



La suspensión ideológica del capitalismo en Žižek

The Ideological Suspension of Žižek's Capitalism

Manuel A. Jiménez-Castillo*
Universidad Católica de Pereira
antonio.jimenez@ucp.edu.co

DOI: 10.5281/zenodo.1092714

Recibido: 23/06/2017

Aceptado: 07/11/2017

Resumen: El propósito de este trabajo se enmarca en la necesidad de esclarecer la naturaleza última del capitalismo que cristaliza ideológicamente desde las bases fecundas de la modernidad. Desde el examen crítico de los trabajos de S. Žižek realizaremos una introspección analítica que nos permita arrojar luz no solo a cómo el capitalismo configura la realidad de esta época sino al modo en que gestiona sus límites y fija su devenir. Se concluirá que el capitalismo lejos de ser el resultado político de un proceso socio-económico caprichoso resulta ser la materialización de un instante de la conciencia moral que destinada a emanciparse se encuentra todavía en su comienzo.

Abstract: The purpose of this work is framed in the demand to clarify the basis of capitalism that ideologically repose onto the fecund modernity's bases. From a critical analysis of S. Žižek's works will be implemented an analytical introspection that allow us to shed light on not only how capitalism shapes the current reality but rather the way in which it manages its limits and fixes its becoming. It will be concluded that capitalism far from being the political outcome of an arbitrary socio-economic process turns out to be the materialization of a moral awareness instant that destined to emancipate itself is still in its beginning.

Palabras clave: Capitalismo, Conciencia, Interés, Ideología, Moral.

Keywords: Capitalism, Awareness, Interest, Ideology, Morality.

* Español, Doctor en Ciencias Económicas por la Universidad de Sevilla, Magister en Economía del Desarrollo por la London School of Economics and Political Science. Ha trabajado como investigador en el Departamento de Estudios Económicos, El Colegio de la Frontera Norte; Nuevo Laredo (Tamaulipas, México) en la Pannasastra University of Cambodia y en la Royal University of Law and Economics como Lector en microfinanzas y desarrollo. Línea de investigación: Teoría del desarrollo económico, Desigualdad y Frontera Norte, Cooperación Internacional al desarrollo; Filosofía del desarrollo económico.

1. Lineamientos sobre el asunto en cuestión

El fantasma que encarna el espíritu de la modernidad (tardía) se resuelve a través de un progresivo hacerse de la conciencia en su diligente anulación de cualquier resultado que implique el gobierno de los unos sobre los muchos. Todo el esfuerzo del pensamiento recogido por los más grandes filósofos de la modernidad no hace más que perfeccionarse en ese intento de dominar desde lo íntimo, el espíritu último de los acontecimientos¹. El empeño sistemático que apunta a despejar toda condición de realidad que no sea auto-referente nos obliga a transitar por el sinuoso camino de la conciencia superando los límites auto-impuestos de la voluntad y la necesidad. Todo principio de realidad moderna se asienta a partir de entonces sobre una nebulosa que impide reconciliar definitivamente lo consciente (espíritu) de su particular reposo material².

Si sólo desde la conciencia la realidad se descubre en su desplegarse materialista, la imposibilidad de reconciliar ambos fenómenos nos coloca ante una incómoda situación de legitimidad gnoseológica. Al punto de que cualquier principio de verdad no podrá desentenderse de ese espurio secreto del que emerge y que lo suspende ante un “real vacío”³. Tal es así que el sentido último del conocer en la modernidad tendrá mucho más que ver con ocultar lo que se revela que con ilustrar lo que quedaba oculto. Toda determinación del saber gana su utilidad, en tanto, suturando ideológicamente lo que el entendimiento ha revelado como una sangrante fisura ontológica. De ello se despliega todo un principio de funcionalidad que articula los fundamentos primogénitos de la realidad social a partir de *lo útil de la cosa en sí*. La voluntad no se reencuentra con la realidad de las cosas por lo que son en tanto que iguales a sí mismas sino por lo que de aquello extrae en provecho y beneficio.

Esta reconfiguración ontológica de los principios últimos de la realidad cobra sentido a partir de su característica fragilidad epistemológica pues aquello a lo que apela como fundamento no radica en lo irrefutable y trascendental del

¹ HEGEL, G.F.W. *Fenomenología del espíritu*, Trad. W. Robles, Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1999.

² ESCOHOTADO, Antonio. *Realidad y substancia*. Ed. Alianza, Madrid, 1985.

³ LACAN, Jacques. *Cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, Francisco Monge. Ed. Ariel, Madrid, 1990.

logos pre-cartesiano sino en lo transitorio del acuerdo⁴. Un desequilibrio cuya realidad deviene para sí como conciencia de una carencia originaria. Es decir, si la realidad ya no es resultado de un primado irrefutable y absoluto de verdad primera todo sustrato desde el que emerja cualquier contenido de verdad tendrá que negociar con un componente ideológico que ahuyente aunque transitoriamente el resultado de saberse la conciencia vacía de todo contenido. Lo *ideológico en sí* no será, por tanto, más que el resultado espontáneo que evoca la conciencia para no asumir que toda génesis y resultado es un capricho atribuible al entendimiento. La realidad ya no puede desvincularse del voluntarismo de la conciencia por lo que lo *ideológico en sí* se despliega como esa distancia artificial que la conciencia presta consigo misma. Lo trascendental es un ente fantasmagórico al presentar como definitivo lo que es un reflejo de ella misma⁵. Este carácter tan modulable de lo real facilitará tras un educado perfeccionamiento de la conciencia disolver en un estado de “liquidez” todo aquello que otrora era sólido.

Arribar a lo *ideológico en sí* como el sustrato primario de todo principio de verdad resulta ser un instante tan natural como paradójico del saber (se) de la conciencia. En ella, la realidad sucumbe ante cualquier principio de objetividad plena. El proceso de reactualización del conocimiento descansa sobre una espesa imposibilidad última de mantra ideológico. En este sentido, lo ideológico ya no se sostiene como aquello que trasluce la realidad de las cosas sino que es, en su constitución última, la única manera que tenemos para acercarnos a ella⁶. Lo *ideológico en sí* sería el precio que paga la conciencia por su independencia frente a la superstición y el dogma.

A lo largo de este trabajo intentaremos rasgar el velo de lo ideológico no solo para conocer aquello que queda oculto sino y sobre todo para identificar su naturaleza y su funcionamiento a la hora de conquistar la realidad social. Concentraré mi reflexión en la filosofía moral y política a la luz de la ética capitalista en Žižek que, en forma de hipótesis, administra y ordena el sentido teleológico del sujeto contemporáneo.

⁴ HABERMAS, Jünger., *Teoría de la acción comunicativa I*. Trad. Manuel Jiménez Redondo. Ed. Taurus, Madrid, 1981.

⁵ Žižek, Slavoj., *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política*, Trad. Jorge Piargosky, Ed. Paidós, Buenos Aires, 2011.

⁶ Žižek, Slavoj., *Menos que nada. Hegel y la sombra del materialismo dialéctico*, Trad. Antón Fernández, Ed. Akal, Madrid, 2015.

2. El vacío ontológico del sujeto moderno

El sesgo de la conciencia no pasó desapercibido para la historia del pensamiento filosófico. Con anterioridad a la ilustración kantiana la filosofía no se entendía ajena a aquellas ciencias destinadas a ilustrar “el ser en tanto que ser”. La educación del entendimiento no había alcanzado aquella extensión donde voluntad y esencia se unifican para en su discurrir hacer de lo subjetivo un instante de la realidad total. La primera de las fases en la que la conciencia adquiere un atributo de auto-intencionalidad se revela a partir del ideario filosófico de Immanuel Kant. El filósofo alemán comprendió que el mundo nunca deviene en sí objeto para nosotros de modo que aquello fuera *en sí* entidad auto-suficiente. Su realidad, en cambio, solo es accesible desde el apriorismo del *sujeto trascendental*. Una entidad que permite adivinar lo que permanece oculto pero que en su atribución facilita la abrupta ruptura cartesiana de la naturaleza. Una fractura en la que el Ser llega a saberse desligado del objeto mismo del conocimiento;

(...) me veo obligado a confesar que no hay nada de lo que antes juzgaba como verdadero, de lo que no sea lícito dudar, y esto no por falta de consideración o por ligereza, sino por razones válidas y meditadas; y por lo tanto, si quiero encontrar algo, debo en adelante negarles mi asentimiento también a estas cosas, no menos que a las abiertamente falsas⁷.

Este sesgo extraordinario que nos presenta la corriente cartesiana nos coloca en la ante-sala de la vertiente analítica que alcanzará su refinamiento más sofisticado siglos después con el “ser-ahí” heideggeriano. La certeza de la duda se constituye como respuesta ontológica de una realidad por la cual ya no es el pensamiento lo seguro de sí “piense lo que piense, hay al menos algo que no puede ser puesto en duda y es el hecho de que estoy pensando”, sino la certeza de la duda misma “dude lo que dude, hay al menos algo que es cierto y es el hecho de que estoy dudando”. La certeza se reactualiza en clave negativa;

⁷ DESCARTES, Renato., *Meditaciones acerca de la filosofía primera*. Trad. Jorge Aurelio Díaz. Universidad Nacional, Bogotá, 2008, p.74.

Creo que nunca ha existido nada de lo que me presenta la mendaz memoria; ni poseo sentido alguno, el cuerpo, la figura, la extensión, el movimiento y el lugar son quimeras. ¿Qué será entonces lo verdadero? Tal vez sólo esto: que nada es cierto” transponiendo el mínimo común de realidad a la conciencia del acto pensado “pienso luego existo; es decir, el sujeto nace de la efectividad del pensamiento⁸.

La primera determinación de lo real no se resuelve en lo positivo de la providencia sino en una metafísica de lo negativo⁹. De ella emerge una voluntad que cristaliza en forma de *estructura ideológica esencial* cuya utilidad se justifica en articular toda realidad resultante. Una voluntad canjeable a partir del lenguaje del deseo (frente a la Nada) para con ello actualizar todo conocimiento. El propio Jaspers sostendrá a este propósito la imposibilidad de abrazar el mundo desde el intelecto como totalidad existente en sí para, rebajándose a un ejercicio de humildad socrática aseverar; “todo lo que podemos conocer es en el mundo¹⁰”. Empero, será el recurrente filósofo alemán quien mejor entienda el concepto de voluntad como realidad primera ordenando lo objetivo no como un algo fuera de mí, sino como un para nosotros. El mundo de la realidad es el mundo de las antinomias irresolubles;

El mundo como mundo no es incluso un objeto, esto es, un contenido determinado del saber finito. Pues todo saber es un saber de algo que se deje diferenciar de modo indicable de algo distinto en cuanto se halla respecto a todo lo restante en relaciones de inclusión y exclusión reproducibles predicativamente. Ciertamente estamos conminados a anticipar un todo como horizonte de unidad al interior del cual todo se diferencia e todo e ipso facto se encuentra determinado conceptualmente, pero nosotros no podemos apropiarnos de este todo en nuestro saber. El todo, como insustituible principio regulativo de nuestro conocimiento del mundo, es constitutivamente incognoscible. La condición impostergable de la posibilidad del saber, nos confronta en cada momento con un irremediable no saber acerca del todo¹¹.

El filósofo de la ilustración, que entendió como ninguno el voluntarismo que acompaña a todo principio gnoseológico, no se atrevió en cambio a extraer

⁸ DESCARTES, Renato., *Meditaciones (...)*, p.125

⁹ TAYLOR, Charles., *Las fuentes del yo: construcción de la identidad moderna*. Trad. Ana Lizón. Paidós Ibérica, Madrid, 1996.

¹⁰ JASPER, Karl., *La filosofía desde el punto de vista de la experiencia*. Trad. José Gaos, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1981, p.124.

¹¹ GABRIEL, Markus., “Saber y conciencia moral. Fichte o la doble verdad del escepticismo”. En *Revista Ideas y Valores* N° 55 , 2006, p. 87..

las consecuencias últimas de esta deducción. Y es que, tras negar cualquier posibilidad de alcanzar la realidad descontaminada de todo residuo subjetivista no extendió tales consecuencias a la realidad *en sí*. Concentró todo desequilibrio del lado del conocedor exonerando de toda culpa a lo conocido. Sosteniendo que lo indeterminado de la realidad no se encuentra en ella misma sino en el agente que se encamina hacia su búsqueda consigue salvar la figura trascendental (Dios) de la moderna revolución que se avecinaba. Así, se consigue poner coto transitoriamente a las radicales implicaciones ontológicas que supone la revolución de la auto-conciencia misma. Al poner el punto de mira sobre el voluntarismo está abriendo todo un campo de implicaciones lógico-patológicas sobre lo real-ideológico. Un sesgo que trasciende la realidad del sujeto y que se dispone a alcanzar el mundo; “las contradicciones de la razón delineadas por Kant pertenecen al *mundo mismo*, lo cual significa que la tesis kantiana de un mundo suprasensible, no es otra cosa que una proyección fantasmagórica del propio sujeto¹²”.

De aquí lo Real queda fortificado por esa mancha incognoscible, la cual ya no atiende como una “excepción” a la comprensión totalitaria de la verdad, sino que es la verdad la que se configura como excepción misma. Todo intento subjetivo por rebajar la tensión voluntarista fracasa pues es el sujeto quien presenta la acción como un espejo ante la realidad. La “falla” del sujeto no es más que el reflejo de la propia “falla” del mundo. Lo incompleto se presenta como el fundamento de la única realidad trascendente resultado fecundo del desequilibrio sintomático de los fenómenos cuyo realizarse viene recogido en ese estado “inmediato indeterminado” de equivalencia entre el puro ser y la pura nada.

Extraer de la Nada creación donde nada es fin sino comienzo queda recogido con precisión en el Hegel de Žižek;

¹² CASTRO-GÓMEZ, Santiago., *Revoluciones sin sujeto. Slavoj Žižek y la crítica del historicismo postmoderno*. Ed. Akal, Madrid, 2015, p. 49.

¿Y si la reconciliación entre lo Particular y lo Universal acaece precisamente a través de la división que los atraviesa a los dos? (...) ¿Y si, para Hegel, la clave está precisamente en no resolver los antagonismos en la realidad, sino solo escenificar un desplazamiento de paralaje por medio del cual los antagonismos son reconocidos como tales y percibidos así en su papel positivo¹³.

Lo positivo resulta ser el articulador de toda una Nada creadora que en su desplegarse abraza el verdadero contenido de la conciencia moderna para allí consumirse ideológicamente. Tras un inicial movimiento el entendimiento disuelve al Ser y a la Nada con igual inmediatez en un “acto originario de la conciencia” donde la liberación frente a tales acontecimientos ya solo discurren en un “emular” virtual. Giorgio Agamben es plenamente consciente de que las cosas han cambiado;

En nuestra cultura, el hombre ha sido siempre pensado como la articulación y la conjunción de un cuerpo y de un alma, de un viviente y de un logos, de un elemento natural (o animal) y de un elemento sobrenatural, social o divino. Tenemos que aprender, en cambio, a pensar el hombre con lo que resulta de la desconexión de estos dos elementos y no investigar el misterio metafísico de la conjunción, sino el misterio práctico y político de la separación. ¿Qué es el hombre, si siempre es el lugar –y, al mismo tiempo, el resultado- de divisiones y cesuras incesantes? Trabajar sobre estas divisiones, preguntarse en qué modo el hombre ha sido separado del no-hombre y el animal de lo humano, es más urgente que tomar posición acerca de las grandes cuestiones, acerca de los denominados valores y derechos humanos¹⁴.

Esta metafísica de lo ideológico no supone disolver lo histórico como si aquello estuviera carente de toda subjetividad. Todo lo contrario. El hecho de que lo ideológico ya no sea una especie de “visión del mundo” (*Weltanschauung*) a través de la cual ciertos grupos aceptan un conjunto de valores sino su propio *a priori* no constituye una lucha entre ambas entidades. Más bien nos encontramos con una reconciliación entre el mundo de la subjetividad y de lo universal resultado de ese saberse la Nada fundamento de sí. Esta revelación se intuye con notable nitidez en la transposición de la teoría del valor (monetario) desde su naturaleza real-extrínseca a aquella otra

¹³ Žižek, Slavoj. *Menos que nada. Hegel y la sombra del materialismo dialéctico*, Trad. Antón Fernández, Ed. Akal, Madrid, 2015, p. 447.

¹⁴ AGAMBEN, Giorgio., *El lenguaje y la muerte. Un seminario sobre el lugar de la negatividad*, Trad. Tomás Segovia, Pre-textos, Valencia, 2008, p.35.

de carácter nominal. Si lo ideológico supusiera como hace Castro-Gómez un gesto de despolitización por el cual lo político es inoperante al sustraerse lo ideológico del poder mismo habría tantos valores monetarios como subjetividades. Si lo universal traducido como poder (político) queda disuelto en esa Nada hallaríamos imposible la funcionalidad de la moneda misma. Tantos valores-monetarios como tantas voluntades. Sin embargo, el proceso que redefine a la conciencia en su hacerse valor monetario no finaliza en una especie de *subjetivización* del valor en el sentido de que aquella perdiera toda consonancia universal frente a los distintos intercambios mercantiles. Más bien lo que acontece es una (*trans*)-*subjetivización* del valor de forma que este ya no responde a una realidad material ajena a la conciencia que la piensa (oro, plata cobre, etcétera), sino que es el valor mismo el que se encuentra presente como resultado de ese vacío inscrito en la conciencia (solo hay creencia en la moneda nominal). Empero, esto no implica que aquella no pueda funcionar en términos universales, es decir, bajo unas condiciones en las que el poder se desligara de toda subjetividad. Pues nunca la subjetividad es capaz de disolver el principio de universalidad hacia el que se dirige como destino. Aunque la realidad material de la moneda ya no deriva del hecho exógeno de su “deseabilidad” en nada merma su facultad universal. Es precisamente ese hecho de conmutatividad general lo que resuelve la conmensurabilidad final de la moneda. Su transformación tiene más que ver con el proceso mismo que activa toda subjetivación, pero no a través de lo cual lo universal desaparece en las muchas interpretaciones, sino como movimiento que sintetiza de forma restaurada lo total de la conciencia sesgada.

La sustancialidad del valor no se disuelve a ser puro accidente del sujeto que lo piensa. No es lo valorable ajeno a lo subjetivo como algo intrínseco a la corporalidad de la moneda sino que en ella ahora el sujeto participa de su valor (es partícipe de lo universal). Pero no como un participar donde se exprese el carácter subjetivo reconociéndose como artífice sino más bien allí donde reposa toda su imparcialidad. Lo justo en forma de equidad ya no es ajeno a mí como aquello que se encarna en un mandato extraño (lo asimétrico de la distribución) sino aquel otro que me incluye y emancipa como resultado objetivo de un conjunto indeterminado de pareceres. En este sentido, soy pero un “yo soy” contenido en un conjunto de voluntades heterogéneas de las que dimana la legítima defensa de lo universal. O en otras

palabras, es un yo a condición de que no lo sea completamente; pues solo toma de mí el reconocimiento de la conciencia particular que piensa el valor como lo valorable para todos “lo que es de mí un de todos”. Nadie negaría que la voluntad particular no se haya recogida como resultado de una soberanía democrática a través de instituciones articuladas al efecto; de la misma manera que tampoco se negaría, en cambio, que esa voluntad se encuentra mediada y no es inmediata a uno mismo. La importancia de esta distinción es vital a este propósito pues lo universal en la modernidad adquiere el cuerpo de una subjetividad que se *objetiviza* reconociendo la voluntad individual pero resolviéndose ajena de toda ella.

3. El vacío del Capital

Lo ideológico absorbe lo hegemónico siendo este último aquello que permite traducir históricamente la resolución ontológica de sus conflictos. De este modo, no podría existir una lógica ideológica que vaya más allá de lo político y trascienda las luchas de poder como a juicio de Castro-Gómez hace Žižek cuando amaga con reconocer en la lógica del capitalismo el sentido de toda práctica mercantil. Esto por de pronto entraría en conflicto con el principio radical de *trans-subjetivización* que Žižek defiende frente a la ideología capitalista. En cambio, lo que sí logra lo ideológico es determinar el sentido último de lo político-hegemónico. El poder no es lo fundante de la ruptura originaria sino la expresión óptica de su realidad ideológica. En este sentido, lo que existe es, más bien, una hegemonía ideológica que puede ser disputada (meta)-políticamente por otra. El poder no sería más que lo determinado frente a lo otro “cualidad”, y por tanto, intrínseco al carácter ficcional de la ideología. Su realidad esencialmente queda atrapada en lo *ideológico en sí* (aquello que pertenece como constituyente del perfil ideológico y que toma realidad desde la ruptura). Con ello no se sacrifica la universalización de intereses como gesto político por excelencia ni tampoco se condensa en el pensamiento cándido de asumir que lo ideológico es lo inmediato de la instauración política, como si la política no fuera en sí ya pura ideología. Esta

confusión es la que ha llevado a las corrientes posmodernas a combatir lo ideológico del capitalismo sin trascender su propia lógica¹⁵.

Las manifestaciones ideológicas como expresión de lo *ideológico en sí* ganan su legitimidad como determinaciones contradictorias. Es decir, aquella guarda para sí todas sus determinaciones positivas y negativas en forma de cuerpo ideológico, pues son el resultado reflexivamente mediato de lo ideológico. Sin embargo, en el acontecer de la ideología como reflexión de lo *ideológico en sí* lo negativo (en el capitalismo vendría representado por los movimientos de resistencia, ecologismo, feminismo, post-desarrollistas etcétera) no augura la negación de la ideología (y por tanto su lucha-resistencia), pues esta se alimenta de una contradicción inherente con lo positivo. Una contradicción que lucha frente a la lógica al convertir toda negación en un refortalecimiento del principio ideológico. El campo de acción de la ideología incorpora para sí ambos momentos de tal manera que cuando se cree “resistir” lo que se hace realmente es reforzar el aparato ideológico. Esta lógica está presente en todo movimiento de resistencia político-histórica. Por ejemplo, durante la Baja Edad Media la bruja simbolizaba la negación de lo sagrado y la abertura hacia lo herético. Esta realidad lejos de presentarse como una fuerza oscura que hiciera tambalear las bases teológicas de la sociedad conseguía alimentarlas y reproducirlas. El concepto de brujería era socialmente inteligible solo a partir de unas bases religiosas que asumían la idea de Dios como el ente totalizador de lo real. De tal manera que este no se presentaba como una determinación positiva de las cosas sino como el fundador de los acontecimientos posibles. Toda revolución era traducible desde la instancia ontológica subversiva a Dios mismo. Las brujas eran sometidas a este proceso ideológico dominante. Lo que parecía ser un acto de renovación se convirtió en otro de reafirmación de la ideología misma. La caza de brujas cristalizaba el sustrato reactivo de una fe cuya tradición daba muestras de desfallecimiento¹⁶.

La lógica que rezuma este ejemplo fundamenta la formulación de las siguientes cuestiones; ¿Por qué a raíz de tales premisas cualquier acto

¹⁵ AGAMBEN, Giorgio., *El lenguaje y la muerte. Un seminario sobre el lugar de la negatividad*. Trad. Tomás Segovia, Pre-Textos, Valencia, 2008.

¹⁶ TAYLOR, Charles., *Las fuentes del yo: construcción de la identidad moderna*. Trad. Ana Lizón. Paidós Ibérica, Madrid, 1996.

reaccionario parece alimentar en lugar de destruir lo ideológico-totalitario? ¿Existe alguna alternativa que permita transitar hacia un estado de vacío ideológico con el que superar el dictado hegemónico del sistema dominante? Ante estas preguntas el filósofo esloveno dispara con notable acierto al aseverar que lo ideológico no solo emerge como instrumento con el que aproximarnos a lo real sino que siendo ello así se presenta como el único instrumento posible que facilita el goce¹⁷. Aunque el disfrute se presenta esencialmente en términos de necesidad de lo necesitado su satisfacción solo se resuelve en términos ideológicos. Los satisfactores de necesidades no son propios al acto de necesidad en tanto que no todas las comunidades acuerdan desear idénticamente.

No podría disfrutar de un café –argüirá Žižek- si supiera del “exceso” de realidad que contiene. No solo ya por la cantidad de residuos biológicos inherentes a cualquier tipo de manipulación alimenticia (sudor, gérmenes, etcétera) que implica toda producción del servicio sino incluso por las “condiciones sociales de producción” que han hecho posible la realización de producto (retribución en la cadena de valor, impacto sobre el medioambiente, etcétera); uno bebe metafísicamente (bebo el deseo de un otro). Tal exceso me impide gozar del producto desde su propia inmanencia obligando a desplazar de su contenido simbólico aquellos elementos que lo hacen imposible. El aroma, sus propiedades ecológicas, restaurativas, etcétera sustituyen la crudeza, las injusticias etcétera por las que ha ido atravesando la mercancía desde su producción hasta su consumo. Es decir, estoy condenado a resolver toda realidad del objeto enfrentado a su expresión ideológica. Ello provoca que el proceso de goce ocurra incluso cuando lo negamos, pues no es al fin y al cabo el goce cosificado en el objeto lo que se niega sino la formulación ideológica positiva que asumimos (lo negativo como determinación de lo Real); gozo sabiendo que frente al resto del mundo capitalista consumo productos ecológicos lo que me dota de una alta conciencia y sensibilidad sobre la naturaleza y sus consecuencias; *no soy como ellos*¹⁸. La estructura ideológica que me lleva al goce se halla íntimamente

¹⁷ Žižek, Slavoj. *El sublime objeto de la ideología*, Trad. Isabel Vericat. Ed. Siglo XXI Buenos Aires, 1992.

¹⁸ Žižek, Slavoj. *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política*, Ed. Paidós, Buenos Aires, 2011.

vinculada al supuesto de ficción ideológica que implica la ausencia aparente de ruptura. Es, en este hecho, donde el goce se fundamenta como insatisfacción “el goce como fracaso” (véase por ejemplo la esencia satisfactoria del consumo moderno, su entera satisfacción se pospone indeciblemente al infinito fomentando así el investimento libidinal que proporciona seguir consumiendo, y por tanto, quedar atrapado en la fantasía de la ideología).

Es precisamente Lacan quien denomina como *objeto-a* a ese “operador” que permite explicar la causa insatisfecha y reproducible del deseo. Es lo contrario a un objeto empírico pues su desvelamiento solo haría destruir la realidad del sujeto poniéndolo de frente al vacío mismo que lo sostiene. Este mecanismo es explicado por Žižek en la más famosa de las paradojas de Zenón: la de Aquiles y la tortuga;

Así sale a la luz la economía libidinal del caso de Aquiles y la tortuga: la paradoja escenifica la relación del sujeto con el objeto causa de su deseo, que nunca puede alcanzarse. El objeto causa está siempre perdido; todo lo que podemos hacer es dar vueltas alrededor de él. En síntesis, la topología de esta paradoja de Zenón es la topología paradójica del objeto del deseo, que no podemos aferrar, sea lo que fuere lo que hagamos para alcanzarlo¹⁹.

Lo que el filósofo esloveno nos revela en esta cita es precisamente el carácter insatisfactorio del deseo mismo. El *objeto-a* se presenta como la alternativa a lo Real mientras que el goce heredado de esa frustrada empresa garantiza la reproducción del goce mismo (es ficción pura). Con ello se esquivo el traumático acontecimiento del vacío último de lo real. Si de la duda nada es aprehensible será necesario dar el siguiente paso “ficcional” que nos permita sostener el vacío como si de él cristalizara un enjambre robusto. Por ejemplo, la cuestión de los nacionalismos que cita recurrentemente Žižek en sus obras explicaría la estrategia lacaniana que asume la conciencia ante su traumático encuentro con la Nada (detrás de la nación solo existe insatisfacción ontológica). Los procesos independentistas tomarían la forma de un *objeto-a* donde lo que se pretende ocultar por medio de un conflicto nacionalista es el vacío ontológico del sujeto político. Como no sabemos quiénes somos el

¹⁹ Žižek, Slavoj. *Por qué no saben lo que hacen. El goce como un factor político*, Ed. Paidós, Madrid, 1998, p. 109.

nacionalismo nos da una respuesta cuya realidad solo es posible enfrentada a un agente externo que nos impide la satisfacción completa (independencia) y que a la vez nos identifica (somos lo opuesto a lo otro). No obstante, de ello se deriva una satisfacción del deseo de “sentirme diferente de ti” que es precisamente lo que garantiza el proceso. Una vez obtenida la independencia, lo Real se revela como tal y la insatisfacción se apodera nuevamente del sujeto (esto explicaría la lógica que gobierna esa sentencia popular española de “con Franco tampoco se estaba tan mal”).

Empero, existe un problema analítico en el concepto de insatisfacción que pasa desapercibido por Lacan (deseo histérico) y que Žižek tampoco consigue rescatar con claridad a lo largo de sus escritos;

Si el sujeto necesita crearse un deseo insatisfecho, es que esta es la condición para que se constituya para el Otro real, es decir, que no sea inmanente a la satisfacción recíproca de la demanda, a la completa captura del deseo del sujeto por la palabra del Otro²⁰.

La insatisfacción lejos de ser el operador que todo libera se restringe al de ser mero motor que vehicula el ciclo vital de su auto-reproducción. Es, en ese proceso de circularidad, donde se instaura la semilla del goce. La lógica de este proceso es claramente de naturaleza mecánica, ilustrándose con claridad en el proceso consumo-reproducción-consumo. Si bien sin el primero no hay segundo, es decir, no hay vida reproducible que no proceda del consumo previo de otra vida, bajo ninguna circunstancia lo primero *hace* a lo segundo; de tal manera que se pudiera describir la esencia misma de la reproducción desde su mero satisfactor. Solo hay Sujeto si consume aunque el Sujeto no se consuma como mero consumidor. Adviértase que bajo ningún concepto, el haber desnudado el proceso ontológico de la formulación del capital nos permite resolver enteramente su contenido.

Nunca el capital se presenta en tales términos sino recubierto tras un marco ideológico dominante. No es posible sostenerse desde el vacío del capital de la misma manera que una obra de teatro no se resuelve en el camerino. Existe un componente ideológico esencial que reproduciendo el auto-movimiento

²⁰ LACAN, Jacques. *Cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, Ed. Ariel, Madrid, 1990. p. 233.

inerte del capital consigue fundar “fines”. Es decir, si toda determinación hacia la acumulación se resuelve en su propia ausencia de fines originarios, es fundamental, y así lo hace, organizar en un segundo estrato, un argumento “ficcional”, que permita articular y significar la insatisfecha empresa del goce auto-reproducido. Es, a través del concepto de “equilibrio”, donde lo ideológico consigue no solo ocultar la supuesta verdad intrínseca asociada al capital, sino y he ahí su relevancia simbólica, imponerse como el único modo posible para gozar²¹. No se goza desde el sinsentido sino desde la posibilidad para completar una carencia. Lo esencial de lo ideológico, es decir, lo que lo sostiene inmanente a toda realidad posible es precisamente la idea armónica de un equilibrio ficcional. La carencia solo se resuelve simbólicamente si durante el instante de su satisfacción se puede proyectar de manera instantánea lo irresoluble de su expresión definitiva.

Este hecho se justifica en el plano de la experiencia siguiendo el mecanismo de mala finitud hegeliana. Véase por ejemplo la constitución ideológica de la ecología como el movimiento que condena al capitalismo como un ente devorador de recursos naturales incapacitado para resolver el principio de sostenibilidad biológica por el que apuestan (Sachs, 2014). Lo primero que acontece en el llamado ideario ecologista tiene que ver con la tergiversación de lo real a partir del equilibrio fundante de lo ideológico. En el ecologismo la naturaleza no se interpreta a partir de lo inferido de las observaciones geológicas y climáticas; es decir, como lo que realmente es; desorden y caos²². Al fin y al cabo la vida se desarrolla en un estado de constante incertidumbre alejado de cualquier proceso armónico (la certidumbre es la ausencia pura de vida). Por tanto, lejos de aceptar aquel enunciado según el cual la naturaleza es en esencia un proceso sintomático de destrucción creadora el ecologismo recoge ese estatus de lo natural como un asintótico movimiento hacia lo equilibrado. Rescata Žižek en su obra *El sublime objeto de la ideología* por ejemplo, que de los avances científicos más recientes conocemos que las hoy riquezas petrolíferas esparcidas asimétricamente a lo largo del planeta

²¹ Žižek, Slavoj. *Por qué no saben lo que hacen. El goce como un factor político*, Ed. Paidós, Madrid, 1998.

²² Žižek, Slavoj. *El sublime objeto de la ideología*, Trad. Isabel Vericat. Ed. Siglo XXI Buenos Aires, 1992.

tuvieron su lejano origen como resultado de fuerzas naturales en continuo desequilibrio de accidentes naturales.

Otras posiciones ideológicas contra-culturales que comparten la misma lógica son el etnicismo y el feminismo. Mientras que en el primero condensa la idea de una comunidad autóctona que vive en paz y armonía en el otro se recurre a la supuesta neutralización de los sexos en búsqueda de un equilibrio de género que nunca es del todo alcanzable. La igualdad de género es solo a condición de que la diferencia entre ellos se neutralice. Si bien, ello podría ser incluso deseable, esa neutralización nunca ocurre en su estado puro sino tendenciosamente basculado hacia la presión ejercida por el sexo dominante²³. Otra de esta lógica acontece en el campo de la escuela neoclásica de economía. Las bases ideológicas de esta escuela se sostiene en base a un estado ideal de competencia perfecta entre oferentes y demandantes cristalizado en un precio único que objetiviza un espontáneo y deseado reencuentro entre intereses otrora contrapuestos (Hinkelammert, 2002). Empero, aceptar la existencia de tales postulados nos obliga a movernos en las aguas de la contradicción del concepto mismo de competencia pues competir es a fin de cuentas lo opuesto al encuentro, es decir, allá donde hay competencia no se reconoce el acuerdo sostenido que si alcanza una situación de monopolio. El precio único solo puede ser resultado de lo que no está destinado a divergir y la competencia es por esencia perturbación y desencuentro;

La competencia empírica como proceso real puede muchas cosas, excepto una aproximación lineal a la competencia perfecta; es decir, lo que no puede es precisamente producir una tendencia al equilibrio. [...] No puede haber una tendencia porque el equilibrio es lo contrario de competencia. Competencia es desequilibrio²⁴.

Si analizamos con atención la esencia de cada una de las posiciones ideológicas ejemplificadas observaremos como detrás de su marco categorial se desprende un tufo incorregiblemente freudiano a “pulsión de muerte”. La competencia al estilo neoclásico se interpreta a partir de ausencias de contravenencias, y por consiguiente, a la resolución de un estado no-vivo; la certeza

²³ Ibid.

²⁴ HINKELAMMERT, Frank., *Crítica de la razón utópica* Ed. Descleé, Bilabo, 2002, p. 141

se impone como lo carente de vida. Llevado al extremo su interpretación, para la escuela neoclásica solo habría realidad en la negación de todo sistema económico (la competencia perfecta es la ausencia misma de competencia, y por tanto, monopolio). Por otro, y siguiendo la misma línea de análisis, el concepto de equilibrio para la corriente ecologista se consume igualmente en la ausencia de acción entre organismos naturales, es decir, la naturaleza como un desierto apaciguado (solo lo inerte se sostiene en armonía). Idéntica lógica ocurre en el feminismo con el incómodo supuesto de equilibrio (igualdad simbólica que no material) entre sexos opuestos. El único modo para que estas prácticas ideológicas adquieran legitimación real, es decir, puedan ocupar el lugar de lo Real de manera sostenible sin disolverse en contacto con lo Real Real, exige diseñar un sujeto asociado a cada corriente que lejos de articularse en términos ontológicos (consciente de la ruptura originaria) lo haga epistemológicamente ideologizado “sujeto trascendental”. O en otras palabras, lo muerto de lo ideológico ha de ser despojado de las categorías internas del discurso para reconocerse en el sujeto y constituirse así como una “ficción real”. En este sentido, lo irreal de la competencia perfecta, dejaría de ser aquello que articula el propio concepto religado a la experiencia real de las cosas para conformarse a partir del supuesto del *homo-economicus* racional (sujeto ideológico) que orientando su voluntad a una exclusiva maximización de ganancias resuelve la imposibilidad empírica de la competencia perfecta; es decir, es el sujeto el que incumple las condiciones de realidad y no la realidad orientada a tales fines. La misma lógica abraza a los movimientos feministas y etnocentristas, donde ese *sujeto trascendental* es articulado como uno de naturaleza transgénero u otro cristalizado en la ausencia definitiva de conflictos²⁵.

4. Algunas ideas para despejar incógnitas

Lo real de lo ideológico se nutre de una sustancia ontológica cuya estructura es la base ficcional de la ruptura que anticipó Descartes y completaron, entre otros, Kant y Hegel. Lo ideológico es configurador de la realidad social de la que subyace históricamente una categoría ideológica particular. La relevancia

²⁵ Žižek, Slavoj., *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política*, Trad. Jorge Piarigovsky, Ed. Paidós, Buenos Aires, 2011.

de la ideología como aquello que suspende su superación en última instancia (estado no ideológico) determina su facultad para facilitar el goce. El hecho de gozar se encuentra por tanto inscrito en un marco ideológico desde el cuál y a través del *objeto-a* aquel puede satisfacerse simbólicamente (necesito saber si es a mi esposa/amante/amiga a quién le doy el beso para que este cumpla su función placentera/amor/cortesía). No hay, retornando a Žižek, satisfacción sin categorías simbólicas pre-existentes. Pero, profundizando en lo ideológico un siguiente paso en su análisis toma la forma de hipótesis; ¿Existiría algún modo que nos permitiera “atravesar el fantasma” de la ideología con el fin de saber dónde estamos realmente?, es decir, ¿es posible un grado de conciencia tal capaz de arrojar luz sobre aquello que queda velado por lo ideológico? Para el filósofo S. Žižek no hay otra manera que la de apropiarnos del síntoma. Según el crítico esloveno solo la conciencia plena de que no existe realidad más allá de lo ideológico es ya un signo de liberación del acto ideológico mismo “la crítica de la ideología tendrá éxito cuando el sujeto se identifique con su propio síntoma, es decir, cuando reconozca que esos objetos que desea están manifestando en realidad una verdad sobre sí mismo²⁶”.

Empero, ser consciente de la trama ideológica de lo Real no parece que sea suficiente para emanciparnos de su influencia que, en cambio, continua funcionando incluso cuando todos saben que “somos pensados por ella²⁷”. A pesar de todo, ello tampoco es, por otro lado, óbice para que no podamos apropiarnos del síntoma “ideológico”. Sobre esto, Žižek sostiene muy originalmente aunque con deficiencias llamativas que solo desde un “saber que se sufre” se puede superar las sombras ideológicas que atrapan la acción social. Si el goce es lo esencial de lo ideológico, el no goce consigue suspender el primado ideológico que rezuma la lógica Žižekiana. Si lo real es el goce, “no gozar” sería la respuesta adecuada. Empero, tal y como observamos con anterioridad, lo focal de lo ideológico se encuentra precisamente en el “sujeto ideológico” que subyace y no en la relación voluntarista que establezco frente a lo ideológico. La cuestión no se agota en la idea de gozar o no hacerlo sino

²⁶ Žižek citado en CASTRO-GÓMEZ, Santiago., *Revoluciones sin sujeto. Slavoj Žižek y la crítica del historicismo postmoderno*. Ed. Akal, Madrid, 2015, p. 119.

²⁷ Žižek, Slavoj. *El sublime objeto de la ideología*, Trad. Isabel Vericat. Ed. Siglo XXI Buenos Aires, 1992, p. 73.

en la capacidad para desequilibrar los términos (negativo-positivo) de la ideología. Solo desde un “exceso irracional” que subvierta la lógica inherente de lo ideológico se podría superar el equilibrio dominante. Esta cuestión nos pone en un aprieto de considerable envergadura. Cuando Žižek afirma que un acto de liberación ideológico ocurre desde el momento en el que el sujeto sufre de manera deliberada, es decir, actúa como un agente que prede decididamente no gozar (digo un No en mayúsculas a la ideología), sigue necesariamente gozando. No nos podemos librar incluso de la satisfacción que proviene de la ausencia voluntaria del goce.

Entonces, ¿cómo combatir un fantasma ideológico que parece no consumarse cuando deliberadamente lo enfrentamos? Retomando la lógica de la cuestión anterior, la única alternativa que se resiste a ser absorbida por el aparato ideológico dominante se encamina hacia la acción de *despojarse del goce que produce su negación*. Todo acto de goce es en realidad un meta-goce nos recuerda Žižek (el deseo del otro hegeliano). No solo gozo el objeto en cuestión, mi goce también implica gozar de una manera (ideológica) determinada. Cuando gozo estoy denodadamente reafirmando el marco ideológico desde donde se inscribe el goce. Es precisamente por esto mismo por lo que la voluntad determinada ya sea hacia el goce o hacia su no-goce es incapaz de cuestionar las bases ideológicas desde las que se reafirma. Será por tanto en aquel instante del goce que trasciende el mero acto de satisfacción personal y que se inserta en sus coordenadas ontológicas donde el deseo se convierte en un instrumento de *real politik*.

A partir de esta doble dimensión ideológico-política del deseo las críticas jacobinas a Žižek en torno a una supuesta “despolitización de la realidad”²⁸ pierden todo fundamento. Ahora bien, ¿cómo podemos despojarnos del goce que produce la “ausencia de” y que nos atrapa en las propias telarañas ideológicas? Si el hecho mismo de no gozar no nos libera del trauma ideológico habrá que hacerlo por partida doble, es decir, “no-no-gozar”. Si el sufrimiento que conlleva en sí la ausencia de goce sigue siendo un goce, habrá que “meta-sufrir”, es decir, que el acto de sufrimiento (no goce) se convierta en un sufrimiento en sí. Solo de este modo habremos suspendido lo

²⁸ CASTRO-GÓMEZ, Santiago., *Revoluciones sin sujeto. Slavoj Žižek y la crítica del historicismo postmoderno*. Ed. Akal, Madrid, 2015.

ideológico del goce en sí convirtiendo el acto de meta-insatisfacción en un instrumento político eficaz; el meta-sufrimiento suspende la lógica del sufrimiento y con ello el fundamento ideológico que le da origen.

¿De qué manera se puede trasladar al campo de la acción política un acto donde se “meta-sufre”? Žižek provee la clave del asunto a través del concepto de *paralaje* donde desde un “quietismo activo” se reactualiza todo movimiento revolucionario efectivo. Un “quedarse quieto” que no es un irreflexivo quietismo, sino más bien una reflexiva que recompone la relación con lo ideológico fuera de su trama; “aunque podría y desearía hacerlo (o no hacerlo) no lo hago²⁹”. Resulta ser un ejercicio de activa responsabilidad que rompe la dinámica del *objeto-a*. No es en nada involuntario que esta categoría de meta-sufrimiento responda a un acto de doble negación hegeliana. Hegel vuelve a resurgir de las cenizas y su actualidad se hace indispensable para asimilar y trascender el carácter ideológico-capitalista de la realidad. Su proposición ontológica cerrada en la dialéctica constitución fichteaniana de “tesis-antítesis-síntesis” se revela como el mecanismo trans-histórico, y por tanto, con tendencia universal que suspende toda realidad en lo *ideológico en sí*. De esta manera Hegel se despoja del tópico “movilismo” evolutivo como “flujo eterno del devenir” en el que según Žižek la academia le atribuye constantemente para reinstaurarse;

Purificado de su particularidad patológica, estando el sujeto universal cierto de sí mismo, sabiéndose en su pensamiento como la forma de la realidad, de modo que puede renunciar a imponer sus proyectos sobre la realidad, puede dejar que la realidad sea como es³⁰.

El Hegel de Žižek se despliega a través de una Razón totalizadora que abarca e identifica el sustrato ideológico que sostiene lo real de la realidad. Es precisamente aquí donde el Hegel y el Descartes del filósofo esloveno se reencuentran para poner el rumbo fijo hacia el destino que presenta la sociedad “capitalista tardía”. Todo el proceso de renovación ideológica se suspende haciendo uso del mecanismo dialéctico que hace de toda insatisfacción la causa definitiva de la reproducción del deseo. Un mecanismo

²⁹ Žižek, Slavoj., Por qué no saben lo que hacen. El goce como un factor político. Trad. Jorge Piarigovsky, Ed. Paidós, Madrid, 1998, p. 259.

³⁰ Žižek, Slavoj. *Menos que nada. Hegel y la sombra del materialismo dialéctico*, Ed. Akal, Madrid, 2015, p. 225.

sigue el siguiente proceso; 1. Presentación del *objeto-a* y su marco ideológico con el fin de reordenar las consecuencias del acto traumático inicial; 2. Conciencia de la ausencia por medio de la apropiación del síntoma; 3. Superación y nuevo objeto-a. ¿Existe alguna lección que podemos, a fin de cuentas, extraer de este proceso circular que se expande *ad infinitum*?

Si lo ideológico se conforma en tanto que universal particular, ¿de dónde surge el espacio para el desarrollo interno de una nueva confrontación ideológica? ¿No brinda esto una contradicción insuperable? Si como sostiene Žižek toda acción queda determinada por su reacción ideológica, la posibilidad de apropiación del síntoma quedaría fuera de la dimensión ideológica y por tanto de cualquier realidad metafísica posible. Es precisamente en este razonamiento donde nos topamos nuevamente con la ruptura traumática cartesiana. La posibilidad para activar una posición contra-ideológica en el seno mismo de la ideología indica el estado evanescente de la propia realidad, es decir, nos recuerda lo ficcional de su formulación constitutiva³¹. De ahí que todo estado de conciencia pase por ser un acto de fe, no mutable en términos lógicos, como un “efecto que excede a sus causas” y del que, sin embargo, se presenta de forma esencial para la constitución misma de la ideología. Esto conlleva asumir necesariamente que a toda realidad ideológica se le asume a priori un exceso que se resiste a su simbolización; es decir, su articulación como realidad “viva” excede lo propiamente ideológico (el espíritu de Dios anda cerca). Es precisamente en este exceso no simbolizable donde los acontecimientos “revolucionarios” (luchas obreras, políticas, sociales, culturales, etcétera) se juegan su destino y posibilidad. Un exceso desapercibido por la realidad cotidiana y que en su resistencia frente a lo simbólico congrega toda razón de esperanza. Siempre se podrán explicar, entre otras, las luchas feministas desde la posición ideológica post-moderna que invita a que su participación se encuentre mediada por los mecanismos del mercado, es decir, políticas de género etcétera.

Empero, y a pesar de lo acertado de este argumento, nadie puede negar que al menos en una buena parte del mundo desarrollado las mujeres hayan adquirido una serie de derechos que exceden el del mero fetichismo del

³¹ Žižek, Slavoj., *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política*, Trad. Jorge Piargosky, Ed. Paidós, Buenos Aires, 2011.

mercado. Por otro lado, y volviendo al proceso dialéctico que atendimos líneas atrás, surgía una segunda cuestión relativa al mecanismo de ruptura ideológico y de su consecuente superación que no ha sido atendida en la medida que sus implicaciones demandan; ¿existe acaso en el mecanismo de apropiación-superación un perfeccionamiento hacia lo “auto-consciente” que trascienda el carácter superficialmente estético que impone la sustitución de un objeto-a por otro?, o en otras palabras, ¿acaso la superación de una estructura ideológica por otra concibe en sí misma un perfeccionamiento moral de la conciencia que lo constituye? En el sentido de esta formulación; ¿vamos encaminados hacia un destino hegeliano de absoluta libertad, o en cambio toda realidad se agota en la recomposición ideológica de la conciencia? ¿Hay algo en ella que se presuma universalmente válido para cualquier espacio o tiempo o lo universal no es más que el espejismo desde donde lo particular se reconoce? Estas inclinaciones que toman forma de hipótesis nos trasportan decididamente al hecho propositivo de sí, a fin de cuentas, es o no el destino histórico-ideológico el predicado de un determinismo normativo que lo orienta y propulsa hacia un bien de alcance mayor; el *espíritu absoluto* y el *fin de la historia*. Este asunto y otros relativos serán atendidos con mayor profundidad en próximos trabajos.

Bibliografía

AGAMBEN, Giorgio. *El lenguaje y la muerte. Un seminario sobre el lugar de la negatividad*. Trad. Tomás Segovia. Valencia: Pre-Textos, 2002.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago. *Revoluciones sin sujeto. Slavoj Žižek y la crítica del historicismo postmoderno*. Madrid: Akal, 2015.

DESCARTES, Renato. *Meditaciones acerca de la filosofía primera*. Trad. Jorge Aurelio Díaz. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2008.

ESCOHOTADO, Antonio. *Realidad y substancia*. Madrid: Taurus, 1985.

GABRIEL, Markus. «Saber y conciencia moral. Fietche o la doble verdad del escepticismo.» *Ideas y Valores* 55, n° 132 (2006): 75-99.

HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa I*. Trad. Manuel Jiménez Redondo, Madrid: Taurus, 1981.

HEGEL, G.W.F. *Fenomenología del espíritu*. Trad. W. Robles. México: Fondo de Cultura Económica, 1999.

HINKELAMMERT, Frank. *Crítica de la razón utópica*. Bilbao: Descleé, 2002.

LACAN, Jacques. *Cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*. Francisco Monge. Madrid: Paidós, 1964.

LACAN, Jacques. *El seminario. Libro 7: la ética del psicoanálisis*. Madrid: Paidós, 1990.

SACHS, Jeffrey. *La era del desarrollo sostenible*. Madrid: Debate, 2014.

TAYLOR, Charles. *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*. Trad. Pablo Carbajosa. Madrid: Paidós, 1996.

ŽIŽEK, Slavoj. *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política*. Trad. Jorge Piarigovsky, Buenos Aires: Paidós, 2011.

ŽIŽEK, Slavoj. *Porque no saben lo que hacen: el goce como un factor político*. Trad. Jorge Piarigovsky. Madrid: Paidós, 1998.

ŽIŽEK, Slavoj. *Menos que nada: Hegel y la sombra del materialismo dialéctico*. Trad. Antón Fernandez. Madrid: Akal, 2015.

ŽIŽEK, Slavoj. *El sublime objeto de la ideología*. Trad. Isabel Vericat. Buenos Aires: Siglo XXI, 1992.