

## **ŽIŽEK AVEC HABERMAS: EL PROBLEMA DE LA VERDAD Y LA IDEOLOGÍA<sup>1</sup>**

*Žižek avec Habermas: The problem of the truth and ideology*

*Ricardo Camargo Brito\**

### Resumen

La tesis principal de este trabajo sostiene que la noción lacaniana de “lo real” o “reprimido primordial”, reformulada por Žižek, resituaría los límites teóricos de la acción comunicativa de Habermas y, al mismo tiempo, permitiría acuñar una verdad hipotética, pero de todas formas universal, indispensable para una nueva crítica ideológica.

Palabras clave: Ideología, racionalidad comunicativa, verdad, universalidad, lo real.

### Abstract

Furthermore, the main thesis of this work will affirm that the lacanian notion of “the real” or “primordial repressed”, reformulated by Žižek, would rearrange the theoretical limits of the Habermasian communicative action and, at the same time, would allow setting up a hypothetical but still universal truth, essential for a new critique of ideology.

Key words: Ideology, communicative rationality, truth, universality, the real.

### LA APROXIMACIÓN INTERSUBJETIVA DE HABERMAS A LA VERDAD

Una de las tesis centrales de la teoría de la acción comunicativa de Habermas es aquella que sostiene que el orden social se asienta en una base inter-subjetiva, que estaría explicada por el destino natural con que el lenguaje estaría revestido para lograr el entendimiento entre quienes lo ejercitan. Como el propio Habermas lo ha señalado: “la construcción de entendimiento es el *telos* inherente del discurso humano” (2004:287).

El punto central en la aproximación de Habermas es asumir que la función básica del lenguaje es ayudar a los individuos a coordinar sus acciones, a través de la movilización de significados compartidos y aceptados. Se trataría de una función pragmática e intersubjetiva antes que esencialista y objetivista. Por lo tanto, el significado de cada declaración lingüística estaría dado por su razón subyacente, la que podría ser aceptada (y, por lo tanto, conocida y compartida) o no, por todos los individuos que interactúan en una acción comunicativa.

Más aún, Habermas ha establecido que en cada acto de discurso siempre están involucradas ciertas demandas de validez, las que pueden ser conceptualizadas como una suerte de compromiso que el hablante asume para justificar racionalmente su discurso. Una demanda de validez —nos dice Habermas— debe estar fundada en la experiencia y “debe (además) ser capaz de sostenerse a pesar de todos los contra-

<sup>1</sup> Este artículo es fruto del proyecto de investigación posdoctoral Fondecyt N° 3090028. <http://www.conicyt.cl/bases/fondecyt/proyectos/03/2009/3090028.html>

argumentos que se le formulen y lograr el asentimiento de todos los participantes potenciales de un discurso” (2001:89). Estas demandas de validez son de tres tipos: de sinceridad, de verdad y de corrección.<sup>2</sup> En otras palabras, en cada acto de discurso, el hablante debe estar en posición de dar razones (lo que implica que *debe* haber razones) para justificar que es sincero en su comunicación, y que lo que está diciendo es verdadero y correcto.

Vale la pena hacer notar que la validez de las razones referidas sólo es alcanzada cuando el oyente las acepta como un fundamento satisfactorio del discurso y, por tanto, la coordinación de acciones movilizadas por el significado de la declaración tiene efectivamente lugar.<sup>3</sup> En otras palabras, aunque Habermas establece que existe un fundamento racionalista tras una acción comunicativa, la noción de racionalidad que usa se asume sólo como una construcción pragmática intersubjetiva (2004, Vol. I:308-309). Esta noción de racionalidad está lejos de la tradicional concepción de una razón individual ilustrada, lo que, en los hechos —como lo ha sugerido Thomas MacCarthy— define con Habermas un cambio en el enfoque de la teoría social contemporánea que transita desde un declinante “paradigma de la consciencia a un (emergente) paradigma del lenguaje” (MacCarthy, 2007:XI). La consecuencia directa de esta matriz intersubjetiva es que la demanda de validez de verdad, esto es, el compromiso del hablante para ofrecer razones que justifiquen la verdad de su declaración, sólo llega a ser una Verdad (con V mayúscula) —pragmáticamente hablando— si es aceptada por el oyente sobre la base de las razones dada por el hablante.

Incluso más sugerente en este respecto, es la distinción hecha por Habermas entre dos tipos de validez: *Gültigkeit* (que conceptualmente trasciende el espacio y el tiempo) y *Soziale Geltung* (“basada meramente en costumbres establecidas o amenazas de sanciones”) y la primacía que Habermas otorga a esta última (1996:20-21). En efecto, Habermas no es ajeno a la tesis que sostiene la existencia de un hipotético tipo universal de validez (*Gültigkeit*) que “excedería todos los contextos”, una suerte de objetiva y universal noción de verdad, pero —como él arguye— debido a que “nadie tiene acceso directo a las condiciones no interpretadas de validez” (1996:14) su explícita preferencia es a favor de una noción contextualizada de validez, una “validez probada para nosotros”. La razón para preferir esta opción más pragmática es que para Habermas, ésta sería la única vía por medio de la cual una demanda de validez de verdad podría

---

<sup>2</sup> La primera formulación de esta distinción fue hecha por Habermas en su quinta clase Gauss en la Universidad de Princeton en 1971, cuando distinguió entre inteligibilidad, verdad, corrección normativa y sinceridad (2001:88). Luego, tal distinción fue introducida en la forma presentada en este texto (2004:305-306).

<sup>3</sup> Como Habermas lo ha establecido, con el propósito de aceptar como válido un discurso, éste debe estar “en concordancia con nuestra concepción de estado de cosas existentes, o con la propia concepción de experiencias subjetivas del hablante” (Habermas, 2004:308).

“soportar la carga de la integración social generada por una contextualizada práctica diaria” (1996:21).<sup>4</sup>

De esta forma, Habermas es capaz de erradicar cualquier remanente de una noción esencialista de verdad, desde su matriz de acción comunicativa, reemplazándola con una teoría consensual de la verdad. Esta teoría mantiene como criterio principal de validez una suerte de “tasa estadística de éxito”, atribuido al acto de discurso en su declarado objetivo pragmático de alcanzar un acuerdo intersubjetivo entre todos sus participantes potenciales (2001:89). Aunque los resultados de esta tesis son muy atractivos para una era en que cualquier afirmación que aluda a la existencia de una verdad universal resulta difícil de sostener plantea, sin embargo, nuevos problemas referidos precisamente al lugar y el estatus de la verdad intersubjetiva en la constitución de la sociedad. Consideremos separadamente algunos de estos principales problemas.

#### LO “IDEAL” VERSUS LA “REALIDAD”: LA OBJECCIÓN CLÁSICA

Habermas emplea la expresión *Verständigung* para referirse al concepto de adquisición de entendimiento, que puede ser asumido como un proceso de construcción de acuerdo (*Einigung*) entre los sujetos hablantes y oyentes (2004, Vol. I:286-287). Más aún, a lo que Habermas se está realmente refiriendo cuando habla de la “adquisición de entendimiento” es a un proceso dirigido a lograr un acuerdo que cumpla con las condiciones de un asentimiento racionalmente motivado (*Zustimmung*) sobre los contenidos de una declaración (2004, Vol. I:287). En otras palabras, Habermas alude a un tipo de acuerdo (*Einverständnis*) que se funda en *convicciones* comunes, esto es, “el acto de discurso de una persona es exitoso sólo si el otro acepta la oferta contenida en él, asumiendo —aunque implícitamente— una posición de “sí” o “no” sobre una demanda de validez que es en principio criticable” (2004, Vol. I:287). Por lo tanto, para Habermas el proceso de adquisición de entendimiento exige que ambas partes de la acción comunicativa logren una comprensión compartida de las razones que fundan dicha acción, la que entonces —y sólo entonces— podría dar lugar a un acuerdo racional (*rationales Einverständnis*).

Tómese por ejemplo la siguiente situación: Juan (el hablante) le pide a Pedro (el oyente) reducir la luz que ilumina una habitación que en ese momento comparten ambos (*e.g.* la sala de espera de un hospital). Para que Pedro esté en posición de alcanzar un entendimiento de la declaración emitida por Juan, Pedro

---

<sup>4</sup> Para un análisis crítico de la distinción entre *Gültigkeit* y *Soziale Geltung*, Cfr. Callinicos, (2006:26-29).

tiene que conocer la razón que funda su petición.<sup>5</sup> Imaginemos que Pedro inquiera por la razón del requerimiento de Juan. Entonces Juan explica que sufre de un problema a los ojos, que es exacerbado por la excesiva luz artificial (una demanda de validez). Pedro está ahora en posición de entender las razones que justifican la petición de Juan y ambos pueden alcanzar un acuerdo racional para reducir la luz.

Para Habermas este sería un caso de una acción comunicativa en el que el acto de discurso presenta un efecto de ilocución, por cuanto su finalidad sería lograr un consenso racionalmente motivado. Más aún, se trataría de un acción inscrita dentro de lo que Habermas ha llamado el “mundo de la vida”, definido como un ámbito de la esfera social en el que las interacciones son reguladas por consenso, asumido como un concepto complementario a la acción comunicativa (2004, Vol. II:130).

Sin embargo, la objeción más obvia a este modelo proviene de la alegación que sostiene que el “mundo real” no funciona de tal forma, siendo la experiencia diaria de nuestra vida la mejor prueba de dicha objeción. En efecto, normalmente observamos que en una relación intersubjetiva lo que predomina no es una acción racional comunicativa, si no diferentes tipos de acciones forzadas que dan lugar a una relación clásica de dominación, en la que el más fuerte se impone sobre el más débil. En tal caso, la coordinación final de acciones o el acuerdo alcanzado por las personas involucradas no se lograría por medio de un entendimiento compartido de las razones (*Verständigung*) que fundan la petición de hablante. Por el contrario, el acuerdo se obtendría por la mera imposición de voluntad, motivada por miedo o ignorancia (en nuestro ejemplo, por el miedo —imaginemos— a la amenaza que Juan hace a Pedro de romperle la nariz si no acepta bajar la intensidad de la luz de la sala de espera).

Esta es, sin embargo, una objeción que en alguna medida ha sido aceptada por Habermas. Más aún, Habermas es capaz de reconocer que el ámbito del “mundo de la vida” —el reino de las acciones comunicativas— ha sido incrementalmente colonizado por otro ámbito llamado “el sistema” (2004, Vol. II:196-305-311-312). Allí, el acto de declaración del hablante (el habla), lejos de ejercer un efecto de ilocución, presenta más bien un efecto de perlocución, esto es, no apunta a alcanzar un entendimiento racional ni un consenso, sino sólo el logro de un acuerdo en la acción final motivada por dicha declaración. En otras palabras, se trata de un ámbito de acción instrumental y/o estratégica en que el factor verdaderamente relevante es el acuerdo final alcanzado antes que el proceso de adquisición de dicho entendimiento. Esto es así, porque en muchos

---

<sup>5</sup> Cabe hacer notar que el conocimiento de la razón que funda la acción comunicativa se da, a menudo, implícitamente. Cuando se exige la explicitación de las razones envueltas se da lugar al discurso explicativo que es la hipótesis que analizamos en el ejemplo.

casos, en verdad, sólo existe una “razón” individual y privada detrás de dicho acuerdo y no un entendimiento compartido de éste. O si se prefiere, el hablante no tiene nada, ninguna razón para convencer al oyente, sino sólo un interés privado que imponerle. Sin embargo, el punto a destacar acá es que de esta forma, aceptando ambas esferas —el sistema y el mundo de la vida— como dos ámbitos válidos, pero diferenciados de la vida social, Habermas logra mantener inalterada su tesis que asume la predominancia de la acción comunicativa en el orden social. Es decir, de esta forma se resguarda el estatuto privilegiado que Habermas reserva para la acción comunicativa, como un tipo de acción dotada de una disposición *natural* —debido a su enraizamiento en el *telos* comunicativo del lenguaje— para alcanzar entendimiento.

Dejemos la revisión de la racionalidad comunicativa de Habermas hasta este punto para resumir alguna de las conclusiones que el estatus de la verdad poseería en su teoría. Para nuestros propósitos, el punto importante a retener es que la matriz de Habermas de la acción comunicativa versus la acción instrumental y/o estratégica, antes considerada, asume implícitamente que es sólo dentro de la primera (la acción comunicativa) que la verdad podría tener un papel en la constitución del orden social. En efecto, la función del ámbito de la acción instrumental y/o estratégica en la tesis de Habermas parece estar más relacionada con la necesidad de destacar a la esfera de la acción comunicativa como una dimensión regulatoria —la esfera de la comunicación verdadera— antes que describir con pulcritud cómo el proceso de comunicación (comunicativo o instrumental-estratégico) tiene lugar en las sociedades. El proceso de comunicación parece ser, en verdad, un asunto mucho más complejo que el que se deriva de la matriz de Habermas, como veremos más adelante. Por ahora, sin embargo, es suficiente señalar que de la estructura bipolar propuesta por Habermas: acción comunicativa versus acción instrumental y/o estratégica, podemos colegir tres premisas relativas al problema de la verdad, a saber:

- a) La verdad es asumida como una noción anti-esencialista, circunscrita a un esquema formal, contingente e intersubjetivo pragmático.
- b) En tal forma definida, la verdad se asume como una condición suficiente y necesaria para lograr un entendimiento racional entre las partes de una acción comunicativa.
- c) Por lo tanto, y *a contrario sensu*, no existiría espacio para una noción universal de la verdad en la teoría de la acción comunicativa de Habermas.

En las próximas secciones, las premisas a) y b) antes indicadas son discutidas tomando en cuenta la crítica formulada por Žižek, y en la sección final, la premisa c) es reformulada sobre la base de las conclusiones derivadas de la crítica antes señalada.

CINISMO Y FANTASÍA EN LA TEORÍA DE ŽIŽEK O CÓMO LA RACIONALIDAD COMUNICATIVA SE CONVIERTE EN FALSIFICACIÓN DE LA VERDAD

Žižek ha distinguido primeramente entre la versión clásica de ideología, que asume que los individuos están impedidos —por la ideología— de aprehender la realidad en la que actúan, de la versión más sofisticada de la teoría crítica que percibe a la realidad misma como ideológica. Sin embargo, una vez aclarada dicha distinción Žižek se concentra en lo que va a ser su tesis central en este respecto. En efecto, finalmente afirma que aunque las dos versiones de ideología son diferentes, ellas comparten una premisa común: ubicar el carácter engañoso de la ideología en el fuero interno de los individuos. En otras palabras, mientras en la versión clásica el engaño del sujeto se debe a una suerte de antejo defectuoso que le obstruye el acceso a la verdadera realidad, en la teoría crítica el sujeto desconoce la realidad misma de forma tal que si viera (conociera) la realidad “tal cual es”, dicha realidad se disolvería en la nada o, más precisamente, se transformaría en otra realidad (1989:28).

Para Žižek, el problema con estas dos versiones de ideología es que ponen el acento en la dimensión del conocimiento (interior) antes que en el accionar práctico (exterior), de modo tal que devienen en obsoletas y/o ingenuas en un mundo (post-moderno) donde los individuos *saben muy bien qué están haciendo, pero aún así, continúan haciéndolo*. En efecto, en un mundo post-moderno el individuo pareciera que ya no es asimilable a la caricatura de un personaje engañado que necesita ser objeto de una crítica ilustradora para darse cuenta de la realidad en que habita. Por el contrario, el accionar del individuo ahora se equipara más al actuar de un cínico, quien la mayor parte del tiempo sabe, muy bien, la falsedad de la situación en que se encuentra o el interés particular que se encubre detrás de un aparente discurso universal, pero aún así, insiste —en su práctica— en actuar en conformidad con dicha situación y/o interés (1989:29). Entonces, si lo ideológico —afirma Žižek— se ubicara en el lado del *conocer*, como la teoría clásica y crítica de la ideología afirman, la noción de una falsedad ideológica aparecería como obsoleta, en un mundo que es ahora descrito como un lugar en que los individuos siguen las prescripciones indicadas por una razón cínica. Sin embargo, aclara, si la ilusión no estuviera localizada en el lado del *conocer* sino en el del *hacer* —como de hecho finalmente afirma que sucede— experimentaríamos una falsedad ideológica, aún cuando fuéramos conscientes — como ocurre la mayor parte del tiempo— de que no es más que una ilusión la que estructura lo que asumimos como realidad.

Pero, ¿Cómo tiene lugar esta nueva delusión ideológica? La respuesta dada por Žižek alude a dos mecanismos ideológicos operando conjuntamente. Primero, a través de la acción de los aparatos simbólicos althusserianos que,

por interpelación, buscan vincular la identificación del sujeto con el sistema simbólico (reconocimiento/falso reconocimiento). Segundo, por la operación previa —en el sentido de que opera antes de que el aparato de interpelación simbólica— de un mecanismo de construcción de fantasía por el cual el sujeto es atrapado ideológicamente. En efecto, la fantasía, lejos de ser concebida como una ilusión para escapar a la insostenible realidad, en los hechos, la reafirma o, si se quiere, estructura la realidad.

Retorno a nuestro primer ejemplo referido a aquellos dos individuos que logran un acuerdo racional en apagar la luz de una pieza común. Nuestro propósito es observar cómo la perspectiva de Žižek pudiese significar una crítica a la teoría de la acción comunicativa de Habermas. Siguiendo la tesis de Žižek, el ejemplo ya descrito puede, perfectamente, ser explicado ahora dentro de una estructura formal de acción comunicativa, la que está, sin embargo, regida además por una lógica de razón cínica y de construcción de fantasías.

Supongamos ahora que Pedro sabe que el motivo de Juan para solicitar que se apague la luz —a pesar de ser formalmente verdadero debido a la evidente infección en los ojos que le afecta— es también exagerado debido a su conocido carácter melodramático. A pesar de ello, Pedro decide validar la demanda de verdad de Juan (su problema en los ojos) porque, secretamente, cree que de esta forma está siendo fiel a los requerimientos de su autoimpuesto estándar de civilidad (basado en una creencia religiosa o moral) que le ordena comportarse como ciudadano ideal. En otras palabras, Pedro otorga validez racional a la demanda de Juan porque ha construido una fantasía que sustenta dicho asentimiento. Entonces, el compromiso de Pedro de apagar la luz estará basado tanto en una razón cínica (Pedro sabe muy bien que a pesar del hecho de que la petición de Juan es verdadera, es también exagerada y, por lo tanto, no totalmente verdadera, pero racionalmente asiente en ella, como si fuera incuestionablemente verdadera), así como en una fantasía (su sueño de llegar a ser un ciudadano ideal algún día).

Por lo tanto, a pesar de que Pedro conoce muy bien que el acuerdo racional alcanzado con Juan es una “falsificación de la verdad” no está —subjetivamente hablando— ideológicamente engañado. Sin embargo, como Pedro asume en su *práctica* dicho acuerdo como racional —motivado por su fantasía— en los hechos no está afectado por una delusión. Más aún, vale la pena hacer notar aquí que la distancia cínica que permite a Pedro darse cuenta de la ilusión ideológica que opera en la relación social que mantiene con Juan, es una forma —“una de las muchas formas”, afirma Žižek— que otorga eficiencia, antes que obsolescencia, al poder estructurante de las fantasías ideológicas (1989:33).

En el contexto de este trabajo, el punto importante ilustrado por el ejemplo antes mencionado es que, desde una perspectiva como la de Žižek, es muy posible concebir una hipótesis de acción comunicativa en la que —aunque todos

los requerimientos formales para lograr un entendimiento compartido de un acuerdo racional están presentes— todavía existiría la posibilidad de que dicho acuerdo sea no-racional, incluso ideológico. En otras palabras, podríamos tener una situación en que una demanda de validez de verdad esté presente, actuando como una razón pública y compartida por ambas partes de la comunicación (situación de libre discurso: racionalidad comunicativa) para alcanzar un entendimiento y acuerdo racional pero, a pesar de ello, podría ser posible imaginar a un individuo que al interior de dicha situación alcance un acuerdo racional —en el sentido de Habermas— basado en una razón cínica y/o en una fantasía construida.<sup>6</sup> En los hechos, esto cambiaría el estatus de la verdad, presente en la acción comunicativa desplegada por Juan y Pedro, a otra categoría que no sería más que una mera *falsificación de la verdad*. Vale la pena destacar que una crítica como la de Žižek a la acción comunicativa de Habermas, como la presentada acá, no está inscrita dentro del campo de la clásica objeción que disputa la prioridad dada por Habermas al lenguaje como un medio naturalmente predispuerto para el logro de entendimiento —el modo original del lenguaje— en oposición a su uso instrumental parasitario (2004, Vol. I:288), comúnmente citado.<sup>7</sup> Por el contrario, la postura de Žižek resulta mejor entendida como una crítica dirigida en forma directa en contra de la esfera del consenso motivado de manera racional (*Zustimmung*) propiamente tal, que ahora es observado como el lugar privilegiado para un tipo más sofisticado de delusión. En efecto, la *falsificación de la verdad* tiene lugar no porque Pedro (el receptor del mensaje) no sepa que la petición de Juan no está justificada en su totalidad (él no está engañado de forma subjetiva), sino porque Pedro sabe que aunque el requerimiento de Juan es formalmente verdadero y aceptable como una base racional para un acuerdo, sin embargo, no es por completo verdadero. Por lo tanto, Pedro otorga una validez sincera, pero superpuesta con su práctica, a dicho acuerdo, comportándose “como si” realmente creyera (o pretendiera creer) sin ninguna duda la demanda de validez de Juan; todo ello basado en una fantasía construida *ad-hoc* para tal efecto. Esto es posible, debido a que la idea de verdad sostenida por Habermas dentro de la esfera de la acción comunicativa (premisa a) descansa demasiado en un ejercicio público y formal de razón discursiva. Se trata de una suerte de “racionalidad delgada”, que podría hacer perfectamente compatible un entendimiento compartido y por consecuencia un acuerdo racional

---

<sup>6</sup> Nótese que la fantasía es compatible con la demanda de validez de sinceridad postulada por Habermas, porque lo que está en juego no es un cinismo *ex profeso* sino un “solipsismo práctico”, esto es, la fantasía opera en la efectividad de la práctica, independientemente de lo que piensen o dicen los individuos, Cfr. Žižek (1989:45-47).

<sup>7</sup> Por ejemplo, Porter (2006) ha desarrollado una crítica deleuziana de la tesis de Habermas acerca del “modo original del uso del lenguaje”.



sobre una coordinación específica de acciones, con una razón cínica y fantástica, dando lugar a una delusión ideológica en la *práctica* de los individuos.

La conclusión resultante de esta reflexión es que una demanda de validez de la verdad —dentro de la acción comunicativa— no es siempre suficiente, para lograr un acuerdo racional —en un sentido no-ideológico— entre individuos (premisa b). En efecto, un acuerdo racional, debido a la racionalidad “delgada” demandada por la matriz de Habermas, parece estar muy a menudo (más a menudo de lo que de hecho reconocemos) acompañada por una demanda *formal* de validez de verdad que en los hechos resulta ser no más que una falsificación de la verdad.

#### LA POSIBILIDAD Y NECESIDAD DE UNA NOCIÓN UNIVERSAL E HIPOTÉTICA DE VERDAD

Finalmente, abordaré el problema de una noción universal de verdad dentro del campo de la acción comunicativa (premisa c). Es conocido que una noción universal de verdad ha sido el principal objeto de denuncia dentro de un *ethos* post-estructuralista, el que asume que estamos viviendo en una suerte de mundo “post-metafísico”: un mundo desprovisto de significados intrínsecos (Norval, 2000:313). El post-estructuralismo presupone, como una premisa central, la imposibilidad de acceder a un conocimiento verdadero y definitivo desde el cual pudiera ser posible discernir lo ilusorio o falso de una declaración o discurso político (Rorty, 1991:XXXIX). Si el acceso al lugar de la verdad definitiva —comúnmente aceptado como una precondition para una crítica de la ideología— ya no resulta posible, entonces la posibilidad misma de la crítica de la ideología deviene en obsoleta. Esto es, dentro del *ethos* post-estructuralista no hay ya espacio para asumir un punto de Arquímedes —un *point d'appui*— desde el cual la crítica de la ideología resulte viable, ya sea como empresa intelectual o como práctica política.

¿Significa esto, sin embargo, que tenemos que excluir todo intento por afirmar una noción más universal de verdad, que sortel las objeciones presentadas por la aproximación de Žižek a la matriz de Habermas de la acción comunicativa, como la que aquí nos hemos referido? Una respuesta cauta, incluso realista, diría: “¡Así es!”. En efecto, tras un siglo caracterizado por la defensa política y filosófica de una “racionalidad gruesa” y de “grandes verdades”, las que a menudo condujeron a las más dramáticas confrontaciones y atrocidades alguna vez conocidas en la historia de la humanidad, la mesura pareciera ser la actitud más sensata a asumir. Pero ¿Es ella la respuesta más adecuada? Más aún, como la historia reciente ha comenzado a exhibir no hay ninguna garantía, en una época regida por el mantra de que “no existen las verdades absolutas” (repetido, sin cesar, ya sea motivado por un auténtico sentido de tolerancia o por un sentimiento de temor o de culpa) que atrocidades como las

cometidas en *Auschwitz* puedan excluirse por completo de la historia de la humanidad.<sup>8</sup> Claramente, este es un punto que no puede ser resuelto aquí. En vez de ello, y teniendo en cuenta la aproximación de Žižek para evaluar la matriz de Habermas, resulta ahora valioso reevaluar el problema de una noción universal de verdad, desde una perspectiva que asuma que el problema con dicha noción estaría en su asociación con la metáfora de Arquímedes, más que en la imposibilidad de asumir una cierta noción universal de verdad.<sup>9</sup>

Al respecto, Žižek se pregunta: “¿No envuelve la crítica de la ideología un lugar privilegiado, de alguna forma exceptuado de los avatares de la vida social que permite a algunos agentes-sujetos percibir los mecanismos ultra ocultos que regulan la visibilidad y no-visibilidad social?” (1994:25). Sin embargo, la conclusión aparentemente inevitable, alcanzada por —entre otros— los autores posmodernistas, de que la única posición no-ideológica estaría dada por la renuncia a cualquier dimensión extra-ideológica, para Žižek es ideología *per excellence* (1994:4). Más aún, Žižek reacciona contra esta nueva moda intelectual ensayando dos soluciones a esta aparente paradoja:

Primeramente, despoja de todo carácter “representacionalista” a la noción de ideología. En este sentido, para Žižek la ideología, lejos de estar relacionada a una ilusión o a una errónea representación de sus contenidos sociales, es parte de la realidad (2005:262). Si la ideología es parte de la realidad, no se requiere ningún punto externo ni trascendente al margen de ella (la realidad) para observar su falsa representación, como la concepción clásica de la crítica de la ideología ha sostenido siempre. El problema, sin embargo, sigue siendo aún saber cómo podemos darnos cuenta que existe una ideología operando alrededor nuestro si nosotros somos también parte de dicha realidad. En otras palabras ¿Cómo podemos reconocer que la realidad es en sí misma ideológica, si la ideología —digámoslo así— es parte del aire que diariamente respiramos?

La segunda parte de la tesis de Žižek intenta responder a las preguntas anteriores. En efecto, afirma que aunque la ideología se confunde con la realidad, “ella no es toda la realidad”, por cuanto aún es posible concebir al *interior* de la realidad una dimensión *extra*-realidad desde donde lo ideológico y lo no-ideológico podrían ser identificados. Este lugar *extra*-realidad es asumido, sin

---

<sup>8</sup> La referencia más actual es la cárcel de Guantánamo, erigida como respuesta defensiva de excepción —se nos ha dicho— de la “democracia” en contra del “terrorismo religioso”. Pero también, son los campos de inmigrantes que varios países europeos, elocuentemente anti-Guantánamo, han erigido complacientemente en sus bordes que mantienen con el África amenazante.

<sup>9</sup> Un ángulo diferente para observar estos problemas en los trabajos de Žižek y Eagleton, en los que se explica la posibilidad de la verdad universal sobre la base de un “giro estético”, puede ser encontrado en Sharpe (2006:95-120).

embargo, no como una dimensión simbólica, ni tampoco como una mera ilusión que flota en el aire del registro imaginario, sino como “lo real”,<sup>10</sup> lo que a condición de no ser ideológico (juicio indefinido) debe “permanecer vacío”, libre de cualquier “realidad positivamente determinada” (1994:17).

Para nuestro propósito, el punto importante a destacar acá, es el carácter ambiguo de “lo real”. En efecto, lo real” en los trabajos tardíos de Lacan no es una materialidad sino un pozo (un vacío) que está al centro de la constitución de la subjetividad. Más aún, como Ian Parker ha señalado, “el real” lacaniano es “el límite estructuralmente necesario de la representación que es resistente a una simple re-codificación” (2004:64). En otras palabras, “lo real” permite la emergencia de la subjetividad simbólica pero a su vez le coloca sus más impenetrables límites. Žižek, siguiendo este sentido tardío que Lacan le atribuye a la noción de “lo real”, lo define como el “*reprimido primordial*” (*de la sociedad*), *la X irrepresentable en cuya represión la propia realidad está fundada*” (1994:21). Viene a representar el antagonismo original de la sociedad,<sup>11</sup> una traumática división social que no puede ser simbolizada y que no es por tanto parte de la realidad pero, sin embargo, la instituye (1989:45; 2005:262).<sup>12</sup>

Por lo tanto, Žižek logra así ofrecer una concepción de ideología en la que la distorsión no está ya localizada en la estructura epistemológica clásica de ilusión versus realidad. Existe ahora una estructura tripartita operando, compuesta por lo simbólico, lo imaginario y “lo real”. En efecto, la realidad (la dimensión simbólica), estructurada por una fantasía (el campo de lo imaginario), es ofrecida como un escape de “lo real”. “Lo real”, entonces, no puede ser simbolizado en la realidad, pero, en vez de ello, aparece como un espectro en la fantasía hecha por el sujeto. De este modo, el estatus ideológico (o no-ideológico) de una posición política dada, estaría determinado por el ocultamiento (o el develamiento, en el

---

<sup>10</sup> “Lo real” es una noción originalmente desarrollada por Jacques Lacan. En los primeros años de la década de 1930, usaba la noción de “lo real” para referirse al concepto filosófico de ser absoluto, que era asumido como presente, en cuanto ser, más allá de las apariencias. En la década del 1950, el concepto perdió sus trazos filosóficos y fue usado como uno de los tres órdenes que Lacan identificó como constitutivos del concepto de sujeto: lo simbólico, lo imaginario y “lo real” (este último significando una materialidad indivisible que existiría previa a toda simbolización). Fue, sin embargo, desde 1959-1960 en adelante, cuando Lacan en su seminario *La Ética del Psicoanálisis*, al discutir el carácter del inconsciente en los trabajos de Freud, enfatiza el significado de “lo real” como un núcleo del inconsciente, que siempre permanece in-simbolizable, pero que es la causa de la pasión más fundamental (Lacan, 1992:97). Este núcleo in-simbolizable lo llama *Das Thing*, o el representante de la representación.

<sup>11</sup> Žižek, por cierto, en esto está refiriéndose a la noción de antagonismo social desarrollada por Ernesto Laclau y Chantal Mouffe (1985).

<sup>12</sup> En un libro más reciente, Žižek desarrolla una nueva noción de “lo real”, el real de paralaje, alejándose así de la noción lacaniana (estándar) de “lo real” (2006:26). *Cfr.* Porter (2006:65-71) y Kay (2003).

caso del estatus no-ideológico) que dicha posición política tienda a producir, en “lo real” (los “antagonismos”, de la sociedad).

Aunque Žižek reconoce que no existe una clara distinción entre ideología y lo que experimentamos en la realidad, afirma, sin embargo, que vale la pena mantener la “tensión que mantiene la crítica de la ideología viva” (1994:17, cursivas desde el original). Más aún, es este primordial antagonismo reprimido (la X irrepresentable) —una realidad no-simbolizada— lo que constituye el punto de referencia extra-realidad que haría posible la crítica de la ideología (1994:25). En efecto, el nuevo rol reservado para una verdadera crítica de la ideología “post-moderna” sería el “designar los elementos dentro de un orden social dado que apunten hacia el carácter antagonístico del sistema, y por tanto que nos “distancie” de la auto-evidencia de su establecida identidad” (1994:7). De allí que para Žižek, la perspectiva no-ideológica sea comúnmente expresada en una posición “falsa en los hechos” —una ficción, una ilusión— que, precisamente debido a su carácter ficticio, es capaz de apuntar en forma directa a lo real.<sup>13</sup>

En suma, lo que tenemos acá es un lugar extra-realidad (pero al interior de la realidad, como un vacío) que difiere de la tradicional noción de punto de Arquímedes en los siguientes rasgos:

- a) Desde un punto de vista teórico, mientras en la matriz clásica la identificación de lo no-ideológico no puede evitar asumir un punto de ventaja, en la perspectiva de Žižek existe un lugar —“lo real”— que no es parte de la realidad (de la esfera simbólica) ni de lo imaginario, pero que está en el centro de una realidad simbolizadamente fallida (2006:26). Por lo tanto, esta perspectiva, así entendida, no da lugar a una idea “contradictoriamente coherente”,<sup>14</sup> como la denunciada por Derrida y aparecería así en teoría más consistente.
- b) Por consiguiente, mientras en la matriz clásica el punto de Arquímedes da lugar a una oposición entre realidad e ilusión, en la perspectiva de Žižek tanto lo ideológico como lo no-ideológico son parte de la realidad, aunque siempre fallida. Más aún, lo no-ideológico está constituido por un lugar extra-realidad (dentro de la realidad) —“lo real”— que se ubica al centro de la realidad fallidamente simbolizada. “Lo real”, a su vez, finalmente permitiría la determinación de lo que es ideológico y lo que es no-ideológico a través de la crítica de la ideología.

De esta forma, Žižek logra superar el problema de la perspectiva del punto de Arquímedes que se centra demasiado en dibujar una línea de separación entre la “verdadera” realidad y las ilusiones (o fundar la ilusión en la realidad), cuando en realidad el punto importante a destacar es que lo que experimentamos como

---

<sup>13</sup> Žižek se refiere con esto a la tesis lacaniana, según la cual la verdad tiene la estructura de una ficción (1994:7).

<sup>14</sup> Una idea deviene en contradictoriamente coherente, para Derrida, cuando se asume que ella estructura una estructura dada, escapando, sin embargo, al proceso de estructuración (1978:279).

realidad solamente emerge si algo es excluido (2005:262-263). En otras palabras, la “condición de posibilidad” de la realidad, la cual siempre intenta presentarse completamente simbolizada, es la exclusión de algún resto que no puede ser simbolizado (en la realidad) y que por ello (esto es, debido a que no puede ser simbolizado) retroactivamente deviene en la X que determina el fracaso de una completa simbolización de la realidad.

Pero ¿Puede la noción de “lo real” —de la forma definida por Žižek— tener alguna utilidad para resolver los problemas de la teoría de la acción comunicativa generados como consecuencia de su “racionalidad delgada” que le subyace? Sugeriría que si —en cuanto críticos de la ideología— evitamos otorgarle a la noción de “lo real” un estatus material, esto es, si rehusamos ubicarla dentro de un registro simbólico o imaginario (en otras palabras, si seriamente la consideramos como “lo real”) y si, en cambio, la concebimos como una hipotética noción universal de verdad, podríamos reavivar la posibilidad de la crítica de la ideología. A su vez, la crítica de la ideología, como ya hemos dicho, resulta conceptualmente necesaria para discernir lo ideológico de lo no-ideológico sin quedar atrapados en un hoyo negro arquimideano.

Una noción hipotética da lugar a una suerte de lógica de “posibles explicaciones. Nozick, refiriéndose al uso de la fábula o mito del “estado de naturaleza” para explicar la emergencia de la sociedad política, ha señalado: “Aprendemos mucho observando cómo el Estado pudo haber emergido, incluso si no emergió de esa forma” (1974:9). Por lo tanto, podemos ahora agregar una característica final, aunque esta vez se trata de un rasgo no considerado directamente por Žižek, a aquellos dos puntos antes mencionados, que distingue un lugar extra-realidad —según Žižek— de una noción tradicional de punto de ventaja arquimideano, afirmando que:

- c) “Lo real” puede ser asumido como una noción hipotética y universal de verdad que permitiría distinguir lo no-ideológico de lo ideológico. Más aún, dicha noción universal de verdad podría no sólo ser posible, sino también conceptualmente necesaria para asegurar que un orden social dado —al modo de Habermas— pudiese, de hecho, tener lugar sin verse afectado por una falsificación de la verdad.

## CONCLUSIONES

¿Confrontados con un mundo sin significados fijos, podremos aún rescatar una cierta noción de verdad universal que permita el despliegue de una crítica de la ideología? Lo que he tratado de sugerir en este trabajo es que de haber una forma, ella implicaría el abandono del clásico paradigma del punto de ventaja arquimideano. Más aún, he sostenido que usando una noción de “lo real” o “reprimido primordial”, tomado de una lectura fundada en Žižek, se lograría revitalizar la empresa intelectual de la crítica ideológica. Ello ocurriría, puesto que el real lacaniano, debido a su carácter tanto de límite como de condición de posibilidad de toda significación, permitiría asumir una noción de verdad que,

aunque dejando de lado sus rasgos objetivistas y asumiendo un carácter hipotético, mantendría intacta su condición universal para la situación en que opera.

La verdad universal no aparecería —habría que insistir— como una categoría objetiva que tiene que ser revelada por los críticos de la ideología, como en la teoría realista en la que la verdad permanece como una función entre una declaración y la dimensión objetiva (extra-lingüística) que tal declaración refiere. Tampoco sería una pura cuestión de coherencia armoniosa entre un discurso y un contexto específico, como la teoría de la correspondencia establece. Por el contrario, la verdad sería ahora siempre (pre) asumida, aunque hipotéticamente, por los críticos de la ideología. Una presunción que requiere ser axiomática, si de lo que se trata es de mantener viva la crítica de la ideología como empresa política que demanda siempre un punto de vista particular —pero que deviene en universal— para existir.

Pero también se trata de una presunción que permitiría observar los límites de los postulados de la teoría de la acción comunicativa de Habermas. En efecto, la verdad no sería sólo posible sino también conceptualmente necesaria como una condición que podría hacer realizable la existencia de un campo de acción comunicativa en el cual una “demanda de validez de verdad” pueda ser distinguida de una falsificación de la verdad. En otras palabras, la existencia de una verdad universal respecto a la cual una demanda de validez producida dentro de una esfera de acción comunicativa pueda ser contrastada, permitiría evitar el riesgo de permanecer atrapado —debido a la racionalidad delgada de la matriz de Habermas— en una delusión ideológica, como aquella denunciada por Žižek. Así, el real de Lacan devenido en una verdad universal pero hipotética, salvaría o, al menos, mostraría los límites de ese acuerdo racional —según Habermas— siempre en riesgo de quedar atrapado dentro de un mero formalismo vacío. Ello, debido a que las convicciones que lo sostienen —observadas desde la óptica žižekiana— se aparecen como demasiado febles, siempre presas del cinismo y de la fantasía. En tal sentido, el entrecruce final entre Žižek y Habermas ensayado aquí nos reconduce a la premisa que Žižek destaca en toda su obra, a saber: que la existencia de una realidad pareciese ineludiblemente ligada a la presencia de un resto, una excepción, lo que Žižek denomina el “reprimido primordial”. Constituiría una labor de la crítica de la ideología situar dicha exclusión, no para simbolizarla (tarea imposible) sino para exponer sus configuraciones, sus supuestos, sus fronteras y, en tal medida, sus posibilidades abortadas, abriendo así nuevos posicionamientos (emancipadores) para con “lo real”.

*Universidad Diego Portales\*  
Instituto de Humanidades  
Ejército 238, Santiago (Chile)  
ricardo.camargo@udp.cl*

BIBLIOGRAFÍA

- Callinicos, Alex. *The Resources of Critique*. Cambridge: Polity Press, 2006.
- Camargo Brito, Ricardo. “Notas acerca de la determinación de lo ideológico y verdadero en Teoría de la Ideología”, en *Revista de Ciencia Política*, 25, 2 (2005):117-142.
- Derrida, Jacques. *Writing and Differences*. London: Routledge & Kegan Paul, 1978.
- Geuss, Raymond. “Reviewed work(s): *Negative Dialectics* by Theodore W. Adorno”, en *The Journal of Philosophy* 72, 6(1975):167-175.
- Geuss, Raymond. *The Idea of a Critical Theory*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.
- Habermas, Jürgen. *The Theory of Communicative Action, Vol. 1 and Vol. 2*. Cambridge: Polity Press, 2004.
- “Truth and Society: The Discursive Redemption of Factual Claims to Validity”, en J. Habermas (Ed.), en *On The Pragmatics of Social Interaction, Preliminary Studies in the Theory of Communicative Action*. Cambridge: Polity Press, 2001:85-103.
- “What is Universal Pragmatics?”, en J. Habermas (Ed.). *Communication and the Evolution of Society*. Cambridge: Polity Press, 1976:1-68.
- “A Reply to My Critics”, en J.B. Thompson and D. Held. (Eds.) *Habermas Critical Debates*. London: The Macmillan Press Ltd., 1982:219-283.
- *Between Facts and Norms*. Cambridge: Polity Press, 1996.
- Homer, Sean. *Jacques Lacan*. London and New York: Routledge, 2005.
- Kay, Sarah. *Žižek, A Critical Introduction*. Cambridge: Polity Press, 2003.
- Lacan, Jacques. *The Ethics of Psychoanalysis 1959-1960. The Seminar of Jacques Lacan*. London: Routledge, 1992.
- Laclau, Ernesto y Chantal Mouffe. *Hegemony and Socialist Strategy*. London: Verso, 1985.
- McCarthy, Thomas. “Translator’s Introduction”, en J. Habermas (Ed.). *The Theory of Communicative Action*, Vol. I. Cambridge: Polity Press, 2004:VII-XXXIX.
- Norval, Aletta. “The things we do with words. Contemporary approaches to the analysis of ideology”, en *The British Journal of Political Science* 30 (2000):313-346.
- Nozick, Robert. *Anarchy, State, and Utopia*. New York: Basic Books, 1974.
- Parker, Ian. *Slavoj Žižek, A Critical Introduction*. London: Pluto Press, 2004.
- Porter, Robert. *Ideology, Contemporary Social, Political and Cultural Theory*. Cardiff: University of Wales Press, 2006.
- Rorty, Richard. *Consequences of Pragmatism*. New York: Harvester Wheatsheaf, 1991.
- Sharpe, Matthew. “The aesthetics of ideology or The Critique of Ideological Judgment, en Eagleton and Žižek”. *Political Theory* 34, 1 (2006):95-120.
- Sloterdijk, Peter. *The Critique of the Cynical Reason*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987.
- Taylor, Charles. *Hegel*. Cambridge: Cambridge University Press, 1975.
- Thompson, Jhon B. “Universal Pragmatics”, en J. B. Thompson y D. Held (Eds.). *Habermas Critical Debates*. London: The Macmillan Press Ltd., 1982:116-133.

- Williams, Bernard. *Truth and Truthfulness*. Oxfordshire: Princeton University Press, 2002.
- Žižek, Slavoj. *The Parallax View*. Cambridge, MA: The MIT Press, 2006.
- “Between Symbolic Fiction and Fantasmatic Spectre: Towards a Lacanian Theory of Ideology”, en R. Buttler and S. Stephens (Eds.). *Slavoj Žižek, Interrogating the Real*. London and New York: Continuum, 2005:249-270.
- “Introduction”, en S. Žižek (Ed.). *Mapping Ideology*. London and New York: Verso, 1994:1-33.
- *The Sublime Object of Ideology*. London: Verso, 1989.