

1-1-2012

El problema de la interpelación ideológica: la réplica de la escuela eslovena

Luis Felip López-Espinosa

Universidad Nacional de Educacion a Distancia, felip885@gmail.com

Recommended Citation

Felip López-Espinosa, Luis (2012) "El problema de la interpelación ideológica: la réplica de la escuela eslovena," *Décalages*: Vol. 1: Iss. 2, Article 3.

El problema de la interpelación ideológica: la réplica de la escuela eslovena

Luis Felip López-Espinosa

Los autores de la Escuela de Psicoanálisis de Ljubljana proponen, desde finales de los años setenta y comienzos de los ochenta (organizados en torno a la Sociedad de Psicoanálisis Teórico de Ljubljana¹ y la revista *Problemi*²), una confrontación de Althusser con Lacan respecto de la teoría de la ideología. Tras la crisis de la escuela althusseriana, que se extinguió sin haber llevado a las últimas consecuencias sus principales intuiciones teóricas, los eslovenos heredan los problemas de aquélla desde su propia perspectiva que es la de un retorno a Lacan en clave filosófica y política, retorno que yuxtaponen con su peculiar interpretación de la filosofía de Hegel. Althusser-Lacan-Hegel es el eje básico de una propuesta que (en lo que nos concierne) desarrolla la teoría de la ideología dando el mayor salto adelante que ha experimentado desde la revisión althusseriana de Gramsci.

Althusser afirmó la eternidad y la necesidad transhistórica de la ideología (no existe un afuera de ésta, es preciso asumir nuestro carácter de animales ideológicos) y explicó el procedimiento de constitución del sujeto en los célebres términos de la *interpelación ideológica*: los individuos son interpelados en tanto que sujetos –y lo que es más, el mecanismo de la interpelación ideológica convence a los individuos de haber sido *siempre-ya* sujetos. Ahora bien, la idea de la *interpelación ideológica* abre un nuevo campo plagado de incertidumbres.

El *problema de la interpelación* se revela en Althusser como un problema doble. En primer lugar, está la naturaleza del «salto cualitativo» por el cual de la materialidad de los individuos, insertos en prácticas materiales reguladas por rituales materiales y agrupadas bajo una serie de dispositivos materiales llamados Aparatos Ideológicos de Estado, se pasa a la idealidad simbólica del sujeto. ¿Cómo tiene lugar este salto? ¿Por qué los *individuos* aceptan esta «interpelación en tanto sujetos»? La célebre parábola althusseriana acerca del hombre que camina por la calle y simplemente es reclamado por una llamada a la cual responde automáticamente, es a todas

¹ «Slavoj Žižek: Chronology», en <http://www.lacan.com/zizekchro.htm> (8/2010).

² <http://www.drustvo-dtp.si/>

luces insuficiente y testimonia el primer escollo de esta propuesta. En segundo lugar, está el problema (relacionado con las implicaciones más profundas del problema anterior) de cómo este sujeto es a su vez definido en una relación de exclusión con su propia materialidad (esto se percibe claramente en la comprensión de la ideología como un *re-conocimiento* que a la vez es un *des-conocimiento*): para Althusser, la interpelación ideológica les repartiría a los sujetos todas y cada una de las cartas que componen la baraja ideológica, quedando por tanto constituidos en una «totalidad simbólica», sin traza alguna de su pretérita materialidad. Como en la célebre epístola de Epicuro, allí donde el sujeto está, la materialidad ya no se halla presente; y donde la materialidad se halla presente, el sujeto aún no es (o se pierde de vista).

La réplica a ambos problemas es planteada por los eslovenos echando mano de Lacan para subrayar cómo en el interior de la subjetividad persiste un resto insimbolizable adscrito al registro de lo Real. Con ello dan un tratamiento distinto de la interpelación ideológica, a la vez que toman partido por una noción lacaniana del sujeto (definido como un Sujeto barrado o \$, atravesado por tanto por una falta o falla) frente a la postura althusseriana.

Žižek se expresa de este modo: «no hemos de borrar la distancia que separa lo Real de su simbolización, puesto que es este plus de lo Real que hay en cada simbolización lo que funge como objeto-causa de deseo».³ Tal y como veremos a continuación (y aquí radicará la gran aportación de la escuela eslovena a la teoría de la ideología post-althusseriana), la existencia de este resto Real es la clave que nos permitirá enfrentar el problema de la interpelación ideológica. En efecto, el resto enquistado en el centro de la subjetividad se define ahora como el lacaniano *objet petit a* (el *objeto a* minúscula, objeto-causa del deseo) que nos dará las claves explicativas del problema de la interpelación.

1. «THE TRUTH IS OUT THERE» (LA MATERIALIDAD DEL RITUAL)

Cuando Althusser se refiere a la materialidad de la ideología, nos está diciendo que ésta no existe como un conjunto de «ideas» en la «mente» de los sujetos. Al contrario, «une idéologie existe toujours dans un appareil, et sa

³ Slavoj Žižek, *El sublime objeto de la ideología*, México: Siglo XXI, 2007, p. 25.

practique, ou ses pratiques. Cette existence est matérielle»⁴. Estas prácticas, naturalmente, se encuentran regladas dentro de un procedimiento ritual. Althusser introducirá pues el concepto de *ritual*, que reglamentaría dichas prácticas dentro de un Aparato Ideológico de Estado⁵.

Althusser propone como ejemplo de este ritual la célebre fórmula pascaliana: si quieres ser un creyente, no tienes más remedio que arrodillarte y rezar, aguardando a que la creencia acabe viniendo por sí sola (esto es, a consecuencia del *ritual* y no como su causa extrínseca). Althusser subvierte de este modo las nociones psicológicas tradicionales y espontáneas (¿y no es esto lo mismo que haría Lacan, al afirmar que *el psicoanálisis no es una psicología?*), por las cuales todas las ideas residen en las cabezas humanas y son causa de las acciones de los hombres. Frente a esto, para Althusser, son las prácticas materiales, reglamentadas en rituales y enmarcadas dentro de un Aparato Ideológico de Estado, las que *a posteriori* producen las ideas. Más aún, Althusser sostiene que es el propio ritual el que en primer grado sostendría ya la creencia: creo porque dicha creencia preexiste en unas prácticas rituales externas. Preexiste, y *persiste*: mi creencia nunca abandona el sostén de la Máquina pascaliana, del ritual mecánico y externo. Esto es así hasta el punto de que, en no pocos casos, el ritual mismo puede creer en mi ausencia (puede creer en mi lugar, sin yo tener que cargar con el peso de sostener dicha creencia)⁶. Veremos ahora cómo este escándalo es posible.

Esta concepción del ritual es desarrollada por Slavoj Žižek y por Robert Pfaller, quien la designa con el término de *interpasividad*. «Interpasividad» se opone etimológicamente a «interactividad» y remite en principio a un modo de relación entre un objeto y un observador. Eminentemente, este concepto se puede aplicar al terreno de las artes, como hace Pfaller al comienzo de su artículo: una obra de arte «interactiva» es aquella que requiere la participación del observador para completarse; a la inversa, entonces, una obra «interpasiva» sería aquella que estuviese de alguna

⁴ Louis Althusser, «Idéologie et Appareils Idéologiques d’État», en *Sur la reproduction*, Paris: P.U.F., 1995, p. 299.

⁵ *Ibid.*, pp. 300-01.

⁶ Esta es por supuesto la lectura *correcta* de la crítica marxiana al fetichismo de la mercancía (por el cual las relaciones sociales entre productores se encontrarían materializadas en la forma de relaciones entre cosas). Esta crítica no es, como se entiende habitualmente, un lamento humanista sobre el modo en que nos encontramos alienados en las mercancías, convertidos nosotros mismos en objetos para unos objetos que parecen tener una voluntad propia sobre nosotros, etcétera... sino rotundamente, una *teoría de la ideología*, en este caso acerca de la materialidad de la ideología: las cosas pueden *creer en nuestro lugar*.

manera «sobreacabada»⁷. No sólo no requiere participación alguna, sino que se diría que incluso participa ella misma: «the artwork would be an artwork that observes itself»⁸, y nótese aquí lo invasivo de un objeto de tal calibre. Pfaller nos remite a un pasaje donde Žižek aborda originalmente este tema, dando como ejemplo el modo en que las «risas enlatadas» de las comedias televisivas se ocupan de «reír en nuestro lugar» sin que nosotros, demasiado ocupados o quizás cansados tras un largo día de trabajo, tengamos que hacerlo personalmente⁹. Las «risas enlatadas» actúan en nuestro lugar por delegación: *objetivamente* estamos pasando un rato divertido, pero libres del tedioso (e idiota) esfuerzo de reír por nosotros mismos. Como Žižek señala también en esas mismas páginas, encontramos en este fenómeno algo idéntico a lo que sucede en el Coro de la tragedia griega, que según comentaba Lacan, «es la gente que se turba»:

Cuando están en el teatro por la noche, ustedes piensan en sus menudos asuntos, en la lapicera que perdieron durante el día, en el cheque que tendrán que firmar al día siguiente (...). Una sana disposición de la escena se hace cargo de vuestras emociones. De ellas se encarga el Coro. El comentario emocional es realizado.¹⁰

En este tipo de casos donde opera la «interpasividad», fenómenos «subjetivos», «internos», como sentimientos, emociones, ideas, etcétera... pueden tomar la forma de una existencia «objetiva», «exterior», *sin perder por ello su eficacia*¹¹.

La vida está llena de casos de este tipo, en los cuales determinados placeres son alienados en otra forma que los representa. La anécdota sobre Frank Costello, el «primer ministro del hampa», que da título a la novela de Norman Mailer *Tough guys don't dance (Los tipos duros no bailan)* podría leerse de ese modo, y no solamente como si del eslogan de un póster motivacional se tratara. Frank Costello está sentado en un bar, con su rubia y con tres

⁷ Robert Pfaller, «Little gestures of disappearance. Interpassivity and the theory of ritual», en *Journal of European Psychoanalysis*, 16 (invierno-primavera de 2003), en <http://www.psychomedia.it/jep/number16/pfaller.htm> (6/2009).

⁸ *Ibid.*

⁹ Slavoj Žižek, *op. cit.*, pp. 63-64.

¹⁰ Jacques Lacan, *El seminario, Libro 7. La ética del psicoanálisis*, Buenos Aires: Paidós, 1990, p. 303.

¹¹ Robert Pfaller, *op. cit.*

notables boxeadores de la época. La chica quiere bailar, de modo que Costello le pide a uno de los boxeadores que la saque a la pista. El boxeador, con prudencia, le dice que no sabe bailar; Costello le contesta con un «no te preocupes, bailas muy bien». Costello hace bailar sucesivamente a los tres boxeadores, y cuando el último se sienta a la mesa, todos intentan convencer al gran jefe, con bromas suaves, de que salga a bailar con la chica. Costello les responde que «los tipos duros no bailan». Lo interesante aquí no es que Costello haya reafirmado de un plumazo su poderío, desprestigiando además a los tres boxeadores que efectivamente saben bailar (aquí «bailar» se refiere también a un determinado modo de boxear, esquivando los golpes del adversario y moviéndose alrededor suyo). Lo interesante es que en el fondo, delegando esta actividad (demasiado baja para su condición), Costello se sentía tan bien como si efectivamente hubiera sido él mismo el que hubiera salido a bailar con la chica.

Pero más allá de la anécdota de Costello, podría ser interesante leer toda la novela de Mailer a partir del concepto de interpasividad. Desde que Tim Madden halla, en el escondite cerca de su plantación de marihuana, la cabeza decapitada de una mujer rubia que pudiera ser su propia esposa fugada desde hace un mes, o la agente inmobiliaria californiana que conoció la noche anterior, pasará varios capítulos temeroso ante la posibilidad de su propia autoría (puesto que no recuerda nada de lo que sucedió en las horas en que se cometió el asesinato). La razón de ser de la trama reside en que esta duda, como es obvio, se fundamenta en la sospecha de que los más oscuros deseos de Tim se pudieran encontrar efectivamente realizados en aquel asesinato. El hecho se le presenta a Tim de un modo tan terriblemente excesivo que podría decirse, à la Heidegger, que *el crimen le criminaliza*, impone su culpa al sujeto que no ha hecho más que toparse con él. Después de la sucesión de asesinatos, suicidios y ocultamiento de cadáveres, de los cuales el protagonista no fue en ningún momento autor directo, lo que un lector suspicaz debería interpretar es que, si algo inquieta a Tim, no sería solamente la verdadera autoría de los hechos, sino más profundamente la pura posibilidad de que, de este modo (a través de un crimen cometido por otro), su propio deseo haya quedado realizado. El tema de la novela es que, en efecto, como habría sentenciado Frank Costello, «los tipos duros no bailan»: prefieren delegar en otros la realización de sus más secretos deseos. Y por esa razón misma, Tim puede sentirse culpable por un crimen que no cometió, pero que podría haber deseado y que incluso denuncia (y conforma) su verdadero deseo. Esto último es lo que realmente le aterroriza: ¿deseaba

Tim, en el fondo, la muerte de todos aquellos personajes? ¿Se encuentra tan satisfecho como si él mismo, en persona, se hubiese encargado de su liquidación?

Pfaller cita otro caso bastante común de interpasividad: es el de todos aquellos intelectuales que toman un libro de la biblioteca, fotocopian algunos cientos de páginas, y a continuación se comportan *como si* (con completa satisfacción) la fotocopiadora hubiese leído esas páginas en su lugar. En numerosos casos, llegan a olvidarse de ellas y a acumularlas entre otras tantas pilas de fotocopias (Umberto Eco ya prevenía de esta «coartada de las fotocopias» en su libro sobre cómo elaborar una tesis doctoral).

Dos ideas nos interesan aquí del texto de Pfaller:

(1) En primer lugar, el ritual opera típicamente sustituyendo el acto real por su representación: «the substitution of a real act (like reading) by a figurative representation of it (like photocopying), is characteristic of ritual action»¹². Esta es la esencia de la interpasividad: un proceso de sustitución (o delegación) del acto, mediante un ritual, por su representación.

(2) En segundo lugar, nos interesa la distinción entre *ilusión* y *ritual*. Y es que se puede estar en un ritual, sin caer en la ilusión. En efecto, el doctorando que acumula demasiadas fotocopias no cae en la ilusión de que la máquina pudiera estar leyendo en su lugar. *Y aun así*, se comporta como si esa fuese su creencia. Se limita a *realizar* la ilusión, sin sostenerla. En nuestro mundo actual, las ilusiones operan en su mayoría de este modo: en realidad somos cínicos individualistas, desencantados con todas las antiguas creencias y los viejos «metarrelatos»; simplemente, de un modo irónico y reflexivo, damos nuestro consentimiento práctico al ritual. Por ejemplo (ya que la tradición católica es rica en rituales y representaciones, por oposición a la sobria «interioridad» protestante) alguien puede conservar en su cartera una estampa de un santo pese a ser un ateo convencido: no cree en su eficacia, solamente la lleva encima «por si acaso» le da suerte. Del mismo modo, puedo atreverme a revelar que durante mis años de carrera, mi propia abuela tenía la costumbre de encender un par de velas a la Virgen pidiéndole por mí cada vez que yo tenía un examen importante. Naturalmente que no creo en el poder de la Virgen, y que abomino de la sola mención de este tipo de rituales folclóricos; sin embargo, en un nivel inconfesable, no me importaba que otra persona me hiciera ese pequeño «trabajo sucio». La vieja costumbre cristiana de encargar misas para pedir por el alma de los difuntos tiene un sentido

¹² *Ibid.*

similar: el difunto, como es obvio, ya no puede pedir por su propia alma, de modo que deja el encargo de que otros recen en su lugar.

Como subraya Pfaller, el concepto de ilusión es opuesto aquí al que viene siendo habitual dentro de la tradición filosófica moderna de la cual venimos (es decir, cartesiana). En la ilusión cartesiana (veo este cuerpo y estas manos ante mí, pero cómo puedo saber si son mis manos y mi cuerpo), tenemos la certeza de hallarnos ante una imagen (una mano), pero no estamos convencidos de su valor de verdad (si es una mano realmente, o una elefanta hembra hervida al baño maría). Pues bien, la ilusión con que tratamos en este caso es todo lo contrario: estamos seguros a ciencia cierta del valor de verdad de la imagen (sabemos que la fotocopiadora no lee en nuestro lugar), y *aun así* desconocemos la imagen, esto es, la ilusión que se halla implícita tras la situación en la que nos hallamos involucrados. Sabemos que las fotocopiadoras no leen en nuestro lugar, lo que no sabemos es que *aun así* en nuestra práctica nos comportamos como si de verdad creyéramos tal cosa.

En el ritual, la ilusión es una «ilusión de nadie». Una ilusión sin sujeto, puesto que nadie cree realmente en ella. La ilusión es *objetiva*. La ilusión ideológica, por tanto, se definiría no como un «saber» (al modo de una «falsa conciencia»), sino como un modo de actuar. La ideología no consiste por tanto en que la gente «no sepa lo que hace en la realidad»; lo *saben* muy bien, la ilusión reside en el lado del *hacer* –como apuntaba Žižek, la verdadera fantasía ideológica es «un error, una distorsión que actúa ya en la realidad social, al nivel de lo que los individuos *hacen*»¹³. Los individuos saben muy bien, por utilizar el ejemplo de Pfaller, que la fotocopiadora no lee en su lugar; sin embargo, en la práctica, se comportan exactamente como si no lo supieran. ¿Dónde se encuentra entonces la ilusión ideológica?

La ilusión es, por lo tanto, doble: consiste en pasar por alto la ilusión que estructura nuestra relación efectiva con la realidad. Y esta ilusión inconsciente que se pasa por alto es lo que se podría llamar la *fantasía ideológica*.¹⁴

Por eso es preciso revisar el concepto de ideología para dar cuenta del medio social actual. En efecto, desde una noción «clásica» de la ideología como

¹³ Slavoj Žižek, *op. cit.*, p. 59.

¹⁴ *Ibid.*, p. 61.

«falsa conciencia», nuestra época puede parecernos fundamentalmente post-ideológica: nadie se toma ya en serio la ideología, sino que toma respecto de ella una distancia cínica. Ahora bien, si entendemos la ideología no como un saber, sino como una práctica o un ritual, entonces queda claro que nuestra época es cualquier cosa menos post-ideológica¹⁵. El cinismo de masas, como forma «post-ideológica» dominante de un extremo a otro del arco social (desde el directivo implacable hasta el nihilista sin ideales¹⁶), no es sino un modo de ocultarnos que, en efecto, consintiendo los imperativos de la *praxis* (o de un *habitus* dominante) nos comportamos exactamente en conformidad con una serie de fantasmas ideológicos que estructuran nuestras prácticas sociales. Como dice Sloterdijk, los cínicos actuales no son tontos: «saben lo que hacen, pero lo hacen porque las presiones de las cosas y el instinto de autoconservación, a corto plazo, hablan el mismo lenguaje y les dicen que así tiene que ser»¹⁷. El cinismo, como forma de falsa conciencia, es desde luego una falsa conciencia *ilustrada*¹⁸, resultado tanto del éxito como del fracaso de la Ilustración: cumple el mandato ilustrado de la crítica, de la desmistificación; pero, como sucede comúnmente con la crítica, en el hecho de su distanciamiento «irónico» no se encuentra más que una distancia reflexiva respecto de la implicación inconsciente de su consentimiento práctico.

2. LA «ESCENA PRIMORDIAL» DE LA INTERPELACIÓN IDEOLÓGICA

Si el ritual puede creer en mi lugar, ahora es inevitable que nos planteemos *la* pregunta: ¿qué ha de ser aquello que me impulsa a volver la mirada hacia él, a sentirme implicado, en mi intimidad subjetiva (en mi convicción «personal»), por su externa materialidad? ¿Qué hay en el contenido del ritual que *me interpela*, forzándome a reconocerme en él? Y cuando hablamos de ritual, recuérdese que nos referimos a algo tan anodino como el hecho de que alguien me salude por la calle según las formas sociales convenidas, dado que «me reconoció» mientras caminaba por la otra acera, y que yo le corresponda en mi saludo. ¿Qué hay por tanto en el ritual que, y la cosa dista de ser obvia,

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ Peter Sloterdijk, *Crítica de la razón cínica*, Madrid: Siruela, 2003, p. 39.

¹⁷ *Ibid.*, p. 40

¹⁸ *Ibid.*

me representa y me fuerza a convenir con él en que «en efecto, yo soy eso»? Como anota Žižek, el punto débil de Althusser y su escuela fue su incapacidad para conectar el tema de la materialidad de los Aparatos Ideológicos de Estado (que ya habían comparado con la máquina pascaliana) y la interpelación ideológica¹⁹. Tenemos que partir entonces de esta incapacidad. El problema no es ya el de cómo la materialidad de la ideología cree en mi lugar, sino el de cómo puede ser que, en efecto, yo reconozca en un segundo término esa creencia (externa, material) como mía. Cómo se produce la subjetivación, la asunción de una creencia externa; en definitiva, cómo se produce el reconocimiento ideológico. Este es el problema para el cual la parábola de la interpelación es insuficiente. Veamos el conocido fragmento donde Althusser presenta esta parábola:

...nous avons tous des amis qui, lorsqu'ils frappent à notre porte, et que nous possons, à travers de la porte fermée, la question: «qui est là?», répondent (car «c'est évident»): «c'est moi!». De fait nous reconnaissons que «c'est elle» ou «c'est lui». Nous ouvrons la porte, et «c'est vrai que c'est bien elle qui était là». Pour prendre un autre exemple, quand nous reconnaissons dans la rue quelqu'un de notre (re) connaissance, nous lui marquons que nous l'avons reconnu (et que nous avons reconnu qu'il nous a reconnu) en lui disant «bonjour cher ami!» et en lui serrant la main...²⁰

Esta es una simplificación reducida y alegórica del modo, al parecer inocente, en que tiene lugar el reconocimiento ideológico en el marco de los diversos rituales que garantizan de este modo que todos somos, y somos *siempre-ya*, sujetos.

Ahora bien, esta escena se entiende no solamente como un inocente «¡soy yo!» a través de la puerta; esta escena es reducción de un proceso universal y cotidiano por el cual se interpela a los individuos a hacerse sujetar por la ley (por el mandato simbólico articulado a través de la pluralidad de los rituales materiales, y que podría ejemplificarse perfectamente en el mandato policial: «identifíquese»).

¹⁹ Slavoj Žižek, *op. cit.*, p. 73.

²⁰ Louis Althusser, *op. cit.*, p. 304.

Judith Butler ha destacado el elemento de violencia simbólica y de *punición* como una exigencia de la ley que opera mediante la sumisión culpable de los sujetos: dé la vuelta, y reconozca culpablemente ser el que es.

Why does subject formation appear to take place only upon the acceptance of guilt, so that there is not «I» who might ascribe a place to itself, who might be announced in speech, without first a self-attribution of guilt, a submission to the law through an acceptance of its demand for conformity? The one who turns around in response to the call does not respond to a demand to turn around. The turning around is an act that is, as it were, conditioned both by the «voice» of the law and by the responsiveness of the one hailed by the law. The «turning around» is a strange sort of middle ground (taking place, perhaps, in a strange sort of «middle voice»), which is determined both by the law and the addressee, but by neither unilaterally or exhaustively. Although there would be no turning around without first having been hailed, neither would there be a turning around without some readiness to turn. But where and when does the calling of the name solicit the turning around, the anticipatory move toward identity? How and why does the subject turn, anticipating the conferral of identity through the self-ascription of guilt? What kind of relation already binds these two such that the subject knows to turn, knows that something is to be gained from such a turn? How might we think of this «turn» as prior to subject formation, a prior complicity with the law without which no subject emerges?²¹

Esto significa que en el terreno previo a la ley existe ya una cierta «receptividad», como dirá Butler, al mandato legal: se vuelve la vista hacia ella para así identificarse como infractor.

Antes del imperio de la ley, el individuo ya quedó atrapado en su fascinación por la completud de dicho Sujeto (la Ley), esto es, el gran Otro, el orden simbólico. Tenemos entonces un fenómeno de enamoramiento narcisista hacia el Sujeto que (más allá de los sujetos, con *s* minúscula, que tratamos cotidianamente) nos interpela y que posee en sí todas las

²¹ Judith Butler, «“Conscience Doth Make Subjects of Us All”. Althusser’s Subjection», en *The psychic life of power*, Stanford: Stanford University Press, 1997, p. 107.

perfecciones que quisiéramos para nosotros. Cuando en la tan trillada película *Matrix* el héroe descubre que se encuentra conectado a una máquina que mediante un potente programa de ordenador simula en su mente el mundo «real» de los años noventa, poco a poco empieza a desarrollar capacidades para manipular dicho mundo, que sólo está «en su mente». Ahora bien, ¿no es esta la promesa que nos hace el orden simbólico: entra en la matriz, y entonces podrás llevar a cabo todo aquello que dicho orden en su omnipotencia ya es capaz de llevar a cabo? Por eso la fascinación por la Ley es, como hemos dicho, identifiable con una forma de enamoramiento narcisista. El individuo pre-sujeto ama dicha ley, y desea para sí la identificación como resto (excrementicio) extralegal: desea acceder, no ya a la Ley, sino a la punición retroactiva de la falta cometida cuando aún no se encontraba en ella.

Volviendo a la cultura popular, ¿no es esta forma de interpelación ideológica la que opera en todos aquellos *comics* de superhéroes que nos muestran la «finitud», la falla o la impotencia como el momento en el que la llamada al heroísmo se convierte en determinante de un destino? El «todo poder exige una gran responsabilidad» de Spiderman (ver fotografía 1) suponía la asunción culpable de su «pecado original» (no haber colaborado en la detención del delincuente que horas más tarde iba a asesinar a su propio tío) y, de este modo, en él la culpa es inseparable de la identificación con la figura del héroe.

FOTOGRAFÍA 1²²



Tirando del hilo, este acontecimiento se encuentra actualmente magnificado en el cine de superhéroes, donde pareciera que todas las actuales versiones hollywoodienses de héroes oscuros, cínicos o torturados (*Batman Begins*, *Superman Returns*, *X-Men Origins: Wolverine*), todos ellos lejanos de sus anteriores y más optimistas adaptaciones, no sean sino un modo desesperado de anudar (en las butacas, no hay más pretensión que esa) una forma contemporánea de interpelación ideológica que permita al público la última identificación con las propuestas de una cultura del «sueño americano» que enfrenta su propia decadencia.

Como hemos visto hasta aquí, la culpa, paradójicamente, precede a la propia Ley y es lo que impulsará al individuo a reconocerse como sujeto, como sujeto depositario de un «pecado» original. De este modo, la interpelación ideológica parece ser un nombre para esa asunción de «servidumbre voluntaria» a partir del reconocimiento de una culpa retroactivamente punible (puesto que *será penada* una vez que inevitablemente la inmersión en el orden simbólico tenga lugar).

Ahora bien: esta «escena primordial» en la que acontece la interpelación ideológica nunca tuvo lugar, sino que *siempre-ya* ha tenido lugar. Significa esto, por tanto, que la culpa, que *será penada*, efectivamente *ha sido penada ya* y *siempre-ya* es la culpa misma que estructura el orden

²² Stan Lee y Steve Ditko, «Spider-man!», *Amazing Fantasy*, 15 (agosto, 1962), p. 11.

simbólico. ¿No encontramos en Pablo el mismo problema, con toda su casuística sobre la Ley y el pecado acerca de la cual el propio Lacan se ocupó de llamarnos la atención?²³ La sujeción ha sido *siempre-ya*; por eso, con Pablo, debemos acordar que no hay un lugar previo a la Ley donde aconteciese la transgresión culpable de esta, sino que *dentro de la Ley existe ya el «pecado»*.

¿Y no recuerdan estas reflexiones al mito narrado por Freud en *Totem y tabú*, una de sus obras más sorprendentes, en la cual, tras muchas páginas rastreando el «acontecimiento histórico» (el asesinato del padre en un tiempo mítico en que era el todopoderoso señor de la horda), Freud resuelve la naturaleza imaginaria del propio asesinato? En efecto, la tesis final de *Totem y tabú* (y que por tanto nos permite disculpar a Freud sus errores antropológicos, dado que se verifica con esto que el texto no es ni mucho menos un tratado de antropología) es que la propia existencia de impulsos hostiles contra el padre y de la fantasía de su asesinato podían haber bastado para desencadenar todo el fenómeno del totemismo y del tabú²⁴. Por consiguiente, el asesinato del padre habría sido consumado *fantasmáticamente*, y sería la represión culpable de este deseo intolerable lo que daría origen a la posterior sumisión del sujeto a la Ley paterna.

Pues bien, en la idea de la culpa respecto de un acontecimiento fantasmático (el afuera de la Ley del pecado original) tenemos la respuesta a la pregunta obvia que se acostumbra a hacer a la teoría althusseriana de la ideología: si la escena de la interpelación no ha tenido lugar como tal, entonces «es difícil saber qué hacer de su insistencia en el “momento” de la interpelación, a menos que esto sea así durante una ficción conveniente».²⁵ La cuestión está en que el «momento» de la interpelación es una ficción, pero no una ficción que esté siendo aportada metódicamente en el curso del análisis teórico (como sugiere la cita de Eagleton), sino que *opera ya en su propio objeto*: la ideología remite siempre a un terreno de excepción, a la fantasía de un lugar en el cual sólo éramos individuos, no sujetos... y remite por medio de una violenta carga de culpa.

Cualquiera es consciente de que no se nace fuera de la Ley: se es nacido (nos tienen que ayudar en ello), y por eso desde siempre se está en la Ley. Ahora bien, siempre de un modo inadecuado, descentrado: nunca se está

²³ Jacques Lacan, *op. cit.*, pp. 103-104.

²⁴ Sigmund Freud, *Totem und Tabu*, Hamburg: Fischer Verlag, 1977, p. 162.

²⁵ Terry Eagleton, *Ideología. Una introducción*, Barcelona: Paidós, 2005, p. 189.

completamente de acuerdo con ella (nunca se tienen los papeles en regla con ella) pero aun en esas condiciones, se es ilegal *en* ella. Esto significa que la culpa original no se debe buscar afuera, sino como un producto interno de la Ley misma: el propio crimen contra la Ley es supuesto por ésta y enviado retroactivamente al pasado en la forma fantasmática de una monstruosa ilegalidad. La Ley obra de este modo perversamente, fantaseando con su propia transgresión y culpándonos por ella –de este modo nos obliga a continuar en el juego. Pero si la transgresión es creada desde dentro de la Ley (si hay que estar en ella para poder afirmar que se la transgredió), entonces deberíamos retomar seriamente la sentencia lacaniana en contra de Dostoyevski: si Dios (la Ley) no existe, entonces *nada* está permitido. El crimen mismo es producto interno de la Ley, de modo que no habiendo Ley tampoco habrá crimen: simplemente, no habrá Nada. Si no hay Ley (simbólica), la prohibición deviene total y absoluta. Y la transgresión, el «pecado», se torna imposible. Si esto es así, entonces empezamos a vislumbrar el íntimo (realmente, *éxtimo*) núcleo secreto de la Ley simbólica: un resto transgresivo inmanente... justo aquello que, como veremos más adelante, la teoría psicoanalítica nombra como *jouissance* (goce).

¿Cómo explicamos esta paradoja de que la ausencia de la ley universaliza la prohibición? Hay una sola explicación posible: *el goce en sí, que nosotros experimentamos como «transgresión», es en su estatuto más profundo algo impuesto, ordenado*; cuando gozamos, nunca lo hacemos «espontáneamente», siempre seguimos un cierto mandato.²⁶

3. ATANDO CABOS («BEYOND INTERPELLATION»)

«Más allá de la interpellación» es el cuadrado del deseo, la fantasía, la falta en el otro y la pulsión pulsando en torno a algún insopportable plusgoce.²⁷

En su artículo «Beyond interpellation», Mladen Dolar pretende acentuar el fondo lacaniano del planteamiento althusseriano con objeto de sacar a la luz

²⁶ Slavoj Žižek, *Porque no saben lo que hacen*, Buenos Aires: Paidós, 1998, p. 22.

²⁷ Slavoj Žižek, *El sublime objeto de la ideología*, op. cit., p. 170.

el núcleo realmente incómodo (*unheimliche*, por usar el término freudiano) de éste; y ello lo lleva a cabo Dolar a partir de la noción de *interpelación*, que pretende repensar a partir de la concepción psicoanalítica de la subjetividad²⁸.

En primer lugar, Dolar establece el concepto de lo que llama «clean cut» (que podríamos tomarnos la libertad de traducir por *demarcación*, término con hondas connotaciones althusserianas) en el centro de toda su lectura de Althusser. En efecto, el uso de este concepto es recurrente a lo largo de los textos, y aparece en distintos campos y niveles. Aparece en el terreno epistemológico a partir de la imprescindible noción de «ruptura» (*coupure*), así como en la demarcación entre ciencia e ideología, o entre objeto real y objeto de pensamiento. Ahora bien, y esto es lo más importante: también la fórmula que hace de la *interpelación* ideológica («la ideología interpela a los individuos como sujetos») implica este concepto. Parafraseando a Dolar, existe una repentina y abrupta transición desde lo *individual* (una especie de *materia prima* preideológica) al sujeto ideológico, que además es la única forma de subjetividad que Althusser concibe²⁹. Ya hemos visto arriba el modo en que opera la interpelación: *la subjetividad emerge repentinamente*, en ese instante en que ocurre el reconocimiento inmediato de que *siempre-ya* se ha sido un sujeto.

Más aún, prosigue Dolar: dentro del propio discurso de Althusser se aprecia una brecha, un corte entre las dos partes de su teoría de la ideología – esto es, entre su afirmación sobre la materialidad de los *Aparatos Ideológicos de Estado* por una parte, y la *interpelación* por otra. Entre la «exterioridad» y la «interioridad» según la interpretación que Mladen Dolar hace (Judith Butler ha hablado de «fuertes ecos cartesianos»³⁰ respecto de esta identificación de

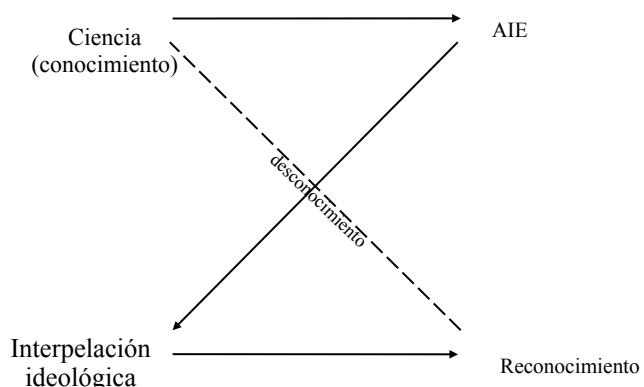
²⁸ Mladen Dolar, «Beyond interpellation», *Qui Parle*, 6: 2 (Primavera-verano de 1993), pp. 75-76. (Es versión del artículo original «Jenseits der Anrufung», en Slavoj Žižek (ed.), *Gestalten der Autorität*, Viena: Hora Verlag, 1991.)

²⁹ «But the famous formula of interpellation –“ideology interpellates individuals into subjects”– implies a clean cut as well. There is a sudden and abrupt transition from individual –a pre-ideological entity, a sort of *materia prima*– into ideological subject, the only kind of subject there is for Althusser.» (*Ibid.*, p. 76.)

³⁰ Judith Butler, *op. cit.*, p. 121. Butler acusa a Dolar de identificar, de un modo cartesiano, la subjetividad con la «interioridad», con la idealidad pura del alma o de una especie de *res cogitans*. Aunque basta con leer de nuevo y atentamente el artículo de Dolar para darse cuenta de que su tesis central es justamente la contraria (el sujeto lacaniano, del que es solidaria la teoría psicoanalítica de la ideología, emerge precisamente donde la idealidad pura fracasa, esto es, donde la interpelación falla), Žižek responde ya críticamente a esta cuestión en: Slavoj Žižek, «Class Struggle or Postmodernism? Yes, please!», en Judith Butler, Ernesto Laclau, Slavoj Žižek, *Contingency, hegemony, universality*, London: Verso, 2000, p. 115.

la subjetividad con la «interioridad»)³¹. Si esto es así, la pregunta es cómo la exterioridad deviene interioridad, cómo tiene lugar esta especie de salto cualitativo. En efecto, ambos términos parecen excluirse mutuamente: la subjetividad como tal (el *reconocimiento* ideológico), se basa en el *desconocimiento*, es decir, en la ignorancia de las fuerzas materiales externas que la determinan (ver esquema 1). Por otra parte, el análisis de esta materialidad supone un suspenso de la subjetividad (tal como se asume en la noción althusseriana de ciencia como práctica teórica que produce *conocimiento*). Por consiguiente, parece haber aquí una alternativa excluyente: o nos posicionamos desde la materialidad, o lo hacemos desde la subjetividad.

ESQUEMA 1



Para Mladen Dolar, esta noción de la subjetividad es insuficiente: pero no en virtud de las críticas previsibles (existen una serie de grados, de momentos intermedios, etcétera... argumento en el cual se ha basado la crítica marxista habitual a la noción althusseriana de la «ruptura» entre la

³¹ Este tema apunta al problema del estatuto teórico de la «materialidad» de los AIE (dentro de un esquema que traza una línea de demarcación entre aquellos y el sujeto). Como nota marginal, habría que apuntar que la materialidad de los AIE sólo es «externa» en la medida en que se la supone *retroactivamente* como tal. Sería absurdo pensar siquiera en que los AIE fueran literalmente externos a lo Simbólico (es notorio que *los AIE están estructurados simbólicamente*). Lo realmente externo es, como veremos más adelante, aquello que separa ambos términos, aquel punto que queda entre ellos una vez que son delimitados (y aquel punto generado necesariamente como una exclusión *interna* a lo simbólico). Ese punto es el *objet petit a* lacaniano. Judith Butler da otro nombre a este punto: lo femenino (Judith Butler, *Bodies that matter*, *O. Cit.*, p. 42), entendido como algo ni siquiera material (aunque se lo conciba luego como tal cosa, según el tema pseudo-místico que identifica a la mujer con una especie de «elemento» pasivo, con la materia prima dispuesta a acoger una forma «masculina») y que es también el terreno de aquello que Julia Kristeva llamaba lo «abyecto».

ideología humanista del primer Marx y la ciencia de la historia del segundo). Según señala Dolar con bastante originalidad, no es aquí donde se encontraría el defecto en el planteamiento althusseriano. Muy al contrario, la idea del corte es una «profunda noción materialista», asumida de una intuición estructuralista básica que data de las primeras aportaciones de Lévi-Strauss: que una estructura siempre emerge de la nada repentinamente, sin estadios transicionales³².

Lo que Mladen Dolar critica es que en realidad este pasaje no acaba siendo jamás completado: el «corte» produce siempre un *resto*³³ de lo individual externo, un remanente de la «sustancia» que no culmina limpiamente el salto cualitativo hacia el sujeto –esto es, un elemento de «materia prima», «preideológica» y «presubjetiva»³⁴. Pero la interpelación, tal como la plantea Althusser, no dejaría lugar para este resto. El sujeto para Althusser es una suerte de entidad autónoma y autosuficiente, cerrada sobre sí misma.

Frente a la noción althusseriana de sujeto, el punto de partida del psicoanálisis es, como señala Mladen Dolar, el resto de este pasaje. El psicoanálisis no se opone a la idea de que exista un corte, simplemente añade un resto, un suplemento que resiste. «The clean cut is always unclean»³⁵, sentencia Dolar. Esta es efectivamente la noción psicoanalítica del sujeto, que Lacan anotaría con el símbolo \$ (S barrada). En otros términos: el sujeto del psicoanálisis es justamente esta imposibilidad, esta falla para convertirse en un sujeto althusseriano³⁶. O también «for Althusser, the subject is what makes ideology work; for psychoanalysis, the subject emerges where ideology fails».³⁷ La ficción ideológica es necesaria, pero no lo es tanto como su falla. Y este es el punto de partida del enfoque psicoanalítico, que analiza los modos de afrontar una falla, un resto que imposibilita la formación del

³² «I think we should hold to the idea of sudden emerge and abrupt passage as a deeply materialist notion and even –why not?– hold to the idea of *creatio ex nihilo*. Althusser has only pursued, with rare consequence, a basic structuralist insight: structure always springs up suddenly, from nothing, without any transitional stages, as Lévi-Strauss saw very well in the pioneer days of structuralism» (Mladen Dolar, *op. cit.*, p. 77.)

³³ «The real problem arises elsewhere: namely, with the fact that this sudden passage is never complete –the clean cut always produces a remainder.» (*Ibid.*)

³⁴ *Ibid.*

³⁵ *Ibid.*

³⁶ «...the psychoanalytic subject is the failure to become an Althusserian one» (*Ibid.*, p. 78.)

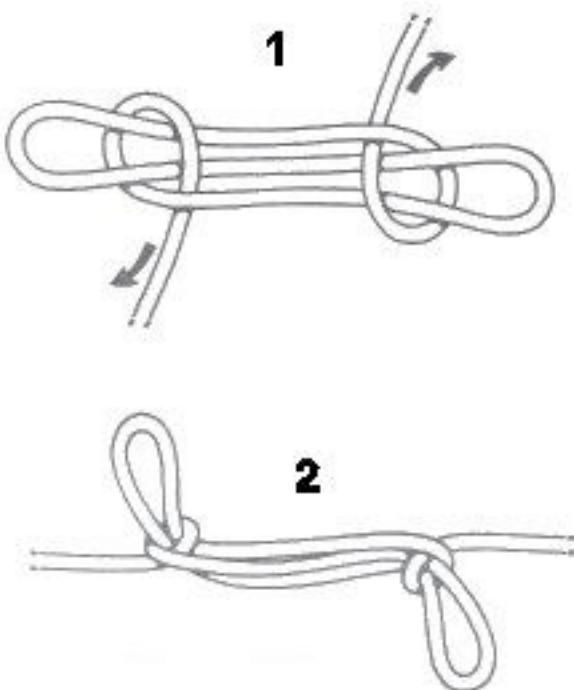
³⁷ *Ibid.*

sujeto, y que paradójicamente *es el propio sujeto*: el sujeto, como hemos dicho, no surge donde la ideología tiene éxito sino donde la ideología (la interpelación) *fracasa*³⁸. El sujeto *en sí* es simplemente el fracaso de la interpelación.

Judith Butler, como habíamos mencionado, acusa a Dolar de cartesianismo al identificar la subjetividad con la interioridad. Según Butler, Dolar justificaría el paso de la materialidad de los AIE a un Otro simbólico inmaterial. Lo que Butler ignora en el texto de su crítica es la idea de que *tanto* la materialidad de los AIE *como* la «inmaterialidad» del gran Otro simbólico se encuentran mediadas simbólicamente. Lo que Butler ignora es que la exterioridad no radica exactamente en los rituales mecánicos de los AIE: la exterioridad existe únicamente en el *resto* que se interpone entre ambos (en ese punto donde la interpelación fracasa, que es al mismo tiempo el punto en el cual se comprueba que «il n'y a pas de grand Autre»). En efecto, los AIE no son sólo materiales: se encuentran siempre-ya mediados simbólicamente. La interpelación ideológica no marca en ningún momento el *acceso* a lo simbólico, sino un modo de *anudamiento* dentro de ello, que deja tras de sí un *resto* (nos deberíamos aventurar a añadir: *su razón de ser* se encuentra en este resto). Esto es: lo simbólico es *uno*, bajo la condición de que se encuentre *aunado* o *anudado* sobre sí mismo, dejando tras de sí un significante vacío.

³⁸ «For Lacan, the subject prior to subjectivation is not some Idealistic pseudo-Cartesian self-presence preceding material interpellatory practices and apparatuses, but the very gap in the structure that the imaginary (mis) recognition in the interpellatory Call endeavours to fill in» (Slavoj Žižek, «Class Struggle or Postmodernism? Yes please!», *op. cit.*, p. 119.)

ESQUEMA 2³⁹



El nudo no tiene lugar entre dos cabos de cuerda distinta, sino que es una suerte de complejo «nudo marinero» que acorta el mismo cabo, al mismo tiempo reforzándolo (en el esquema 2 vemos un ejemplo, el llamado «nudo de margarita»). Para un observador casual e inexperto, pudiera parecer que encontramos un nudo entre dos cabos, cuando en realidad se trata de uno solo... que no obstante quizás se rompería si no se volviese sobre sí mismo. Pues bien: la idea es que, del mismo modo, lo Simbólico se pliega sobre sí mismo generando un *resto* culpable (su propio exceso) que no le responde a la interpellación, pero que justamente es el punto de amarre de la subjetividad.

Dolar asimila la idea del resto a la noción de antagonismo tal como es concebida por Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, como un núcleo traumático que resiste toda asimilación en una totalidad social simbólica. El antagonismo no puede ser observado desde el punto de vista de la interpellación, pero tampoco es otra entidad distinta de los dos extremos planteados por Althusser: el antagonismo es la exterioridad en el núcleo de la

³⁹ <http://www.terra.es/personal/luisuxio/lazo.htm#NUDO%20margarita> (8/2009).

interioridad, es lo que Lacan llama *extimidad*⁴⁰, este resto de «exterioridad material» (Real) que como bien subraya Dolar, se enquista en el mismo núcleo de la subjetividad.

Dolar halla aquí uno de los más interesantes contrastes entre Lacan y las corrientes a éste contemporáneas que, desde el mismo Althusser hasta Lévi-Strauss, Derrida o Foucault, proponen una oposición anti-cartesiana y anti-hegeliana a la centralidad del sujeto. Aunque su contribución halla numerosos puntos en común con todos estos autores, y aunque se basa también en los textos de referencia (Saussure o Jakobson, que arman su re-concepción del inconsciente), para Lacan el sujeto es central en toda su teoría y de hecho no se opone en ningún momento como lo consciente frente a lo inconsciente (no en vano Lacan propone el *cogito* como el *sujeto del inconsciente*)⁴¹.

Si Lacan es heredero de Hegel y Descartes, su «hegelianismo» o su «cartesianismo» parecen desde luego muy *sui generis*, ya que su concepto del sujeto se basa en una revisión de las formulaciones establecidas en la modernidad. Para Lacan, en primer lugar, el sujeto no se confunde con la conciencia. La conciencia para Lacan (como para Althusser) se encuentra ligada a la dialéctica entre *reconocimiento* y *desconocimiento*: reconocimiento crucial en el estadio del espejo, o reconocimiento a partir de un mensaje procedente del Otro simbólico⁴²; sea como fuere, este re-conocimiento siempre supone al mismo tiempo un des-conocimiento. Y ambos términos forman parte de un campo totalmente distinto del *conocimiento* a secas. En este punto se fraguó toda la oposición de Lacan a la *ego psychology*, la «psicología del yo». Pero aquí también es donde se marca la diferencia entre Lacan y Althusser: para Althusser, el reconocimiento («yo soy el que soy») es condición necesaria y suficiente para la subjetivación. Para Lacan, el sujeto se forma a partir de un no-reconocimiento.

For Althusser, recognition is the necessary and sufficient condition of subjectivity, and is thus necessarily an ideological notion; accordingly, one must be rid of it in order to proceed to science. For Lacan, however, the subject emerges only at the point of a non-recognition: all the formations of the unconscious have this in

⁴⁰ Jacques Lacan, *O. Cit.*, p. 171.

⁴¹ Mladen Dolar, *op. cit.*, p. 79.

⁴² *Ibid.*, p. 80.

common, they are accompanied by a «this is not me», «I was not there», although they are produced by the subject.⁴³

Para Lacan, *el síntoma* es manifestación de este exceso que siempre persiste más allá del análisis. Y esta suerte de des-integración, este exceso que es un resto real «éxtimo», es para Lacan –y esto es lo que lo diferencia de Althusser– el núcleo de la subjetividad.

Ahora bien, ¿dónde mejor que en Freud puede buscar Mladen Dolar esta articulación entre exterioridad e interioridad⁴⁴? En su *Psicología de las masas*, Freud había hablado ya de cómo la introyección de un objeto exterior se convierte en un momento crucial para la formación de la sujetividad. Y con ocasión de la introyección hablará de dos formas opuestas de relación con el objeto exterior: la primera es la *identificación*; la segunda, la *relación de objeto* (que podemos identificar llanamente con el enamoramiento). En la identificación, se produciría una introyección del objeto por la cual se enriquece el *yo*; en la relación de objeto, en cambio, se trataría de un empobrecimiento del *yo* que (sobreestimación mediante) se abandona a un objeto el cual ha sido investido de todas las características del *ideal del yo*⁴⁵. Sin embargo, en un segundo tiempo, el texto de Freud da un giro y establece que aun el estado amoroso más radical puede ser descrito como una «introyección» del objeto por parte del *yo*⁴⁶.

De aquí toma Dolar la base para su argumento: tanto en la identificación como en la relación de objeto tenemos el caso de un pasaje entre exterioridad e interioridad, por el cual se definen los límites de ambos campos. El enamoramiento puede demostrar, según Dolar, la tesis central de su artículo: que la articulación entre exterioridad e interioridad es fundamental para el concepto de sujeto. Freud supo ver que el enamoramiento es del mismo orden que la formación de grupos o masas. Lo que Dolar encuentra aquí es una articulación común de la formación ideológica (*falling in love* es ahora una forma del *falling in ideology*)⁴⁷.

⁴³ *Ibid.*

⁴⁴ *Ibid.*, p. 81.

⁴⁵ Sigmund Freud, «Massenpsychologie und Ich-Analyse», en *Massenpsychologie und Ich-Analyse. Die Zukunft einer Illusion*, Hamburg: Fischer Verlag, 1979, pp. 52-53.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 52.

⁴⁷ Mladen Dolar, *op. cit.*, p. 81.

Yendo más lejos, podríamos decir que la diferencia que Dolar contempla entre la identificación y la relación de objeto tiene que ver más profundamente con la diferencia entre la identificación imaginaria (con el yo ideal, esto es, con la imagen amable que tenemos de nosotros mismos) y la identificación simbólica (con el ideal del yo, es decir, con el punto desde el cual somos observados de modo que efectivamente nos vemos constituidos según aquella imagen amable)⁴⁸. Lo interesante del texto freudiano sería que la relación de objeto pudiera leerse en la clave de una forma de identificación, no ya con el otro que miramos (en la identificación imaginaria) sino, siendo mirados, con el punto de vista del Otro que nos mira. Es decir, que la relación de objeto se pudiera interpretar como una identificación simbólica. Una identificación, desde luego amorosa, no con el otro que conviene a mi propia sustancia (tal como se desarrollan las formas de elección de objeto que Freud mencionaba en «Introducción al narcisismo») y que en consecuencia introyecto en mi *yo ideal*, sino con la posición simbólica, estructural, de la mirada que me mira. Esta mirada que me mira, es el *ideal del yo*. Y respecto de esta mirada se configura la identificación simbólica.

Y bien, la crítica de Dolar a Althusser se basa precisamente en la incapacidad de éste para trascender el campo de la identificación imaginaria, *i(o)*, para llegar a la identificación simbólica, *I(O)*. Si la identificación imaginaria no logra anudarse convincentemente a partir de la teoría de la interpellación, es porque ella no contempla el fenómeno más profundo, estructurante, de la identificación simbólica.

Esto se entiende mejor regresando al tema de la *interpasividad*: ésta no es solamente el hecho de crearse una identificación con alguien que «actúa en mi lugar»; en otras palabras, no es el mero reverso de la interactividad, sino algo más, una reduplicación por la cual, en una última torsión de mi mirada, me veo a mi mismo siendo visto⁴⁹. Žižek comenta el caso del niño paralítico que se identifica (imaginariamente) con su jugador de baloncesto favorito y que obtiene satisfacción de los logros de éste mientras se queda inmóvil frente al televisor. La cuestión reside en que la distinción lacaniana entre el ideal del yo y el yo ideal apunta justo a la perspectiva contraria: ¿qué sucede con el jugador de baloncesto? ¿No resulta acaso que sus grandes triunfos deportivos son posibles en la medida en que se imagina él mismo bajo la mirada del Otro (simbólico), siendo visto por esa mirada? Este punto, desde

⁴⁸ Slavoj Žižek, *El sublime objeto de la ideología*, op. cit., p. 147.

⁴⁹ Slavoj Žižek, «Class Struggle or Postmodernism? Yes, please!», op. cit., pp. 116-17.

el cual observo agradable mi yo ideal, es el *ideal del yo*: el punto en torno al cual se efectúa la identificación simbólica. De modo que

I can be active (shining on the basketball court) only in so far as I identify with another impassive gaze for which I am doing it, that is, only in so far as I transpose on to another the passive experience of being fascinated by what I am doing, in so far as I imagine myself *appearing* to this Other who registers my acts in the symbolic network.⁵⁰

En otro lugar, Žižek ilustra la diferencia entre identificación imaginaria y simbólica mediante una referencia cinematográfica: *Play It Again, Sam* (*Sueños de un seductor*, Herbert Ross, 1972)⁵¹. En la película, Woody Allen encarna al típico pseudointelectual neoyorquino neurótico que tras el fracaso de su matrimonio empieza a tener visiones de Humphrey Bogart, quien le asesora, le hace observaciones sobre su relación con las mujeres, etcétera. Al final de la película, el protagonista, que había pasado la noche con la mujer de su mejor amigo, repite en el aeropuerto el papel de Bogart al final de *Casablanca*: los deja marchar a ambos, poniendo su amistad y la importancia de la relación que éstos habían construido por delante de sus propios sentimientos. Entonces, mientras el avión despegaba, Bogart aparece por última vez diciéndole al protagonista que, ahora que ha sabido ver que las mujeres no son lo único que hay en la vida, es cuando por fin ha encontrado «su estilo» y ya no le necesita a él para guiarle. Se supone que, como dice el protagonista, realmente todo el secreto estaba en ser «él mismo», y la lección aprendida al final es que fue de ese modo, y no esforzándose en fingir ser el que no era, como realmente fue capaz de enamorar a una mujer –renunciar a ella fue el último paso que tenía que dar para constituirse como un sujeto moral y autónomo. Ahora bien, esta versión se contradice de inmediato con las palabras del protagonista: «es cierto, no eres demasiado alto y sí algo feo, pero qué demonios, yo también soy lo bastante bajito y feo para triunfar por mi cuenta». Lo que sucede entonces es que no se trata ni mucho menos de que el protagonista haya logrado superar su identificación con Bogart: en realidad, el protagonista construye «su propio carácter» a través de esa identificación. La única diferencia está en que al final de la película esta

⁵⁰ *Ibid.*, p. 117.

⁵¹ Slavoj Žižek, *El sublime objeto de la ideología*, op. cit., pp. 152-53.

identificación no es ya imaginaria (con la figura de Bogart), sino simbólica (con la posición estructural, dentro de la estructura simbólica, que Bogart ocupaba: así, al ser capaz de renunciar a una mujer). Como ha visto Žižek, esta identificación simbólica es la que disuelve la identificación imaginaria, exorcizando a Bogart. Por eso mismo Woody puede, como vemos en la frase del final de la película, distanciarse del personaje e identificarse con sus rasgos negativos: ser bajito, ser feo.

En la película *Viernes 13* (*Friday the 13th*, Sean S. Cunningham, 1980), sucede algo parecido. Pamela Voorhees, la asesina del campamento *Cristal Lake*, es hasta la parte final de la película una simple (aunque por eso mismo inquietante) mirada: en efecto, como espectadores, no vemos más que lo que ella ve cuando persigue a sus víctimas. Pero ignoramos quién puede haber tras la cámara. La aparición de Jason, el célebre protagonista de las secuelas, tiene lugar después de que Pamela haya sido asesinada por la última superviviente del grupo de adolescentes: Jason, naturalmente, se ha identificado con la posición estructural de su madre, con esa mirada desde la cual se ve a sí mismo. Podría decirse entonces que si continúa con la tarea de Pamela es porque se siente observado por ella: no es que se vea amable, completo como sujeto (como sucedería en una simple identificación imaginaria) sino que se ve a sí mismo siendo visto como un sujeto amable por la mirada de su madre. ¿No podríamos incluso decir que el punto de vista de Pamela, representado por los movimientos de cámara de la primera parte de la saga, se continúa en las posteriores películas donde efectivamente vemos a Jason (desde un punto de vista «de tercera persona») actuar? ¿No está Jason escenificando una *performance*, ante la mirada de su madre (en cuya posición estamos situados nosotros como espectadores)? Efectivamente, si en las secuelas de *Viernes 13* vemos a Jason desde una «tercera persona», es porque esa tercera persona es el punto de vista de Pamela como figura materna que ocupa el lugar de una falla en el gran Otro simbólico.

Para ser justos, realmente Althusser *sí* que había advertido esta noción más profunda de la interpasividad: pero sólo la pudo entrever a partir de paráboles y ejemplos, sin haber sido capaz de sistematizarla teóricamente (sin explicar la estructura de la identificación simbólica, subyacente a la identificación imaginaria). En efecto, el ejemplo pascaliano al que Althusser recurre en *Ideología y Aparatos Ideológicos de Estado* refiere el modo en que el ritual cree en mi lugar. Pero el ejemplo que más adelante ofrece Althusser sobre la propia escena de la interpelación introduce esta segunda noción de interpasividad propuesta por Žižek: en efecto, ¿no dice Althusser que

respondo a la interpelación cuando me siento observado, saludado, desde otro lugar?:

...quand nous reconnaissions dans la rue quelqu'un de notre (re) connaissance, nous lui marquons que nous l'avons reconnu (et que nous avons reconnu qu'il nous a reconnu) en lui disant «bonjour cher ami!» et en lui serrant la main...⁵²

Aquí vemos el paso de la identificación imaginaria (nos reconocemos como amigos de nuestro amigo) a la identificación simbólica (reconocemos que él también nos ha reconocido, nos observamos a nosotros mismos a partir del punto de vista del otro, incardinados en el mapa social de nuestras relaciones personales; y es precisamente porque sabemos que estamos siendo reconocidos por lo que podemos realmente reconocernos en nuestro papel dentro de aquel nudo de relaciones). Esto, Althusser lo ve, y aun así no es capaz de darle una forma consistente.

4. LA ELECCIÓN FORZADA

Dolar continua su texto a partir de los paralelismos entre la masa y el enamoramiento: y es cierto que en un nivel grupal no faltan las invitaciones al amor en su faceta más constructiva. ¿Cómo se suelen articular a nuestro alrededor todos esos requerimientos socialmente valorados (por no hablar de cuando son sancionadas por una autoridad religiosa) al amor? Tienes que amar a tus padres, tu hogar, tu patria, tu prójimo... Lo que estas y tantas otras prescripciones tienen en común es que, en efecto, en ningún momento existe una elección posible sobre el objeto de dicho amor. Nadie ha podido elegir sus padres o su patria. Se trata de *circunstancias contingentes*, sobre las cuales nadie ha tenido capacidad alguna de decisión. Así vemos que, en estos casos, el amor significa elegir lo que ya ha sido dado de una vez por todas. Nos comportamos *como si* hubiésemos podido elegir. Si fuese posible *haber elegido* estas circunstancias sobre las cuales no tenemos ningún poder de decisión, nos habríamos decidido justamente por *estas mismas circunstancias*

⁵² Louis Althusser, *op. cit.*, p. 304.

que se dieron sin mediar elección alguna. Si acaso hay elección, se trata en efecto de una *elección forzada*, decidida de antemano⁵³.

Lo que hacen estas prescripciones es conservar el contenido de lo que es dado, cambiando solamente su forma. Pudimos haber nacido en cualquier otro momento y lugar. Pero lo importante es que estas circunstancias, totalmente contingentes, son objeto de un amor retroactivo (un *amor fati* casi nietzscheano) capaz de tornarlas necesarias: nos comportamos como si cualquier otra circunstancia fuese inconcebible, y en efecto amamos dichas circunstancias de tal modo que, si volviéramos a nacer, no querriámos cambiar nada. Este es naturalmente un modo excelente de sujeción.

These injunctions actually preserve the content of the given and change only its form, but this purely formal difference is essential: the natural links (the bonds of substantiality, to use Hegelian language) are undone as natural, but they are tied together as signifying ties. The subject can only be liberated from its natural bonds by being tied to the chains of the signifier (the current neutral term «the signifying chain» is perhaps not so innocent).⁵⁴

En la «elección forzada», lo importante no es que se trate de una mera ausencia de elección: lo que cuenta para la formación del sujeto es que realmente se produzca cierto gesto vacío, formal, un gesto ante el cual al mismo tiempo se ofrezca y se niegue la elección (que en dicho gesto se elija lo que ya había sido elegido). De este gesto vacío pende el sujeto, que elige porque no tiene otra opción: no sólo se trata de que no pueda cambiar sus condiciones reales de existencia, se trata también de que la posibilidad de encontrarse en situación de elegir sus vínculos naturales, en unas circunstancias absolutas de des-sujeción, se acerca bastante a la imagen misma del horror.

Como menciona Dolar, el propio Lacan nos da un ejemplo de este tipo de *elección forzada* con la parábola de «la bolsa o la vida» (ver esquema 3),⁵⁵ una forma de interpelación alternativa de aquella propuesta por Althusser. En efecto, cuando el atracador nos fuerza a elegir «la bolsa o la

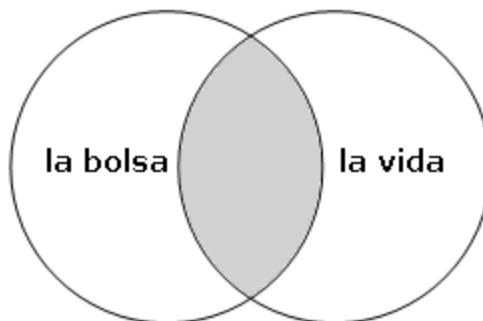
⁵³ Mladen Dolar, *op. cit.*, p. 82.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 82.

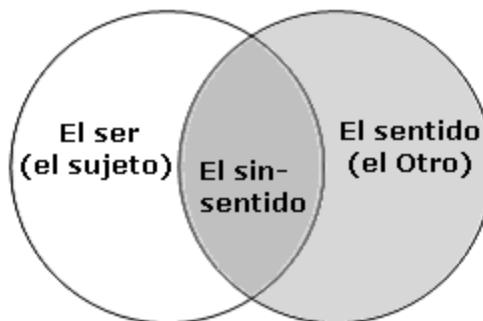
⁵⁵ Jacques Lacan, *El seminario, Libro 11. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, Buenos Aires: Paidós, 2006, p. 220.

vida», no podemos *elegir* libremente o bien una cosa o bien la otra –puesto que escogiendo la bolsa se perderían tanto ésta como la primera. Solamente hay una manera de salir de esta encrucijada, y es optando por la vida, asumiendo con ello una pérdida, la pérdida de lo que habría sido «la bolsa y la vida». Pues bien, esto sucede igualmente en el caso de la subjetivación (ver esquema 4): «Si escogemos el ser, el sujeto desaparece, se nos escapa, cae en el sin-sentido; si escogemos el sentido, éste sólo subsiste cercenado de esa porción de sin-sentido...»⁵⁶

ESQUEMA 3



ESQUEMA 4



Este es el modelo de la subjetivación: «one is presented with a choice which is decided in advance, and by choosing, one meets with a loss».⁵⁷ Pues bien, este mecanismo no es nada fuera de lo común y como ya hemos dicho, es el mismo que opera en el enamoramiento.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 219.

⁵⁷ Mladen Dolar, *op. cit.*

La experiencia histórica nos ha ilustrado bastante acerca de la completa dicotomía entre amor y libertad (o autonomía). Que el amor sea algo libremente escogido, tal cosa es un mito muy reciente en nuestras sociedades. Ahora bien, aun en estas condiciones nuestras de (relativa) libertad de elección, el amor en cuanto tal comienza allí donde la libertad subjetiva acaba. En el amor nos encontramos con que una imposición inintencionada e innecesaria, un azar consumado, es *reconocido* como realización de nuestros deseos más profundos.⁵⁸ Este «reconocimiento» de lo casual como un destino es el momento del amor; y si no en nuestra pobre experiencia, al menos en la literatura encontramos expresiones ajustadas de esta relación de los enamorados con una supuesta «inevitabilidad histórica». Valga como ejemplo el satírico *Solal* de Albert Cohen:

Se despertó con un estremecimiento. Era suya. Los antepasados de Solal y los de Aude de Maussane habían vivido, actuado y engendrado para preparar el destino de Solal y de Aude. ¿Qué podía hacer ya si no esperar? Esperar a que llegase él a su hora y según su antojo. Si él lo deseaba, lo seguiría hasta el fin del mundo. Pensaba con placer que le había besado la mano. Ponía su voluntad en manos más poderosas y sonreía en la oscuridad.⁵⁹

En el amor, la casualidad se convierte en un destino, «the sign of Fate given by the Other»:⁶⁰ el Otro, el orden simbólico, ha elegido por mí y ha trocado en necesario un encuentro puramente aleatorio (parafraseando al último Althusser). En otros términos: el proceso de subjetivación es un determinado discurrir mediante el cual la contingencia pura de lo Real se trueca en Necesidad por medio de la sujeción al Otro simbólico, el cual autoriza que *siempre-ya* se estuvo sujeto (*siempre-ya* se estuvo en el amor, en el destino, etcétera).

5. «TE AMO, YO TAMPOCO»⁶¹

⁵⁸ *Ibid.*, p. 83.

⁵⁹ Albert Cohen, *Solal*, Barcelona: Anagrama, 2007, p. 135.

⁶⁰ Mladen Dolar, *op. cit.*

⁶¹ Julia Kristeva, *Historias de amor*, México: Siglo XXI, 1987, p. 10.

Este momento, que encontramos continuamente en películas o en la literatura, también puede hallarse en un hecho concreto bien conocido en psicoanálisis: el del amor de transferencia en el transcurso de la cura psicoanalítica. Freud dedicaría un artículo a este tema («Observaciones sobre el amor de transferencia») que ya había marcado los orígenes del psicoanálisis con el caso de Breuer, el compañero de viaje de Freud en sus primeras andanzas con la histeria, y con la deriva que tomarían sus relaciones de transferencia y contratransferencia con Anna O. En efecto, en un momento determinado del análisis, Anna O. se declara ante Breuer y éste, presa del pánico, interrumpe abruptamente la cura. Lejos de anecdótico, este fenómeno suele ser habitual en la clínica.

Lo interesante es que este enamoramiento del analizante por el analista, aunque sea producido artificialmente en un entorno clínico, es auténtico... y el hecho de que pueda parecer patológico ya nos podría hacer sospechar que el propio amor sea en sí mismo un estado patológico, como bien subraya Dolar⁶². La única peculiaridad de esta forma de enamoramiento es su alta previsibilidad: cabe esperar que tarde o temprano, a lo largo de la cura analítica, se produzca la transferencia. De hecho, la cura analítica, en ese momento, se convierte en el análisis de una forma patológica, de un síntoma (de una formación del inconsciente) que, paradójicamente, ella misma ha provocado⁶³. Tal es el estatuto de la transferencia.

Como expone Freud, el amor de transferencia surge en un momento del análisis como una forma de resistencia. Acostumbra a entrar en escena a partir del momento en que el análisis toca algún punto sensible, y el analizante recurre a él como medio para aferrarse a su síntoma. El papel de la transferencia fue por supuesto, en un principio, opuesto al de la represión. Freud supo verlo cuando proponía hacer un uso constructivo de ella en el análisis, para el bien del enfermo. El psicoanálisis se basa en un mínimo de transferencia: no en vano, su método consiste en un habla que el analizante dirige sumisamente, religiosamente, al Otro simbólico representado por el analista (que adopta la posición de aquello que Lacan llama el «sujeto supuesto saber»)⁶⁴. Y un mínimo de transferencia se supone, de partida, ya en

⁶² *Ibid.*, p. 84.

⁶³ *Ibid.*, p. 85.

⁶⁴ Que para Lacan es, simple y llanamente, el Dios del «saber absoluto» hegeliano. Sobre la posición del analista como «sujeto al que se supone saber» y en relación con ello como objeto de la transferencia, Cf. Jacques Lacan, *El seminario, Libro 11. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, op. cit., pp. 238-41.

el simple hecho de escoger un analista y no otro (sea porque nos inspire mayor confianza, o porque nos seduzca el brillo en su mirada o en la punta de la nariz). Sin embargo, en un determinado momento de la cura, esta transferencia cambia de rumbo y se encarga de pararle los pies a un análisis que ha llegado demasiado lejos. Se manifiesta entonces el amor de transferencia como una resistencia, como un «cierre del inconsciente».⁶⁵ Esta resistencia es la contrafaz de la transferencia, o quizás, yendo más lejos, debiéramos decir (como sentencia Dolar): *su verdadera naturaleza*.

La transferencia se muestra, por tanto, como apertura y al mismo tiempo como cierre del inconsciente. Al mismo tiempo,

It opens two perspectives, two different views on the human condition. On the one hand, we see the infinite chain of signifiers, with the subject gliding along it in an unending process. Each signifier only represents the subject for other signifiers, that is, represents the subject badly since the very failure of a successful representation is what pushes forward this process of infinite metonymy and infinite repetition, with no final word, no ultimate signifier to close or found it. This is the side *qui parle*.⁶⁶

Lacan había dicho que *un significante es aquello que representa un sujeto para otro significante*⁶⁷. En efecto, el sujeto es causado por el significante (que, tras la enseñanza de Saussure, no se debe confundir con el signo). Aún más, no puede existir sujeto real alguno fuera de esta sujeción al significante. Ahora bien, el sujeto es representado por el significante *ante otro significante*. Así explica Lacan el surgimiento del sujeto a partir del discurso del Otro. El sujeto surge escindido y, en tanto sujeto del inconsciente, aparece en un lugar ajeno (el sujeto lacaniano está alienado en el discurso simbólico). Citando a Rimbaud, *yo es otro: yo* surge como un discurso desde el lugar del Otro simbólico. Como algo excesivo que habla en mi cuando *Yo* no hablo, que habla por tanto en las lagunas y los lapsus del habla consciente. Y ese que habla es justamente el sujeto del inconsciente (el *yo, je*, la persona verbal⁶⁸)

⁶⁵ Mladen Dolar, *op. cit.*, p. 85.

⁶⁶ *Ibid.*

⁶⁷ Jacques Lacan, «Posición del inconsciente», en *Escritos*, 2, México: Siglo XXI, 1984, p. 814.

⁶⁸ Jacques Lacan, «El estadio del espejo como formador de la función del yo (*je*) tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica», en *Escritos*, 1, México: Siglo XXI, 1984, pp. 86-93.

que no es designado por ningún significante en cuanto tal, sino que, a modo de enganche del sujeto en el discurso del Otro simbólico, recorre toda la cadena de significantes en su movimiento de desplazamiento y condensación, o lo que es lo mismo, de metáfora y metonimia.

Ahora bien, Dolar apunta que, frente a este aspecto de *ello habla* (y cuyo discurso la transferencia permite dirigir hacia el analista, como representante vicario del gran Otro simbólico), hay otra presencia silenciosa a la que el fenómeno de la transferencia también remitiría: un resto imposible de simbolizar que subyace al libre discurrir de la cadena de los significantes. Este resto es bloqueado por la figura de aquél a quien la transferencia transmite la demanda del analizante: y esta figura que bloquea el resto, la instancia de ruptura en el gran Otro simbólico, es la propia figura del analista. De manera que si bien la transferencia permite dirigir el discurso en dirección al analista, al mismo tiempo lo bloquea, pues define el lugar del analista sobre ese punto que se sustrae a lo Simbólico (es ante este punto ante el cual el analizante escenifica su seducción).

But on the other hand, there is a side *qui ne parle pas*, the dimension of a mute presence, a silent being –the part presented first by the silent and embarrassing presence of the analyst. The analyst is ultimately the one who stands in the way of the free flow and hinders the repetition of the signifier. With his/her massive presence, the analyst puts him/herself in the place of he object that arrests the symbolic, something that cannot be symbolized and around which the symbolic revolves.⁶⁹

Según afirma Dolar, es esta figura silente la que reclama el amor del analizante. Lo que esta figura representa es el punto de incompletud en el Otro simbólico: el punto de inconsistencia por causa del cual el Otro es notodo. Contra este punto, el analizante elabora su seducción a modo de defensa. El analizante se ofrece a sí mismo «as the object of the unfathomable desire of the Other»⁷⁰; se posiciona como objeto del deseo desmesurado e incomprensible del Otro simbólico, encarnado momentáneamente por el analista, con objeto precisamente de bloquear el punto de inconsistencia en lo Simbólico. Esta *perversión* ubica el goce

⁶⁹ Mladen Dolar, *op. cit.*, p. 86.

⁷⁰ *Ibid.*

(*jouissance*) del analizante: «The unnameable object spoils the game of free flow and repetition, and it is in this break, in this inert and unespeakable being, that the subject's *jouissance* can be situated»⁷¹. El analizante se postula como instrumento del goce del Otro, función de la cual extrae un suplemento de goce perverso.

Entonces, el amor de transferencia parece operar de un modo análogo a como lo hace la interpelación, convirtiendo lo contingente en necesario, lo externo en interno (integrando, completando con el parche de la necesidad, aquella herida contingente que atraviesa lo Simbólico). Se pregunta entonces Dolar: ¿podríamos decir que el amor es lo que encontramos tras la interpelación?⁷² La cura analítica generaría una forma pura, «de laboratorio», de amor de transferencia, para posteriormente (atravesando el fantasma perverso de ser el objeto del deseo del Otro) restituir la contingencia del objeto que ha venido a ocupar la falta del Otro. Cuando esto sucede y se recupera la faz de lo Real contingente que el amor de transferencia encubría (en otros términos, cuando se llega a la conclusión de que *no hay un gran Otro*, de que el gran Otro es inconsistente, un no-todo), se puede dar por concluido el análisis⁷³.

Según Dolar, el gesto ideológico fundamental es el de colmar aquel remanente de contingencia que la simbolización (esto es, la interpelación) había dejado tras de sí. Este es el campo que encontramos «más allá de la interpelación»: el de un movimiento transferencial por el cual el resto es constantemente restituido a lo Simbólico. La ideología es este movimiento continuo de cierre para una herida que, como la de Amfortas en *Parsifal*, jamás puede ser curada (sino, en todo caso, por el mismo arma que la produjo...).

Este movimiento, que es fundamentalmente una perversión (la perversión de ser instrumentos del goce del Otro, de ser los responsables de su «clausura»), genera un excedente de goce (*jouissance*) el cual resulta ser el motor de todo el edificio ideológico.

The remainder, that bit of the Real that could not pass into the symbolic structure, plays an essential part in the matter (...), since it is only this part of the Real, this eluding little object, that

⁷¹ *Ibid.*

⁷² *Ibid.*, p. 87.

⁷³ *Ibid.*

provides *jouissance* (as opposed to pleasure). This little bit of surplus is finally the motor of any ideological edifice, its fuel, the award exclusively offered to the subject for entering into ideological turmoil. The structural problem of ideology is ultimately that this fuel cannot be integrated into the edifice, so it turns out to be at the same time its explosive force.⁷⁴

Este plus de goce es el «premio» que le aguarda al sujeto por acceder a la ideología. Pero este espacio es a la vez el «eslabón más débil» a partir del cual el edificio ideológico podría colapsar. La paradoja reside en que este goce se hace posible únicamente por el hecho de que el gran Otro siempre es no-todo: si el gran Otro se encontrara ya completo, no podríamos ofrecernos a suturar fantasmáticamente su incompletud y, con ello, aquel goce excedente de la operación ideológica se perdería. Así pues, junto con el punto de vista que ideológicamente completa el gran Otro, coexiste otra perspectiva que sospecha un núcleo oculto del edificio ideológico, su revés de goce obsceno.

Aquí entra el papel de la teoría y la técnica analítica. El psicoanálisis, según Dolar, es anti-ideológico porque entra a separar (como vimos en el tratamiento que da de la transferencia) lo que la ideología ha unido. El modo en que el psicoanálisis hace «terapia» de la ideología es terriblemente paradójico, puesto que debe afirmar, contra la (amenazante) palabra de ésta, que la herida que atraviesa lo Simbólico es incurable y que, más aún, *es lo que constituye al sujeto en cuanto tal* (es lo que convierte a los individuos en sujetos). Esta herida significa un *fracaso de la interpelación*, y este fracaso (aquí reside la diferencia con Althusser) es justamente el punto a partir del cual el sujeto emerge. El psicoanálisis rastrea por tanto, tras el cierre ideológico, la existencia profunda de una grieta sobre la cual éste se construye.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 92.