

EL PAPEL DE LOS AFECTOS EN LA CONSTRUCCIÓN DE LAS IDENTIDADES POLÍTICAS. UN ANÁLISIS DISCURSIVO EN TORNO DEL CONFLICTO POR LAS RETENCIONES MÓVILES –MARZO-JULIO 2008.

Por Ernesto Schtivelband

Introducción

Nos proponemos, como avance de un trabajo de investigación¹, indagar en la relación entre la interpelación del discurso político y el efecto de subjetivación o reconocimiento de la propia posición ideológica. La pregunta de la que partimos es: ¿cómo se produce el efecto de creencia ideológica que permite la identificación con una causa? Althusser, desde la tradición marxista, ha intentado dar respuesta a este interrogante a partir de una articulación entre la teoría de la ideología y el psicoanálisis. Sin embargo, los aportes más recientes de autores como Žižek, Laclau y Mouffe, sugieren que lo que está en juego en el campo del discurso no es sólo la coherencia simbólica o la clausura del significado, sino que lo que permitiría la identificación socio-política es el hecho de que los discursos proporcionan al actor social una forma de *goce*. A partir de estos planteos trataremos de dilucidar el rol que juega la dimensión afectiva en la construcción de las identidades políticas.

Para ello, formularemos en primer lugar una breve aproximación al problema de la ideología. Desarrollaremos a continuación la teoría althusseriana de la ideología en relación con los aportes que toma del psicoanálisis, específicamente de Freud y del primer Lacan. En un tercer momento examinaremos las críticas que le ha formulado Žižek a partir de la incorporación al análisis del registro de lo Real tematizado por Lacan en el último período de su enseñanza, y revisaremos las articulaciones entre la teoría política y el psicoanálisis que proponen Laclau y Mouffe para entender los vínculos afectivos que sostienen las formas colectivas de identificación. Finalmente intentaremos vincular estas preocupaciones con el problema planteado en la investigación en curso.

1. Acerca del problema de la ideología.

¹ “El papel de los afectos en la construcción de las identidades políticas. Un análisis discursivo en torno del conflicto por las retenciones móviles –marzo-julio 2008”, realizada en el marco de la Maestría en Investigación de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires.

¿Cómo se produce el efecto de creencia ideológica en una causa? Para intentar responder a esta pregunta es necesario establecer la relación entre la creencia y sus condiciones materiales de producción. ¿Qué entendemos por “condiciones materiales”? De acuerdo con Marx son las condiciones para la producción de la vida (la propia en el trabajo y la ajena en la procreación). Por un lado, la manera mediante la cual los hombres producen los medios necesarios para satisfacer sus necesidades. Pero a la vez, al necesitar organizarse para la producción, los hombres entran en determinadas relaciones. Por lo tanto, las prácticas involucradas en la producción como las relaciones sociales que les sirve de marco son las que constituyen las condiciones materiales a partir de las cuales los hombres producen su vida. A partir del análisis de Marx, estas relaciones desde las que se organiza la producción en el capitalismo, se definen como relaciones de explotación. Su análisis del capitalismo permite dilucidar el modo mediante el cual se produce la inversión por la cual una relación de explotación se expresa, en el plano jurídico, como una relación contractual, y en el plano ideológico, en “la cabeza” de los trabajadores, como una obligación a la que comparecen “libremente”. Ahora bien, ¿cómo se produce esta “distorsión”? Con la división del trabajo (división entre trabajo manual y trabajo intelectual) los sectores liberados de la tarea de producir los medios necesarios para satisfacer sus necesidades (en el capitalismo, la clase propietaria de los medios de producción, ya que son otros, los trabajadores, los que se los proveen) cuentan con la posibilidad (y el tiempo necesario) para forjarse una imagen del lugar que ocupan en el mundo y de sus relaciones con los otros. Pero estas representaciones resultan absolutamente distorsionadas dado que se forjaron con independencia de las condiciones materiales de existencia (ya que los ideólogos de la clase dominante no entran directamente en contacto con la instancia de la producción). Ahora, ¿por qué los trabajadores no se forjan una representación “adecuada” del lugar que ocupan en la estructura productiva, ya que ellos sí producen directamente su vida material? ¿Por qué se representan como sujetos libres cuando “en realidad” la venta de su fuerza los esclaviza a su puesto de trabajo? Aquí surge el problema de la ideología. ¿Qué explicación da Marx? En *La ideología alemana*, plantea que “las ideas dominantes de una época son las ideas de la clase dominante” y que “la clase que domina en el plano material también domina en el plano intelectual”. Ahora bien, ¿cómo se produciría esta dominación intelectual? ¿Cómo es que la clase trabajadora llega a pensar su situación a través de las categorías burguesas de “libertad”, etc.? Marx

parece indicar que la confusión en el plano de las ideas sería producto de las contradicciones que se registran en el plano material. De ahí que su propuesta sea la abolición del modo de producción capitalista mediante la práctica revolucionaria. Suprimida, en la sociedad comunista, la división del trabajo y las contradicciones que esta engendra, las ideas pasarían a corresponderse con lo que las cosas “efectivamente son”, disipándose así toda ideología. Por otra parte, en *El Capital* Marx precisa mejor el origen de la distorsión ideológica. Con el concepto de “fetichismo”, logra echar luz sobre el proceso por el cual las relaciones sociales entre trabajadores privados se ponen de manifiesto en el mercado *como si* fuesen “relaciones sociales entre cosas”. Proceso por el cual, el valor generado por el trabajo humano se pone de manifiesto como si fuese una propiedad inherente de la forma mercancía. Su análisis apunta a revelar el secreto de esta forma misma.² Señala que todo el secreto radica en el carácter social del trabajo que las produce. Los distintos trabajos privados, en la medida en que se desarrollan de manera independiente los unos de los otros, sólo adquieren realidad como partes del trabajo social en su conjunto por medio de las relaciones que se producen al intercambiar los productos de su trabajo. De esta manera, las relaciones sociales entre personas aparecen transfiguradas en relaciones sociales entre cosas. “Ellos no lo saben, pero lo hacen” –dice Marx. Ahora bien, develado el misterio ¿assume otra forma el intercambio mercantil o deja por ello de ser efectivo? Evidentemente no. Las prácticas que desarrollamos cotidianamente para producir nuestra vida, incluido el modo en que intercambiamos mercancías resulta inalterado por el hecho de que “sepamos” cual es su funcionamiento. Entonces ¿por qué aún sabiéndolo, lo seguimos haciendo? Althusser es enfático cuando sostiene que las representaciones ideológicas no se disipan, no pierden su “efectividad social” por el hecho de que conozcamos el secreto de su funcionamiento. Al respecto Žižek se va a preguntar dónde radica el carácter ideológico de nuestras creencias, si en el “saber” o en el “hacer”. Invirtiendo el punto de vista “habitual” que ubica lo ideológico en el saber (no lo saben, pero lo hacen), sigue a Althusser cuando propone pensar que lo ideológico estaría operando en las prácticas mismas. Retomando entonces estos argumentos, Žižek reinterpreta la fórmula marxiana del siguiente modo: “ellos lo saben, pero aún así, hacen como si no lo supieran” (“sabemos que el dinero, como una mercancía más, no posee un valor en sí mismo, pero

² Acá es interesante adelantar el punto de vista althusseriano explicado más adelante. Se verá cómo tanto para Marx como para Althusser, el problema de la “distorsión” ideológica radica menos en el contenido “distorsionado” que en el enmascaramiento de su propio operar.

sin embargo nos conducimos prácticamente como si no lo supiéramos”). Volveremos sobre esto más adelante.

2. La teoría althusseriana de la ideología.

El problema que dispara la reflexión althusseriana en *Ideología y Aparatos ideológicos del estado* es el de la reproducción de las condiciones materiales de producción. ¿Cómo hace el capitalismo para reproducir sus propias condiciones de existencia? Si por un lado resulta relativamente claro que la reproducción de las fuerzas productivas se desarrolla fuera del ámbito de trabajo, por el otro no resulta tan claro cómo es que se reproducen las relaciones sociales de producción. Para responder a esta pregunta Althusser revisa la teoría marxiana del estado proponiendo que junto al Aparato Represivo de Estado funciona un conglomerado de instituciones, la mayor parte de ellas privadas, que denomina Aparatos Ideológicos de Estado (AIE), y que serían las responsables de la reproducción de las relaciones sociales de producción. ¿Cómo contribuyen los AIE a su reproducción? Principalmente a través de la ideología. Althusser va a sostener que instituciones como la familia, la escuela, la Iglesia, los partidos políticos, los sindicatos, los medios masivos de comunicación, etc., son las encargadas de regular y dar sentido a cada uno de nuestros actos, incluso aquellos que consideramos que desarrollamos “libremente” porque emanan de nuestra más íntima interioridad. ¿Cómo se produce esta “internalización” del AIE? En la segunda parte del artículo Althusser intenta responder a esta cuestión precisando el modo en el que se produce el efecto de creencia ideológica, para lo cual avanza en la formulación de una teoría de la ideología.

En el desarrollo que hicimos respecto del problema de la ideología en Marx, vimos como explica el hecho de que las condiciones materiales se expresan de un modo “distorsionado” en la ideología. Ahora bien ¿en qué consiste esta “distorsión” para Althusser? Plantea que no son las condiciones materiales las que se expresan en la creencia ideológica, sino que lo que se expresa es la relación imaginaria que mantenemos con dichas condiciones. Vivimos en la ideología. Entonces ¿qué es lo que se oculta tras la máscara ideológica? Es el propio funcionamiento de la ideología. Lo que se nos escapa es el “mecanismo” mediante el cual llegamos a creer en esto o aquello. Suponemos que lo que creemos surgió de nosotros mismos. Nos reconocemos como los autores de nuestra creencia, pero desconocemos el proceso inconsciente por el

cual la creencia nos constituye como sus sujetos. Hace que nos reconozcamos como “sujetos libres” con relación a nuestras creencias, cuando en realidad estamos “sujetados” a ellas. De esta manera, distingue a *las* ideologías particulares (donde se expresa la representación de la relación de los individuos con sus condiciones materiales de existencia) de *la ideología en general*, acerca de la cual va postular una serie de tesis sobre su estructura y funcionamiento.

Retomando la concepción psicoanalítica del sujeto, y específicamente las tesis de Lacan acerca de su constitución descentrada³, Althusser afirma que lo que asegura el funcionamiento de la ideología es su estructura en forma de espejo. Esto quiere decir que lo que garantiza el efecto de subjetivación por el cual un individuo asume su “papel” como sujeto ideológico, es el mecanismo (doblemente) especular constitutivo de la ideología. La tesis central dice que “la ideología interpela a los individuos como sujetos”. Esto quiere decir que toda ideología tiene por función la *constitución* de los individuos concretos en sujetos. La ideología funciona de tal modo que “recluta” sujetos entre los individuos o “transforma” a los individuos en sujetos mediante la operación de interpelación. Ahora bien, la interpelación siempre es en nombre de un Sujeto (con mayúscula) que es quien dirige el llamado. Este Sujeto ocupa el lugar único de centro, lo cual significa que toda ideología está *centrada* en torno de un Sujeto Absoluto (veremos más adelante las consecuencias teóricas que esto implica). El individuo debe reconocer que es a él al que se le dirige el llamado, debe identificarse como su destinatario. Pero al mismo tiempo debe identificarse con alguna característica o rasgo del Sujeto que formula el llamado para poder tomar a su cargo el mandato: debe “poder contemplar” su propia imagen en el Sujeto para identificarse con la Causa que le ofrece. Esta estructura especular redoblada *garantiza*, por último, que los sujetos se sometan “libremente” a las órdenes del Sujeto y que asuman “libremente” el “papel” de sujeto ideológico.

En *Tres notas sobre la teoría de los discursos* Althusser aborda con mayor detenimiento el problema de la producción del efecto de subjetivación. “Todo discurso –dice– produce un efecto de subjetividad” y el efecto particular del discurso ideológico es el de “reconocimiento/desconocimiento”. Como vimos, la ideología interpela al

³ La teoría psicoanalítica habla de un sujeto del inconsciente. Subvierte la concepción clásica de un sujeto de “voluntad y conciencia”, centrado en su “yo”. En “El estadio del espejo...”, Lacan explica como el *infans* expuesto a su imagen en el espejo asume esa imagen como propia, haciendo del yo un lugar de desconocimiento. (Lacan, J., “El estadio del espejo...”, en *Escritos I*, Siglo XXI, México, 1975.)

individuo constituyéndolo como sujeto, y de este modo le brinda las “razones” para asumir las tareas que le corresponden desarrollar en función del lugar que ocupa en la división técnica y social del trabajo. Estas razones –dice– figuran “con todas las letras” en el discurso ideológico, que es “un discurso referido al sujeto al que se dirige”. Esto implica que para que un individuo se reconozca como sujeto en el discurso ideológico debe figurar él también “en persona” entre los significantes del discurso. Debe “poder verse” en el discurso de la interpelación. De este modo, se produce el “efecto de reconocimiento” mediante el cual el sujeto asume como propio un discurso “que le viene de afuera”. Pero aquí se produce automáticamente un cierto “desconocimiento”. En el momento en el que el individuo interpelado se reconoce como sujeto en el discurso ideológico, “desconoce” que es ese mismo acto de reconocimiento lo que hace de él aquello en lo que se ha convertido. Pasa por alto que él es el resultado de un proceso, y de este modo, cae en la ilusión de ponerse como autor de “su” discurso, creyendo encontrar en sí mismo el origen de sus palabras y las razones que las sostienen (“yo se muy bien lo que digo”). De ahí que en reiteradas ocasiones Althusser señale que en el discurso ideológico no es el sujeto el que habla sino que es el sujeto el que es hablado por la ideología.

Ahora bien, ¿cómo se produce este efecto de (des)conocimiento? ¿Qué es lo que permite que el individuo asuma su “papel” de sujeto ideológico? Althusser postula que “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”⁴. Acá conviene aclarar que con esta tesis no está intentando mostrar la procedencia del inconsciente por medio del efecto-sujeto del discurso ideológico, sino *pensar la articulación de la estructura inconsciente sobre y en la estructura ideológica*. Para ilustrar esta relación, sugiere pensar al inconsciente como un mecanismo que “funciona” con lo ideológico, en el sentido en que se dice que un motor “funciona con gasolina”. El inconsciente –dice Althusser a partir de su lectura de Lacan- “está estructurado como un lenguaje”, de modo que constituye un discurso que, como todo discurso producido, induce un efecto-sujeto: un sujeto que está “ausente” del discurso del que es sujeto. Cuando en su experiencia vivida el sujeto expresa su creencia en una causa lo hace a través de enunciados tales como “yo creo tal cosa...” o “yo pienso tal otra...”. El “yo” que se afirma en el enunciado no es el sujeto que enuncia la

⁴ Althusser, L., “Tres notas sobre la teoría de los discursos”, en *Escritos sobre Psicoanálisis. Freud y Lacan*, Siglo XXI, México, 199, p. 121-2.

creencia sino el sujeto producido por efecto del discurso de la interpelación. Lo que el sujeto así producido desconoce es que el sujeto que habla, “que lo habla”, el sujeto de la enunciación, es el propio discurso de lo ideológico instaurado como sujeto del discurso del inconsciente (desconoce la brecha existente entre enunciado y enunciación; volveremos a esto más adelante). El lugar que deja ese sujeto “ausente” (des-conocido para el sujeto interpelado) va a ser ocupado (“por lugartenencia”) por el sujeto “presente” en el enunciado (el “yo”, efecto imaginario⁵, producto de la articulación del discurso inconsciente sobre el discurso ideológico). Quien habla en el discurso del inconsciente entonces, es el propio discurso de lo ideológico instaurado como sujeto del discurso del inconsciente. Se ve así como *el inconsciente “funciona” con la ideología*: las estructuras ideológicas se “internalizan” en el individuo de manera inconsciente y, mediante este sistema, el individuo asume su “papel” de sujeto ideológico interpelado como tal por el discurso ideológico.

3. Žižek, lo real y la realidad.

En *El sublime objeto de la ideología*, Žižek revisa el problema de la “internalización” de la estructura ideológica. A la luz de la distinción entre “la realidad” y “lo Real”⁶ formulada por Lacan a partir de los años ’70, Žižek efectúa una crítica al modelo althusseriano. En efecto, la teoría de la ideología formulada por Althusser se apoya fundamentalmente en el abordaje lacaniano de los ’50 en donde, según Schejtman, “muchas veces ‘lo real’ no se distingue de ‘la realidad’”. Como vimos, para Althusser, no hay un contenido “verdadero” que esté oculto tras la creencia “distorcionada”. Lo que se expresa en la creencia ideológica es la relación imaginaria que mantenemos con las condiciones de existencia. Esto significa que no hay *una realidad* anterior a “la realidad”, y lo que llamamos “la realidad” se constituye en y por la ideología. El sujeto se integra a una cierta “realidad” a partir de la internalización de la estructura doblemente especular de la ideología y del juego de identificaciones con la propia imagen y con la imagen del Sujeto que le devuelve el discurso ideológico. Esta integración, como vimos, se realiza de manera plena; esto significa que el proceso de la

⁵ Ver nota al pie anterior.

⁶ De acuerdo con Schejtman, podemos entender la oposición entre real y realidad en el sentido de que nuestra realidad “comporta como tal una serie de mediaciones imaginarias y simbólicas que no están allí más que para vedarnos el acceso a ese real último” (Schejtman, F., “Introducción a los tres registros”, en MAZZUCA, R., ET AL. *Psicoanálisis y psiquiatría: encuentros y desencuentros*, Bergasse 19, Buenos Aires, 2002, p. 212.

interpelación ideológica no tiene fallas. Ahora bien, la distinción entre “la realidad” y “lo Real”, le permite a Žižek afirmar, por contrario, que la “internalización” *nunca se logra plenamente*. ¿Qué significa esto? Parecería que se abriese así para el sujeto un resquicio por dónde escabullirse, de modo de no quedar sometido al mandato ideológico. Con todo Žižek afirma que lejos de obstaculizarla, la *brecha* abierta por esta interpelación *fallida* es la condición misma de la plena sumisión del sujeto. La introducción de la dimensión de lo Real permitiría pensar en un “redoblamiento” del proceso que admita que *antes* de ser cautivo de la identificación, del reconocimiento/desconocimiento, el sujeto es atrapado por el Sujeto mediante un secreto que se supone está oculto en él. Vimos como a través de la interpelación, el individuo interpelado *se convierte* en aquello en lo que se ha reconocido y asume “su” papel de sujeto ideológico. Acá hay que destacar la naturaleza performativa⁷ del proceso por el cual el sujeto logra su identidad. Como dijimos más arriba, el discurso ideológico le brinda al sujeto las “razones” para asumir las tareas que le corresponden desarrollar en función del lugar que ocupa en la trama social. Lo que Žižek señala es que ese mandato es siempre arbitrario, es decir, no se puede explicar con referencia a las propiedades y capacidades *reales* del sujeto. El sujeto aparece en el discurso ideológico representado por un significante que connota un conjunto de propiedades supuestamente “reales” en las que se reconoce. Esto es lo que decíamos cuando afirmamos que el sujeto “debe verse” en el discurso.

Ahora bien, la ilusión correspondiente al proceso de la interpelación consiste – dice Žižek – en una “inversión” mediante la cual el sujeto asume esas propiedades supuestamente “reales” como *reales* (es decir, como propiedades intrínsecas, inseparables de su ser). Lo que el análisis de Althusser pasa por alto es que lo Real no tiene un modo necesario de ser simbolizado. En su estudio de la interpelación, la “consistencia” que logra el sujeto está garantizada por la identificación con el Sujeto Absoluto que le confirma lo que él *realmente* es. Pero si la nominación implica una brecha irreductible entre lo Real y los modos de simbolización, esto quiere decir que el Sujeto no puede ser Absoluto. En realidad es el sujeto el que *presupone* al Sujeto como Absoluto en el momento de aceptar su sujeción. El acto de presuposición hace existir al Sujeto como Absoluto⁸. De este modo, el sujeto siempre logra su identidad a través de

⁷ En términos de la teoría de los actos de habla. Ver Austin, John, *Como hacer cosas con palabras*.

⁸ Acá volvemos a encontrar el mecanismo descrito por Marx en “El fetichismo de la mercancía y su secreto”. Decíamos más arriba que “sabemos que el dinero, como una mercancía más, no posee un valor

una nominación radicalmente contingente (en el sentido de que no es necesaria) y mediante la fijación a un significante (maestro, amo, rey), carga un mandato que es arbitrario (toda simbolización siempre será parcial y en definitiva, arbitraria). Ahora bien, cargado con este mandato, el sujeto se enfrenta a un interrogante: “¿por qué soy lo que se supone que soy, por qué tengo este mandato?” (“¿por qué soy... un maestro, un amo, un rey?”). Se produce una *brecha entre el enunciado y la enunciación*: “en el nivel del enunciado dices esto, pero ¿qué quieres decirme con ello, por medio de ello?” (Žižek, 154). Por eso decíamos más arriba que el sujeto es atrapado por el Sujeto mediante un secreto que se supone está oculto en él. Por supuesto, a pesar de las “razones” y la coherencia simbólica que pueda ofrecer el discurso ideológico, el Sujeto no tiene la respuesta para esta pregunta. De este modo, vimos como de la operación de interpelación queda un residuo de “sin sentido” que no se integra al sentido ideológico. Este “plus” que deja el proceso mediante el cual se integra al sujeto a una cierta “realidad” –dice Žižek— es lo que sostiene la dimensión afectiva, de *goce*, propia de la ideología. Detengámonos un momento en esta noción.

En *Freud y Lacan*, Althusser destaca que la “parte más original de la obra de Lacan” radica en el descubrimiento de que el pasaje de la existencia biológica a la existencia humana se lleva a cabo bajo –lo que el autor denomina— la Ley de la Cultura, y que esta Ley es formalmente equivalente al orden del lenguaje. Siguiendo a Lacan señala dos momentos de dicha transición. Primero, el momento de la relación dual en la que el cachorro humano no sale de su relación con su madre. En esta etapa (imaginaria) todavía no se puede hablar propiamente de un “sujeto”. El niño no distingue a la madre como otro ni se distingue a sí mismo como algo diferente a esa madre que lo contiene en un todo. En esta etapa toda necesidad es satisfecha inmediatamente. Si bien esa relación comienza a tener discontinuidades a partir de los momentos de presencia y ausencia de la madre, va a ser recién en el segundo momento, el del Edipo, donde el niño logra despegarse de su madre a partir de la intervención decisiva de un tercero (el padre) y entra en un orden simbólico (orden del lenguaje) que metamorfosea esa relación imaginaria (sin separación). A partir de este momento la satisfacción ya no va a ser algo automático, es diferida y estará ligada a un significante que la simbolizará. Esto quiere decir que la primera experiencia de satisfacción deja una

en sí mismo, pero sin embargo nos conducimos prácticamente como si no lo supiéramos”; del mismo modo “actuamos como si creyéramos en la omnipotencia de la burocracia, como si el Presidente encarnara la Voluntad del Pueblo...” (Žižek, S., *El sublime objeto de la ideología*, Siglo XXI, México, 1992, p. 65).

marca significativa en el psiquismo que será evocada en la segunda experiencia (se evoca un símbolo), y así el sujeto queda inscrito en una instancia en la que se relacionará con cada nueva carencia a través de la mediación del lenguaje. De este modo el complejo de Edipo permite explicar la constitución de los sujetos en el marco de sus relaciones con los otros. Lo que Lacan agrega –dice Althusser— es que todo este proceso por el cual se da el pasaje a la cultura se encuentra regulado en todo momento por el orden del lenguaje (Orden Simbólico).

Ahora bien, el corte que instaura la ley de lo Simbólico instala retroactivamente en el sujeto la idea de que antes de ese corte “se tenía todo” (aunque no se tuviese la conciencia de eso porque el organismo no era todavía sujeto). De esta manera el ingreso al lenguaje introduce la posibilidad del deseo. Según Braustein⁹, el eje de la enseñanza de Lacan hasta fines de la década de los cincuenta gira en torno del deseo: “un deseo que trasciende los marcos de la necesidad y que sólo puede hacerse reconocer alienándose en el significante, en el Otro como lugar del código y de la Ley”. Esto quiere decir que todo aquello que pasa por el trámite del Orden Simbólico se constituye en deseo. ¿Deseo de qué? De recuperar la plenitud perdida tras el ingreso al lenguaje, lo cual confronta al sujeto con una imposibilidad. No obstante, el universo simbólico permite suplir esa imposibilidad de retorno a la experiencia de haber sido todo a través del reemplazo simbólico de esa experiencia de satisfacción primaria. Pero como la vuelta del deseo es a la marca y no a la experiencia misma, la satisfacción del deseo acarrea siempre el sentimiento de que falta algo, de que lo conseguido no es lo mismo que lo que se quería¹⁰. El deseo, entonces, puede ser pensado como el “motor” que reanima constantemente el recuerdo de esa vivencia fundamental.

Pero la originalidad de la condición del deseo en el hombre involucra otra dimensión diferente, la del goce. Braustein rastrea el significado del concepto en Lacan y concluye que el goce llega a su obra a través de la filosofía del derecho de Hegel, donde aparece como algo “‘subjetivo’, ‘particular’, imposible de compartir, inaccesible al entendimiento y opuesto al deseo que resulta de un reconocimiento recíproco de dos conciencias y que es ‘objetivo’, ‘universal’, sujeto a legislación”. El goce apuntaría entonces a aquella experiencia originaria y mítica de satisfacción plena a la que se debió

⁹ Braustein, N., *El goce. Un concepto lacaniano*, Siglo XXI, México 2006, p. 17.

¹⁰ Sucede que –dice Braustein— las percepciones de las cosas no armonizan del todo con el recuerdo fundamental, solo en parte. Esta discordancia, recordemos, es constitutiva del ser humano. En la Tópica de lo imaginario, Lacan explica que, a diferencia de los animales, el hombre no posee una forma fija de regular las relaciones entre las imágenes y los objetos reales y sólo lo consigue a través del orden simbólico. De este modo, frente a un deseo, no hay una forma fija de que sea satisfecho.

renunciar tras el ingreso al lenguaje; remite al registro de lo Real. Si bien este concepto aparece puesto en juego en la obra de Lacan en contraposición al deseo desde los años cincuenta, va a ser recién a partir de los setenta donde los procesos del inconsciente van a ser puestos en relación con el goce. Ahora bien, si para Althusser era claro que “el inconsciente está estructurado como un lenguaje”, seguramente resultaba menos claro que “el inconsciente depende del goce y es un aparato que sirve a la conversión de goce en discurso”.¹¹ Será Žižek el que permitiría pensar como el discurso ideológico se encarga de “reaportar” al sujeto el goce al que se debió renunciar.

4. El papel de la fantasía.

Retomemos lo que decíamos más arriba sobre el resto de “sin sentido” que sostiene la dimensión de goce propia de la ideología. Este resto, dice Žižek, “abre el espacio para el deseo y hace al Otro (el orden simbólico) incongruente”. Si no fuese así, si el orden socio-simbólico fuese absolutamente congruente, significaría que la única posibilidad para el sujeto consistiría en la enajenación en ese orden cerrado (gozante). ¿Se podría hablar de sujeto en ese caso? Por esto es que Žižek considera que más allá del reconocimiento de que el sujeto del psicoanálisis es un sujeto dividido, el aspecto más radical de la teoría lacaniana es la que postula al Otro como incongruente. Es justamente esa incongruencia la que le da al sujeto la posibilidad de lograr una cierta separación (del Otro). Ahora podemos precisar que esa incongruencia adquiere una presencia positiva. ¿De que manera? Frente a la pregunta “¿qué que quiere el Otro” (“Che vuoi?”) y la incapacidad de traducción de ese deseo del Otro en un mandato con el que identificarse, la única manera que tiene el sujeto de salir de este atolladero es a través de la respuesta de ese “Che vuoi?” con un argumento imaginario que llene esa brecha. Žižek encuentra aquí el papel de *la fantasía*. La fantasía es una especie de “pantalla” que ocupa/oculta el lugar que falta en el orden socio-simbólico. Es una respuesta al “Che vuoi?”, un argumento imaginario que viene a “llenar” el lugar vacío que deja la falta (de respuesta) del Otro, y por lo tanto permite reintegrar imaginariamente el goce perdido. Frente a la falla constitutiva del orden socio-simbólico, la fantasía ofrece reemplazos imaginarios de esa experiencia mítica de completud (imposible). El argumento de la fantasía tiene por función cubrir la *brecha*

¹¹ Žižek, S., *El sublime objeto de la ideología*, Siglo XXI, México, 1992, p. 28.

abierto entre enunciado y enunciación, para que el individuo pueda satisfacer la identificación simbólica que le permita asumir plenamente el “papel” de sujeto ideológico. Pero los argumentos que la fantasía ofrece son representaciones imaginarias de la relación con la experiencia de plenitud, nunca coincide con la experiencia misma. El ejemplo que toma Žižek para ilustrar esta cuestión es el del antisemitismo. Siguiendo a Laclau, plantea que “la sociedad no existe” y que el judío es su síntoma. ¿Qué quiere decir esto? El judío es un síntoma en la medida en que encarna una falta: hay algo que falla en la sociedad alemana y eso es el judío. Síntoma como metáfora/condensación (Lacan): el judío toma el lugar de otra cosa que se oculta en esta operación, la imposibilidad de un orden congruente, orgánico. Se identifican todos los males de Alemania en la figura del judío (en realidad el judío tiene poco que ver con lo que se le endilga; aún si se comprobase empíricamente que el judío es efectivamente eso que se dice que es, eso no tendría nada que ver con la ideología antisemita, habla más del alemán que del judío que aparece como síntoma de los males de la sociedad). “La solución final” es la respuesta imaginaria a la falta de plenitud, el deseo de plenitud que se realiza imaginariamente en la forma transfigurada de la eliminación del judío. Dentro de este marco el discurso antisemita propone la eliminación del síntoma/problema” (“barriendo con los judíos la sociedad recobraría la plenitud perdida”). Pero como vimos, Žižek plantea que disolviendo el síntoma, no se resuelve la discordancia fundamental que constituye lo social. En términos de Laclau: el antagonismo¹² (que es del orden de lo real, y que el síntoma no alcanza a simbolizarlo “adecuadamente”).

5. Afectos e identidades políticas.

En *En torno a lo político*, Mouffe discute con quienes desde una visión pospolítica defienden una forma consensual de democracia y se niegan a reconocer la dimensión antagonista constitutiva de lo social. El deseo de una sociedad “reconciliada”, “más allá del antagonismo”, “revela una falta total de comprensión de aquello que está en juego en la política democrática y de la dinámica de constitución de las identidades políticas”¹³. Para Mouffe, la naturaleza de las identidades colectivas implica que

¹² En *Hegemonía y estrategia socialista*, Laclau distingue el tipo de relación específica que define el antagonismo. A diferencia de la oposición o de la contradicción, en el antagonismo la relación no surge de identidades plenas, sino de la imposibilidad de constitución de las mismas. Ver p.164

¹³ Mouffe, Ch., *En torno a lo político*, FCE, Buenos Aires, p.10.

siempre haya una confrontación entre un nosotros y un ellos. En este sentido, propone como tarea para la política democrática, no el intento de superar la confrontación mediante el consenso, sino la de construirla como una confrontación política entre “adversarios”. Desde esta perspectiva “agonista”, la autora considera crucial desentrañar el papel que juegan las pasiones en la política, de modo de poder evitar el surgimiento de antagonismos, donde la confrontación adquiere la forma amigo/enemigo y el oponente pasa a ser percibido como un enemigo que debe ser destruido.

Hasta aquí hemos intentado echar alguna luz sobre este aspecto. Hemos visto como la cuestión del goce entra en juego en la emergencia de los antagonismos, cuando un *otro* es percibido como una amenaza para *nuestro* goce. Este punto expondría el por qué del *éxito* que presentan los planteos de la pospolítica. “Si erradicamos las pasiones de la política, y nos guiamos por las razones y los argumentos, se podrá acceder a un mundo sin conflictos partisanos” –parece decir este discurso. Efectivamente, los acontecimientos y transformaciones sociales evidenciados en las últimas décadas del siglo XX habilitaron diagnósticos por parte de diferentes filósofos políticos que coincidieron acerca de la aparente crisis de la política. Mientras que para Badiou, la política parecería haber entrado en la apariencia de su ausencia¹⁴, Rancière plantea que en las sociedades contemporáneas, que él llama *posdemocráticas*, se pone de manifiesto el borramiento del obrar democrático y, en suma, la desaparición de la política¹⁵. Castoriadis, por ejemplo, ratificaba hace unos pocos años la desaparición del conflicto social y político: “en verdad no hay ni programas opuestos, ni participación de la gente en los conflictos o en las luchas políticas, o simplemente una actividad política”¹⁶. Otros diagnósticos –fundamentalmente aparecidos en los últimos años, como el de Mouffe– postulan el retorno de la política, esto es, una reactualización de algunos aspectos propios de la política evidenciados en la circulación de significaciones sociales que volvían a poner en escena a la política como una práctica viable para dirimir los disensos que surgen entre los ciudadanos.

En este marco, se reactualizan los debates en torno a los distintos modelos políticos. Por un lado, la teoría habermasiana procura una superación de las antinomias planteadas entre liberales y comunitaristas a partir de lo que define como el modelo de

¹⁴ Badiou, A., *¿Se puede pensar la política?*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1985.

¹⁵ Rancière, J. *El desacuerdo. Política y filosofía*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1996.

¹⁶ Castoriadis, C., *El avance de la insignificancia*, Eudeba, Buenos Aires, 1997.

la democracia deliberativa, orientado hacia un consenso logrado comunicativamente¹⁷. En esta línea, otros enfoques que ponen el acento en el diálogo, la reflexividad, la tolerancia, los mecanismos de confianza activa como medios para resolver los conflictos¹⁸, ven en la existencia de identidades colectivas construidas en términos de nosotros/ellos una amenaza para la convivencia democrática. Estos modelos van a ser puestos en discusión por las denominadas teorías críticas postmarxistas que proponen un proyecto de democracia plural y radical a partir de una concepción que reconoce la dimensión antagónica constitutiva de lo social. Así, mientras que el núcleo del modelo deliberativo está basado en las nociones de intersubjetividad y racionalidad comunicativa, el modelo postmarxista, desde una perspectiva antiesencialista¹⁹ y a través de la incorporación de los supuestos de la deconstrucción y la teoría lacaniana²⁰, abandona la categoría de sujeto como entidad transparente y racional²¹ y concibe al agente social como el producto de múltiples posiciones subjetivas que se sobredeterminan en un proceso de articulación hegemónica.

Este debate sobre la constitución de las identidades colectivas se ha visto enriquecido recientemente por la introducción del concepto de goce para explorar el rol de los afectos en la política. Vimos como Žižek sugiere que lo que está en juego en el campo del discurso no es sólo la coherencia simbólica y la clausura del significado, sino que lo que permitiría la identificación socio-política es el hecho de que los discursos proporcionan al actor social una forma de goce. En esta línea, Laclau y Mouffe proponen abordar el problema de la formación de las identidades políticas a partir de la

¹⁷ Habermas, J., “Tres modelos normativos de democracia”, en *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*, Paidós, Buenos Aires, 1999.

¹⁸ Giddens, A., *Más allá de la izquierda y la derecha*, Cátedra, Madrid, 1997; Beck, U., “La reinención de la política. Hacia una teoría de la modernización reflexiva”, en Beck, U., Giddens, A. y Lash, S., *Modernización reflexiva*, Alianza, Madrid, 1994.

¹⁹ Respecto de la crítica del esencialismo se pueden encontrar continuidades con el psicoanálisis de Freud y Lacan, la filosofía del lenguaje del último Wittgenstein, la crítica postestructuralista del signo de Derrida, la arqueología de Foucault, entre otros.

²⁰ Mouffe señala: “Ampliando la visión de Freud, Lacan ha mostrado la pluralidad de registros – simbólico, real e imaginario– que penetra cualquier identidad y el lugar del sujeto como el lugar de la carencia, la cual –aunque se representa dentro de una estructura– es el sitio vacío que al mismo tiempo subvierte y es la condición de la constitución de toda identidad” (Mouffe, 1999: 109).

²¹ Ya en los años '60 y '70, Althusser teorizó acerca de las posibles articulaciones entre marxismo y psicoanálisis, donde los aportes de Freud y de Lacan le permitieron establecer la relación entre la dimensión inconsciente del psiquismo humano con la constitución de las identidades colectivas, especialmente a partir de su análisis sobre la reproducción de las relaciones sociales de producción y la relación entre la interpelación y el efecto de subjetivación o reconocimiento de la propia posición ideológica (Althusser: 1967, 1970, 1977, 1996).

indagación en los vínculos afectivos que sostienen las formas colectivas de identificación.²²

6. El caso del conflicto por las retenciones móviles de marzo-julio de 2008.

Durante las últimas décadas del siglo XX, asistimos a la consolidación de un orden neoliberal a partir del cual diferentes filósofos políticos coincidieron respecto de la crisis de la política en términos no sólo de las cuestiones referidas a la gobernabilidad e institucionalidad sino también –y fundamentalmente– al modo de regulación e intervención de la ciudadanía en esos procesos. De esta manera, más que un orden estrictamente económico, el neoliberalismo significó un tipo de matriz socio-cultural caracterizado, entre otras cosas, por el desdibujamiento de las identidades políticas (incluso las manifestaciones de protesta quedaban acotadas a demandas puntuales con alta fragmentación y escasas posibilidades de construir sujetos unificados de acción).

Hacia fines de la década del '90 comienzan a percibirse distintas manifestaciones de retorno de lo político, en términos de la aparición de nuevas identidades y formas de lucha, que conviven de manera tensa con modos de identificación y acción política configurados por el modelo neoliberal. La investigación en curso intenta echar luz sobre este proceso a partir de un caso que cobró notoria relevancia en la realidad política argentina reciente: el conflicto por las retenciones móviles de marzo-julio de 2008.

Durante los cuatro meses que duró el enfrentamiento entre el gobierno de Cristina Fernández y las entidades agrarias por el cambio en el régimen de retenciones, y como expresión del estado de las relaciones de fuerza en la sociedad, asistimos a una disputa respecto de la significación del conflicto. La presentación de la realidad por parte de los medios, las definiciones sostenidas por ciertas voces representantes del Gobierno y los sectores rurales, actores sociales o políticos de peso, se hicieron visibles en una zona sometida a una fuerte tensión producto de las múltiples intervenciones

²² En nuestra investigación nos proponemos tomar parte de estos debates desde una perspectiva antiesencialista de lo social que enlace el problema de la discursividad como apertura de la significación y como espacio de luchas y antagonismos sociales (reconociendo la dimensión de poder como inherente a todos los sistemas de relaciones sociales) con la dimensión afectiva a fin de aportar al diagnóstico respecto del papel que juegan las pasiones en la política y en la constitución de las identidades colectivas en la coyuntura actual.

enunciativas²³. La conflictividad en la superficie discusiva dio lugar a una amplia circulación de creencias acerca del carácter de la medida, los modos de llevar adelante la protesta o del papel que debían cumplir los medios durante el conflicto, alcanzando un punto álgido en torno a ciertos significantes centrales. La fuerza que logró la confrontación permitió enlazar el conflicto con las disposiciones subjetivas de una parte de la población²⁴. La oposición entre modos contradictorios de apreciar la situación, ligados a diferentes actores, proporcionó las condiciones para la movilización y el agrupamiento en torno de las distintas fuerzas en conflicto. La capacidad de determinadas intervenciones enunciativas para obtener adhesiones de diferentes fragmentos de la sociedad fue cobrando mayor alcance y se llegó a la recta final de la discusión en el Senado con un escenario socio-político fuertemente polarizado y un importante grado de intensidad en la disputa²⁵.

Ahora bien, como vimos más arriba, en la actualidad, distintos modelos liberales sostienen la idea de que la política permite alcanzar un compromiso entre diferentes fuerzas en conflicto ya sea a partir de la conciliación de los intereses individuales y dispares o bien mediante el diálogo racional. Estos modelos describen básicamente a los individuos a partir de su condición racional, y conciben a las identidades colectivas como una mera “agregación” de individuos (modelo instrumentalista), o como resultado de un consenso alcanzado mediante la comunicación intersubjetiva (modelo deliberativo). Si se partiese de estas premisas, ¿cómo se explicaría, por ejemplo, la adhesión de una parte de la clase media urbana al reclamo de la dirigencia rural? Si una parte lo hizo guiada por la maximización de sus propios intereses y actuó de una manera básicamente instrumental (familiares de

²³ El conflicto se puso en evidencia tras el anuncio de aumento del porcentaje en las retenciones móviles hacia comienzo del mes de marzo. El rechazo a las retenciones tuvo inicialmente su expresión en el anuncio de un lockout agropecuario. La medida de protesta impulsada por la dirigencia rural se vio rápidamente respaldada por la fuerte adhesión de los productores, que cortaron rutas en decenas de localidades del interior. La negativa del Gobierno a negociar mientras durara el lockout y el endurecimiento de la posición de las entidades del campo convirtió la pulseada en una abierta confrontación.

²⁴ En un contexto marcado por acusaciones y descalificaciones cruzadas, la dirigencia agropecuaria fue cosechando un abanico de adhesiones políticas así como el apoyo de diversos sectores de la población. La adhesión que logró la protesta de los empresarios rurales terminó de evidenciarse en la multitudinaria manifestación contra el Gobierno realizada en la ciudad de Rosario primero y en la movilización al Monumento de los Españoles en el barrio porteño de Palermo poco más de un mes después, en vísperas del tratamiento del proyecto por las retenciones móviles en el Senado.

²⁵ Los masivos actos realizados el día previo al tratamiento legislativo del proyecto mostraron, por un lado, la confluencia de sindicatos, movimientos sociales, intendentes del conurbano con sectores ciudadanos independientes respaldando las retenciones móviles; por el otro a los ruralistas y miembros de la oposición, incluidos sectores gremiales, con vecinos de la ciudad, movilizados en rechazo de la Ley.

chacareros o inversores en *pools* de siembra), ¿por qué personas que no tienen intereses económicos vinculados con el campo también adhirieron?

Estos interrogantes develan las dificultades para responder desde una concepción que hace foco en la voluntad, la reflexión y los argumentos racionales como única o principal determinación de la formación de las identidades colectivas²⁶.

Compartimos, en cambio, los supuestos de las denominadas teorías críticas postestructuralistas y postmarxistas que asumen la inerradicabilidad de la dimensión conflictual de la vida social. Desde este punto de vista las identidades colectivas no se conciben en términos esenciales sino que son el resultado, siempre precario, de articulaciones discursivas contingentes en el marco de la lucha por la hegemonía. La articulación es una práctica que supone la tensión entre la lógica de la diferencia y la lógica de la equivalencia. Cuando un conjunto de demandas heterogéneas no pueden ser integradas dentro de un sistema institucional, las demandas insatisfechas comienzan a articularse, a formar encadenamientos equivalenciales. Cabe avanzar, entonces, acerca de las condiciones que permitieron que reclamos particulares de grupos heterogéneos se articulen en una unidad durante el conflicto²⁷.

En *La razón populista*, y profundizando su planteo de *Hegemonía y estrategia socialista*, Laclau expone la emergencia de identidades colectivas propias de una lógica populista como el resultado de la fractura del sistema institucional. Para que la convocatoria populista resulte efectiva una identidad colectiva –dice– se requiere cierto grado de crisis de la antigua estructura es necesaria como precondition, ya que las identidades populares requieren cadenas de demandas insatisfechas. Sin embargo, en el caso en cuestión, el descontento general con la medida adoptada por el gobierno condujo a la constitución incipiente de una cadena equivalencial de demandas centradas en torno a unos pocos símbolos que, si bien fue *in crescendo*, no llegó a desafiar al sistema político como un todo²⁸.

²⁶ Esto no implica suponer que la racionalidad estaría únicamente del lado de quienes respaldaron las retenciones móviles. En realidad, lo que nos interesa es focalizar en las condiciones que hicieron posible la adhesión de una parte de la clase media urbana a los reclamos de la dirigencia agropecuaria, asumiendo que la dimensión de los afectos atraviesa toda la vida social.

²⁷ Cabe aclarar que a lo largo del conflicto habría que hablar de la conformación de dos unidades, una en respaldo y otra en rechazo a las retenciones móviles. Como ya lo hemos señalado, en este trabajo avanzaremos en el análisis de la formación de aquella unidad de rechazo a las retenciones.

²⁸ Al respecto, que el día 17 de junio el Poder Ejecutivo decida el envío de la resolución 125 al Congreso Nacional para ser debatida se entendería como un intento de evitar un creciente desafío generalizado encarnado en las críticas de *autoritarismo* y *falta de institucionalidad* de la que era objeto.

El punto en cuestión es qué es lo que permitió la articulación entre los reclamos del campo y los de sectores medios urbanos. Podríamos pensar que cuestiones como la sospecha en la confección de los índices de inflación por parte del INDEC, o las críticas a la institucionalidad política se pudieron haber traducido en demandas concretas. No obstante, durante el conflicto, más que exponer reivindicaciones propias del grupo, los sectores medios manifestaron su apoyo al campo con consignas del tipo “*el campo somos todos*” y otras creencias que identificaban al campo con la esencia de la argentinidad, lo cual nos lleva a la pregunta: ¿qué es lo que hizo que los sectores medios subsumieran su voz en las expresiones de los dirigentes del campo? O mejor aún, ¿por qué las enunciaciones por parte de los dirigentes agrarios impactaron de un modo en que el gobierno no sólo no pudo hacerlo sino que cada intervención gubernamental parecía fortalecer más la unidad entre sectores medios y dirigencia agraria?

Como vimos, Slavoj Žižek abre una posibilidad de análisis cuando se detiene en las operaciones que permiten que una entidad se convierta en el objeto de una investidura, para lo cual recupera el concepto althusseriano de interpelación. En *El sublime objeto de la ideología*, plantea que de la operación de interpelación queda un residuo de “sin sentido” que no se integra al sentido ideológico. Este resto “abre el espacio para el deseo y hace al Otro (el orden simbólico) incongruente”. Este “plus”, entonces, es lo que sostiene la dimensión afectiva, de *goce*, propia de la ideología. Este autor asume con Lacan/Althusser que “el inconsciente está estructurado como un lenguaje”, pero agregará que “el inconsciente depende del goce y es un aparato que sirve a la conversión de goce en discurso”²⁹. De este modo, la condición de posibilidad de las formas sociopolíticas de identificación –que están en la base de las identidades colectivas–, radica en proporcionar al actor una forma de goce³⁰.

Seguramente las formas que adoptó el conflicto del agro entre los meses de marzo y julio de 2008 se deben a la sobredeterminación de distintas demandas, en muchas de los cuales operaron voluntades, deliberaciones, racionalidad. El punto en cuestión es que éstas parecen no ser las únicas determinaciones que operan en la constitución incipiente de una identidad colectiva –en este caso, producida en torno de

²⁹ Žižek, S., *El sublime objeto de la ideología*, Siglo XXI, México, 1992.

³⁰ Ernesto Laclau y Chantal Mouffe van a retomar este planteo de Žižek respecto del rol del afecto en la constitución de las identidades colectivas (Laclau: 2005; Mouffe: 2007).

las demandas del agro. Seguramente existen también otras determinaciones más resbalosas e inasibles, que hacen posible e imposible al mismo tiempo la constitución de lo social. Esto es, la dimensión afectiva.

7. Una hipótesis a modo de cierre.

A partir de la reconstrucción de las exposiciones del caso y de las narraciones mediáticas podemos ver que durante el conflicto por las retenciones móviles, la adhesión de los sectores medios urbanos a los “reclamos del campo” puso en evidencia la emergencia de un discurso en el cual la esencia de la argentinidad, la defensa de la institucionalidad, la voluntad de diálogo aparecían amenazadas por el autoritarismo gubernamental y la violencia política. Proponemos –como hipótesis a corroborar– que la efectividad de estos significantes radica en que lograron operar en la dimensión afectiva dado que se constituyeron en una respuesta imaginaria capaz de reintegrar el goce (perdido). Así, estos discursos habilitaron la reactualización de un tipo de subjetividad propia del orden neoliberal en la cual esa respuesta imaginaria –la fantasía– estaba dada por la defensa/reivindicación de las libertades individuales por sobre la construcción de la comunidad, la preeminencia de la lógica del mercado y el rechazo a la política como vía de regulación de la vida social, y el miedo al otro en tanto amenaza de la propia existencia. De este modo, creemos que los procesos actuales de conflicto ponen en escena nuevos agrupamientos, liderazgos y antagonismos que exponen el retorno de lo político pero también la persistencia de rasgos propios de la matriz cultural neoliberal.

Bibliografía (citada y consultada)

- ALTHUSSER, L. (1967) *La revolución teórica en Marx*, Siglo XXI, Buenos Aires.
- ALTHUSSER, L. (1970) *Ideología y aparatos ideológicos de Estado*, Nueva Visión, Buenos Aires.
- ALTHUSSER, L. (1977) "Freud y Lacan", en *Posiciones*, Grijalbo.
- ALTHUSSER, L. (1996) "Tres notas sobre la teoría de los discursos" [1966], en *Escritos sobre Psicoanálisis. Freud y Lacan*, Siglo XXI, México.
- BADIOU, A. (1985) *¿Se puede pensar la política?*, Buenos Aires, Nueva Visión.
- BECK, U. (1994) "La reinención de la política. Hacia una teoría de la modernización reflexiva", en BECK, U., GIDDENS, A. y LASH, S., *Modernización reflexiva*, Alianza, Madrid.
- BRAUSTEIN, N. (2006) *El goce. Un concepto lacaniano*, Siglo XXI, México.
- CALETTI, S. (2002) *Elementos de Comunicación*, Universidad Nacional de Quilmes, Buenos Aires.
- CASTORIADIS, C. (1997) *El avance de la insignificancia*, Eudeba, Buenos Aires.
- DERRIDA, J. (1989) "La estructura, el signo y el juego en el discurso de las ciencias humanas", en *La escritura y la diferencia*, Anthropos, Barcelona.
- FOUCAULT, M. (1973) *El orden del discurso*, Tusquets, Barcelona.

- FOUCAULT, M. (1979) "Las relaciones de poder penetran los cuerpos", "Poderes y estrategias", "Verdad y Poder", en *Microfísica del poder*, La Piqueta, Madrid.
- GIDDENS, A. (1997) *Más allá de la izquierda y la derecha*, Cátedra, Madrid.
- HABERMAS, J. (1999) "Tres modelos normativos de democracia", en *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*, Paidós, Buenos Aires.
- HARDT, M. y NEGRI, A. (2005) *Imperio*, Paidós, Barcelona.
- LACAN, J. (1975) "El estadio del espejo...", en *Escritos I*, Siglo XXI, México.
- "La instancia de la letra", en *Escritos I*, Op. cit.
- LACAN, J. (1981) *Seminario I*, Paidós, Buenos Aires; capítulos:
- X ("Los dos narcisismos", parte 2),
- XI ("Ideal del yo y yo-ideal").
- LACLAU, E. (1995) "¿Por qué los significantes vacíos son importantes para la política?", en Laclau, E., *Emancipación y diferencia*, Ariel, Barcelona.
- LACLAU, E. (2002) "Muerte y resurrección de la teoría de la ideología", en Laclau, E., *Misticismo, retórica y política*, FCE, Buenos Aires.
- LACLAU, E. (2005) *La razón populista*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.
- LACLAU, E. y MOUFFE, C. (1987) *Hegemonía y estrategia socialista*, Siglo XXI.
- MOUFFE, CH. (1999) *El retorno de lo político*, Paidós, Barcelona.
- MOUFFE, CH. (2007) *En torno a lo político*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.
- PECHEUX, M. (1978) *Hacia un análisis automático del discurso*, Gredos, Madrid.
- PECHEUX, M. (2003) "El mecanismo del reconocimiento ideológico", en ŽIŽEK, S. (COMP.), *Ideología. Un mapa de la cuestión*, FCE, Buenos Aires.
- RANCIERE, J. (1996) *El desacuerdo. Política y filosofía*, Nueva Visión, Buenos Aires.
- REIGADAS, C. (1998) "La teoría crítica habermasiana ante el debate liberal/comunitarista", en *Entre la norma y la forma. Cultura y política hoy*, Eudeba, Buenos Aires; (COMP.)
- SHEJTMAN, F. (2002) "Introducción a los tres registros", en MAZZUCA, R., ET AL. *Psicoanálisis y psiquiatría: encuentros y desencuentros*, Bergasse 19, Buenos Aires.
- STAVRAKAKIS, Y. (2004) *Pasiones de la identificación: Discurso, disfrute, e identidad europea*, en HOWARTH, D. y TORFING, J. (Eds.), *Teoría del discurso en las políticas europeas: Identidad, política y gobierno*, Palgrave.
- VOLOSHINOV, V. (1976) *El signo ideológico y la filosofía del lenguaje*, Nueva Visión, Buenos Aires.
- WITTGENSTEIN, L. (1988) *Investigaciones filosóficas*, Crítica, UNAM, México.
- ŽIŽEK, S. (1992) *El sublime objeto de la ideología*, Siglo XXI, México.
- ŽIŽEK, S. (1993) "Más allá del análisis del discurso", en Laclau, E., *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*, Nueva Visión, Buenos Aires.
- ŽIŽEK, S. (2000) "Mantener el lugar", en BUTLER, J., LACLAU, E. y ŽIŽEK, S., *Contingencia, hegemonía, universalidad*, Fondo de Cultura Económica, México.
- ŽIŽEK, S. (2003) "Introducción. El espectro de la ideología", en *Ideología. Un mapa de la cuestión*, FCE, Buenos Aires.