



## Sociedad, ideología y sujeto: Un diálogo entre política y psicoanálisis<sup>1</sup>

Society, ideology and the subject: A dialogue between politics and psychoanalysis

Mariano Fuentes<sup>2</sup>



Esta obra está bajo una licencia internacional Creative Commons Atribución-NoComercial-No hay restricciones adicionales 4.0 (CC BY-NC 4.0)

### Resumen

El diálogo entre política y psicoanálisis, las articulaciones de conceptos entre las mismas, así como también la producción llevada a cabo por diversos autores que conjugan ambos campos, es de relevancia a la hora de pensar los procesos y las dinámicas que participan en la constitución de identidades política, por un lado, y para problematizar sobre si existe lo social, qué es lo social o qué es lo que determina la sociedad, por el otro. Es por ello que el presente ensayo teórico tiene como objetivo explicar, mediante la valorización y problematización de la Ideología, el deseo, el goce y la fantasía social, entre otras categorías y mecanismos, cómo es que actúa la interpelación ideológica althusseriana?, y, a su vez, ¿por qué los individuos se ven interpelados por algunos discursos ideológicos-políticos y por otros no? Para ejecutar dicho objetivo se consideran y retoman una serie de teorizaciones realizadas por diversos autores acerca de supuestos ontológicos, ónticos, sociológicos, politológicos y psicológicos. Ejemplo de ello son: Lacan, Laclau, Mouffe, Žižek, Althusser, Stavrakakis. El artículo cuenta con cuatro partes: la primera, se trabaja lo relacionado con la importancia política del psicoanálisis; la segunda, lo propio del sujeto, la sociedad, la fantasía social y la interpelación ideológica; en tercer lugar, el goce como factor político, el plus de goce y la lógica del Amo y el esclavo en la política y lo político y, por último, la conclusión.

**Palabras claves:** Ideología, sujeto, interpelación ideológica, plus-de-goce, discurso.

### Abstract

---

<sup>1</sup> Identificador persistente ARK: <http://id.caicyt.gov.ar/ark:/s25250841/adw33mrr1>

<sup>2</sup> Universidad Católica de Córdoba-Unidad Asociada al CONICET. Proyecto: "Precariedad y economía popular. Estrategias de organización y producción comunitaria en el territorio cordobés". Dir. G. Avalle. Colectivo de Investigación El llano en llamas. Córdoba, Argentina  
<https://orcid.org/0000-0001-6642-4840>  
[mnf.marianofuentes@gmail.com](mailto:mnf.marianofuentes@gmail.com)



The dialogue between politics and psychoanalysis, the linkage of concepts between them, as well as the works, combining both fields, produced by various authors are relevant when it comes to, on the one hand, considering the processes and dynamics that participate in the constitution of political identities, and on the other, problematizing whether the social notion exists, what it is, or to what extent society is determining in these instances. Therefore, the aim of this theoretical essay is to explain how ideological interpellation works, through the assessment and examination of Ideology, desire, enjoyment, and social fantasy, among other categories and mechanisms; and why individuals are interpellated by certain ideological-political discourses and not by others. To achieve this goal, a series of theorizations made by various authors about ontological, ontic, sociological, political, and psychological assumptions are retrieved and considered. Examples of these authors are: Lacan, Laclau, Mouffe, Žižek, Althusser, and Stavrakakis. This article is divided into four parts: the first part delves into the political importance of psychoanalysis; the second part deals with the subject, society, social fantasy, and ideological interpellation; the third part approaches enjoyment as a political factor, the surplus-jouissance and the logic of the lord-bondsman dialectic in politics and in a political setting; and finally, the conclusion.

*Keywords:* Ideology, subject, ideological interpellation, surplus-jouissance, discourse

### *Introducción*

La categoría teórica “sujeto”, como muchas otras, ha sido criticada, problematizada y disputada. Lo que se entiende por la misma ha variado a lo largo de la historia del pensamiento de las ciencias sociales. El presente ensayo teórico retoma los postulados y los cambios que trajo consigo el antihumanismo francés de Althusser y Foucault, en relación con la concepción de sujeto. Principalmente, esta corriente, que entró con gran rigor en la escena académica a mediados de mitad del siglo XX., se opone al antropologismo del siglo XIX y comienzos del XX, para el cual el hombre tiene una esencia primera, una naturaleza de sí, además de ser el eje de todo. Por ende, la visión humanista de la subjetividad es una noción esencialista, cerrada, absoluta, moderna y cartesiana; es decir, aquella propia del sujeto “librepensador”, cuya identidad es su personalidad, y ésta, una unidad. En este cambio de época, y de sentir, hay que considerar la discusión Sartre-Foucault en relación con la idea de sujeto. Para Foucault (1966; 2014), el hombre, la idea de sujeto, es una ilusión, una construcción producto de una episteme, la episteme clásica; en sus palabras: “El hombre es una invención cuya fecha reciente muestra con toda facilidad la arqueología de nuestro pensamiento” (...) “Si esas disposiciones desaparecen... el hombre se borraría, como en los límites del mar un rostro de arena” (p. 398).

Este antihumanismo se hace presente tanto en el estructuralismo como en el posestructuralismo. Es por ello que, a partir de los años 60´ y 70´, desaparece la idea de un sujeto absoluto, puro, único, con una verdad pre-discursiva de la carne. No hay sujeto no influenciado por lo simbólico y lo ideológico. Con relación a esto último, Althusser realizó grandes contribuciones a través de sus aportes en torno a la ideología y acerca de cómo ésta constituye a los individuos en cuanto sujetos, vía la interpelación ideológica; en palabras de Althusser: “la interpelación como sujetos ideológicos de los individuos humanos produce en ellos un efecto específico, el efecto inconsciente, que permite a los individuos humanos asumir la función de sujetos ideológicos” (1996, Pp. 121-122). Los individuos, al ser interpelados ideológicamente por el Sujeto, el Otro, se constituyen en sujetos; los cuales van a cumplir una función y un rol determinado en la estructura social.

Por otra parte, el artículo comprende no sólo una visión anti esencialista del sujeto, sino que, también, parte de una concepción antiesencialista y laclauviana de la sociedad y lo social; considerando, principalmente, la idea de la imposibilidad de lo social de Laclau (1986). De ello deriva que, así como no existe un sujeto primero, puro y con una esencia; tampoco existe la sociedad como una unidad y totalidad cerrada, con una esencia y verdad de origen, ni tampoco como un término con significado unívoco. Esto es así debido a que, cada



“sociedad”, es un producto, siempre imperfecto y desfasado, de una idea de “sociedad deseada”; mejor dicho, de un Ideal-social que disputa, discursivamente, con otras alternativas.

En suma, si los discursos políticos/ideológicos —vigentes y autorizados—, recorren la arena social e interpelan a los individuos, sujetándolos al sentir de la ideología hegemónica imperante; lo que surge es la pregunta por él cómo. Es por ello que el fin de este trabajo es responder: ¿cómo es que actúa la interpelación ideológica althusseriana?, por un lado, y, ¿por qué los individuos se ven interpelados por algunos discursos ideológicos-políticos y por otros no?, por el otro. Para ejecutar dicho objetivo, el diálogo entre política y psicoanálisis, así como también, las articulaciones de conceptos entre las mismas y la producción llevada a cabo por diversos autores que conjugan ambos campos, es fundamental a la hora de pensar y dar solución a las preguntas planteadas. Cabe aclarar que, si bien el interés es efectuar la articulación entre psicoanálisis y política tomando conceptos troncales de la enseñanza de Lacan en diversos procesos de producción teórica, hay que advertir que gran parte del análisis y de la propuesta se realiza retomando las propuestas de autores que leyeron a Lacan, tanto para discutir y teorizar sobre ciertas categorías lacanianas como aquellos que, partiendo de conceptos del psicoanalista francés, llevaron a cabo su intervención y contribución en particular. Es en este marco que se consideran y retoman una serie de teorizaciones realizadas por diversos autores acerca de supuestos ontológicos, ónticos, sociológicos, politológicos y psicológicos. Ejemplo de ello son: Lacan, Laclau, Mouffe, Žižek, Althusser, Stavrakakis.

### *1. De la importancia política del psicoanálisis.*

El diálogo, producción y relación entre política y psicoanálisis es de los más relevantes debido a la gran potencialidad explicativa y teórica a la hora de dar cuenta y problematizar ciertos fenómenos y dinámicas políticos-sociales. Esta conjunción disciplinaria comprende dos componentes: en primer lugar, el psicoanálisis, el cual es uno de los enfoques teóricos -y terapéuticos- más interesantes y de mayor influencia del siglo XX. Desde su comienzo, si bien podemos destacar, fundamentalmente, la figura del padre fundador, Freud, seguido de Lacan, además de ellos, existieron una gran cantidad de aportes y avances, tanto en lo que pensadores respecta, así como también, a corrientes y cruces disciplinarios; y, en segundo lugar, la política, comprendida como aquella instancia de producción de sentido y constitución de lo social.

Al principio, la dinámica del entrecruzamiento entre ambas áreas consistía en echar mano en ciertos conceptos e instrumentos psicoanalíticos con el fin de ponerlos en curso para dar cuenta de alguna situación o problemática político-social. A tal punto de que el psicoanálisis se consolidó como una gran fuente de herramientas para la producción de la teoría social. En palabras de Pasqualini (2016) esto se debió a que en la teoría social:

El psicoanálisis aparece como un llamado de atención en favor de incorporar aquellas áreas de la experiencia social que en principio no parecerían directamente relevantes, pero que juegan un rol fundamental para generar identificaciones, modelar patrones de internalización de valores o imaginar la forma en que nos definimos a nosotros mismos, en que definimos nuestros deseos e intereses y también nuestras limitaciones y posibilidades (p. 235)

Es por ello que, a lo largo de este ensayo, se van a hacer uso de la Ideología, el deseo, el goce y la fantasía social, entre otras categorías y mecanismos, en diversas instancias y argumentaciones; pero, específicamente, hay dos cuestiones medulares: primero, la noción de sujeto lacaniano (sujeto del significante, sujeto de la falta); y, segundo, la concepción del psicoanálisis y de las estructuras patológicas individuales, más allá de la clínica y el discurso médico. Con respecto a la primera cuestión, Žižek menciona que las contribuciones de la obra psicoanalítica “nos ayudan a localizar una dimensión de negatividad consustancial a los sujetos y la manera particular en que esa negatividad se despliega en el orden individual y colectivo” (2016, p. 7). Por su lado,



Stavrakakis (2011) en una entrevista que le realizaron<sup>3</sup>, menciona la razón por la cual se comenzó a dar mayor importancia, desde los tiempos de Freud, a la utilización de ciertos aportes del psicoanálisis. Según el autor: “la razón de este interés en el psicoanálisis es el hecho de que las referencias que se hacían del sujeto en el pensamiento político tradicional eran bastante elementales e ingenuas”. En cuanto al segundo aspecto relacionado con el estatus de las “patologías” y, como contrapartida, el papel del psicoanálisis, la siguiente cita de Žižek resulta pertinente: una neurosis obsesiva deja de ser una estructura patológica y puede pensarse como una filosofía de vida con la cual el sujeto enfrenta la realidad. Los cuadros como la neurosis, la psicosis y la perversión, más que formaciones patológicas, toman el status de posturas filosóficas fundamentales respecto de la realidad (2016, p. 14).

Por otro lado, hay que destacar el rol de la teoría y posicionamientos posestructuralistas a la hora de reivindicar ciertos aportes de las ramas psicoanalíticas que posibilitaron un nuevo sentir y un nuevo pensar, además de sumar una serie fundamental de conceptos y herramientas. Esto es lo que plantea Stavrakakis (2010, citada en Blanco, 2010): “cuestionando la tradicional oposición entre individuo y sociedad, los análisis postestructuralistas han sido promotores de lo que puede llamarse un “giro psicosocial” en las ciencias humanas” (2010, p. 2)

## 2. Sujeto, sujetos, Sociedad e Ideología.

Al igual que otras nociones lacanianas, la noción de sujeto también ha experimentado cambios a lo largo de la producción teórica del psicoanalista francés. En consecuencia, es posible identificar diferentes concepciones del sujeto a lo largo del pensamiento de Lacan. En este sentido, es relevante mencionar las contribuciones realizadas a partir de la década de 1960, cuando el pensamiento de Lacan se vio influenciado por el espíritu de la época y se vinculó con corrientes estructuralistas, especialmente la lingüística saussureana. En este escenario es en donde lanza “su nueva fórmula, donde define que un sujeto es lo que está representado por un significante para otro significante” (Le Gaufey, 2010, p. 12).

La concepción del sujeto lacaniano que surge en los años 60 está en oposición a la noción de subjetividad esencialista, simplista, cerrada, absoluta, moderna y cartesiana. Se presenta como un contraste frente a la idea del sujeto cuya identidad se basa en su personalidad, considerada como una unidad. El sujeto en la perspectiva de Lacan, conocido como el sujeto del significante o el sujeto de una falta, se opone y trasciende todas estas posturas que reducen la subjetividad al ego consciente. Según Le Gaufey (2010) en *“El sujeto según Lacan”*, “el sujeto lacaniano se encuentra despojado de las dos propiedades que tradicionalmente se consideran unidas: la identidad y la reflexividad” (p. 12). En suma, el sujeto lacaniano no es ni sinónimo ni equivalencia de sujeto consciente, como así tampoco, del individuo. En palabras de Stavrakakis: Si hay una esencia en el hombre, no se la encontrará en el nivel de la representación, en su representación de sí mismo. El sujeto no es una suerte de *substratum* psicológico que puede ser reducido a su propia presentación (Chaitin, 1996:196). Si hay una esencia en el sujeto lacaniano es precisamente la falta de esencia. Y esa falta puede adquirir una estructura cuasi trascendental (2007, Pp. 35-36).

Para comprender por qué Lacan, en su seminario sobre *‘La carta robada’ (1957)*, plantea que “es el orden simbólico el que es, para el sujeto, constituyente, demostrándoles en una historia la determinación fundamental que el sujeto recibe del recorrido de un significante” (*Escritos I*, 2009, p. 24); es pertinente realizar un recorrido por la obra del psicoanalista francés, comenzando con su influyente obra *‘El estadio del espejo’ (1949)*. Texto en donde da cuenta de cómo en el infante se constituye el *yo (Je)* en cuanto instancia

---

<sup>3</sup>Recuperado de: <https://www.reconsecuencias.com.ar/ediciones/006/template.php?file=arts/alcances/Entrevista-a-Yannis-Stavrakakis.html>. Entrevista realizada el 1 de septiembre de 2010, en el Hotel Claridge de Buenos Aires, en ocasión de la reciente publicación en lengua española del libro *La izquierda lacaniana. Psicoanálisis, Teoría, Política*, por el Fondo de Cultura Económica.



psíquica, ya que previo a esta fase —a la del estadio del espejo—, en donde el infante es interpelado por la imagen de sí que le devuelve el espejo, el sí mismo como tal no existe como un todo unificado y homogéneo, es decir, como una unidad corpórea. Es a partir de esta instancia que la fragmentación experimentada por el niño se transforma en la afirmación de su unidad corporal, y ésta, como una identidad espacial imaginaria. Sin embargo, el ser humano tiene una relación de hiancia irreductible con la imagen que adquirió de sí vía el espejo, debido a que la misma no puede borrar su carácter ajeno y extraño. Es esta falta de correspondencia y desacople entre la imagen y el “yo individual” lo que prohíbe una identidad estable.

Siguiendo la argumentación de Lacan, si el registro imaginario resulta insuficiente, la única opción que le queda al ser humano es adquirir una identidad a través de la representación lingüística, es decir, mediante el registro simbólico. En consecuencia, “Si el ego emerge de lo imaginario, el sujeto emerge de lo simbólico” (Stavrakakis, 2007, p. 42). El sujeto se produce en el lenguaje, en ese gran Otro que lo condiciona y que está presente desde siempre, incluso antes de que el individuo llegue al mundo, ya que es “la constitución no escrita de la sociedad (...) está ahí, dirigiendo y controlando mis actos” (Žizek, 2016, p. 18). De esta manera, el sujeto queda atrapado en las leyes del lenguaje, habita en el lenguaje y es capturado por la red significativa. Hasta tal punto que es representado por él; el individuo se reconoce a sí mismo siendo esto o aquello a partir de un significativo (el sujeto del significativo). Por ende, de lo mencionado se esgrime la relevancia del lugar del Otro, del Lenguaje, entendiéndose este lugar, como una instancia sustancial en la determinación del yo, en tanto sujeto, en la arena social, debido a que: El “yo” es pues una cita del lugar del “yo” en el habla, entendiéndose que ese lugar es de algún modo anterior y tiene cierto anonimato en relación con la vida que anima: es la posibilidad históricamente modificable de un nombre que me precede y me excede, pero sin el cual yo no puedo hablar (Butler, 2010, p. 317)

En este sentido si bien lo simbólico va a funcionar, en primera instancia, como una respuesta a la inviabilidad de encontrar una identidad estable en lo imaginario, éste también fracasará; la representación simbólica, es siempre un fracaso, debido a que nunca puede dar cuenta de la naturaleza del individuo, siempre hay algo que escapa, algo que no se puede simbolizar del orden de lo Real lacaniano. Hay una distancia, producida por la castración simbólica, entre lo que podemos denominar como identidad psicológica e identidad simbólica (máscara, investidura e insignias exteriores, no naturales sino simbólicas, que nos define en nuestra relación con el otro); es decir, entre lo que soy y la función simbólica que ejerzo. El sujeto del significativo es un producto y efecto retroactivo de este vacío, de esta falta, que impide que el sujeto pueda identificarse completa e inmediatamente con la máscara simbólica o con su título. Es producto de este vacío, del que no se puede dar cuenta y simbolizar, que todas las representaciones significantes están destinadas al fracaso y producen un vacío. Ahora bien, producto del fracaso de la representación lingüística, “ese sujeto (tan narrativizado en esta representación) no tiene otra salida que la de poner por delante ese valor imaginario que Lacan nombra desde hace años el “objeto petit a”” (Le Gaufey, 2010, p 25). Esto se debe a que “para hacer frente a las deficiencias radicales del orden simbólico, no hay más recurso que imaginario” (Le Gaufey, 2010, p 28). Es así como los individuos, en última instancia y a través de lo imaginario y el objeto causa de deseo (objet petit a), acceden a una identificación/desplazamiento que es contingente y dinámica. Esta identificación les permite desenvolverse y actuar en la realidad social. Sin embargo, el sujeto se enfrenta a un punto crucial en el orden significativo: la carencia de una identidad lingüística estable. Es en esta dinámica que el individuo se configura, marcado por dos acontecimiento diferentes y conexos: por un lado, a nivel de la cadena simbólica, en esta súbita sustracción del Otro, el sujeto se desvanece, queda marcado por un *fading* característico y, por otro lado, en esta situación donde el simbólico llega a desfallecer, se encuentran convocados los medios presentes en el orden imaginario. (Le Gaufey, 2010, p. 18)

Žizek da cuenta de un dato no menor con relación a la naturaleza de la identidad simbólica del sujeto, y es su carácter histórico. El filósofo esloveno plantea que la identidad simbólica está siempre determinada históricamente, y depende de un contexto ideológico específico. Se trata aquí de lo que Louis Althusser



denominó interpelación ideológica. La identidad simbólica que se nos confiere es el resultado del modo en el que la ideología dominante nos interpela. (2016, p. 43).

Es por ello que la interpelación, en los términos de Althusser y bajo esta lógica, “responde a los designios de la cultura y encuentra en la recreación del ideal social la base para su constante reproducción. La ideología dominante se encuentra en todos lados, puesto que es hegemónica” (Juárez-Salazar, 2015, p. 614). Relacionando esto último con lo expresado por Žižek con relación al carácter histórico de la identidad simbólica, comprendemos que: el sujeto no solo depende de un contexto histórico determinado con características culturales distintas, sino que, además, es producto de la ideología dominante, la cual asigna la función social de cada individuo y, a su vez, se reproduce y legitima a través de la recreación del ideal social<sup>4</sup>. Este último se estructura en una fantasía social, está determinado por el antagonismo social y, además, en esta exclusión del tipo “nosotros”-”ellos” del antagonismo social -que se encuentra en toda configuración de lo social, como veremos-, en eso que se excluye, hay un plus propio de la dinámica antagónica; ese plus es un plus de goce. Si consideramos lo propio del *objet petit a* ya trabajado, este no es más que un objeto, un lugar, en donde se materializa la imposibilidad, lo real del sujeto y, en este punto, de lo social. Lo abyecto, lo que queda por fuera en la disputa antagónica, se concentra en una otredad, es una exterioridad que es, a su vez, constitutiva de lo social.

En este punto, el ideal de lo social es necesario para comprender lo social, ya que, así como decimos que no existe un sujeto absoluto, puro, único, con una verdad pre-discursiva de la carne; tampoco existe la sociedad como unidad cerrada, ni como totalidad cerrada, ni como un término con significado unívoco. Esto es así debido a que, cada “sociedad”, es un producto, siempre imperfecto y desfasado, de una idea de “sociedad deseada”. A esto refiere Laclau en su texto célebre *“La imposibilidad de la sociedad”*: El estatus de esta totalidad era el de una esencia del orden social que era preciso reconocer por detrás de las variaciones empíricas expresadas en la superficie de la vida social. Frente a esta visión esencialista, hoy día tendemos -erróneamente- a aceptar la infinitud de lo social, es decir, el hecho de que todo sistema estructural es limitado, que está siempre rodeado por un “exceso de sentido” que él es incapaz de dominar y que, en consecuencia, la “sociedad”, como objeto unitario e inteligible “que funda sus procesos parciales, es una imposibilidad (Laclau, 1993, p. 104).

Por el contrario, lo social siempre excede los límites de todo intento de constituir la sociedad; siempre hay un vacío (lo Real) y algo que se escapa. “La sociedad está siempre atravesada por una escisión antagónica que no se puede integrar al orden simbólico” (2016, p. 173). Es por ello que es un terreno incongruente, estructurado en torno a una imposibilidad constitutiva y atravesado por un antagonismo central. La función de la fantasía

---

<sup>4</sup> La idea de que los discursos poseen un carácter histórico y que esto se encuentra vinculado a un cúmulo de ideas y nociones imperantes propio de la ideología dominante, ha sido trabajada por varios autores, que han dado cuenta de ciertos discursos de época, como son: en primer lugar, (pseudo) discurso capitalista de Lacan, según el cual daba cuenta de la forma actual del discurso del Amo; pero un discurso del Amo distinto, ya que este discurso no es como los demás, no hace al lazo social, no produce un auténtico lazo social. Por el contrario, y como bien menciona Lacan en la conferencia “Del discurso psicoanalítico”, en Milán del 12 de mayo de 1972: *“Para nada les estoy diciendo que el discurso capitalista sea feo, al contrario, es algo locamente astuto, ¿eh?. Locamente astuto, pero destinado a estallar. En fin, es después de todo lo más astuto que se ha hecho como discurso. Pero no está menos destinado a estallar. Es que es insostenible”* En segundo lugar, tenemos las reformulaciones o, más bien, actualización que realiza el psicoanalista argentino Jorge alemán, del discurso capitalista de Lacan, con el fin de dar cuenta de las dinámicas y las lógicas que imperan en el escenario neoliberal. En particular, en *ideología: Nosotras en la época. La época en nosotros (2021)*, hace fuerte énfasis en cómo el sujeto queda subsumido a los imperativos de rendimiento y maximización neoliberal, desvaneciendo, de esta manera, toda instancia simbólica y de capacidad de agencia. La siguiente cita ejemplifica esto: *“El sujeto, tal como lo explican Freud, Heidegger y Lacan, adviene al mundo, en razón de su estructura constitutiva, como deudor y culpable. Precisamente el neoliberalismo ha logrado por primera vez colonizar esa instancia originaria del sujeto, al operar la lógica del mercado en la construcción de la subjetividad”* (p. 31). Y por último, está lo trabajado por Jacques-Alain Miller. En torno al discurso de la hipermodernidad, como aquella idea de una sociedad y cultura caracterizada por la aceleración, la desorientación, la fragmentación, los medios y las nuevas tecnologías.



ideológica es disimular esta incongruencia, construir una imagen de la sociedad que si exista, una sociedad que no está escindida por una división antagónica, una sociedad en la que la relación entre sus pares sea orgánica. En otras palabras, la fantasía nos permite olvidarnos del hecho de que la sociedad no existe y compensarnos así con la identificación fallida, disimulando esta figura antagónica, ya que “La fantasía es el medio que tiene la ideología de tener en cuenta de antemano su propia falla” (2016, p. 173). Es en este punto en donde es preciso mencionar que, retomando a Mouffe (1993), lo político se revela como el nivel ontológico de la institución de toda configuración particular de lo social; en palabras de la autora (1993, citada en Stavrakakis, 2010): “Lo político no puede restringirse a determinado tipo de institución, o, imaginar que constituye una específica esfera o nivel de la sociedad. Debe concebirse como una dimensión que es inherente a toda sociedad humana y que determina nuestra condición ontológica misma” (p. 112).

De lo mencionado, hay que delinear dos dinámicas claras: la primera es que la realidad política supone un intento por borrar y dejar de lado ese carácter constitutivo de lo político; y la segunda es que es ese intento por borrar la ontología política de lo social lo que explica la diferencia entre las diferentes sociedades; ya que, “lo que distingue a una sociedad de otra es su régimen, su modo de configurar la existencia humana, lo político está relacionado con lo que genera la sociedad, a las diferentes formas de sociedad” (Stavrakakis, 2010, p. 113)

Si todo es incongruencia, falta e imposibilidad, cabe preguntarse ¿cómo es que adviene una sociedad posible, en términos positivos? ¿Cómo logra la ideología, mejor dicho, una fantasía, ideología, constituirse y dar sentido a la realidad funcionando como una totalidad que borra su carácter de imposibilidad y vacío? Hay dos cuestiones fundamentales: la fantasía ideológico-social y el establecimiento de los *point de capiton*. Si consideramos la teoría lacaniana de significantes flotantes y su tratamiento en la teoría de la hegemonía de Laclau y Mouffe (1985), obtenemos una respuesta a las preguntas vía el concepto de *point de capiton* lacaniano y su rol en la disputa por la hegemonía, que no es más ni menos que una disputa por establecer estos “puntos nodales” en un marco de disputa del sentido: el cúmulo de significantes flotantes, de elementos protoideológicos, se estructura en un campo unificado mediante la intervención de un determinado punto nodal (...) que los “acolcha”, detiene su deslizamiento y fija su significado” (Žizek, 2022, p. 125)

El *point de capiton* encierra una paradoja, puesto que no refiere, como es de esperarse, a “un núcleo de sentido dotado de estabilidad, inmutabilidad y universalidad. Su naturaleza es performativa, es decir, pragmática, que depende de la articulación que se materializa en el espacio, y, por ende, no es una causa referencial plenamente identificable” (Alonso, 2014, p. 288). Por lo tanto, el punto de acolchado: “no es un punto de densidad suprema de Sentido, una especie de Garantía que, al estar exceptuada de la interacción diferencial de los elementos, servirá de punto referencial estable y fijo. Al contrario, es el elemento que representa la instancia del significante dentro del campo del significante. En sí no es más que una “pura diferencia”: su papel es puramente estructural, su naturaleza es puramente performativa” (Žizek, 2022, p. 140).

Žizek lleva a cabo una teoría de la fantasía como constitutiva del deseo, basada en una reconsideración radical de la ideología. Partiendo de una concepción althusseriana de esta última y ya alejada de la vieja idea de marxista -la ideología como falsa conciencia- sostiene que la ideología se juega en la propia realidad, se manifiesta en el hacer de los individuos, ya que “El nivel fundamental de la ideología, sin embargo, no es el de una ilusión que enmascara el estado real de las cosas, sino el de una fantasía (inconsciente) que estructura nuestra propia realidad social” (Žizek, 2022, p. 61). Lo que se desconoce no es la realidad “verdadera”, sino la ilusión que estructura esa realidad y moldea su actividad social real. “La fantasía está del lado de la realidad; es, como Lacan dijo una vez, el soporte que da consistencia a lo que llamamos realidad” (Žizek, 2022, p. 75); en suma, la realidad es una construcción de la fantasía ideológica, la ideología posibilita y nos ofrece la realidad social. Es por ello que la ideología triunfa cuando “no sentimos ninguna oposición entre ella y la realidad” (...) “[y] cuando incluso los hechos que a primera vista la contradicen empiezan a funcionar como argumentaciones a su favor” (Žizek, 2022, p. 80).



En esta situación hay dos cuestiones fundamentales, la del síntoma, por un lado, y la del cinismo, por el otro; debido a que el individuo sabe muy bien que la realidad social se diferencia de la estructura ideológica, en otras palabras: "El sujeto conoce la brecha existente entre la pátina ideológica y la realidad social, pero, sin embargo, insiste en la pátina (Sloterdijk, 2007). El individuo es conocedor de la distancia existente entre la ideología y la realidad" (Alonso, 2014. p. 286). A pesar de ello, prefiere mantenerse en la máscara ideológica y mantener su ignorancia como base de su existencia social, ya que, el individuo goza de ese "desconocer" arbitrario; esa es la naturaleza sintomática de la ideología que Žizek (2022) nombra, puesto que la ideología termina funcionando de acuerdo a "la naturaleza del síntoma: es decir, configuración cuya forma y consistencia implica necesariamente un cierto desconocimiento. Dicho en otros términos, el sujeto puede gozar de su sintomatología en tanto y cuanto su lógica inherente se le escabulle." (Alonso, 2014. Pp. 285-286). A modo de síntesis, Žizek (2022) menciona lo siguiente acerca de lo recién mencionado sobre los individuos:

"Lo que ellos no saben es que su realidad social, su actividad, está guiada por una ilusión, por una inversión fetichista. Lo que ellos dejan de lado, lo que reconocen falsamente, no es la realidad, sino la ilusión que estructura su realidad, su actividad social. Saben muy bien cómo son en realidad las cosas, pero aun así, hacen como si no lo supieran. La ilusión es, por lo tanto, doble: consiste en pasar por alto la ilusión que estructura nuestra realidad efectiva y real con la realidad. Y esta ilusión inconsciente que se pasa por alto es la que se podría denominar la fantasía ideológica" (p. 61)

Más específicamente relacionado con los individuos, y retomando la teoría de la interpelación de Althusser, Žizek, realiza la siguiente crítica: "Althusser nunca pudo explicar la relación entre los aparatos ideológicos del Estado y la internacionalización de sus contenidos" (Pasqualini, M. 2016, p. 213). Para el filósofo esloveno, las instituciones, las normas (la Ley) no se obedecen porque se siga algún fundamento coherente y lógico, sino que, la integración ideológica, vía los aparatos ideológicos del Estado (AIE), "funcionan porque hay un residuo traumático, inexplicable e inconsciente que, lejos de impedir la sumisión del sujeto al mandato [command] ideológico, es su condición misma" (Pasqualini, M. 2016, p. 214). Es por el residuo traumático, propio de la obediencia en la ley, que la fantasía organiza la realidad como una forma de cubrir dicho vacío.

Al vincular la ideología con la fantasía, se destaca, y esto es de suma importancia para el último punto a abordar en el ensayo y en la conclusión propuesta, que "subyaciendo a lo ideológico siempre tiene que haber una dimensión libidinal, es decir, algún tipo de afecto, placer o goce" (Pasqualini, M. 2016, p. 216). Aquí radica la vital importancia de la relación, desde este enfoque, entre la ideología y el deseo, ya que la fantasía es lo que sostiene el deseo, "es la que, por así decirlo, proporciona las coordenadas de nuestro deseo, la que construye el marco que nos permite desear algo" (Žizek, 2022, Pp. 162-163). Esto se debe a que "el último soporte del efecto ideológico... es el núcleo insensato, preideológico del goce. En la ideología, no todo es ideología (es decir, significado ideológico), pero es este plus el que constituye el último soporte de la ideología" (Žizek, 2022, p. 171)

### *3. Discurso, Deseo y Demanda: El goce como factor político y la lógica del Amo y el esclavo en clave política.*

Es en el contexto de lo expresado anteriormente y, en este punto, que podemos comprender el papel del goce como factor político y ofrecer respuestas que expliquen las lógicas y mecanismos que operan en la interpelación ideológica. ¿Cómo funciona esta interpelación y cuál es la naturaleza de su funcionamiento? Para abordar estas cuestiones, es necesario retomar nociones, conceptos y figuras del psicoanálisis, en particular el deseo, el goce y el discurso del Amo, entre otros. También es crucial explorar su relación y problematización con la política y lo político.

El concepto de goce es fundamental en la teoría psicoanalítica de Lacan y se refiere a un placer intenso y angustiante que trasciende el principio del placer freudiano y que, además, "cede al displacer. No hay más que decir, no al dolor necesariamente, al displacer, que no quiere decir nada más que el goce" (Lacan, 2008, p. 82).





El goce va más allá de la simple satisfacción de las necesidades corporales, ya que implica una dimensión simbólica y psíquica del sujeto que excede la regulación impuesta por dicho principio. En sus primeros escritos, como se menciona en la tesis titulada *'El goce en Lacan: entre problema y concepto'* de Coppo (2020), Lacan describió el surgimiento de la noción de goce como la “satisfacción obtenida por el ser parlante en el propio uso del lenguaje con el fin, siempre frustrado en cierta medida, de significar” (p. 18). Por lo tanto, el goce no solo se diferencia de la mera satisfacción corporal de las necesidades, sino que se refiere a la pulsión que un significante genera en nosotros. En este aspecto, Muñoz (2018) es preciso:

“el goce no es una energía ligada a la sustancia viva o vivificante, es un defecto en la pureza muda del no-ser que permite una localización del sujeto, pues ante la vociferación responde: oigo-gozo. Esa falta no es insatisfacción —esa podría ser la reivindicación histórica: “no gozo”—, esa falta indica que la materia del goce es el lenguaje, esa es su textura. Lo cual implica que el goce intrincado en el lenguaje está marcado por la impureza de la falta en ser y, a la vez, por la falta de plenitud del ser”. (p. 239)

Por lo tanto, el goce es el cuerpo que ya ha atravesado el efecto de la presencia del significante. Razón por la cual, Lacan menciona, en la clase número 15 del *Seminario XIII*<sup>5</sup> del 27 de abril de 1966, que: “El goce, para nosotros, no puede ser sino idéntico a toda presencia del cuerpo. El goce no se aprehende, no se concibe, sino por lo que es cuerpo”. Es por ello que, si consideramos lo ya mencionado acerca de la falta que habita en el sujeto del significante, es decir, del vacío que produce la inmersión en el Lenguaje, se entiende que: la articulación entre significantes al dividir al individuo, al trazar la frontera propia del sujeto barrado, produce la imposibilidad, siempre presente que acaece al cuerpo, de la no identificación acabada. Donde, además, es esa grieta y vacío en el individuo “la causa de su condición de deseante y que no hay un objeto que colme tal deseo, que no hay un objeto de la satisfacción plena” (Quiceno, 2010, p.121). Eidelsztein (1999), en una clase titulada *“Análisis parcial del concepto de pulsión”*<sup>6</sup>, sostiene que es pertinente sumar, para una mayor comprensión, la lógica lacaniana del no todo, la cual “es introducida por el significante, hay que aplicarla al efecto significante. El resto, lo que no es modificado por el significante en el cuerpo, eso se llama «goce»”.

Por otro lado, también relacionado con el Lenguaje y los efectos que este produce, es de sustancial relevancia la incidencia de este en el deseo, específicamente en cómo da lugar a la conversión de la necesidad en demanda. En lo que al deseo respecta, este no es ni un apetito de satisfacción, ni un anhelo material, aspiracional o personal. A su vez, tampoco debe confundirse con las pulsiones, ya que estas son diversas y, además, son manifestaciones particulares del deseo. Propio del psicoanálisis es, como se mencionó, la distinción entre la necesidad y la demanda, mientras la primera refiere a algo “puramente biológico, a esas cosas que el organismo necesita para sobrevivir —alimento, bebida, calor, limpieza—.” (...) “[Y] surge por razones puramente orgánicas y se descarga totalmente en una acción específica” (Bernal Zuluaga, 2019, p. 2). La segunda, la demanda, adviene cuando el Orden simbólico entra en escena con toda su influencia e incidencia sobre la necesidad, ya que, para satisfacer las necesidades, el sujeto debe articular en el lenguaje, vía significante, sus necesidades, dando por resultado la configuración de las mismas en una demanda.

Aparte, el objeto que satisface la necesidad, es suministrado por el Otro, es posesión del Otro. Es por ello que el cese de una carencia, es decir, el fin de la necesidad, implica una relación de dependencia en la cual

Al articular las demandas en palabras, se introduce otra cosa que causa una escisión entre la necesidad y la demanda; junto a la demanda que articula una necesidad, también hay una «demanda de amor. (...). Así pues, la demanda cumple una doble función: expresa una necesidad y se convierte en una demanda de amor.” (Bernal Zuluaga, 2019, p. 2).

<sup>5</sup> Seminario XIII: *El objeto del psicoanálisis*.

<sup>6</sup> EIDELZSTEIN, A. (1999). Análisis parcial del concepto de pulsión. Buenos Aires: Seminario organizado pela PsicoNet e disponibilizado em seu site.



Por lo tanto, la demanda comprende un aspecto relacionado con un anhelo de amor, una demanda de amor que subsiste insatisfecha. La escisión, entre la necesidad y la demanda, produce un resto: el deseo. Deseo que se desliza y que es del orden de lo inconsciente, es decir, desconocido por la conciencia; y que “no es deseo de un objeto, sino deseo de deseo, en la medida en que es un deseo de ser reconocido por el Otro, con mayúscula, ya no por el otro con minúscula, es decir, el semejante” (Quiceno, 2010, p.121). En suma, el deseo es el excedente producido por la articulación de la necesidad en la demanda; en palabras de Lacan, “El deseo no es el apetito de satisfacción, ni la demanda de amor, sino la diferencia que resulta de sustraer el primero de la segunda” (Lacan, 2009, p. 658).

Para Lacan, *el deseo del hombre es el deseo del Otro*. Este enunciado célebre, siempre tan trabajado y citado, comprende, como menciona Žizek en “*Cómo leer a Lacan*” (2016), una cierta ambigüedad, debido a que permite dos lecturas. La primera, que el deseo del hombre está estructurado por el gran Otro, por el espacio simbólico en el cual nos desenvolvemos y el cual nos habita; en otras palabras, es *en* cuanto Otro como el hombre desea. La segunda lectura, es la que enuncia que “el deseo del hombre es el deseo del Otro: el sujeto solo desea, en la medida en que percibe al otro como deseante, como sede de un deseo indescifrable” (Žizek, 2016, p. 51). Deseo indescifrable que refiere a la Cosa (das Ding), al enigma del deseo del Otro, en otras palabras, al “objeto último de nuestro deseo en lo que este tiene de insoportable e impenetrable” (Žizek, 2016, p. 52). Es aquí, en donde la figura del fantasma se torna central, ya que este nos enseña a desear y, además, provee una respuesta a la pregunta original del deseo del Otro, la cual no refiere a la pregunta “¿Qué quiero?”, sino “¿Qué quieren los otros de mí? ¿Qué ven en mí? ¿Qué soy para los otros?” (...) “El fantasma provee una respuesta para este enigma: básicamente, el fantasma me dice lo que soy para los otros” (Žizek, 2016, p. 57).

Antes de seguir adelante, es importante aclarar las confusiones que surgen, tanto por interpretación como por traducción, entre la fantasía y el fantasma. Estas son construcciones psíquicas que otorgan sentido, pero no son idénticas. La fantasía, representada por Lacan a través del matema S(A) donde S representa al sujeto y (A) al objeto a, se refiere a una construcción imaginaria basada en la relación entre el sujeto y el objeto a. Se dice que el sujeto está en relación con el objeto a en la fantasía, la cual es una estructura narrativa que llena el vacío fundamental del sujeto. A través de la fantasía, el sujeto encarna los restos de lo que no puede simbolizar, siendo una respuesta a la castración simbólica y a la falta constitutiva del sujeto. Por otro lado, el fantasma, representado por el matema S ◊ a donde “S” refiere al sujeto y “a” al objeto a, se refiere a la relación estructural entre el sujeto y el objeto a. El fantasma es una formación psíquica y fantasmagórica que organiza la relación del sujeto con el deseo y el Otro. Es una estructura simbólica amplia que organiza la relación entre el deseo y el objeto a, siendo más del orden de lo simbólico y del lenguaje. Podríamos decir que el fantasma se encuentra en una instancia primera y estructurante. En resumen, la fantasía es una construcción imaginaria que el sujeto desarrolla, un escenario interno que da coherencia y llena el vacío propio del sujeto, centrado en la relación sujeto-objeto a. Mientras tanto, el fantasma es una estructura simbólica que organiza la relación entre el sujeto, el deseo y el Otro; es más del orden de lo simbólico y del lenguaje. Si se quiere, la misma se halla en una instancia primera y estructurante en relación con la fantasía.

Retomando la afirmación, *el deseo del hombre es el deseo del Otro*, y considerando el trabajo previo sobre la necesidad y la demanda, surge la pregunta: si el deseo es el deseo *del* Otro, ¿Qué *del* Otro?; en otros términos, ¿Cuál es el objeto del deseo *del* Otro? La respuesta es: del reconocimiento del Otro. Ya que, como sujetos del Lenguaje, necesitamos ser reconocidos; es el deseo del puro reconocimiento de mi dimensión humana. En otras palabras: “La satisfacción del deseo humano solo es posible mediatizada por el deseo y el trabajo del otro. (...) “en el conflicto del Amo y del Esclavo es el reconocimiento del hombre por el hombre lo que está en juego” (Lacan, 2009, p. 124)

Para comprender este conflicto (puja por el reconocimiento del hombre por el hombre) y su relación con el deseo humano, es fundamental considerar la influencia de la obra de Hegel en Lacan, la cual está fuertemente



influenciada por la interpretación que Kojève realiza de esta<sup>7</sup>. No se pretende describir en detalle la lógica del Amo-esclavo en Hegel, sino mencionar los lineamientos y puntos clave desde los cuales Lacan teoriza, especialmente aquellos que nos ayudan a entender la relación entre Amo-esclavo, autoconciencia de sí, saber, deseo y política. En este sentido, es necesario destacar dos cuestiones: en primer lugar, en relación directa con la cita de Lacan mencionada anteriormente, es importante establecer una diferencia entre el deseo animal, que se nutre de cosas reales de una realidad dada, y el deseo humano, que se alimenta de otros deseos. Sin olvidar que: para que exista ese deseo humano es indispensable la pluralidad de deseos animales. (...) para que el hombre sea verdaderamente humano y se pueda diferenciar del animal, el deseo humano debe estar por encima de su deseo animal, “todo deseo es deseo de un valor” (Quiceno, 2010, p. 111).

En síntesis, el deseo humano, como hemos mencionado anteriormente, es *el deseo del otro*, ya que incluso cuando se dirige a un objeto natural se encuentra mediatizado, porque el deseo del otro recae sobre el mismo objeto. Ese enfrentamiento de dos deseos, debe ganarle a la tendencia de la conservación de la vida, debe ser riesgo asumido de la muerte por puro prestigio para obtener así el reconocimiento del otro. (Quiceno, 2010, p. 114).

Esto se debe a que para lograr la autoconciencia es necesario el reconocimiento del otro, el cual tiene como sustrato no solo un deseo de reconocimiento, sino también, un deseo de prestigio que lo va a llevar a enfrentarse a muerte y arriesgar su vida en ese enfrentamiento de deseos por el reconocimiento. Si en la lucha muere alguno de los adversarios, nada tendría sentido, ya que, con la muerte de uno, se anularía el reconocimiento y el deseo del otro. La lógica del esclavo se da cuando, debido a que no pueden morir, todo finaliza cuando uno de los dos cede y “debe abandonar su deseo y satisfacer el deseo del otro: debe “reconocerlo” sin ser reconocido por él, es decir, prefiere declinar a perecer.” (Quiceno, 2010, p. 112). Si bien Lacan considera apropiado lo planteado por Hegel, lo ubica en la dimensión imaginaria donde el foco está en el deseo de reconocimiento. Pero lo que viene a traer consigo Lacan es pensarlo desde lo simbólico, donde no nos centraremos en el deseo del reconocimiento, sino en “el reconocimiento del deseo, porque si el sujeto depende del Otro -aquí con mayúscula- éste se descifra en el lenguaje, porque su ser se juega en relación con el lenguaje” (Quiceno, 2010, p. 122).

La segunda cuestión tiene que ver con el discurso del Amo y, más específicamente, con la condición de Amo, la cual es central para comprender dos cuestiones: la primera, que el discurso del Amo viene a traer este desconocimiento de la constitución simbólica del sujeto, lo cual permite darle a éste la ilusión de unidad; y, la segunda, el papel del saber en la relación Amo-esclavo y su rol en la política y lo político.

Para ello es necesario considerar, para la primera cuestión, lo trabajado en el apartado número dos acerca del sujeto, más específicamente, la idea de que el sujeto nace por lo simbólico y, por lo tanto, es un efecto estructural del lenguaje<sup>8</sup>. Este sujeto se funda en una ilusión, propia del discurso del Amo, de que existe una supuesta identidad entre el sujeto y el significante que lo representa; la ilusión es desconocida, y es este desconocimiento de la constitución simbólica del sujeto, la condición necesaria del discurso del amo. Esto se grafica mediante los matemáticos  $S_1$  y  $S_2$ , ya que el significante “no puede definirse de manera aislada, supone por lo menos dos elementos ( $S_1$ )-( $S_2$ ), el sujeto no está en ninguno de los dos elementos, él es el producto de estar “entre” los dos” (Quiceno, 2010, p. 117). Para ejecutar esta empresa, Lacan, va a leer, en clave psicoanalítica, la dialéctica del Amo y del esclavo de Hegel. De ahí que vaya a tomar el discurso del inconsciente como el discurso del Amo. Es preciso aclarar que, desde esta perspectiva, el discurso se entiende como “un lazo social en cuanto

<sup>7</sup> Para profundizar en la introducción de Hegel en Francia y la influencia de Kojève en dicha instancia, revisar Descombes, (1988). “*Lo mismo y lo otro: cuarenta y cinco años de filosofía francesa 1933-1978*”.

<sup>8</sup> “El sujeto es sujeto del significante, determinado por él” (XI: 67). El sujeto llega al ser en tanto accede a ser representado por el significante: “Es el orden simbólico el que es constitutivo para el sujeto” (II: 29). (...) Es lo que Lacan, en su seminario sobre *La carta robada* de Poe, describe como “preeminencia del significante sobre el sujeto” (1988:51).” (Stavrakakis, 2010, p. 43)



une a un ser humano con otro, vínculo entre un agente y un Otro, teniendo por función regular el goce, la satisfacción para cada uno, donde algo se produce y hay efectos de verdad” (Quiceno, 2010, p. 109).

Lacan, en el Seminario 17 (*El revés del psicoanálisis como teoría del lazo social*), desarrolla la teoría llamada de los discursos, donde menciona que hay cuatro discursos, los cuales, describen diferentes vínculos entre los individuos: el discurso del amo, el discurso universitario, el discurso de la histeria y el discurso del analista. Hay, a su vez, cuatro lugares (Agente, Otro, Verdad y Producto) en los cuales se desplazan cuatro términos (S1, S2, \$ y objeto a), y, dependiendo la naturaleza de dichos desplazamientos, será “la naturaleza de los lazos sociales que hacen que los hombres puedan estar juntos desde el momento en que la palabra toma el lugar del instinto, el cual ella subvierte” (Bernal, 1998, p. 1).

### Agente Otro

#### Verdad producto

Bernal (1998) explica con suma claridad cada uno de estos lugares del discurso:

“el lugar del «agente», lugar desde donde se dirige, se gobierna, se maneja o se comanda algo. Está el lugar del «Otro» con mayúscula, lugar al cual el agente se dirige y que puede representar, según el caso, al saber, al lenguaje, a lo simbólico, a la Madre, a la cultura, etc. Debajo del lugar del agente está el lugar de la «Verdad», aquello a nombre de lo cual el agente dirige su acción o su discurso al Otro: Siempre que el sujeto habla, lo hace en nombre de alguna verdad. Y por último está, debajo del lugar del Otro, el lugar del «producto», o sea, el resultado que se obtiene de la interacción de los términos o elementos que circulan por dichos lugares” (p. 1)

El psicoanalista francés comienza por el discurso del Amo porque el mismo tiene una importancia histórica fundamental y, además, menciona que dicho discurso del amo “se enuncia a partir de este significante que representa a un sujeto ante otro significante” (Lacan, 2008, p. 19). Es decir, el S1 (lugar del agente), el cual le da por identificación al sujeto la ilusión de unidad; es el significante que desconoce la verdad de su determinación y su imposible unidad, así como, también, implica una voluntad de dominio. El psicoanalista francés explica lo que va a entender por S1 y S2: S1 es, digamos, para ir deprisa, el significante, la función de significante en que se apoya la esencia del Amo. Por otra parte, tal vez recuerden algo en lo que insistí varias veces el año pasado: el campo que corresponde al esclavo, es el saber, S2. (Lacan, 2008, p. 19)

A S1 Y S2 cabe sumarle, para completar la configuración y estructura del Discurso del Amo, los otros dos términos que también se desplazan en los lugares del discurso: \$ y a. En primer lugar, \$, se lee como el ya comentado sujeto barrado o dividido; escindido por el lenguaje, dividido en tanto, no es ni uno ni el otro, sino que se halla entre dos significantes: el S1 y el S2. Y, en segundo lugar, *el objeto “a”* el cual “representa lo que es irreductible al saber, eso que escapa a la representación significante, lo que en el psicoanálisis se denomina lo «real». “Cuando leemos este “a”, sabemos que tenemos un índice de este elemento irreductible al saber.” (Bernal, H., 1998, Pp. 1-2).

S1 S2

\$ a

Sistematizando, en lo que respecta a cómo el discurso del Amo viene a traer este desconocimiento de la constitución simbólica del sujeto, permitiendo darle a éste la ilusión de unidad, la operación es la siguiente: S1 es el significante que desconoce la verdad de su determinación (imposible unidad) y en donde se apoya la función del discurso del Amo, y, S2 (lugar del Otro) es el que da los valores al significante que representa al sujeto, es decir, S1. Es por ello que este último es el lugar del saber, del conocimiento, del esclavo. Bajo esta lógica, el sujeto no es ni uno ni otro, está entre, entre S1 Y S2. Ahora bien, en esta función significante hay un excedente, el cual es el objeto a, ese objeto que se recorta y que tiene como efecto al sujeto barrado (\$). Este



objeto a, representa aquello que escapa a la representación significativa, el excedente de goce, lo real. Esto se lee de la siguiente manera: un significante  $S_1$ , representa a un sujeto  $\$$  para otro significante  $S_2$  y en esta operación se produce un resto, “a”.

La segunda gran cuestión por mencionar acerca de la lógica del Amo y el esclavo es, como se anticipó, la del papel del saber en la relación Amo-esclavo. Para ello, es preciso aclarar que el saber que se halla en el esclavo ( $S_2$ ); entendiendo el esclavo, no desde una concepción moderna de clase, es decir, no equiparando esclavo y la pobreza; sino que el esclavo más bien:

es una función inscrita en la familia. El esclavo del que habla Aristóteles está tanto en la familia como en el Estado, más en la primera que en el segundo. Lo está porque es alguien que posee un saber hacer. Antes de saber si el saber se sabe si se puede fundar un sujeto en la perspectiva de un saber totalmente transparente en sí mismo, es importante saber aclarar el registro que, originalmente, corresponde al saber hacer. (Lacan, 2008, p. 20)

Este saber-hacer hace referencia a un saber práctico, es decir, a que uno sepa hacer cosas, aunque no necesariamente pueden dar cuenta de ese saber. La lógica del esclavo tiene que ver con el saber-hacer, que es anterior, a la disposición de sí, yo sé que sé, que es propia del Amo. El saber del Amo es propio de la filosofía, dice Lacan. Es por ello que plantea la siguiente tesis: “¿Qué señala la filosofía en toda su evolución? Esto - el robo, el rapto, la sustracción del saber a la esclavitud por la operación del amo.” (Lacan, 2008, p. 20). Distinguir, como bien hace Lacan, entre el saber del Amo y el del esclavo, entre el saber articulado y aquel saber animal: que no está desprovisto, en el esclavo, del aparato que hace de él una red de lenguaje, y de las más articuladas. Se trata de darse cuenta de que esto, la segunda capa, el aparato articulado, puede transmitirse, lo que significa que se transmite desde el bolsillo del esclavo hasta el del amo (Lacan, 2008, p. 20)

Ahora bien, lo que se transmite, lo que se desplaza del esclavo al del amo, es una sustracción de saber del esclavo. La episteme, relacionada por Lacan con la función y hacer de la Filosofía, consiste, por lo tanto, en tratar de ponerse en buena posición, de encontrar la posición que permite que, el saber, se convierta en saber del amo; tiene que ver con un saber esclavo que torna en saber del Amo. Como resultado de ello, se deduce que, de lo que trata, la gran estratagema de la episteme, es de arrebatarse al esclavo su función respecto del saber. Lo que se juega ahí, es la extracción del saber del esclavo y su conversión en un saber de Amo que pueda transmitirse.

Lo medular en todo esto recae en la condición de Amo, la cual es la función de la filosofía, dígame, la extracción del saber del esclavo en el saber del Amo. En palabras del pensador francés: para dar todo su sentido a lo que acabo de enunciar, habría que ver, (...) cómo se articula la posición del esclavo con respecto al goce. (...) Lo que suele decirse es que el goce es privilegio del amo. Por el contrario, lo interesante, todo el mundo lo sabe, es que aquí esto se desmiente. (Lacan, 2008, p. 21)

Es aquí donde lo político, que siempre le habla al deseo, juega un rol fundamental en relación con lo mencionado hasta el momento y, especialmente, con la cuestión del saber “dado que es propio de lo político la totalización del saber: La idea de que el saber puede constituir una totalidad es, si puede decirse así, inmanente a lo político en tanto tal” (Zarka, 2004, p. 27). Dice Lacan (1960, como se citó en Zarka, C. I. 2004): “La intrusión en lo político sólo es factible si se reconoce que no hay discurso, y no sólo analítico, que no sea del goce”. Retomando, hablamos que, lo que es propio de lo político, es una totalización del saber; pero un *saber Amo* que se apoya no solo en una relación de saber-poder, sino también en la idea de todo-saber, además de estar vinculado con el goce como ya se mencionó.

Por otro lado, retomando el discurso del Amo y la condición de Amo, hay que destacar que, lo propio del Amo es que “no sabe lo que quiere, y el esclavo está encargado de constituirle un deseo, incluso antes de satisfacerlo. El Amo es inconsciente, y en ese carácter, rige el mundo con su todo-saber o con su enciclopédica ignorancia” (Zarka, 2004, p. 29). Es por ello que, el Amo, es respuesta a todo; en él, todo responde a una lógica de todo-saber y, más bien, a una lógica inconsciente debido a que “... lo inconsciente, es la política: en términos más



precisos, inconsciente es el discurso del Amo” (Zarka, 2004, p. 29). El discurso del Amo posibilita la realidad colectiva y éste se juega del lado de la identificación originaria y con lo reprimido originario; en otras palabras, con la fantasía social que estructura y posibilita la sociedad. Lacan menciona la potencialidad política de ese reprimido originario (Lacan, 1960, citada en Zarka, 2004): “Este saber sin cabeza, diría yo, es sin duda un hecho políticamente definible, por estructura” (p. 28). Esto es así porque el saber del Amo es el saber del esclavo apropiado por el Amo; lo que no sabemos en realidad, porque opera en el orden de lo inconsciente, es que nuestro saber es el saber de los que dicen saber cómo amos. Y este mecanismo es propio de lo político.

Ya hemos establecido el carácter incongruente de la sociedad, así como también, la imposibilidad de constitución de una sociedad en su totalidad, ya que la misma se halla estructurada, siempre, en torno a una imposibilidad constitutiva, atravesado por un antagonismo central. En donde el rol de la fantasía social, basado en un ideal-social, es disimular esa incongruencia (el hecho de que la sociedad no existe) y, posibilitar así, la estructuración y congruencia de la sociedad. De allí que se comprenda que, lo político, es cabalmente totémico, desde una perspectiva lacaniana. Es por ello que el Amo, el gran Líder, “interviene en el lazo sociopolítico como “Ideal del yo” colectivo: la cabeza del amo del día se planta allí para hacer posible la práctica colectiva del ideal y la identificación lateral consiguiente” (Zarka, C. I. 2004, p. 30). El Amo es el lugar en donde se condensa y halla el Ideal-social que estructura la sociedad haciendo posible el lazo social y la práctica colectiva, ya que, como se mencionó: el Amo no sabe lo que quiere, y el esclavo está encargado de constituir un deseo.

### *Conclusión*

Luego de explorar teóricamente el psicoanálisis lacaniano y las diversas perspectivas que vinculan el psicoanálisis y la política previamente trabajados, es posible responder las preguntas planteadas en la introducción. En particular, se enfatiza en comprender las lógicas que explican las identificaciones, el goce y el comportamiento psicoanalítico y político, tanto a nivel individual como colectivo en la sociedad.

Entendiendo el discurso como “un lazo social en cuanto une a un ser humano con otro, vínculo entre un agente y un Otro, teniendo por función regular el goce, la satisfacción para cada uno, donde algo se produce y hay efectos de verdad” (Quiceno, 2010, p. 109). La problemática central de este ensayo teórico fue abordar cómo se da la interpelación ideológica althusseriana vía el discurso y qué factores y elementos inciden en ella, así como también cómo intervienen las dinámicas inconscientes propias del psicoanálisis.

A partir de lo desarrollado en este ensayo, se concluye que los individuos, en cuanto sujetos sujetos a la ideología (Sujeto, Otro), gozan. Nos identificamos, permanecemos en la ideología y actuamos según ella porque disfrutamos producto de un goce inconsciente. Los discursos ideológico-políticos están compuestos por significantes que nombran deseos. Por lo tanto, los discursos tienen una configuración discursiva específica en función de los deseos que nombran, lo que lleva a que algunos discursos nos interpelen de manera más efectiva que otros, seduciéndonos debido a que gozamos —inconscientemente— de los deseos que nombra y, además, de la realidad a la que da cuenta vía la fantasía social. Esto se debe a que el ideal-social está estructurado en una fantasía ideológico-social que encarna un plus de goce, relacionado con el antagonismo social propio de lo político. Toda ideología comprende un núcleo de goce articulado en torno a ella (Žižek, 2022); toda fantasía ideológica, por lo tanto, manipula y produce un goce pre-ideológico, que opera una vez que la ideología se vuelve hegemónica en la disputa por determinar los puntos de acolchado (que son siempre contingente y disputable) que sustentan la realidad social en un tiempo y espacio determinado. En suma, gozamos de y en la fantasía; gozamos de ese plus de goce que encarna y de la alteridad y otredad que se esparce y se extiende más allá de lo simbolizado en el antagonismo político (lo real).

### *Referencias bibliográficas:*



- Abeijón, M. (2013). *Psicoanálisis y psicología en la obra de Louis Althusser*. *Affectio Societatis*, 10(18), 6-18. ISSSN. Lugar de publicación.
- Alemán, J. (2021). *Ideología: Nosotras en la época. La época en nosotros* (Vol. 2058). Ned ediciones.
- Althusser, L. (1996). *Tres notas sobre la teoría de los discursos*. En *Escritos sobre psicoanálisis*. México D.F: Siglo veintiuno editores.
- Althusser, L. (1996). *Freud y Lacan*. En *Escritos sobre psicoanálisis*. México D.F: Siglo veintiuno editores. (Trabajo original publicado en 1964).
- Althusser, L. (2003). *Ideología y aparatos ideológicos del Estado*. En *Ideología: Un mapa de la cuestión*. Fondo de Cultura Económica.
- ASSOUN, P. L. (2003). De Freud a Lacan: El sujeto de lo político. *Jacques Lacan: la psicoanálisis y la política*. Zarka, I, C.[Org.]. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.
- Blanco, A.; Sánchez, M. (2016). ¿Existe una teoría social lacaniana? Los aportes de Jacques Lacan para un pensamiento de lo social. IX Jornadas de Sociología de la UNLP, 5 al 7 de diciembre de 2016, Ensenada, Argentina. En *Memoria Académica*. Disponible en: [http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab\\_eventos/ev.8793/ev.8793.pdf](http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.8793/ev.8793.pdf)
- Blanco, A. B., & Sánchez, M. S. (2017). Hacia una teoría social lacaniana. Las relecturas contemporáneas de Jacques Lacan para un pensamiento de lo social. *Miríada: Investigación en Ciencias Sociales*, 9(13), 171-191. ISSSN. Lugar de publicación.
- Bernal, H. (1998). Amor y política. *Affectio Societatis*, 1(2), 11. ISSSN. Lugar de publicación.
- Bernal Zuluaga, H. A. (enero-junio, 2019). La diferencia entre necesidad, demanda, deseo y pulsión. *Poiésis*, (36), 74-78. ISSSN. Lugar de publicación. DOI: <https://doi.org/10.21501/16920945.3190>
- Butler, J. (2010). *Cuerpos que importan. Sobre los cuerpos materiales y discursivos del "sexo"* (A. Bixio trad.). Buenos Aires: Paidós.
- Cano, O. A. (2014). Producción de víctimas: la ideología implícita en los procesos de victimización. *Antropología Experimental*, (14). ISSSN. Lugar de publicación.
- Carbajal, E., D'Angelo, R., & Marchilli, A. (1985). *Una introducción a Lacan*. Lugar Editorial.
- Coppo, D. G. (2020). *El goce en Lacan: entre problema y concepto*. Lugar,Editorial.
- Descombes, V. (1988). *Lo mismo y lo otro: cuarenta y cinco años de filosofía francesa 1933-1978*. Lugar,Editorial.
- Eidelsztein, A. (1999). Análisis parcial del concepto de pulsión. *Seminário organizado pela PsicoNet e disponibilizado em seu site*.
- Elgarte, R. J. (2007). *El fantasma, entre lo irrepresentable y lo representable*. Lugar,Editorial.
- Fair, H. (2019). El Discurso Capitalista Neoliberal desde una perspectiva lacaniana. *Desafíos*, 31(1), 193-235. ISSSN. Lugar de publicación.
- Foucault, M. (2014). *Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas*. Siglo xxi.
- Gasalla, F., & Granieri, A. (2001). *Psicología y cultura del sujeto que aprende*. Aique.
- Gillot, P. (2009). *Althusser y el psicoanálisis*. Buenos Aires, Argentina: Nueva Visión.
- Le Gaufey, G. (2010). *El sujeto según Lacan*. Lugar. El cuenco de plata.



- JUÁREZ-SALAZAR, E. M., & JUÁREZ-SALAZAR, E. M. (2015). Sociedad e ideología desde lacan y althusser: una propuesta de psicología crítica. *Psicología & Sociedade*, 27(3), 609-617. ISSSN. Lugar de publicación. <https://doi.org/10.1590/1807-03102015v27n3p609>.
- Lacan, J. (1965-1966). El seminario, Libro XIII: "El objeto del psicoanálisis". Buenos Aires: Escuela freudiana de Buenos Aires. Inédito.
- Lacan, J. E., & De, J. (2008). *17: el reverso del psicoanálisis 1969-1970.- 1ª ed. 7º reimp.- Buenos Aires : Paidós.*
- Lacan, J. (2009). *Escritos I*, rev. con la colaboración del autor y de Juan David Nasio; trad. *Tomás Segovia y Armando Suárez, México, Siglo XXI.*
- Lacan, J. (2009). *El seminario sobre La carta robada (1957)*. En *Escritos 1* (23-69), rev. con la colaboración del autor y de Juan David Nasio; trad. *Tomás Segovia y Armando Suárez, México, Siglo XXI.*
- Lacan, J. (2009). *El Estadio del espejo como formador de la función del yo (je)(1949)*. En *Escritos 1* (99-105), rev. con la colaboración del autor y de Juan David Nasio; trad. *Tomás Segovia y Armando Suárez, México, Siglo XXI.*
- Lacan, J. (2009). *Escritos II*, rev. con la colaboración del autor y de Juan David Nasio; trad. *Tomás Segovia y Armando Suárez, México, Siglo XXI.*
- Laclau, E. (1993). *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*. Ediciones Nueva Visión.
- Laclau, E. (1996). ¿Por qué los significantes vacíos son importantes para la política? *Antología del pensamiento crítico argentino contemporáneo*, 85.
- Laclau, E., & Mouffe, C. (1985). *Hegemonía y estrategia socialista*, Bs. As. FCE.
- Mouffe, C. (1993). *El retorno de lo político: comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical*. Paidós Ibérica.
- Mouffe, C. (2022). *En torno a lo político*. Fondo de Cultura Económica Argentina.
- Muñoz, P. D. (2018). El goce: un problema del ser. *Anuario de Investigaciones*, 25, 233-240.
- Marty, É. (2022). *El sexo de los modernos. Pensamiento de lo Neutro y teoría del género*. Ed: Manantial.
- Pasqualini, M. (2016). *Psicoanálisis y teoría social: Inconsciente y sociedad de Freud a Žižek*. Fondo de Cultura Económica Argentina.
- Quiceno, S. A. D. (2010). El discurso del amo: de Hegel a Lacan. *Escritos*, 18(40), 100-124.
- Rodríguez de Dios, O. (2009). *La ontología política de Slavoj Zizek: escatología y síntoma. Lugar, editorial*
- Sánchez, J. M. A. (2018). Discurso capitalista y el imperio de las imágenes en el horizonte contemporáneo. *El Ornitorrinco Tachado: Revista de Artes Visuales*, (7), 9-20. . ISSSN. Lugar de publicación.
- Stavrakakis, Y. (2007). *Lacan y lo político*. Prometeo Libros Editorial.
- Stavrakakis, Y. (2010, 1 de septiembre). Entrevista realizada en el Hotel Claridge de Buenos Aires, en ocasión de la reciente publicación en lengua española del libro *La izquierda lacaniana. Psicoanálisis, Teoría, Política*, por el Fondo de Cultura Económica. *Revista Consecuencias*. Recuperado de: <https://www.revconsecuencias.com.ar/ediciones/006/template.php?file=arts/alcances/Entrevista-a-Yannis-Stavrakakis.html>
- Stavrakakis, Y. (2015). *Laclau y el psicoanálisis: una evaluación. Pléyade*, (16), 21-31. . ISSSN. Lugar de publicación.





Zarka, C. I. (2004). Jacques Lacan. Psicoanálisis y política. *Buenos Aires: Nueva Visión.*

Zizek, S. (2016): “*Cómo leer a Lacan*”. Ed: Paidós, Ciudad autónoma de Buenos Aires.

Zizek, S. (2022). *El sublime objeto de la ideología*. Lugar, Siglo xxi.