atributos sociales atados a la realidad de las cosas (Althusser, 2003a, p. 149-156).

**Las fantasías son análogas al deseo y a la realidad. Esa es otra manera de decir que las fantasías son productos que se aclaran en el mismo procedimiento de la síntesis trascendental de la imaginación en la medida en que se supone unifican representaciones con intuiciones.**

insistencia es en que la ideología liga a las fantasías, pero en cuanto procedimiento particularmente humano de aprehensión de lo real.

Imaginémonos en la situación común de los celos: repentinamente me entero de que mi compañera ha tenido una relación con otro hombre. Bien, no hay problema, soy racional, tolerante, lo acepto [...]; pero entonces irremediablemente, las imágenes empiezan a abrumarme, imágenes concretas de lo que hacían (¿por qué tuvo que lamerle precisamente ahí?, ¿por qué tuvo que abrir tanto las piernas?), y me pierdo, temblando y sudando, mi paz se ha ido para siempre (Žižek, 2005a, p. 9).

¿La cuestión es que las fantasías son relativas a las escenas, los episodios, las novelas o las ficciones que se narran a sí mismos los individuos, a veces en vigilia a veces durmiendo? ¿Las fantasías son únicamente elaboraciones secundarias cuyo compromiso es el de satisfacer lo que la realidad nos niega? ¿De dónde vienen las fantasías? ¿Qué las explica? ¿Son el retorno de contenidos reprimidos que perturban una y otra vez a las personas? ¿Las fantasías son meros delirios?

Veamos algunas características básicas de las fantasías.

Žižek afirma que una de las características de las fantasías consiste en que estas pueden ser admi-

tidas desde múltiples posiciones de identificación. Eso quiere decir que no existe coincidencia necesaria entre aquel que fantasea y la fantasía de la que se ocupa. “La fantasía crea una gran cantidad de ‘posiciones de sujeto’ entre las cuales (observando, fantaseando) el sujeto está en libertad de flotar, de pasar su identificación de una a otra” (2005a, p. 16). Volvamos a la mencionada situación de los celos: se puede fantasear con la escena e imaginar qué hacen él y ella, cómo se besan, en dónde, preguntarse si ella le dirá palabras obscenas o él palabras bonitas, etc. También se puede hacer el guión de lo que él sentirá cuando ella lo bese o lo acaricie, etc. O se podrá imaginar igualmente lo que ella, con ocasión de la situación, sentirá o pensará. A veces la fantasía nace en la perspectiva de la primera persona que asiste a la escena; en otras, en la posición de tercera persona (él o ella). No importa. El punto es que no existe ninguna posición privilegiada desde la cual se promuevan las fantasías.

La segunda característica de las fantasías es que tienen la función de proveer las coordenadas que constituyen el enlace entre la realidad y el deseo (Žižek, 2005a, p. 17). Las fantasías son análogas al deseo y a la realidad. Esa es otra manera de decir que las fantasías son productos que se aclaran en el mismo procedimiento de la síntesis trascendental de la imaginación en la medida en que se supone unifican representaciones con intuiciones. Se insinúa así que las fantasías se constituyen en la posibilidad de dar cuenta de la relación de nuestras representaciones con la intuición de cosas; mejor aún, se trata de la reciprocidad del vínculo de las fantasías con la experiencia, pues estas hacen las veces del esquema por el que una representación tiene que ver con una intuición de cosas.

Decir, sin embargo, que las fantasías cumplen la función asignada (Kant) al esquematismo de la imaginación (trascendental) no es más que una



fórmula abreviada del tema de la relación entre las representaciones de la realidad y la realidad empírica. En el fondo, hace falta tener en cuenta el modo en que la experiencia “cae bajo” las fantasías, es decir, hay que poner de relieve el hecho de que la experiencia es subsumida en su representación. Creemos, pues, que el asunto clave es la subsunción de la realidad en las fantasías, entendiendo que no es solo la operación de hacer reducir los objetos a sus representaciones, sino, antes bien, es el ejercicio de hacer coincidir representaciones sobre la realidad diversa.

¿Cómo explicar la función de subsunción de las fantasías? Proponemos entender las fantasías de la siguiente manera: son representaciones que sirven de mediación entre los intereses inconscientes y lo dado en la intuición sensible porque son homogéneas a ambos aspectos. Los objetos son de interés probablemente por algunas de sus características reales; pero también son motivo de atención por razones irreducibles a sus atributos y que se supone yacen en el inconsciente. Las fantasías conservan el vínculo entre el núcleo de interés inconsciente y la realidad sobre la que se proyectan. Adicionalmente, remiten a la determinación de la realidad por el deseo permitiendo la subsunción. Esta definición supone dos elementos constantemente presentes, pero —en principio— antagónicos. Las fantasías son representaciones mediadoras que tienen que ser, al tiempo, irreducibles a la experiencia en la medida en que provienen del inconsciente y, a pesar de ello, atadas y fundamentalmente referidas a la realidad sensible. De acuerdo con esto, las fantasías se traducen como representaciones conformes al procedimiento del esquematismo de la imaginación dado que tienen la función de dar origen a la representación de la realidad, pero con cierto contenido irreducible a ella. En otras palabras, las fantasías no implican la adhesión de la voluntad a representaciones de cosas que satisfacen el interés primario de obtenerlas (quiero algo y si no lo

**No deseamos objetos porque nos interesan; nos interesan porque los deseamos. Las fantasías son extensivas a la realidad por la razón de que subsumen los objetos a los cuales se les aplica.**

poseo lo imagino entonces); más bien, aportan las reglas de construcción de representaciones que median entre el deseo y la realidad de las cosas deseadas; reglas que conciernen a la determinación inconsciente del sentido general por el que el deseo se halla ligado a cosas. A pesar de que las fantasías no son reales —de la forma en que lo son las cosas—, sin embargo, resultan ser las condiciones que hacen que la realidad posea alguna significación. Estamos tratando de decir que las fantasías son representaciones que suministran a los objetos sus propias imágenes convirtiéndose en requisitos que garantizan la realidad de nuestros deseos.

Resulta demasiado obvio pensar que las fantasías guardan relación con el hecho de que la voluntad tiende hacia objetos de satisfacción. Y es obvio porque se asume muy pronto la aparente elaboración imaginaria según la cual se escenifica “eso” (objeto = X) que en la realidad hace falta. El resultado es que la experiencia de satisfacción no da razones acerca de por qué necesitamos de las fantasías ni de las razones por las que se construyen de la manera en que se lo hace. Mejor dicho, el problema es ¿por qué deseamos? ¿Y por qué deseamos lo que, en efecto, deseamos? La idea básica —en clave trascendental— es que las fantasías sirven de representaciones a través de las cuales es *sitiada*<sup>9</sup> la realidad. Así, son reglas a priori del deseo, esto es, tienen que ver con la aplicación de re-

<sup>9</sup> En el uso militar: cercar, apoderarse, asediar indirectamente o a través del cerco que ciñe o rodea.

presentaciones a objetos reales que, ciertamente, adquieren significación e importancia por eso mismo. No deseamos objetos porque nos interesan; nos interesan porque los deseamos. Las fantasías son extensivas a la realidad por la razón de que subsumen los objetos a los cuales se les aplica. Eso significa que se hace caer bajo las fantasías los objetos que nos rodean a diario; estos son, si se quiere, subsumidos a estas en consideración del esquematismo inconsciente de la imaginación por el que reconocemos su importancia. Es en ese sentido que las fantasías tienen la similar función del esquema trascendental: reglan nuestro deseo; nos dicen qué desear —aún si no somos plenamente conscientes de ello— (Žižek, 2005a, p. 17).

El recurso es para decir lo siguiente: lo que se escenifica en las fantasías es la incógnita nacida del hecho de que constantemente nos preguntamos, desde el punto de vista de los demás, acerca de nuestra propia imagen. El *pequeño objeto a* —‘*le petit objet a*’ del que tanto habla Žižek— se refiere a que desconocemos ese punto de vista. O sea, ya que nos es imposible ocupar el puesto de los demás no sabemos con exactitud cuáles son las exigencias que desde allí se nos hacen. Apenas podemos fantasear con ellas. “¿Qué es lo que quieren los otros de mí?” “¿Qué ven en mí?” “¿Qué soy yo para los otros?” Esas son las preguntas que se pretende responder mediante las fantasías (Žižek, 2005a, p. 19). La intersubjetividad del deseo se resalta cuando se percibe que las fantasías pretenden conjurar el enigma del papel que tenemos entre los demás. Sabemos que como individuos nos encontramos sumidos en las redes de las relaciones que nos convierten en el lugar de luchas sobre lo que somos —luchas que no se reducen únicamente al tema del reconocimiento, sino que también son relativas a las sobredeterminaciones de la identidad o las regulaciones sobre la conducta y la interioridad—. Las fantasías tienen la virtud de brindar el acceso a las exigencias que los demás

nos hacen proyectando en la vida supuestos contenidos que nos están vedados. Eso implica la idea de que se nos exigen actitudes, respuestas emocionales, maneras de hablar, etc., sin saber muy bien qué es exactamente lo que se nos está pidiendo. Pareciera que vivimos entre los demás ocupando cierto lugar desde el que se nos hacen exigencias y del que no sabemos mucho, por lo que no tenemos más alternativa que fantasear acerca de tal lugar. Es eso a lo que se refiere Žižek con el énfasis en el desplazamiento lacaniano sobre el *pequeño objeto a*: se trata del conjunto de representaciones inconscientes mediante las que presentamos consistencia en nuestras relaciones con los demás. Así decimos: yo no soy simplemente esto que hago, siento o pienso; soy algo más —aunque no sepa decir exactamente qué— y, por eso mismo, soy digno de ser amado, reconocido, acompañado, recompensado, etc.

Finalmente, dice Žižek, las fantasías consisten en una narrativa que sirve para eludir algún estancamiento original (2005a, p. 20). Esto no debe entenderse como si en ellas se organizaran las experiencias vitales apropiándose las bajo la forma integrada de tal o cual narración. Las fantasías no son “falseos” o “falsas versiones” de la vida que damos para esconder o eludir las situaciones que nos atormentan. La cuestión de las fantasías es que sirven para reacomodar la propia existencia respecto de cierta falta fundamental (también puede decirse “exceso fundamental” haciendo énfasis en que las fantasías son “algo” más que a la realidad concreta le falta). Como indica Žižek,

contrariamente a la sensata concepción del fantaseo como una indulgencia en la realización alucinatoria de los deseos prohibidos por la Ley [prohibidos en el sentido de que la realidad no satisface los deseos bien porque no brinda exactamente lo que queremos o bien porque nos obliga a renunciar a ellos], la narración fantasmática no escenifica la suspensión-transgresión

de la Ley [mediante la fantasía hago realidad lo que me está prohibido], sino el acto mismo de su instauración, de la intervención en el corte de la castración simbólica (p. 22).

### Lo simbólico

Si algo escenifica las fantasías es el ingreso al orden simbólico. Para decirlo con más precisión, la realidad es el horizonte plenamente reconocido en el que se instauran las fantasías. Solo que esto no implica la invención cotidiana de una realidad anhelada como contracara de la realidad experimentada; más bien, las fantasías integran la realidad vivida de acuerdo con el deseo inconsciente. Es fácil señalar la ambigüedad entre la realidad y la fantasía. Pero desde el punto de vista indicado, parece que fueran casi imposibles de distinguir dado que se asume que la una recubre a la otra. Obtenemos con ello el siguiente resultado: las fantasías involucran la imposibilidad de la *mirada desnuda* o la mirada mediante la que puede accederse a la contraparte de la propia concepción de la realidad —que sería la realidad en sí misma—. En resumidas cuentas, las fantasías siempre están del lado de la realidad en cuanto soportan el sentido que esta tiene para nosotros (Žižek, 2005a, pp. 25 y ss.).

Hagamos una evaluación de lo dicho hasta ahora, teniendo siempre presentes las características de las fantasías —retomadas de la lectura que hace Žižek de Lacan—, para poder dibujar el problema al que nos enfrentamos.

Las fantasías tienen que ver con la dimensión espectral de la realidad; mejor dicho, con la objetiva realidad de las fantasías subjetivas. Como dice Žižek, “el escándalo ontológico de la noción de fantasma reside en el hecho de que subvierte la oposición estándar entre ‘subjetivo’ y ‘objetivo’ —en el sentido ingenuo de existir independientemente de las percepciones del sujeto” (2007, p. 114). A lo que habría que sumar

el hecho de que las fantasías, aun perteneciendo al ámbito de la vida subjetiva, no obstante, son irreductibles a representaciones particulares conscientemente experimentadas (intuiciones). Como habíamos notado, las fantasías guardan la extraña condición de ser análogas a la realidad objetiva tanto como a la manera en que la realidad es referida al sujeto de las intuiciones, siendo que no constituyen contenidos propios de tal o cual individuo particular<sup>10</sup>. El interrogante surge casi inmediatamente: ¿cómo se puede hablar de la apariencia objetivamente necesaria? Quizá es de aclarar que las fantasías no se invierten en la realidad creyendo que se materializan realmente —lo que supondría actos mágicos por los que se hacen realidad las ilusiones o algo así—, sino que la apariencia objetiva de los fantasmas se relaciona con el modo en que las cosas *son* desde el punto de vista subjetivo. Las apariencias objetivas hacen referencia al hecho de que las cosas aparecen efectivamente de tal o cual modo. El problema es que no se puede olvidar que el estatuto de las fantasías no es el mismo que el de las cosas en su realidad material. Lo que implica que, sin aludir a cierto materialismo ingenuo o simple, tampoco se puede olvidar que las cosas tienen existencia por sí mismas<sup>11</sup>.

Tratemos de mantener la irreductibilidad de la antinomia. Volviendo a las características de las fantasías habría de señalar que la perspectiva descentrada de la realidad conduce a la conclusión según la cual la manera en que las cosas parecen ser no depende de lo que ellas son, en efecto, sino de las representaciones, muchas veces inconscientes, que regulan la autoexperien-

10 “El fantasma pertenece más bien a la extraña categoría de lo objetivamente subjetivo; la manera en que las cosas le parecen a uno realmente, objetivamente, incluso si no le parecen de esa manera”. La definición es de Daniel C. Dennet y es evocada por Žižek para señalar que se trata de la forma negativa, absurda de asumir al contradictorio evidente de los términos “fantasía” y “realidad” (Žižek, 2007, p. 114 y ss.).

11 Para el problema del realismo empírico y del realismo trascendental, cfr. Allison (1992).

cia de la realidad —ese es en resumidas cuentas el argumento de Žižek— (2007, p. 117). Con lo que vuelve el dualismo entre la realidad y las fantasías, pero formulado en torno a la paralaje entre la experiencia y la actividad propiamente humana de inscribirla en el orden simbólico.

Hay, pues, realidad, pero en el sentido en que el universo de las cosas —incluidas las personas— y de los hechos pertenecen a las coordenadas que ofrecen las fantasías —sabiendo, insistimos, que no son solamente representaciones particulares de percepciones, pensamientos o sentimientos de algún individuo concreto—. Y no es que la realidad exista con dependencia del sujeto de intuiciones. Se puede admitir la existencia de la realidad externa; lo que no se puede aceptar es que la realidad tenga *significación real por sí misma* (plantear la existencia de la cosa en sí no indica que tenga alguna relevancia). Ya lo habíamos sugerido: las fantasías permiten conjurar la falta esencial a la realidad dado que el deseo excede el interés por la existencia concreta de cosas. Desde la perspectiva del orden simbólico se dice que la fascinación y el apego a la realidad provienen de significaciones no asignables a los seres de que se componen. Más aún, se diría que tal fascinación y apego se fundan justamente en que remiten a significaciones asociadas a los seres que no pueden ser realmente verificadas y experimentadas como propiedades naturales (Žižek, 2007, p. 118).

La paradoja es que las fantasías, aunque tengan como principal objetivo el de apelar a significaciones con las cuales resolver la falta constitutiva de la realidad, al tiempo, fallan en su empresa. Las fantasías son espectros de la realidad, entendiendo que se sostienen como suplemento. Esto es para asumir que las condiciones de posibilidad del deseo no remiten a la realidad misma, y sí, al contrario, al enigma por el cual la realidad tiene significación. Ese enigma se supone que es enfrentado humanamente

sumando representaciones de “algo” a las cosas. El asunto es que ese “algo” es inalcanzable dado que no se sabe nunca qué es, y dado que no es nunca lo que la realidad es. Y así se deja el espacio abierto para perpetuar el esfuerzo, siempre fallido, de simbolizar “eso” que la realidad es más allá de ella misma. Esa es la razón por la que las fantasías siempre se sostienen: se supone que deseamos cosas, y que ellas no dan cuenta de nuestro deseo por el hecho de que deseamos más que las cosas mismas. Pero también se supone que constantemente solicitamos que se hagan realidad las fantasías encontrándonos con el frustrante hecho de que la realidad nunca nos satisface. Y así quedamos presos entre fantasías que dan sentido a las cosas, cosas que no nos satisfacen y la urgente petición de que las fantasías se cumplan para darle sentido a las cosas que queremos (haciendo muy triste la vida, diríamos).

El panorama general que se obtiene es el siguiente. Tenemos, pues, la escisión entre la realidad en cuanto apariencia que es radicalmente dependiente del sujeto, “eso” desconocido hacia lo que apunta el deseo y las fantasías (mediación simbólica o pantalla trascendental, diría Žižek) que simultáneamente nos veda el acceso a lo real y lo real-real (lo Real). Las fantasías y la realidad nacen de la diferencia mínima, básica, entre el orden existente de cosas y el orden suplementario del deseo. Y entre ambos, lo Real inaccesible. ¿Y qué alternativas tenemos en este esquema? ¿Postular la necesidad de realización de los ideales fantasmáticos? Desde el punto de vista de las fantasías eso sería como realizar el deseo por la vía de la petición de su materialización real, fallando el mecanismo por el que se sostiene; mejor aún, olvidando la imposibilidad constitutiva de su realización material. ¿Entonces debemos contentarnos con la desértica realidad purificándola de todo contenido fantasmático, argumento que se expondría desde la perspectiva materialista ingenua por decir

que debemos quedarnos con las cosas como son simplemente sin sospechar sobre si podemos hacer eso en efecto? Pero se dice que tal realidad es inaccesible dado que nunca podemos salirnos de nuestra perspectiva.

Las opciones básicas son, entonces, o bien forzar lo real hacia la normatividad del deseo que vendría del orden simbólico arrastrando cada cosa, cada hecho, cada persona hacia su interior, o bien forzar nuestra mirada hacia lo real sin pedir más que lo dado —que sería como someternos sin más a las condiciones materiales de la existencia—. Es impresionante lo que está en juego. Vamos al punto central, que ocurre entre las dos opciones presentadas. En la primera se hace referencia a la ya muy antigua separación entre el sujeto y el objeto, invocada en las ideas del fantasma y la realidad dando la impresión de que la disyunción infra/superestructura recubre subrepticamente la artificial separación entre la materialidad de las condiciones concretas de existencia y la fantasmática proyección e incorporación de “algo” que no es ni mundo, ni cosa, ni materia, ni nada. ¿Qué es el espectro? ¿Idealización, simulacro, ideal normativo, deseo reprimido? No sabemos. Y ese es el problema. ¿De qué se trata nuestro mundo diario? ¿Qué es la vida en términos de nuestra experiencia más vital? ¿Qué es la vida con referencia a la realidad que se supone nos compete? ¿Espectros? ¿O realidad real sin mediación y objetiva? Decir que se trata simplemente de espectros es situarse en el fantasma de la realidad soñada en cuanto supera lo real a cada instante. El espectro reprime lo real, que es otra manera de hacer prevalecer la supuesta superioridad normativa del sujeto que piensa y desea sobre la causalidad de la realidad. Por otra parte, si se dice que se trata de la realidad es que aceptamos que lo que es no puede ser de otra manera. Así se nos acusaría de conservadores por aceptar que las cosas son como son y nada más. Es como si se tratara de la insistente petición de hacer del mundo algo

más que él mismo —lo que sería una antigua consigna asociada a la subsunción de la naturaleza en ideales de otro orden y origen a ella misma—. Todo lo anterior remite a la siguiente insinuación fundamental: en las perspectivas de lo real y de lo simbólico se expone la insistente preocupación de hacer triunfar el deseo sobre la realidad o, en oposición, de insistir en que es la realidad la que determina radicalmente nuestra existencia y que nuestras opciones se reducen al reconocimiento de la manera en que funciona tal determinación. Así, la insinuación se hace más fuerte: lo real, o bien es conjurado en una imagen en la que se propone *todo lo que puede ser más que ella* (el Deseo, la Justicia, el Bien, la Revolución, etc.), o lo real simplemente se restringe al marco de hechos presentes de los que ya no se puede escapar (suponiendo cierto determinismo ineludible).

### Paralaje

Postulado sobre la paralaje: se trata de la visión del cortocircuito paradójico de dominios que, por razones de naturaleza, jamás pueden juntarse, pero tampoco separarse radicalmente; mejor dicho, la visión de paralaje consiste en la perspectiva de la relación entre dominios que a pesar de ligarse estrechamente, no obstante, resultan heterogéneos o no idénticos e irreductibles. Es como si se pasara entre los dominios de tal o cual relación sin presunción de mediación o síntesis posible. La visión de paralaje es la “insuperable brecha de paralaje, la confrontación de dos perspectivas estrechamente vinculadas entre las cuales no es posible ningún campo neutral en común” (Žižek, 2006, pp. 11-12).

Esta breve definición ya nos permite una mejor aproximación el tema que nos ocupa. En cuanto a la infraestructura y la superestructura parece que tenemos cierta paralaje referida al desplazamiento constante entre la perspectiva de la realidad material concreta y la perspectiva idea-

lista del orden simbólico —al que pertenecen las fantasías—, sin poder reducir la una en la otra y sin poder, simultáneamente, prescindir de la una y de la otra. Se diría así que no existe relación unificante entre la infraestructura y la superestructura puesto que no se componen de lo mismo (no hay nada en común que permita alguna síntesis superior), pero tampoco separación diferenciante dado que están amarradas a la manera de dos caras de una misma realidad (realidad que no es ni fantasmal ni materialmente concreta; es pues Real, ya veremos). Debemos hacer énfasis en que la visión de paralaje no supone ninguna reunión sintética como tampoco ningún deslinde fundamental. Si se quiere, “paralaje” es el nombre de la irreductibilidad de los dominios de la infraestructura y la superestructura que confluyen sin síntesis; es, en el fondo, el término de cierta tensión inherente o umbral constitutivo. Ahora bien, pensamos que si aplicamos la idea de paralaje a la relación-distinción entre la infraestructura y la superestructura obtenemos la discordante visión de la presencia de lo real en el orden simbólico tanto como de la efectiva existencia de este orden en lo real —sin decir que las fantasías tienen la misma materialidad real que la de los objetos concretos.

La idea central de Žižek es que la perspectiva materialista y la perspectiva simbólica son dos esfuerzos mutuamente irreconciliables para enfrentar la incógnita sobre la que constantemente proyectamos nuestros intentos de dar cuenta de la vida. Ya lo sabemos: tenemos el punto de vista “objetivo” sobre lo real y luego sus diferentes simbolizaciones que lo distorsionan. Sin embargo, hay “algo” entre una y otra perspectiva sobre la que se levantan. Este “algo” es lo Real siendo el antagonismo entre la comprensión directa de la realidad desnuda y la pantalla de lo simbólico que hace que la perdamos. “Lo Real es en definitiva el verdadero cambio de perspectiva del primero al segundo punto de vista”. Y, “debería tomarse nota de que esta antinomia

radical que parece impedir nuestro acceso a la Cosa [lo Real] ya es la cosa en-sí [sobre la que nos esforzamos tanto en descubrir, entender, aprehender]” (2006, pp. 39-40). Es muy importante tener presente que lo Real no es “algo” positivamente determinable ni metafísicamente sustancial. Lo Real no es cosa ni sustancia; más bien, se constituye en la distancia o brecha interior a las dos perspectivas señaladas y que solo aparece de relieve en el paso de la una a la otra. Lo Real se descubre en la paralaje de la perspectiva de lo real y la perspectiva simbólica<sup>12</sup>.

Esto significa básicamente que el problema de la visión de paralaje no es si estamos condenados por la constante petición de penetrar, a través del velo de las apariencias, en la verdadera realidad; el problema es más bien el de dar cuenta del modo en que las apariencias emergen para cubrir la realidad y de los motivos para eso. De manera que la pregunta es ¿cómo en medio de una realidad únicamente llena de cosas, emerge sin embargo, algo como las apariencias? Lo que conecta inmediatamente a la cuestión de ¿por qué no nos contentamos con la realidad de las simples cosas? ¿De dónde el gesto de instauración del orden simbólico?

La respuesta de Žižek es que el trabajo con lo Real tiene que ver con el efecto suplementario de hacer intervenir el marco de percepción en el modo en que percibimos las cosas mismas. Lo Real, es pues, ese algo = X que creemos persiste aun sin nosotros y que representa la exterioridad radicalizada a la que nos enfrentamos por la vía de la inspección “objetiva” de la realidad y la mediación simbólica que se le antepone insistentemente. Casi que se trata de reconocer

12 Esto en dos sentidos muy precisos, dice Žižek: “En un primer momento, lo Real es el núcleo duro imposible que no se puede enfrentar directamente sino solo a través de las lentes de una multitud de ficciones simbólicas, de formaciones virtuales [‘fantasmales’ se podría decir también]. En un segundo movimiento, el núcleo duro resulta virtual, sin existencia concreta, una X que solo puede ver retrospectivamente a partir de una multitud de formaciones simbólicas que son ‘todo lo que está realmente’” (2006, p. 40).

el escenario desde el cual sostenemos nuestra percepción de las cosas sin decir que ellas son otras (ideas o representaciones) o que se constituyen en una realidad que nos excede sino, por el contrario, manifestando claramente la urgencia de aceptar que vistas desde tal escenario las cosas son como efectivamente se nos presentan. Lo que impide, de paso, cualquier desvelo o cualquier intento de desmitificación. Asumiendo así el asunto, se presume que no existe alguna realidad neutra en el sentido de subsistir al margen del marco de percepción. El mundo es ya enmarcado en el dominio de la apariencia, entendiendo que tal dominio es el marco constituyente del modo en que efectivamente percibimos (Žižek, 2006, p. 45).

Por nuestra parte, creemos que la idea de la imposible autonomía de lo real, manifestada en el postulado de la visión de paralaje, al tiempo que supone cierta irreductibilidad de los dominios comprometidos, apuesta por cierta disimetría de su relación o por la priorización de lo simbólico sobre lo real mismo. Esto es evidente en la delicada introducción de la actividad del sujeto en términos de la instancia mínima de flexibilidad por la que se distancia y se diferencia la perspectiva que alude a lo real, y la perspectiva que otorga a “otra cosa” —el sujeto— la función de llenar el vacío que nos separa de las simples cosas. Aquí está el punto clave de Žižek: la experiencia subjetiva de lo real es de lo que habla la visión de paralaje en cuanto que se asume el gesto de disfrazar lo real con envolturas simbólicas como propias del marco de percepción bajo el que tratamos de acceder a lo real. Pensamos que tal gesto se nota en el desplazamiento entre lo real y lo simbólico, o sea, en el hecho mismo de pensar lo real. Pensar lo real es ya desplazarse de lo real en sí-mismo. En otras palabras, puede verse que la paralaje entre la realidad y lo simbólico no es simétrica de acuerdo con la presencia fundamental del horizonte de significado por el que se apropia el mundo que nos rodea. Eso quiere decir que la paralaje sigue siendo

irreductible a cualquiera de sus dominios, aunque se reconoce la subordinación del uno al otro (lo real a lo simbólico) por el carácter reflexivo presente en el sujeto. El desplazamiento reflexivo es, en el fondo, el *distanciamiento* iniciado en un terreno de significaciones que *asegura cierto orden*. Diríamos, entonces, que el distanciamiento es el acto mediante el cual se abandonan las primeras impresiones sobre algo —incluidas las pasiones de atracción o repulsión que ese algo llegue a producir—. El recurso al mínimo de flexibilidad hace referencia al marco de percepción de tal o cual espectáculo no intervenido de “algo” —“fenómeno puro” podríamos decir en nuestro vocabulario—. El distanciamiento es como el resultado de la depuración o la liberación de las afecciones producidas en el encuentro con cierto organismo, estado de cosas o experiencia de fuerzas.

Sabemos hace tiempo que, en virtud de los límites epistemológicos de la razón, el pensamiento humano no puede sino referirse a determinado ámbito de la experiencia espacio-temporalmente ubicada. Nosotros, desde ese punto de vista, no podemos referirnos a tal ámbito más allá de las condiciones que hacen que la experiencia sea como, en efecto, es. Adicionalmente, al indicar que las fantasías abarcan la realidad que aquí y ahora se presenta bajo determinado velo de significaciones, se dice al tiempo que la realidad es intervenida por la actividad de superar la simple experiencia dada. Es sorprendente la prolijidad de lo simbólico que no deja nada por decir del mundo que no se inscriba en las condiciones de flexibilidad impuestas por el marco de condiciones de percepción y comprensión de la realidad. Pero hay que entender que lo real persiste como una dimensión que no solo excusa las elaboraciones simbólicas sino que, además, las precede constantemente.

En el gesto de significación parece hallarse la respuesta de la disimetría de la visión de paralaje. Llamemos a la carga de signifi-

**Lo real, manifestación de la experiencia, es lo que se pone en juego simbólicamente: eso que se supone inicialmente era causa de percepción es transferido por la fantasía a los atributos de lo simbólicamente mediado.**

catividad asumiendo la marcada distribución simbólica de lo originariamente experimentado — contenido de materia indiferenciada aprehendida bajo marcos de percepción anteriores a la experiencia misma—. Lo real, manifestación de la experiencia, es lo que se pone en juego simbólicamente: eso que se supone inicialmente era causa de percepción es transferido por la fantasía a los atributos de lo simbólicamente mediado. ¿Cómo son las cosas? ¿No son más que materia con atributos? ¿Y para qué sirven? ¿O a quién pertenecen? Esas son preguntas de expectativas humanas. La significación no es mera ficción. Es más bien el movimiento de enriquecer determinados hechos.

De otro lado, la significación remite al hecho de investir la realidad por exponerla más allá de la indeterminación con la que aparece, es decir, es el esfuerzo de abandonar la apariencia de la realidad. Se podría decir que la carga de significatividad de las fantasías tiene que ver con cierta pregnancia por remitir a formas simbólicas generalmente plegadas a la vida. La significación, así, no es ni siquiera el signo representado iconográficamente ni es tampoco la afección estética producida por las narraciones de las creencias sobre la realidad de las cosas. Si fuera posible tener el registro de la simple realidad o de la realidad más allá de las significaciones que le imponemos, a lo mejor esta sería pálida y árida (Žižek, 2005). “Algo” se adhiere al mundo que lo

hace valioso para nosotros. Quizá es el deseo de cargar el universo con *la vida humana*. *Investir, en general, es cargar el universo de vida humana.*

Ahora bien ¿de dónde viene el ímpetu humano —compulsivo algunas veces— por acceder a una realidad no evidente? ¿Qué es lo que hace mover a la fantasía? Aparentemente, el esfuerzo de investir el mundo es una expresión del intento humano de vivir cualificadamente. Lo que quiere decir que la entrada en el orden simbólico sirve para suprimir el dominio total de la realidad exterior; mejor dicho, se supone que cuando entramos en el orden simbólico *entramos en otra vida que no es la simple vida material*. Habría que arriesgarnos un paso más para comprender el asunto. Creemos que cargar el mundo de significaciones constituye una especie de rodeo en el que intentamos alejarnos de lo inexorable y lo inefable. Se percibe, casi inmediatamente, que se apunta a la idea de que las fantasías registran el dualismo enriquecedor de lo simbólico sobre lo real. ¿Qué implicaciones tiene esa idea? Ya hemos dicho que la fantasía tiene que ver con la gran necesidad de significación respecto de la realidad indiferenciada y absoluta. Pero es necesario, en todo caso, hacer énfasis en esto: las fantasías no solo dejan surgir *figuraciones densas* o cargadas significativamente desde el punto de vista de las exigencias humanas de vivir de otro modo —o más allá de las simples condiciones naturales—. Tendríamos dos opciones a la hora de encarar lo indeterminado, “el aterrador abismo de lo que está en la imagen más allá de la imagen” (Žižek, 2006, p. 85): o se enfrenta directamente, en cuyo caso quedamos presa de lo desconocido, o se apela a la mediación simbólica para hacérselo más familiar. Creemos que las fantasías vinculan suplementariamente a la consolidación de una realidad que responde al *hecho mismo* de remitirnos a significados. Así, la traumática realidad intratable es compensada con la producción y el intercambio simbólico a partir del cual lo dado se presenta como el



punto de referencia que pone en movimiento el deslizamiento infinito de las significaciones. Significar algo es, en últimas, el *deseo de cargar simbólicamente tal o cual hecho o cosa*. Básicamente, el asunto es que el recurso a las fantasías permite decir que las figuraciones simbólicas integran la dimensión que hace posible la huida de la realidad desconocida.

Precisemos dos aspectos fundamentales sobre lo que hemos dicho. Primero. Hay que tener claro que el caos de lo indiferenciado no es la amenaza que anticipa a las fantasías; es más bien la oportunidad para hacer contener lo que hay en figuras ordenadoras. Cubrir el mundo con fantasías (significar) tiene que ver con el acto de recortar, repartir y dividir. La significación no se agota con poner en marcha la fantasía para poder contar historias que aparentemente dan razón del estado de las cosas y de la realidad dada. Si decimos que las fantasías suponen la realidad es porque las construcciones simbólicas se agrupan en un plano ordenado y consistente de lo que hay. Solo que eso se debe entender como el ejercicio de pensar lo que hay, esto es, de recortar el caos integrando los seres y las potencias que lo habitan en márgenes simbólicos que forman una realidad ordenada. En efecto, que el mundo es pensado mediante las fantasías es algo que muy pronto de ve expresado en los esfuerzos por evitar cualquier laguna en el orden de las significaciones. No es que todo lo que hay reciba una imagen o representación en las fantasías; es que las fantasías son consistentes porque en ellas se habla suficientemente de lo que hay. Es la irrupción intrínseca a las significaciones; es el esfuerzo de trabajar la realidad mediante lo simbólico. Nada de lo simplemente real es sobresaliente del trabajo de las fantasías al encontrarse fundamentalmente inmerso en el ámbito mismo de las significaciones —sin remitirse necesariamente a referentes objetivos—. Si nombrar implica la carga de significaciones, entonces, nombrar lo innominado es aproximarse

**Es probable que toda figuración simbólica tenga como fuente primitiva la confianza de encontrar nombres para lo indeterminado.**

a lo desconocido invocando simbólicamente lo real. Algo que no tiene nombre o es irrepresentable, es algo que se nos escapa, o nos es desconocido. En las fantasías, justamente, se *trabaja* con lo desconocido e innombrable; se mueve la fantasía y se asignan nombres —que son expresión de significaciones que encuentran asilo en las palabras y en los signos—. Nominalismo: es probable que toda figuración simbólica tenga como fuente primitiva la confianza de encontrar nombres para lo indeterminado.

Segundo. En el trabajo de las fantasías está presente la insistente necesidad de conjurar lo real desconocido. Acudimos a las fantasías no para decir qué es lo que yace en el origen de las cosas sino para representar el estadio en el que las cosas son cargadas con el deseo de vivir. No hay un único relato fundamental (lo que sería un dogma antes que otra cosa), sino que lo fundamental de las fantasías radica en la función que tienen de conjurar la inconsistencia de lo indeterminado (caos) por la vía de las elaboraciones simbólicas. Las fantasías parecen emerger en el intento continuo de imponer una dimensión simbólica a la realidad dada. El impulso de vivir se ve en las fantasías porque remiten, por una parte, a la cuestión de dar cuenta de la realidad más allá de como ella, en efecto, se nos presenta, y por otra, porque dejan ver la dimensión en la que la vida persiste más allá de la mera existencia. Las fantasías, desde ese punto de vista, representan cierto exceso: exceso de vida que se enfrenta a la muerte y exceso de vida que enriquece la existencia.

Recalquemos la disimetría. La visión de paralaje consiste en decir que la perspectiva de la realidad “objetiva” y la perspectiva simbólica son simplemente aproximaciones a lo mismo —lo desconocido indiferenciado—, pero también consiste en decir que no existe equivalencia ni reducción entre las perspectivas precedentes dado que siempre se presenta el efecto estructural de la incompletitud por el que saltamos de una a otra —razón por la que no se puede escribir “realidad objetiva” sin las comillas (en toda la reflexión de *Visión de paralaje*, se nota el gran cuidado en la notación). Žižek apuesta así a que los dominios involucrados en la paralaje son radicalmente asimétricos ya que cada uno se diferencia a sí mismo del otro por no contener su propia representación. Eso es como decir que la disimetría de la paralaje es, propiamente hablando, el resultado del pasaje entre el continente neutro de las cosas y sus modos de ser, y el dominio mínimo de reflexibilidad diferenciante que hace de las cosas más que cosas. ¿Qué es este “mínimo de reflexibilidad”? La respuesta de Žižek es que la realidad nace de la desviación de la naturaleza y la cultura dada la inversión reflexiva del animal-humano en humano-animal. Estamos ante el sujeto en todo su esplendor, pues es visto como el desplazamiento de la base neutral y natural del animal al básico mínimo del humano sobre el que se funda lo demás (la cultura). El mínimo de reflexibilidad es el sujeto en lo relativo al antagonismo original que implica el desplazamiento entre la naturaleza y la cultura. Žižek dirá que el sujeto es la reacción, el resultado, del hecho traumático del desplazamiento del animal-humano al humano-animal. En resumen, la idea es que el sujeto es el intermedio vacío, la mínima diferencia sobre la que se postula la antinomia entre la realidad y lo simbólico (2008, p. 81).

En el contexto de la relación-distinción entre la infraestructura y la superestructura la visión de paralaje tiene su rendimiento, entre otras razo-

nes, porque sirve para situar la reflexión sobre el problemático tema de la eficacia respectiva entre esas dos instancias (problema que Althusser intenta resolver a través de la idea de la materialización de la ideología en las prácticas reguladas de los aparatos ideológicos de Estado).

Žižek recuerda que la crítica de la economía política se ocupa del valor repitiendo la visión de paralaje: “el valor debe originarse fuera de la circulación, en la producción y en la circulación”. El énfasis en la paralaje de la crítica del valor como irreductible a cualquiera de los términos intercambio/consumo y producción va en contra de la ya reiterada posición culturista según la cual “la conciencia de los obreros está atrapada por las seducciones de la sociedad de consumo y/o la manipulación por las fuerzas ideológicas que hegemonizan la cultura” (2006, p. 82). Žižek denuncia reiterativamente que cualquier resolución unilateral sobre las perspectivas involucradas en la paralaje acarrea desbalances incorregibles (y tenemos los casos del fracaso del comunismo real y de la instrumentalización del Estado en los regímenes totalitarios como grandes ejemplos). En el fondo, la insuperable brecha de paralaje debe ser constantemente sostenida, dice Žižek (pp. 68-71).

### Fetichismo de la mercancía

En definitiva, ¿qué hace que algo, cualquier cosa producida, se pueda considerar como mercancía? Algo, cualquier producto, tiene cierto precio que indica, por una parte, la cantidad de trabajo y tiempo utilizado en el proceso de producción. Por otra parte, cualquier cosa producida tiene precio al otorgarle cierta forma universal (dinero) que hace que pueda circular. Esto último, es bien sabido, implica que cualquier cosa producida no es inherentemente también mercancía; más bien, el asunto es que cualquier cosa producida representa “algo más” que el trabajo/tiempo real invertido. Las mercancías tienen

lugar en el salto de las cosas como productos a las cosas subsumidas bajo la forma de los valores de cambio; mejor, las cosas son mercancía porque se inscriben en valoraciones hechas en otro dominio que no es el de su producción y utilidad (Žižek, 2006, p. 83).

Tal postulado expone el carácter antinómico de la mercancía al poner de relieve su constitución como producto real que, no obstante, vale más que los servicios o las utilidades que presta. Ese plusvalor es la variable de transmisión de las mercancías. Ahora bien, el punto es que esa variable no se puede deducir de la producción concreta de cosas reales, cualesquiera sean sus atributos “naturales”. ¿Por qué es irreductible? Respuesta: porque no aparece en ninguna de las propiedades de los productos. El valor de cambio, que hace de las cosas mercancías, no se encuentra en el contenido de propiedades a las que se alude en el valor de uso. ¿Qué es, pues, el valor de cambio? Existen tres posiciones básicas, dice Žižek. En primer lugar, se dice que intercambiamos cosas puestas en consideración por sus propiedades aparentemente especiales y que las distinguen de las que son naturales. Los productos no son simples cosas como las que encontramos en la naturaleza. La segunda posición —menos ingenua señala Žižek— se define en la idea de que toda propiedad aparente sobre la que se basa el valor de las mercancías es el resultado de la ilusión de creer que estas son propias de las cosas mismas. Sabemos que el valor de cambio no es una propiedad de las cosas; más bien creemos que las cosas reflejan el valor social del trabajo. La última posición es que las mercancías nada tienen que ver con las propiedades sustanciales de las cosas ni con la valoración social que hacemos del trabajo y del tiempo invertido en la producción. Las mercancías son valiosas por el juego de la oferta y la demanda, y de la utilidad que deja (Žižek, 2006, p. 88).

Este panorama, aunque bien simplificado, sirve para subrayar la caracterización de las mercan-

cías en otra dirección. Aceptemos inicialmente que las mercancías no tienen ningún valor inherente, y que su valor proviene del estatus otorgado por su relación con otras mercancías. Así se abre el enfoque estructural y formal en el que se insiste en la realidad de las cosas y su valoración de acuerdo con el lugar que ocupan en el flujo de la circulación y el intercambio. Žižek propone que “de la misma manera que un rey no es rey a causa de sus propiedades inherentes sino porque la gente lo trata como tal, una mercancía es dinero [es valorada según cierta cantidad abstracta] pues este ocupa el lugar formal del equivalente general de todas las mercancías [y no porque el dinero sea naturalmente una propiedad sustancial asociada a las cosas en general]” (2006, pp. 88-89).

Es evidente que se quiere resaltar la irreductibilidad de las mercancías a la existencia de cosas con propiedades, pero también que las cosas son valoradas como mercancías (y no como si fueran solo cosas con propiedades). Las mercancías no son las cosas mismas, aunque sabemos que lo que está en juego son, en últimas, cosas. Tenemos, pues, las cosas reales y sus valoraciones asociadas que son expresadas en el equivalente general del dinero. El dinero no es cantidad abstracta por reducción al signo externo de las valoraciones de las mercancías —haciendo del dinero, dice Žižek, la propiedad sustancial de las mercancías (2006, p. 89)—. En contraste, se podría señalar otra vía y preguntarse ¿por qué el trabajo se representa con el valor de su producto y el tiempo de trabajo de tal valor? O sea, si la determinación del valor de las mercancías no viene del tiempo de trabajo ni del trabajo mismo, entonces, ¿de dónde viene?<sup>13</sup> Eso sig-

13 Žižek cita a Marx en este punto al decir que “la determinación de la magnitud del valor por tiempo de trabajo es, por ende, secreta, está escondida bajo las aparentes fluctuaciones en los valores relativos de las mercancías. Su descubrimiento al eliminar lo que sea meramente accidental de la determinación de la cantidad de los valores de los productos de modo alguno altera la manera en que tiene lugar esa determinación” (2006, p. 89-90).

nifica, nada más y nada menos, que las mercancías son trascendentes y su estatus no es el del valor de uso. De nuevo, ¿de dónde viene el valor trascendente de las mercancías? Žižek supone que las mercancías son valoradas por su introducción en el desarrollo y consolidación de las formas sociales. ¿Cuándo surge el valor de las mercancías? Esquemáticamente hablando, las mercancías nacen de las formas sociales. ¿Pero qué son esas formas? Žižek responde que esas formas son las relaciones de producción e intercambio de productos entre agentes cualificados socialmente (2006, p. 91). En el fondo, el problema central es que las mercancías son representadas según valores que no son simplemente del uso que pudieran tener o de las satisfacciones que pudieran generar. Se dice que las mercancías son trascendentes. Pero si esto es así, entonces, ¿cómo comprender su valoración? ¿Cómo es que valoramos las cosas por lo que no son? Se sugiere que las mercancías son de interés para los individuos y no precisamente por el hecho de haber costado tiempo y trabajo en ser producidas. Las mercancías valen por “otra cosa”. ¿Y qué es esa “otra cosa”? Aquí es donde se requieren explicaciones que, ciertamente, ya no pueden darse desde el único punto de vista del materialismo de la realidad concreta puesto que la cuestión remite a “otra cosa” que no es algo real ni propiedad sustancial de alguna cosa objetiva. Para dar con la comprensión de las mercancías se necesita de la otra perspectiva de las cosas, es decir, se necesita del punto de vista del orden simbólico para aclarar esa “otra cosa” a través de la cual las valoramos.

La explicación: las mercancías asumen relaciones de producción e intercambio entre individuos pertenecientes al espacio de relaciones que sostienen con otros individuos. Las mercancías son propiamente tales por aparecer con la forma social de la producción y el intercambio. *Es así que las mercancías son trabajadas socialmente.* En

otras palabras, las mercancías son por el trabajo social de la producción y el intercambio, siendo esto posible por las condiciones propias de la producción y el intercambio. Hay que estar atentos al gesto básico por el cual se hace pasar simultáneamente la perspectiva de la producción a la del intercambio. Tenemos cosas producidas; que son la esencia del trabajo de la producción. De tales cosas se pasa a las apariencias, las cuales resultan ser las mercancías en cuanto forma proveniente del intercambio. Esta forma no es tan solo originada por el intercambio; es, en un sentido muy fuerte, la esencia del intercambio. Pero nos preguntamos ¿qué quiere decir esto? ¿Qué es la forma-mercancía? ¿Cómo comprender su misterio?

Esto sí es claro: la fascinación por las mercancías, que hace las veces de impulso del intercambio, nada tiene que ver con el contenido de las cosas ni con el interés pretendido por lo que pudiera ser su eventual utilidad. Lo que es importante de las mercancías no es el secreto que pudiera guardarse sino, en cambio, el hecho de hacerse secreto por ser mercancías —que es otra manera de indicar que el secreto de las mercancías se relaciona con el proceso mediante el cual se les asigna algún secreto—. Así, se pone la atención en el trabajo de la producción y el intercambio sobre las mercancías, entendiendo que no basta con descifrar las significaciones que se les atribuyen y que, por el contrario, se examina el proceso mediante el cual las cosas producidas asumen la forma de las mercancías (Žižek, 2001, p. 40). Llegamos así al centro del planteo: las mercancías son portadoras de valor en cuanto asignado socialmente por el proceso del intercambio. Este valor nace de la abstracción de las propiedades reales de las cosas; solo que esta abstracción no es realizada por el sujeto —que compra y vende—, sino que pertenece al dominio externo del intercambio. El lugar de nacimiento de las mercancías es el

extraproceso de intercambio mediante el cual se efectúa la asignación de valor a las cosas<sup>14</sup> (Žižek, 2001, p. 44).

¿Cómo explicar el proceso señalado? Llamemos “fetichismo de la mercancía” a la realidad social del intercambio, asumiendo la idea de que los productos existen determinados por las relaciones sociales entre individuos; si se quiere, las mercancías son marcadas bajo la insignia del valor, siendo este el equivalente general de las relaciones sociales entre agentes productores. Se puede aceptar, al menos momentáneamente, que el fetichismo de la mercancía no es el velo de representaciones que cubre el proceso real de la producción; que al contrario, es la reificación de las relaciones sociales en las cosas. El fetichismo, así reformulado, es más el efecto del campo de relaciones por el que se inaugura y consolida el valor de los productos. ¿Pero qué es ese efecto? ¿Cómo se puede comprender?

Rápidamente, diríamos que el fetichismo compromete cierto procedimiento de reciprocidad en las determinaciones de algo: una cosa es equivalente de otra puesto que esta refleja el valor de la primera. Se trata de “determinaciones reflejas” (Žižek, 2001, p. 51). Así se intercambia dinero por cosas y cosas por dinero. El juego recíproco de reflejos se define en el intercambio de tal o cual cosa representada bajo el valor de tal o cual otra. Una cosa se representa en el equivalente de lo que es la otra; mejor dicho, una cosa vale por otra en virtud del valor aparente que refleja la mutua interpelación. Una cosa y otra evidentemente tienen propiedades reales —quizá atractivas—, pero son equivalentes en virtud de “algo” más que sus propiedades.

14 “Durante el acto de intercambio, los individuos proceden como ‘solipsistas prácticos’, reconocen equivocadamente la función socio-sintética del intercambio, es decir, el nivel de la ‘abstracción real’ como la forma de socialización de la producción privada a través del medio del mercado. Lo que los propietarios de mercancías hacen en una relación de intercambio es solipsismo práctico, independientemente de lo que piensan o dicen acerca de él” (Žižek, 2001, p. 45).

Ese “algo” es su valor de equivalencia y nace de las determinaciones reflejas entre mercancías que pasan de unas manos a otras. El punto es que ese efecto, el de las determinaciones reflejas concretadas en el valor de equivalencia o cambio, es asumido por los agentes del intercambio como propio de las relaciones entre las cosas —sin reconocer que la determinación es realmente invertida: los agentes creen en el valor de cambio como “algo” constitutivo de las cosas cuando las estas valen porque *se las trata* como cosas que aparentemente tiene valor en sí mismas. ¿Es simple cuestión de homología? Se diría que no. Las relaciones de intercambio se disfrazan bajo la forma de las relaciones sociales entre cosas; disfraz que resulta ser la apariencia ideológica según la cual cambiamos cosas por el mero interés de satisfacer alguna necesidad (Žižek, 2001, p. 52).

Se encuentra en esta perspectiva una aproximación distinta al fetichismo de la mercancía —y de paso a la ideología: el problema ya no es el del falso reconocimiento de las condiciones reales de la producción y el consumo; el problema es el de la manifestación de las relaciones sociales reales en las relaciones de intercambio de cosas—. Esto es, propiamente hablando, el fetichismo y la ideología: ya no se trata de la simple distorsión de la realidad social, sino del (erróneo) reconocimiento del valor de cambio como propiedad inherente a las cosas (Žižek, 2001, p. 55). La fantasía ideológica proviene del gesto de elusión de la dimensión en la que el intercambio de cosas encarna las relaciones sociales. Se necesita ver que el problema de la ideología —y de los fantasmas que se supone le están asociados— no es que nos encontramos determinados por la realidad material concreta sin saber muy bien cómo es que nos representamos cierto estado de cosas realmente ajeno a la realidad concreta. La ideología sería así como una mentira que debe tomarse en serio (Žižek, 2001, p. 56). Más bien se diría, aplicando la perspectiva

de paralaje, que el problema de la ideología es que los individuos se comportan, en efecto, de acuerdo con la representación que tienen de la realidad concreta —materializando los fantasmas de la ideología en sus actos cotidianos—<sup>15</sup>.

Esto es ya el viraje radical de la perspectiva materialista de la ideología. La objetividad de las representaciones ilusorias o de las creencias erróneas sobre la base económica y concreta de la vida es perceptible en la conducta externa y habitual de los individuos. La ideología puede ser cualquier imagen, aun la más distorsionada, pero lo importante no es si resulta falsa o no, sino que los individuos *actúan objetivamente de acuerdo con ella*. Debe tomarse nota de que la perspectiva materialista de la ideología sirve para comprender que, al margen de los estados íntimos particulares de alguien, a pesar de que pueda tenerse o defenderse tal o cual concepción de la realidad en la que en concreto se vive, sin embargo, actuamos efectivamente con referencia al horizonte de significaciones sociales enmarcadas en la ideología. Eso quiere decir, simplemente, que cualquiera que sea la representación de la realidad sostenida, materializamos la ideología en las actividades diarias. Hemos dicho que esta manera de asumir la ideología supone cierto viraje radical. Y esta es la razón: con apoyo en la inferencia de la ideología a partir de la abstracción de los motivos presentados en la conducta de los individuos (Althusser), se sostiene que la ideología es eficiente en el sentido en que se concreta en la realidad social. ¿Qué se juega en la primera opción? Que el comportamiento humano supone regla-

mentaciones heterogéneas —identificadas por Althusser en los aparatos ideológicos del Estado—; o mejor, que la conducta humana obedece a reglamentaciones ideológicas que son reales por determinar el curso de tal o cual acción. ¿Y qué vemos en el viraje de esta perspectiva? Que la realidad social se construye a propósito de la ideología en cuanto se materializa eficientemente, o sea, en cuanto actúa sobre dicha realidad.

En esto vemos otra vez la visión de paralaje operando. Las creencias o las representaciones ideológicas se entienden como irreductibles a los estados psicológicos de los individuos particulares; antes que eso, se comprenden como la encarnación de las fantasías en la realidad social. Ni realidad ni fantasía, ni la una ni la otra. Hay que tener cuidado, pues no se trata de decir que la realidad social es el resultado ilusorio de nuestra manera de verla —como si la vida fuera realmente un sueño—. En otro sentido, el asunto es que la vía de aproximación a la realidad no es otra que la instalada en la ideología, esto es, en la actividad de representarnos la realidad tal y como es ella. Lo real es así la idea que tenemos de lo real y esta idea es la que determina nuestra actividad en lo real (Žižek, 2001, p. 78). El postulado fundamental es que no existe oposición radical entre la ideología y la realidad, sino el paralelismo asimétrico por el cual una recae sobre la otra. Así se defiende que la construcción ideológica siempre encuentra sus límites en el dominio de la realidad completa —absorbe cada una de nuestras acciones— manteniendo la irreductibilidad entre la una y la otra. Esta es la consigna de la visión de paralaje: *la fantasía es el soporte de la realidad* (Žižek, 2001, p. 80).

### Más allá del dualismo

En últimas, ¿qué se obtiene de todo esto? ¿En qué estamos? ¿En la escisión entre el idealismo de las fantasías y la realidad dispersa, cambiante, ambivalente y que no cumple a satisfacción

15 “Cuando los individuos usan el dinero, saben muy bien que no tiene nada de mágico, que el dinero es, en su materialidad, simplemente una expresión de las relaciones sociales. La ideología espontánea reduce el dinero a un simple signo que da al individuo que lo posee un derecho a cierta parte del producto social. Así pues, en el nivel cotidiano, el individuo sabe muy bien que hay relaciones entre la gente tras las relaciones entre las cosas. El problema es que en su propia actividad social, en lo que *hacen*, las personas *actúan* como si el dinero, en su realidad material, fuera la encarnación inmediata de la riqueza en cuanto tal. Son fetichistas en la práctica, no en teoría” (Žižek, 2001, p. 59).

nuestras constantes demandas? ¿La cuestión es si se puede concebir el puente entre el orden simbólico y la realidad de manera que se la haga accesible a realidades superiores (la justicia, el bien, la libertad, la igualdad, etc.)? ¿O debemos contentarnos con la realidad tal y como es sin más perspectiva que la del ordenamiento social y sus diversas determinaciones? Sabemos que tenemos dos visiones aparentemente enfrentadas: cuando se habla de la realidad se supone que está constantemente acompañada de representaciones asociadas a la constitución subjetiva de nuestra percepción. Por otra parte, la realidad se define también en las ingentes condiciones materiales de la circulación de mercancías cuyo efecto participa en la manera en la que es percibida la realidad misma. ¿Estamos frente a las irreconciliables posiciones entre el velo de la intuición y comprensión de fenómenos, y la fuente material de nuestra manera de vivir y de comprender el mundo y sus cosas? ¿Estamos entre el lado subjetivo de la visión del mundo y los determinantes reales de las condiciones sociales de la vida?

Hemos comentado varias veces que una posible respuesta viene de postular la primacía de una perspectiva frente a la otra: en un caso, se diría que en el ámbito de la legislación de la razón los hombres somos capaces de superar la causalidad de la naturaleza o las necesarias relaciones de eventos y sus determinaciones. Ese sería nuestro gran don. Podemos actuar en derecho aun si las cuestiones de hecho pudieran ser adversas. Sin entrar en los detalles de una discusión compleja, se puede destacar que en esta perspectiva las pretensiones normativas incluyen no solo el comportamiento propio —adecuación de la voluntad a principios de interés práctico superior—, sino que también se concede la pretensión de lograr hacer que la realidad sea obligada a responder a principios superiores —de justicia y de actuación política— (Negt, 2004, pp. 52-58). En otro caso, es famosa la idea

según la cual la realidad de la producción humana es la que determina nuestra manera de ser —al punto en el que incluso determina nuestra conciencia de ser en el mundo— (pp. 22-39).

Mantengamos lo anterior en suspenso apenas por unos instantes para hacer una precisión. La visión de paralaje comporta una interesante facultad: permite ver tal o cual perspectiva sin pretensiones de reducción (o de explicar la naturaleza de “algo” en la naturaleza de “otra cosa”), pero con énfasis en las disimetrías (aunque una perspectiva no se reduce a la otra, sin embargo, se debe percibir la diferencia mínima que hace depender a la una de la otra). En el fondo, diríamos que la visión de paralaje implica el procedimiento de asumir las posiciones de tal o cual cuestión en consideración a la brecha que las separa. Se pregunta así ¿cómo pensar las perspectivas de tal o cual problema sin pensar en “superar” las contradicciones y diferencias internas al problema mismo? ¿Cómo pensar las perspectivas que nos ocupan sin optar por alguna y sin decidir disolver las tensiones que las separan?

Ahora sí, hablando de lo que nos interesa, ¿qué pasa si contemplamos la perspectiva de la realidad en paralaje con la perspectiva del orden simbólico? ¿Qué pasa si consideramos esas perspectivas sin síntesis unificante? Creemos vivir expuestos a la realidad sobrecogedora y que esta debe poderse asumir de algún modo. Pasivos, receptivos, finitos, la limitación de nuestra comprensión es el cimiento para proponer insistentemente algún sentido a la realidad. Si se quiere, es a causa del hecho de que somos mortales y nuestro entendimiento imperfecto que nos es imposible una intuición total de la realidad; debemos, pues, comprender la realidad que nos excede desde el punto de vista propiamente humano. Esto ya implica una brecha entre la realidad como tal y el mero acceso a esta por la vía de la aprehensión indirecta y media-

da por las condiciones finitas de la percepción —no podemos verlo Todo; tan solo una perspectiva—. Parece claro que el destino humano depende de su imposibilidad para ver directamente la realidad (Žižek, 2006, p. 420).

Y allí es donde precisamente se juega la visión de paralaje. Esta visión nace de la búsqueda de una perspectiva en virtud de su complementación diferencial. Así se dice que la realidad es excesiva por ser de naturaleza distinta a lo humano, y que lo humano viene del gesto provisorio de embarcarse en la tarea de darle la cara a ese exceso —sabiendo de nuestras limitaciones para llevarlo a cabo—. El resultado es que la realidad nace de la comprensión humana de lo completamente extraño y ajeno sin decir que se reduce a esa comprensión. Hay realidad y además nuestra manera de aprehenderla e interrogarla. Con lo que *quizá se pone de relieve es el trabajo mismo con la realidad* —expresado en el trabajo del sueño y en el trabajo del intercambio sobre las mercancías—<sup>16</sup>. Es un hecho que no tenemos ningún conocimiento absoluto y trans-histórico de la realidad; apenas aproximaciones provisorias que revelan el intrincado enlace entre nuestra percepción finita de cosas y la realidad de las cosas en cuanto se nos presentan a cada momento (Žižek, 2006, p. 421). La Realidad como la Totalidad de los seres y los hechos: eso es lo que tenemos vedado por ser finitos. Y por ser finitos es que precisamente hacemos afirmaciones sobre la realidad; de ese modo *trabajamos* lo excesivo que resulta ser el enfrentamiento con la misma.

Usemos otro vocabulario y veamos las consecuencias de todo esto. Hace tiempo que se pide al análisis sociológico superar la visión ideológico-fetichista de los objetos. Petición que se hace sobre la precaución de decir que los obje-

**La Realidad como la Totalidad de los seres y los hechos: eso es lo que tenemos vedado por ser finitos.**

tos no son solo utensilios vinculados a operaciones técnicas de producción y que tampoco sirven solamente a la satisfacción de las necesidades humanas “naturales”. El problema es que la vida social de los objetos no se entiende bajo las rúbricas del uso, la falta y la falsa conciencia. Es de tener en cuenta que la producción de materia liga al dominio de las significaciones colectivas (Baudrillard, 2002, pp. 2-3). En esa dirección, la apuesta teórica se hace sobre la idea de que la producción supone materias heterogéneas que circulan en flujos de variable exponencial o de acuerdo con índices de movilidad. La producción es, pues, producción ya diferencial de materiales distintivos que dependen del sistema primario de los intercambios. Lo que implica que las exigencias del consumo son primeras con relación con la producción. No es una cuestión tan complicada. Sabemos desde hace cierto tiempo que la mercancía es caracterizable a la vez en las variables de uso y de cambio (Baudrillard, 2002, p. 148). Las cosas pueden tener varios usos; es el destino que les depara su utilización. Si se quiere, en cuanto al valor de uso las cosas tienen apenas estatus práctico; simplemente se hacen cosas que sirven de medio de satisfacción. Pero también es cierto que las cosas convergen en relaciones de intercambio correspondientes a equivalencias. Se trata de transferencias cuya determinación se restringe al valor de cambio. Ciertamente, se adelanta muy rápido el análisis por la vía de la problematización del tema de la valoración de la mercancía en la idea del uso, sobre todo, porque parece que lo interesante es señalar que el consumo tiene que ver con la dimensión de la prestación social de los objetos (idea que compartirían Baudrillard y Žižek).

<sup>16</sup> También puede pensarse que el trabajo con la realidad está presente en el trabajo del mito haciendo parecer que lo propiamente humano es el gesto de enfrentar el caos *pensando*. Cfr. Blumenberg (2003).



Ese asunto es fundamental aclararlo. “Algo”, cualquier cosa, tiene valor de uso y de cambio. Ambas variables aparecen juntas: “algo” que es mercancía tiene algún destino; sirve para alguna tarea en particular. Pero “algo” es exactamente mercancía a condición de soportar intercambios que no dependen de tal o cual función práctica asignada en la producción. La insubordinación del valor de cambio respecto del valor de uso sirve para reconocer que el investimento social de las cosas —fetichismo de la mercancía— actúa bajo la forma de la economía de los intercambios. Las cosas resultan ser sociales no tanto por el hecho de que sean producidas según fines; lo son por el efecto de circular (Baudrillard, 2002, p. 149). Resulta evidente que los objetos responden a valoraciones que no se reducen necesariamente al servicio que prestan. No es por la gratificación personal que la mercancía vincula, en mayor o menor medida, la vida de individuos y grupos. Quizá se diga que son notables los comportamientos asociados a los lujos, el renombre, la autoridad, etc. Eso, sin embargo, no explica suficientemente la valoración de los bienes. La imagen del poseedor decorativo (ese personaje lleno de baratijas y accesorios) con connotación de prestigio es demasiado simple. Es importante el compromiso de la producción de cosas con la consagración y apropiación social entendiendo que no solo tienen que ver con el consumo por ostentación<sup>17</sup>. Sin adornos: los objetos *significan* —y no solo reputación, riqueza, autoridad, etc.— (p. 6).

17 Análisis sociológico de los figurantes con el que Baudrillard discute: se define el “estatus como la posición que ocupa un individuo o una familia, según los estándares dominantes de los bienes culturales, de los ingresos efectivos, de los bienes materiales y de la participación en las actividades de grupo de la colectividad. Cuatro escalas, por lo tanto. Después se advirtió que los cuatro componentes estaban en relación tan estrecha con la medida independiente del mobiliario de la sala de estar que este se basaba por sí solo para calibrar la clase desde el punto de vista estadístico. Esta escala de ‘living-room’ hace intervenir así 23 ítem, en los que los diversos objetos están anotados en forma de repertorio y contabilizados (así como ciertos aspectos relativos al conjunto: limpieza, orden, mantenimiento). Esta primera exploración, con fines sociológicos, se caracteriza, pues, por el empirismo más ingenuo: en ella, los estratos sociales se hallan simplemente ajustados al índice económico sobre un balance de objetos. Ahora

**La insubordinación del valor de cambio respecto del valor de uso sirve para reconocer que el investimento social de las cosas —fetichismo de la mercancía— actúa bajo la forma de la economía de los intercambios.**

Hay algo así como cierta integración funcional entre valores desiguales que opera en otro dominio —el problema sobreviene al tratar de caracterizarlo—. La idea es que la abstracción de las necesidades lleva al trabajo social de la mercancía, esto es, a la elaboración simbólica propia del sistema de intercambios. Retomando únicamente los términos de la tradición, hemos hecho referencia a la fetichización de las mercancías en lo que compromete la movilidad de cosas cuyo valor se determina en el trabajo abstracto del signo (de allí el interés en Žižek). Evidentemente, el valor de uso precisa ser considerado en la tarea de cuestionar la existencia de los objetos. Para ser intercambiados los objetos necesitan ser pensados en términos de utilidad. Eso indica que el valor de uso no desaparece del análisis; pero *también* que la afinidad de la utilidad respecto de los intercambios es el resultado de operaciones de asignación de valores de otro orden (es de notar la visión de paralaje operando en esta formulación).

El punto es que la utilidad de la mercancía liga demasiado pronto a la idea de la satisfacción de las necesidades escondiendo el modo en que los bienes hacen parte de la vida. Es así que el problema no es penetrar en el núcleo de inte-

bien, este procedimiento no vale en rigor sino en una sociedad de penuria relativa, en la que el poder de compra por sí solo delimita claramente las clases. Aún así no vale realmente para las categorías medias, y sí tan solo para las extremas. Además, tales correlaciones fijas no podrían circunscribir ni la lógica ni la dinámica de la estratificación” (Baudrillard, 2002, p. 9).

**El consumo es, más bien, la actividad dinámica, fluyente y transitiva de permutar cosas. Solo que tales cosas no deben medirse únicamente por la sustancia de la que se componen.**

rés por los objetos —“eso” que aparentemente los hace importantes para nosotros—, sino que el asunto es explicar cómo es que se afirma su carácter social. Se rompe de esa manera con la apariencia según la cual el valor de la mercancía depende exclusivamente de la interacción asistencial entre cosas que sirven para fines y demandas anímicas.

En esa dirección, hemos visto que la determinación del valor de la mercancía no se alcanza solamente en magnitudes relativas al tiempo de trabajo o a las funciones dadas en la producción, sino que se consigue básicamente si se da el paso crucial hacia la problematización de los intercambios como fuente de significaciones colectivas. Las cosas traducen determinaciones independientes de la producción; estas determinaciones se fundan en la instauración de significaciones. Cada vez que nos hacemos a alguna cosa u objeto dado no es él mismo (en cuanto  $X = \text{forma, materia, función}$ ) a lo que nos anudamos. El objeto en su realidad empírica no es “nada”; o no es nada más que “algo”. Diríamos, en contraste, que es en el campo de los intercambios en donde las cosas dejan de ser simplemente “algo”. Eso para mostrar que el valor de cambio viene de los valores sociales asignados a las cosas. ¿Pero cómo es que el valor de cambio se vincula con el signo de otra realidad que no es ni la de la vida interior ni la de la producción de cosas útiles? La respuesta que hemos encontrado (Žižek, 2000) es que las cosas en los intercambios se constituyen en significantes; o sea, cuando demandamos tal o cual objeto —

su aparente valor de uso o la primaria idea de que sirve para satisfacer alguna necesidad— de manera extraña se transforma, *eo ipso*, es la expresión del valor de cambio. Se dice así que el objeto encarna fundamentalmente las relaciones intersubjetivas de los intercambios (p. 20). El propósito de la demanda no es pues la satisfacción de las necesidades ligadas a los objetos, sino la confirmación de que encarnan “otra cosa” que no deriva de ellos mismos —o de sus características empíricas—.

## Conclusiones

Ya habíamos dejado consignada la posibilidad de concebir la producción y el consumo como una modalidad de las sociedades industriales más allá del proceso de satisfacción de necesidades. El consumo “no es ese modo pasivo de absorción y de apropiación que oponemos al modo activo de la producción para poner en equilibrio esquemas ingenuos de comportamiento” (Baudrillard, 1969, p. 223). Como conclusión general inicial puede decirse que la producción y el consumo se vinculan fundamentalmente a la circulación de productos cuyo interés no se basa en la existencia material de cosas. Ni necesidad ni satisfacción; pero tampoco mera adquisición: siempre se han comprado cosas, se han poseído, disfrutado o gastado. Y sin embargo, consumir nos es propio. ¿Cuál es la razón? Pensamos que no es por la actividad sistemática de hacernos de cosas. La cuestión es otra. El consumo no es ni una práctica material, ni tiene que ver con la “abundancia”. “No se define ni por el alimento que se digiere, ni por la ropa que se viste, ni por el automóvil de que uno se vale, ni por la sustancia oral y visual de las imágenes y de los mensajes, etc...” (Baudrillard, 1969, p. 224). El consumo es, más bien, la actividad dinámica, fluyente y transitiva de permutar cosas. Solo que tales cosas no deben medirse únicamente por la sustancia de la que se componen. Al hablar de valor de uso y de cambio se indica que la apre-

ciación de las cosas se hace en otro lugar: ellas valen porque están cargadas simbólicamente. Postulado de la producción y el consumo: *para entrar en los flujos de circulación del mercado, los objetos tienen que significar.*

¿Objetos que son signos; objetos-signo? ¿Cómo caracterizar la conversión del estatus material de los objetos a la dimensión significante? Simplemente ¿qué hace de los objetos signos? Hablando de cualquier cosa es que hacemos referencia a los objetos; mejor dicho, los objetos que circulan como mercancía pueden ser cualquier cosa. Pero ciertamente los objetos están cargados de diferenciaciones. Hay que tener cuidado y ver cierto matiz: los materiales distintivos de la producción no adquieren sentido únicamente por la relación simbólica del sujeto que particulariza tal o cual objeto (la casa de los padres, la esquina de los besos, la argolla del matrimonio, el coche reluciente, etc.). Los objetos tienen sentido en la diferencia con otros objetos según significaciones jerarquizadas (Baudrillard, 2002, p. 54). La idea es que los objetos no importan tanto por lo que implican anímicamente, sino por la reificación significativa de diferencias cifradas. Tales diferencias no deben ser tomadas como el reflejo de la división social de clases o de las motivaciones personales (prestigio, moda, estatus, etc.); más bien hay que pensar en ellas como el *mínimo de significante* o lugar vacío del valor de cambio por el que se garantiza la movilidad del sistema.

En esa clave, es importante ver simultáneamente dos planos: por una parte, el de los participantes ligados a grupos bajo la suposición de que constituyen agentes movilizados; por otra, el de la instancia de producción colectiva de signos (Baudrillard, 2002, p. 69). Opera así cierta analogía con la pragmática: así como no existe el lenguaje gracias a la sola urgencia de hablar de alguien en particular, así el consumo no obedece a las necesidades individuales. La

producción de palabras, de signos y de cosas es intrínsecamente social. Hablando específicamente del consumo, la perspectiva pragmática lleva a la idea de que no puede sustraerse el gesto colectivo de instituir la función de hacer equivalencias diferenciales entre cosas (que no son iguales: dinero  $\hat{U}$  objetos). Las cosas valen, ya se dijo, no por lo que sirven sino por lo que significan. Y significan diferencialmente; pero no estratos o clases ni figuraciones imaginarias individuales o algo por el estilo. Las cosas son cargadas de codificaciones distintivas que garantizan el proceso de intercambio, esto es, de valores/significantes abstractos. La cuestión central es que los objetos son valorados como *signos de las relaciones de intercambio*. Y aunque sutil, eso depende de dar un paso fundamental: para comprender el intercambio se necesita reconocer que los signos no son de representaciones subjetivas. Las cosas no simbolizan tal o cual anhelo, perspectiva, estereotipo, idea, etc., que pretendidamente pudiera ser alcanzado ilusoriamente a través de la adquisición. Al contrario, es cierto proceso de abstracción el que conduce de los valores concretos asignados a las cosas al valor de cambio de la mercancía.

Ahora bien, nos hemos preguntado cómo aclarar tal proceso. Se ha indicado la queja respecto de la rápida solución de la reducción semiológica guardada en la noción típica del fetiche:

**Las cosas no simbolizan tal o cual anhelo, perspectiva, estereotipo, idea, etc., que pretendidamente pudiera ser alcanzado ilusoriamente a través de la adquisición. Al contrario, es cierto proceso de abstracción el que conduce de los valores concretos asignados a las cosas al valor de cambio de la mercancía.**

usada como comodín, se liga demasiado rápido a la sujeción psicológica de los individuos a representaciones más o menos compartidas y provenientes de valores ideológicos trascendentes. Hay que abandonar la vulgar suposición de que “algo” remite a la visión ingenua de la idolatría por connotaciones de algún tipo. Diríamos que el problema sobreviene cuando al mencionar el fetiche se subraya solamente la “realidad” atribuida a cosas y que se supone las disfraza engañosamente. Se debe, pues, mostrar que el fetichismo de las mercancías se define, en otro sentido, en la forma social de trabajar las cosas. El valor de la mercancía se puede caracterizar así como la insignia de la red de relaciones sociales bajo las que caen los objetos en general<sup>18</sup>.

Desde ese punto de vista, el fetichismo no sería ni la representación indirecta y figurada de alguna idea, conflicto o deseo, ni la evocación de “algo” ausente o imposible de percibir. Más bien, hemos apostado por la idea de que el fetichismo atestigua la aptitud de diferenciar, dentro de lo percibido, cierto orden de realidad irreductible a las cosas (visión de paralaje). ¿Metafísica de la realidad de los deseos inconscientes atados al mundo exterior? Hay que denunciar la refrenda de la transición de la realidad al deseo por la vía de la simple simbolización. Y es que el fetichismo no está exactamente ligado a la fantasía diurna o no se refiere únicamente a las escenas, los episodios, las novelas o las ficciones que alguien se forja y se narra a sí mismo estando despierto —comprando en los almacenes, viendo revistas o TV, etc.—. El fetichismo tampoco se refiere a la falsa representación de la realidad social a la que los individuos pertenecen. Creemos que la idea del fetichismo tiene la ventaja

que permite descubrir la dimensión excedente por la que los objetos son importantes y por la que se fundan los intercambios.

Quizá la precaución es que es preciso avanzar en direcciones alternativas a la que se propone en la concepción de imagen espectral del fetichismo, o en la versión dogmática de la ideología como contenido engañoso de la realidad. De allí que Žižek nos resulte interesante: a partir de la crítica a la noción de valor de uso y de cambio se puede decir que *remitir el fetiche al ensueño subliminal de cosas diversas asumidas como proyectando la ilusión de realizar tal o cual anhelo es arrebatarle la oportunidad de dar con el trabajo mismo de la producción de signos*. A lo que se suma la pronta generalización del fetichismo: no solo se nos dice que las cosas reflejan elaboraciones imaginativas secundarias suponiendo que padecemos de histeria hipnoide o de constantes estados alucinatorios representantes de ausencias llenadas por fantasmas plegados a las cosas; también se nos dice que tales fantasmas designan subrepticamente la estructura perversa de la realidad (desigualdad, represión, juegos de poder, manipulaciones ideológicas, etc.).

Es de tener en cuenta que el fetichismo de las mercancías no designa únicamente el rango esencialmente ilusorio por el que se asumen las cosas, ni el falso reconocimiento de la relación de estas; designa, en el fondo, el conjunto de las interacciones sociales en las que las cosas producidas entran. Esta es la idea general de la falsa conciencia ideológica que descartamos: ceguera complementaria que define el modo en que los individuos reconocen equivocadamente la función socio-sintética del intercambio, es decir, el nivel de abstracción real como la forma de socialización de la producción privada a través del mercado (Žižek, 2003, p. 337). En otras palabras, es como percibir engañosamente la subsunción de “algo” particular a la red estructurada de las relaciones humanas reflejadas en

18 Esto en contraste con la concepción tradicional del fetichismo de las mercancías: “¿Qué significa el concepto de ‘fetichismo de la mercancía’ sino la idea de ‘falsa conciencia’ o de la conciencia consagrada al culto del valor de cambio (todavía hoy en el fetichismo del *Gadget* y del objeto, dedicado al culto de los valores ‘artificiales’, libidinales o de prestigio incorporados en el objeto), lo que implica en alguna parte el fantasma ideal de una conciencia no alienada, o de un estatus objetivo ‘verdadero’ del objeto?” (Baudrillard, 2002, p. 90).

la mercancía. Se dice que tal percepción es fetichista porque tiene lugar en el falso espectro de valores imaginativos que recubren la realidad (pp. 341 y ss.).

Precisemos el asunto que se va a enfrentar. Los signos no son síntomas de conflictos defensivos inconscientes que de modo indirecto son expresados o figurados; más bien, son elaboraciones de deseo correspondientes a significaciones instauradas por la lógica de los intercambios. Eso quiere decir que los signos no son elementos simbolizantes mudos y difíciles de descifrar. Los signos hacen parte de la producción misma —y todo intento de analizarlos en el campo autónomo de la superestructura conduce casi inevitablemente al culturalismo más simple— (Baudrillard, 2002, p. 124). Hay que tratar de percibir el tono del análisis puesto en juego: desde el principio se reniega irónicamente del “pensamiento mágico de la ideología” en el sentido que rechaza la separación artificiosa entre el campo de lo económico y el de las significaciones. Se parte así de la idea de que no existe producción de cosas además de producción de signos. Lo contrario: la producción es de materiales heterogéneos (entre los que cuentan las cosas tanto como los signos). Nada de los grandes temas —ni nación, ni moral, ni familia, ni consumo— bajo los que se esconden los conflictos y las contradicciones de la producción industrial. Habría de insistirse en la necesidad de olvidar la ideología por el hecho de simplificar, por mucho, el papel del registro simbólico como si solo guardara contenidos valorativos que, sin saber muy bien de qué manera, “engañan” a los individuos ingenuos por esconder la cruda realidad diaria. En esa dirección diríamos que, en rigor, el problema de la ideología es la reducción de la producción simbólica en cuanto queda atada a la representación de conciencias (significaciones individuales).

Eso sería la cultura: contenidos trascendentes que aparecen como valores más o menos posi-

tivos y mediadores de las peticiones libidinales particulares. Cuando el engaño sería creer, sin más, que la ideología tiene relación con contenidos asociados a cosas que, por cierto, se reciben como códigos o mensajes; y si se instala en esta trascendencia para sacralizarlos como cultura es porque solamente se quiere denunciar algo así como “el poder mágico” unido a grandes representaciones que impregnan unas subjetividades torpes llamadas conciencias (Baudrillard, 2002, p. 168).

Todo lo cual implica varios falsos problemas: la separación, ya muy antigua, entre el sujeto y el objeto, pero paradójicamente conjurada en las horribles ideas del fantasma y la necesidad. Ya lo dijimos: se tiene la impresión de que demandamos “algo”; que ese “algo”, sin embargo, no es el objeto de demanda en cuanto tal. Pedimos así “algo” perdido sin saber qué es, y pensamos encontrarlo parcialmente en diversas cosas (personas, objetos, etc.). Ilusión y trampa: dado que no alcanzamos nunca lo que se desea por el hecho mismo de no saber qué es lo que se apetece es posible renovar cada vez el interés de adquisición de cosas —alimentando el ciclo de consumo—. Además, la disyunción infra/superestructura recubre subrepticamente la artificial separación entre la materialidad de los contenidos y la fantasmática existencia de signos —cómo es que las cosas son más que ellas mismas al aparecer ideológicamente marcadas, y cómo es que quedamos ciegamente atontados por la sobredeterminación cultural, termina siendo un misterio—. Y finalmente, la inserción de la alienación en medio de la ideología hace suponer extrañamente que la mercancía sirve de modelo para generalizar comportamientos (Baudrillard, 2002, p. 170).

En contraste, creemos que los signos atraviesan todo el campo de la producción material en el mismo proceso, y que es a causa de eso que las cosas en general pueden tomar inmediatamente efecto de significación (Baudrillard, 2002, p.

171). En el fondo, preguntamos por cómo deshacerse de la sin salida de la dialéctica de la demanda en la que las simbolizaciones inconscientes se consideran como apesadas en la realidad subjetiva —despotismo del pequeño objeto parcial de deseo: quiero tal cosa, pero sin saber exactamente qué es lo que quiero de ella por lo que me conformo con representaciones parciales asignadas a pequeñas cosas (no es a ella la que deseo, sino sus senos o sus nalgas o el hecho que recuerda a mi madre, etc.; no es a él a quien amo sino a lo que me recuerda cuando sonrío (mi padre, quizá); compro el carro que puedo y lo adorno para tener la ilusión de que pudiera ser como el que quiero, etc.; me chupo el dedo..., etc. Y por otro lado, ¿cómo evitar la problemática presunción de la proyección de espectros del sujeto sobre las cosas; proyección que, sin saber muy bien la razón, termina siendo cercana a las exigencias de la sociedad de clases? Dicho sencillamente, ¿cómo abandonar la idea de la fantasía alienada?<sup>19</sup>

La intuición que defendemos es que se necesita poner mucha atención al trabajo con la realidad implícito en la fascinación fetichista o al juego regulado de significaciones en la dinámica de los intercambios. El fetichismo de las mercancías es ante todo el lugar de intercambio de signos —y no dispensadores de felicidad, seguridad, placer, etc.—; es, en otros términos, el lugar de producción de signos. Se llamaría fetichismo a la cifra del deseo. Así, es posible entender que en el consumo de cosas se juega fundamentalmente la abstracción del deseo mantenida al nivel del signo. “Cifra”, entonces, se define más ampliamente como el signo exorcizado de la producción material. En ese sentido, lo simbólico no es la sacralización de tal o cual objeto sino,

19 Žižek lo pone en estos términos: “el concepto mismo de ideología implica una especie de *naïveté* (ingenuidad) básica y constitutiva: el falso reconocimiento de sus propios presupuestos, de sus propias condiciones efectivas, una distancia, una divergencia entre la llamada realidad social y nuestra representación distorsionada, nuestra falsa conciencia de ella” (2003, p. 348).

antes bien, la instauración de signos a través de los cuales se inviste cada rincón de la realidad vivida (Baudrillard, 2002, p. 95).

El intercambio simbólico, la tarea de cargar de signos y al margen de la obsesión fetichista, se traduce en el vaciado parcial de sustancia de la producción material propio del gesto de sustitución de valores cifrados abstractos. Es de señalar que tal intercambio es el proceso activo y colectivo de constitución de signos. Eso implica otros problemas, por supuesto, pero ya no del orden de la imaginación y la fantasía subjetiva traicionada; al contrario, la cuestión radica en tratar de dar cuenta del hecho de que la investidura de deseo, y en últimas el goce —no confundir con placer—, se debe al sistema mismo de intercambios —y no a la existencia de cosas apetecidas—<sup>20</sup>. Insistimos en que no se trata de que las cosas sean cargadas de connotaciones; es de tener en cuenta que son investidas simbólicamente por cuanto hacen parte de los intercambios. Al circular, las cosas se revelan investidas de deseo, lo que llena la realidad simbólicamente. *Los signos no son falsas alucinaciones de sujetos soñando con mundos no reales; son la cifra de la circulación de sentido que recubre la realidad entera.* En esa medida, los signos no engañan a nadie; únicamente son elementos funcionales pertenecientes a regímenes de intercambio o transmisión. La economía política de los signos conecta particularmente al hecho de que la producción es toda ella de cosas y signos; en otro vocabulario, la vida social es ya producción: ob-

20 Baudrillard propone dos ejemplos: i) fetichismo del dinero: “lo que fascina de él no es ni su materialidad ni aun el equivalente percibido de determinada fuerza de trabajo o de determinado poder virtual”; lo que fascina es “su sistematicidad, es la virtualidad encerrada en esta materia, de substitutividad total de todos los valores gracias a su abstracción definitiva. Es la abstracción, la artificialidad total del signo lo que se adora en el dinero [...]. ii) Cuerpo osario de signos: tatuajes, labios distendidos, pies contrahechos de las chinas —sombreador de párpados, base de maquillaje, depilación, rimmel—, a más de brazaletes, collares, joyas, accesorios: todo es bueno para reinscribir sobre el cuerpo el orden cultural, y esto es lo que surte efecto de belleza. Lo erótico es así la reinscripción de lo erógeno en un sistema homogéneo de signos tendiente a la clausura y a la perfección lógica, bastándose a sí mismo [...]” (2002, pp. 96-98).

jetos, servicios, cuerpos, sexo, imágenes, íconos, palabras, etc., son estrictamente mensurables entendiendo que se producen como materia de intercambios (esta hipótesis depende de considerar la crítica a la noción metafísica del signo y a la noción de referente buscando caracterizar lo simbólico sin desprendimiento de la infraestructura de la economía, o sea, en la perspectiva de paralaje).

Es común hacer pasar los signos así: simples y misteriosos a la vez; como si cierta arbitrariedad en su constitución los hiciera aparentes abstracciones relativas a la realidad concreta. Baste, se nos dice, con la suposición de que no hay referencia material de las cosas en los signos, pero que, en todo caso, existe cierta equivalencia recíproca. Estrictamente, la semiología invita a aceptar que la “arbitrariedad de los signos está en la institución fundamental de la correlación exacta entre el significante ‘discreto’ y tal significado igualmente ‘discreto’” (Baudrillard, 2002, p. 174). Inmediatamente se ve el resultado: los signos se hacen variables de cosas. ‘Esto’ = esto (léase: ‘X’ que es signo es igual a X que es — cualquier— cosa). De allí la queja: la ecuación presenta el encuadre potencial de sentido en la asignación, término a término, de la realidad a significantes (p. 175). De donde se nos imponen dos realidades: la de los signos y la de las cosas. No hay nada más misterioso. “Allí donde el signo se presenta como unidad de sentido ‘discreta’ y funcional, el significante remite al significado, y el conjunto a tal referente” (Baudrillard, 2002, p. 176). De nuevo, tenemos dos realidades incompatibles, pero comunicadas —cómo, no sabemos—: la del signo como elemento abstracto e interno a la relación significante/significado, y la del mundo parcialmente expresado. ¿Pero cómo es que los signos ligan a cosas? La solución al problema del proceso de significación se da rápidamente en la idea de la arbitrariedad. El signo y la cosa evocada se suponen consustanciales por el simple azar. Contingencia. Solo que

**Al circular, las cosas se revelan investidas de deseo, lo que llena la realidad simbólicamente. Los signos no son falsas alucinaciones de sujetos soñando con mundos no reales; son la cifra de la circulación de sentido que recubre la realidad entera.**

tal idea no aclara nada. Expulsar los signos a lo arbitrario no es más que desplazar las dificultades relacionadas con la compatibilidad entre sustancias de naturaleza heterogénea (signos y cosas), y creer posible despedirse de ellas es darle una solución que, lejos de ser provisional y metodológica, puede muy bien volver a conducirnos a eternas discusiones metafísicas. En rigor, como dice Baudrillard,

se trata de salvar la organización interna del signo, su necesidad lógica (y la de la semiolingüística), mientras que la hipoteca de lo arbitrario pesa aún sobre la coherencia recíproca del significante y el significado. Pero este ajuste solo es posible sobre la base de una separación entre el signo y la realidad (referente) cuya problematización se limita a remitirla a la filosofía (2002, p. 177).

La cuestión es que al plantear la existencia simultánea de dos sustancias distintas se debe enfrentar la ya vieja cuestión de saber cómo interactúan. En el caso de la distinción entre el significante y el significado (referente) se nota la influencia de la antigua psicología, sobre todo cuando se dice que el significado es el objeto real contenido en el significante en virtud de la asignación de percepciones subjetivas —lo que nos deja, dice Baudrillard, a mitad de camino entre la fenomenología y la sustancia bergsoniana opuesta a la forma— (2002, p. 180). A lo que se suma la idea de que el contenido de percepción aflora o es elevado al signo por la acción

del sujeto. Pura motivación o intencionalidad: la articulación de los signos y las cosas se explica en la codificación de percepciones en imágenes expresadas (unas veces como palabras otras veces como imágenes-íconos). Tal idea de motivación oculta una astucia metafísica desdeñable, esto es, la distinción entre el significante y el significado hace parte de la treta idealista/realista que pretende explicar la necesidad de su conjunción en el consenso psicológico. La “objetividad”, entonces, se traduce en la denotación/connotación hecha evidente por aparecer presentada como percepción colectiva. Así se alimenta el supuesto rodeo de lo real en los signos. Como haciendo parte de cierto fondo de referencias comunes, cada uno de nosotros se apropia de signos cuya relación con el mundo viene determinada desde afuera por la autonomía del significante. Este es el famoso secreto: lo que entendemos al ver los signos proviene de la codificación ideológica dada en las anuencias perceptivas. En esa perspectiva, el referente no es en absoluto una realidad autónoma; nace de la inserción de las cosas hacia el interior de los signos. Lo real no sería, entonces, nada más que un desierto lleno de “algo” si no fuera porque es racionalizado y abstraído en un dominio que excede la “realidad desnuda” (Žižek, 2005).

Tratemos de aclarar. Se supone que el referente es real en la medida en que nos hacemos de él una imagen irreductible a elementos perceptivos. Ingresamos al dominio de lo simbólico por esa vía. El significado se refleja en el significante según el gesto de sitiar (en sentido militar: rodear, cercar) simbólicamente los existentes. En esa extraña combinación de materialismo e idealismo se funda el gesto de considerar la doble faz del signo (Se/So); mejor dicho, en tal ambigüedad se esconde la coartada de resucitar meditaciones metafísicas —en la forma de especulaciones sobre los significantes o de formaciones inconscientes que no presentan oposición entre imaginación y realidad—. Así se pretende avanzar.

Se dice que los signos subrayarían cierta realidad psíquica que no es necesariamente sinónima de los contenidos psicológicos particulares de alguna persona. El vínculo del significante y el significado estaría dado en la emergencia de significaciones que designarían el núcleo resistente de lo Real. ¿Qué es esto de lo Real? Es difícil responder. Sin embargo, se puede pensar que no es la simple derivación simbólica y deformada de acontecimientos reales contingentes, aunque también es cierto que resulta ser la expresión del modo de enmascarar el mundo de acuerdo con intereses inconscientes que trascienden la existencia material de las cosas. El significado y el referente están definidos bajo la suposición de que la realidad “original” hace las veces de sustancia captada en abstracciones que llamamos signos. Y de allí no se sale. Los signos tienen que ver con el proceso de significación puesto que comprometen el gesto de convertirlos en valores connotativos, es decir, en el significante de racionalizaciones simbólicas. La connotación es homóloga al valor de cambio en el signo mismo por la intentada complicidad con el código —restituyendo la inocente creencia en lo real como registro independiente—. ¿Qué es, pues, el mundo? Sería el resultado de la construcción de fantasías subyacentes a contenidos reales iluminados en el proceso de la significación. El significante y lo real: dos mundos conectados por los signos y entre los dos lo Real que es el hiato mismo (Žižek, 2006, pp. 55-78).

## Referencias

Abercrombie, N., Hill, S., Turner, S. B. (2003). Determinación e indeterminación en la teoría de la ideología. En Žižek, S. (comp.) *Ideología. Un mapa de la cuestión*. México: Fondo de Cultura Económica.

Althusser, L. (2003). Ideología y aparatos ideológicos de Estado. En Žižek, S. (comp.) *Ideología. Un mapa de la cuestión*. México: Fondo de Cultura Económica.



Althusser, L. (2003a). *Marx dentro de sus límites*. Madrid: Akal.

Allison, H. E. (1992). *El idealismo trascendental de Kant: una interpretación y defensa*. Barcelona: Anthropos.

Baudrillard, J. (2002). *Crítica de la economía política del signo*. México: Siglo XXI.

Baudrillard, J. (1969). *Le Système des objets*. Paris: Gallimard.

Blumenberg, H. (2003). *El trabajo del mito*. Buenos Aires: Paidós.

Curran, J., Morey, D. y Walkerdine, V. (1996). *Estudios culturales y comunicación. Análisis, producción y consumo cultural de las políticas de identidad y el posmodernismo*. Barcelona: Paidós.

Deleuze, G. y Parnet, C. (2004). *Diálogos*. Valencia: Pretextos.

Ípona, E. de (2007). *Althusser, el infinito adiós*. México: Siglo XXI.

Negt, O. (2004). *Kant y Marx. Un diálogo entre épocas*. Barcelona: Trotta.

Žižek, S. (2000). *Mirando al sesgo*. Barcelona: Paidós.

Žižek, S. (2001). *El sublime objeto de la ideología*. México: Siglo XXI Editores.

Žižek, S. (2003). ¿Cómo inventó Marx el síntoma? En Žižek, S. (comp.). *Ideología. Un mapa de la cuestión*. México: Fondo de Cultura Económica.

Žižek, S. (2005a). *Bienvenidos al desierto de lo real*. Barcelona: Akal.

Žižek, S. (2005b). *El acoso de las fantasías*. México: Siglo XXI Editores.

Žižek, S. (2006a). *Arriesgar lo imposible. Conversaciones con Glyn Daly*. Madrid: Trotta.

Žižek, S. (2006b). *Visión de paralaje*. México: Fondo de Cultura Económica.

Žižek, S. (2007). *Órganos sin cuerpos. Sobre Deleuze y consecuencias*. Valencia: Pretextos.