

TIEMPO Y ESPACIO COMO IDEOLOGÍA

Roy Alfaro Vargas^{1*}

Resumen

Este artículo analiza la relación de las categorías de tiempo y de espacio, en tanto receptáculo del proceso ideológico, ya que la alteración de estas categorías es lo que caracteriza a tal proceso. O sea, la escisión de este par categorial dialéctico conlleva a una caracterización de la realidad como algo estático. También, se plantea el concepto de tempespacialidad como noción que reestablece la unidad dialéctica de las categorías de tiempo y de espacio, y que permiten la aprehensión del movimiento.

Palabras clave: espacio, tiempo, ideología, movimiento, tempespacialidad.

Abstract.

This article analyzes the relationship of the categories of time and of space, as long as holder of the ideological process, since the alteration of these categories is what characterizes to such a process. That is to say, the divisions of this even dialectical categorial bears a characterization of the reality like something static. Also, it thinks about the timespatiality concept as a notion that re-establishes the dialectical unit of the categories of time and space, and that it allows the apprehension of the movement.

Keywords: Space, Time, Ideology, Movement, Timespatiality.

Introducción

Como tesis de este artículo se va a plantear el siguiente enunciado: La ideología es una alteración de la unidad dialéctica de las categorías de tiempo y espacio, entendidas como manifestaciones de la tempespacialidad del Ser². Para probar esta tesis es necesario cumplir con los siguientes objetivos:

1. Establecer algunos antecedentes históricos del concepto de ideología.
2. Señalar las características del concepto de tempespacialidad.
3. Caracterizar el concepto de ideología en función de las categorías de tiempo y espacio, en tanto alteración de su unidad dialéctica, en el caso concreto de Slavoj Žižek.

1 *Correo electrónico: royalfarov@costarricense.cr

2 Este artículo viene a complementar otro publicado en esta revista: Alfaro Vargas, Roy. (Julio-Diciembre 2008). "Tiempo, comprensión y ciencia literaria: el papel del Estado en la aprehensión cultural". En: *Revista Praxis* 62, 145-161.

4. Determinar la relación entre tempespacialidad, cambio y movimiento, como proceso de alienación en la cotidianidad.

1. Algunos antecedentes del concepto de ideología

El concepto de ideología nace con Destutt de Tracy y Condillac³, con una definición que apuntaba hacia la conceptualización de esta como un conjunto de ideas. Luego, el término adquiere una noción un poco menos amplia, cuando esta es referida al grupo de ideas de un grupo particular. De aquí nace la tendencia a definir la ideología de modo estrecho o de modo amplio.

Por ejemplo, Marx, en *La ideología alemana* (s.f.e.), define este concepto como una falsa conciencia, producto del dominio estructural de un grupo particular sobre el resto de la sociedad. Por tanto, el concepto marxiano de ideología es un concepto estrecho, ya que no se refiere a todo conjunto de ideas, sino al de un grupo particular: la burguesía.

El concepto de ideología de Paul Ricoeur, sin embargo, remite a una caracterización amplia de tal noción, por cuanto ésta se define dentro del marco de los procesos identitarios, o sea, como el conjunto de ideas de cualquier comunidad humana.

También, este concepto se ha ligado, empírica y teóricamente, a las más diversas perspectivas y características. Teóricamente, se han planteado esquemas en los cuales la ideología se analiza en consonancia con el concepto de alienación, como en el caso de Rossi-Landi. De igual modo, se ha establecido un vínculo con la noción de utopía en el texto de Karl Mannheim, titulado *Ideología y utopía* (1970).

En el plano empírico, *exempli gratia*, se han señalado nexos de causalidad entre la ideología y los procesos de socialización (Althusser, 1987); o entre esta y la operacionalidad de mapas cognitivos (Dijk, 2000). Asimismo, se relaciona con los procesos identitarios (Ricoeur, 1994), con los procesos comunicativos (Habermas, 1975), con el espacio ciudadano (Lefebvre, 1972), con el deseo y la sublimación (Žižek, 2001), con el principio de identidad de la lógica formal (Adorno, 1975 y Lefebvre, 1976) y otros más.

Lo cierto es que, de un modo u otro, todos señalan correctamente alguna manifestación del fenómeno ideológico. *Per esemplo*, Ricoeur tiene razón cuando ve en el concepto de ideología un factor de integración social (1994). Sin embargo, su enfoque es reductivo cuando no es capaz de ver, en este fenómeno, el elemento material y concreto que observa Lefebvre en la ideología espacial de la ciudad. Se podría seguir ejemplificando, sin embargo, se continuaría reproduciendo la teoría y las limitaciones de cada enfoque de los autores mencionados. Lo importante es poder realizar una síntesis de los elementos fundamentales que subyacen al planteamiento de cada uno

3 Para ampliar sobre la historia del concepto de ideología, véase: (Lenk, 1982) y (Zeitlin, 1973).

de estos autores. Dentro de este estado de cosas es donde se establece la alteración de las categorías de tiempo y espacio, como sustrato de cualquier definición dada a este concepto, debido a que los procesos comunicativos, los identitarios, la ciudad, el deseo, el aparato lógico y demás, se encuentran todos siempre situados en el tiempo y el espacio. Antes de continuar, se procederá entonces a analizar la cuestión del tiempo y del espacio.

2. El concepto de tempespacialidad

Previamente, antes de pasar a la caracterización de nuestro concepto de ideología, es preciso acceder a la comprensión del tiempo y el espacio.

Kant entendía, en su *Crítica de la razón pura*, el tiempo y el espacio como categorías puras del entendimiento (1973). Sobre estas categorías puras se construía todo el aparato categorial de la gnoseología kantiana. No obstante, si bien Kant aceptaba la existencia objetiva del tiempo y del espacio, también es verdad que para él estas no estaban en conexión con las categorías puras, ya que la esencia estaba desconectada del fenómeno y por lo tanto, el tiempo y el espacio son solamente propiedades del sujeto.

El tiempo y el espacio en Kant conllevan una contradicción irresoluble, en términos del mismo planteamiento kantiano. ¿Cómo resolver, sin contradicciones, la existencia simultánea de dos tiempos y dos espacios, unos objetivos y otros subjetivos? Kant pierde la unidad entre discurso (logos) y materialidad, es decir, la unidad dialéctica entre Ser y pensamiento, como expresión de la relación entre lo abstracto y lo concreto, o entre lo lógico y lo histórico, se borra dentro del idealismo subjetivo de este filósofo alemán.

La dialéctica hegeliano-marxiana reestablece esta unidad de Ser y pensamiento. Con Marx la dialéctica se inserta dentro de una óptica materialista, pero sin llegar a una reflexión adecuada sobre el tiempo y el espacio, debido a que ciencias fundamentales para la comprensión de la relación tiempo-espacio, como la física relativista, la mecánica cuántica y la cosmología, no se encontraban bien desarrolladas en ese momento histórico.

Hoy, con el desarrollo de estas ciencias, se puede aprehender mejor los fenómenos del tiempo y el espacio. El enfoque cosmológico de Stephen Hawking presente en *Historia del tiempo* (1988), amparado en la teoría de la relatividad y en la mecánica cuántica, ofrece los elementos necesarios para resolver el problema de definir la tempespacialidad, lo cual redundará en una mejor aprehensión del fenómeno ideológico.

Antes de Einstein, el tiempo se entendía separado del espacio, o sea, el tiempo era absoluto (Hawking, 1988). Ésta es la concepción mecánica del tiempo creada por Newton y seguida por Kant (quien tomaba como ejemplo claro de una ciencia a la física). Por su parte, la física relativista entiende el tiempo de manera relativa, es decir,

la percepción de un fenómeno en el tiempo depende de la posición que el observador ocupe; por tanto, a diferencia de lo ocurrido con una noción de tiempo absoluto, en donde el tiempo es el mismo independientemente de la posición del observador⁴; el tiempo relativo es variable. Además, en la física mecánica, el tiempo está separado del espacio, lo cual, en el esquema seguido por Hawking, es impensable, ya que: “Debemos aceptar que el tiempo no está completamente separado e independiente del espacio, sino que por el contrario se combina con él para formar un objeto llamado espacio-tiempo”. (1988, pp. 43-44). Por consiguiente, el tiempo y el espacio funcionan en un esquema cuadridimensional, en donde se encuadran todos los fenómenos del universo y dentro de estos, la conciencia.

El proceso de la conciencia deriva en la organización de la segunda ley de la termodinámica, en cuanto la flecha psicológica del tiempo permite recordar el pasado y no el futuro (Hawking, 1988: 191-194 y 200). Por ejemplo, el proceso entrópico establece que si alguien muere y se deja su cuerpo al aire libre; entonces, este cuerpo se irá descomponiendo hasta ser reducido a sus elementos básicos. Si vemos todo el proceso, podremos recordar al ser humano en vida, pero no podremos recomponer al ser humano material: El desorden en un sistema siempre va en aumento, nunca en disminución.

Por lo tanto, la tempespacialidad se define como la relación indisoluble entre tiempo y espacio, en donde la conciencia es el producto de la interiorización de esa relación, a través del principio entrópico (segunda ley de la termodinámica)⁵. Luego, el tiempo y el espacio adquieren una base sólida y material, con valores objetivos (la lógica del universo) y con valores subjetivos (la lógica socio-individual). La contradicción kantiana se resuelve al unirse la conciencia (entendimiento) y la cosa en sí (la materialidad). Este concepto permite romper la división entre ciencias del espíritu (Geistwissenschaften) y ciencias naturales (Naturwissenschaften), por cuanto se hace coincidir la perspectiva sobre el tiempo y el espacio de la cosmología de Hawking, con el principio del materialismo dialéctico de la unidad de Ser y Pensamiento, ya que el Ser adquiere una base sólida (dada en la materialidad del fenómeno que llamamos universo) y en la materialidad de la conciencia (en tanto expresión de la segunda ley de la termodinámica): El pensar deja de ser una cuestión simplemente espiritual, para devenir un producto más del desarrollo universal.

3. Ideología, tiempo y espacio.

Podemos preguntarnos, entonces, cuál es el proceso de alteración que sufre la tempespacialidad, en lo referente a las categorías de tiempo y espacio. Para responder

4 En la teoría de la relatividad no existe un tiempo absoluto único, sino que cada individuo posee su propia medida personal del tiempo, medida que depende de dónde está y de cómo se mueve (Hawking, 1988).

5 La definición y aplicación del concepto de tempespacialidad derivan directamente de mi trabajo de tesis, cuyo proyecto ha sido aprobado y se encuentra ahora en la etapa final para su aprobación.

esto, es preciso acceder al análisis de teorías concretas del concepto de ideología. Para esto, vamos a movernos a través de los planteamientos de Slavoj Žižek.

Žižek, en *El sublime objeto de la ideología*, expresa que la ideología no es una falsa conciencia, sino que ésta es más bien el fundamento de ella (2003a). Es decir, la falsa conciencia no es la causa de la ideología, sino al contrario, es su efecto, ya que el sujeto es estructurado mediante lo simbólico (lo cual corresponde a la internalización de las normas sociales, en el proceso edípico). Luego, lo simbólico es un proceso represor, por cuanto la socialización inicia aquí el establecimiento de roles, con lo cual el individuo pierde una visión integral de sí mismo (la visión de la fase del espejo, previa a la fase edípica) y se inserta en el mundo-sistema del quehacer cotidiano. La ideología representa el discurso que se pretende acabado, como un sistema cerrado, pero al cual le falta algo. Ese algo es aquello que los deconstruccionistas denominan “el suplemento”, dicho de manera sencilla, lo que falta al sistema; por ende, el sistema ya no es cerrado y autosuficiente, porque necesita de algo que no es él⁶. Por ejemplo, para la ideología machista, el hombre es el centro sobre el cual se define lo humano; a partir de él, la mujer se caracteriza como lo que carece de *x* cualidades con respecto al hombre. Sin embargo, es la mujer, genética y socialmente, quien da a ese sistema-hombre su suplementariedad: Ella es lo que le falta al hombre para poder englobarse a sí mismo como absoluto, o sea, para estar en capacidad de asumirse como lo humano en sí. La mujer es el punto de almohadillado del hombre⁷ (le point de capiton), en cuanto esta permite a la ideología machista crear un ideal masculino, en un discurso que se unifica (como sistema) en el goce sádico de la dominación del otro-mujer.

La ideología para Žižek conlleva la idea de un “superyó” que, como expresión simbólica, en tanto designante rígido, apunta a un núcleo imposible real (2003). Esto debido a que la ideología no tiene exterior y, por ende, es el producto de un círculo vicioso autorreferencial (2006). *Par exemple*, el hombre define lo humano por referencia a sus cualidades y él se define por lo humano: es una falacia de circularidad (*petitio principii*).

Para Žižek también la ideología está unida al deseo, porque el goce es un imperativo “superyoico”. Por consiguiente, el fenómeno ideológico se representa a sí mismo como carencia, que discursivamente crea y reproduce la realidad social (lo simbólico), en tanto huida de un trauma; siendo esta la función de la ideología (2006). Lo no-ideológico es absorbido por la ideología, para estructurarlo como desplazamiento y distorsión de lo no-ideológico⁸ (1997, p. 30). Y este deseo es siempre deseo de un deseo (2006). Este deseo es un deseo histórico, ya que en todo momento es un deseo

6 El suplemento es aquello que se añade para completar, para compensar de una falta con la que se supone se completa a sí mismo. El suplemento es un extra no esencial (Culler, 1992). Pero que en último caso es esencial.

7 Para ampliar sobre el concepto de punto de almohadillado, Cf.: (Žižek, 2006, pp. 30-34).

8 Siguiendo a Lacan, Žižek sitúa la ideología en lo simbólico, ya que lo imaginario y lo real no son más que un sustrato suplementario, imposibles de ser simbolizados o, en otras palabras, ellos no pueden ser representados como lenguaje. Luego, lo real y lo imaginario se salen del círculo autorreferencial del que hablábamos antes.

insatisfecho que define al capitalismo como el reino del discurso de la histeria: “Ese círculo vicioso de un deseo, cuya aparente satisfacción solo amplía el hueco (gap) de su insatisfacción” (1990, pp. 59-60).⁹

Ahora, se verá cómo operan las categorías de tiempo y espacio al interior del enfoque žižekiano, así como la manera en que se define aquí la tempespacialidad.

El deseo en Žižek es lo que articula toda su concepción de la ideología. Entonces, es necesario cuestionar la relación de este con el tiempo y el espacio, lo cual nos permitirá concluir cuál es el valor analítico de la propuesta de Žižek.

Siempre que uno desea, ese deseo es deseo de algo en particular. O se tiene deseo por un abrigo o por un automóvil. Tal vez se quiera tener un coito con la vecina que vive a la vuelta de la casa. Quizás simplemente el objeto del deseo sea un helado de *yogurt* o cualquier otra cosa. Lo importante es que el deseo está colocado *hic et nunc*, es, en su objetualidad, algo en concreto.

La satisfacción del deseo, por su parte, es la anulación de una carencia, la cual da paso a una nueva carencia, que a la vez implica un nuevo deseo. Este es el motor de la existencia a grandes rasgos. Sin embargo, Žižek establece el deseo como un proceso autorreferencial del deseo mismo; por consiguiente, el aspecto concreto y material del deseo se difumina en la repetitividad histórica de la constante insatisfacción de este. Luego, este patrón histórico no es histórico, ya que no es material, pues la historia (*Geschichte*) es un proceso material y no un acto simbólico, producto del trauma edípico. A lo sumo, es la manifestación empírica de la ideología del consumismo. Por lo tanto, Žižek hace del concepto de ideología una noción ahistórica, debido a que él se centra en una concepción lacaniana, que hace del significante (la palabra), el mediador entre el individuo (y su deseo) y la realidad (materialidad)¹⁰.

El problema es que Žižek concibe, de manera absoluta, que lo simbólico, por consecuencia, hace del lenguaje una entidad supratemporal, que determina de una vez por todas, aquello que se tiene por real. Y a la vez, rompe con la unidad de Ser y pensamiento, ya que este último, como lenguaje, estaría des-referencializado, o sea, el lenguaje, y por ende, el pensamiento, no entrarían en relación dialéctica con la realidad material, la cual es la única capaz de discriminar entre lo que es materialmente real o no. De lo contrario, no se podría diferenciar entre la realidad de un unicornio de alas azules y una gallina. Nos pasaría lo que al tonto, que al señalarle la luna para que la viera, su mirada se clavaría en el dedo que señala.

Žižek cae en la trampa de su mismo discurso, debido a que criticando el uso represivo del lenguaje (como en la ideología machista), él también reproduce un esquema que se encierra en el lenguaje mismo, autorreferencial o arreferencial, como

⁹ Traducción nuestra.

¹⁰ Las palabras significan sólo con respecto a su lugar en la totalidad del lenguaje; esta totalidad determina y estructura el horizonte dentro del cual la realidad se nos revela, dentro del cual podemos eventualmente “comparar” las palabras individuales con las cosas. (Žižek, 2006: 261)

se quiera. Separa luego la conciencia del Ser y por tanto, rompe definitivamente la tempestualidad, ya que la sustancia del lenguaje žižekiano se resiste al tiempo, es puro deseo de un deseo. La ideología que Žižek critica y que reproduce es un juego hipertextual del lenguaje.

Nos encontramos aquí con el problema de una supuesta crítica ideológica, que es expresión de eso mismo que critica. Esto nos debe poner en guardia sobre lo fácil que es alterar la tempestualidad, a pesar de tener buenas intenciones. La tendencia a anclar la realidad, dentro de una concepción ligada al principio de identidad de la lógica formal, conlleva una sustancialización; la cual es sólo posible mediante una alteración del esquema categorial tiempo-espacio. El principio identitario ($A=A$) es la punta de un *iceberg*, ya que el asunto no es simplemente un problema lógico, sino también histórico y por consiguiente, social.

Por ejemplo, si uno se encuentra en casa “sin hacer nada”¹¹, entonces la noción del tiempo tiende a hacerse más dilatada. Pero si uno se encuentra en la discoteca, con los amigos divirtiéndose, el tiempo tiende, entonces, a percibirse de modo más fluido. Es decir, la relación tiempo-observador (individuo) depende del sitio que ocupe él y de su actividad dada en un espacio determinado. El tiempo se espacializa debido a que, dentro de un ámbito en donde el tiempo se estandariza mediante la hora-reloj, lo importante son las posibilidades de consumo que el lugar ofrezca: El espacio-consumo es variable y el tiempo-horario es absoluto. Lo mismo es una hora sin laborar o consumir, que una hora en la discoteca. No obstante, socialmente, se valora más positivamente el consumo y el trabajo, que la autodeterminación y el derecho a la improductividad (entendida en términos de no producir mercancías u ofrecer algún servicio). Quien trabaja y consume es valorado como exitoso. De lo contrario, se es vago y falto de metas. Para que este prejuicio subsista es preciso romper la unidad tiempo-espacio, lo cual es evidente en la medida que el consumo se experimenta como deseo. O sea, se consume algo de lo cual se carece, pero dentro de una dinámica histórica, que en cada acto consumista incrementa el deseo de consumo. Esto siempre ligado a una noción espacial: La geometría del objeto consumido o la geometría del local del servicio, en donde el tiempo es la simple repetición del consumo. El deseo tiene un valor espacial.

11 Esta expresión solamente adquiere sentido en una sociedad capitalista, en la cual el tiempo socializado se escinde en tiempo de trabajo y tiempo de consumo; por lo tanto, cuando usted no esté laborando o consumiendo alguna mercancía, entonces usted estará haciendo nada (vegetando, como se dice popularmente).

4. La tempespacialidad en relación con las nociones de cambio y de movimiento en la cotidianidad

El movimiento puede ser entendido de dos maneras (dialécticamente unidas):

- Como desplazamiento mecánico.
- Como cambio (Bitsakis, 1975).

El concepto de tempespacialidad conlleva ambas nociones, ya que como noción dialéctica que es, tiene la capacidad de explicar el movimiento como cambio de lugar y como transformación cualitativa. O sea, la tempespacialidad responde a la ley dialéctica que enuncia lo siguiente: “El paso de los cambios cuantitativos a cualitativos” (Kopnin, 1966, p. 100). Es decir, este concepto puede asumir el análisis de un fenómeno en su discontinuidad, pero dentro de un espectro continuo. Sin olvidar que mantiene la unidad dialéctica entre Ser y Pensamiento, entre la conciencia y la materialidad.

Al contrario, lo ideológico, reproduciendo la visión de la física mecánica, iguala cambio y desplazamiento, por cuanto la noción de tiempo absoluto se inserta en la cotidianidad¹², como espacio reproductor de la represión en las sociedades capitalistas. La ideología remite el tiempo a la circularidad del ciclo consumista, donde la única realidad temporal existente es la del acto de consumo, el cual implica la fantasía de acabar con el deseo; pero siempre desde la óptica del principio de placer. Es decir, el tiempo se visualiza en el consumista mediante el disfrute y la diversión, que aunque sea de manera efímera, niega la sensación de carencia y a la vez, afirma la muerte: El placer es la satisfacción del deseo y la satisfacción total (la ausencia total de carencias) sólo es dada en la muerte. Quien está muerto no carece de nada, no tiene por ende deseo alguno.

En la ideología, el tiempo es la medida absoluta entre una satisfacción del deseo y otra; el espacio, la geometrización de ese deseo (en tanto fetiche mercantil). Luego, la tempespacialidad no-es. Al no haber cambio, sino sólo desplazamiento, la transformación social adquiere un rango ontológico rígido y una posibilidad epistemológica nula. Aquí la conciencia se aliena al perder su capacidad de pensar-actuar de acuerdo a la lógica del movimiento físico, y por consecuencia, no se percibe ni como agente de cambio, ni como sujeto histórico: El individuo deviene en objeto de unas fuerzas extrañas que lo someten a su voluntad.

12 El término es de Henri Lefebvre, quien distingue entre cotidianidad y vida cotidiana. Por cotidianidad, él entiende el espacio social y suelo del consumo organizado, de la pasividad sostenida por el terrorismo (1972). La cotidianidad es el espacio aburguesado. La vida cotidiana, en cambio, es el espacio de interacción dialéctica desde donde es realizable lo posible (1972). La vida cotidiana es la expresión concreta de la negatividad.

Conclusiones

La ideología es una alteración de la unidad dialéctica de las categorías de tiempo y espacio, entendidas como manifestaciones de la tempespacialidad del Ser. El tiempo-espacio ideológico es un ámbito donde lo único posible es la repetición eterna de la cotidianidad, o sea, la ideología es un proceso de negación (*Verneinung*) de la tensión dialéctica entre la cotidianidad y la vida cotidiana (entendida ésta como el devenir utópico).

La alteración de las categorías de tiempo y de espacio establecen a la ideología como un proceso de saturación, ya que en todos los fenómenos cognitivos están presentes estas categorías (todo pensar sobre lo particular o lo general, por ejemplo, conlleva como trasfondo el espacio y el tiempo). Por eso, al ser categorías de aplicación tan general, es donde se explica la efectividad de la manipulación ideológica; la cual, como en el caso de Žižek, se introduce en el corazón mismo de un enfoque que se supone científico. O también en la física mecánica, la cual claramente explica fenómenos de movimiento y gravitación en el plano terrestre. Es asimismo indudable que colabora en la creación de una cosmovisión (*Weltanschauung*) sustancialista, reificada, rígida y circular: La ideología está en todo; no obstante, no es todo.

La separación tajante entre ciencia e ideología no es, por lo tanto, correcta. El proceso de desideologización es un proceso filogenético, en el cual cada generación contribuye a la superación (*Aufhebung*) de aquello que es su caldo de cultivo: La lucha de clases y la apropiación, por parte de unos cuantos, de los medios de producción.

Referencias

- Adorno, T. W. (1975). *Dialéctica negativa*. (Traducción: José María Ripalda). Madrid: Taurus Ediciones.
- Althusser, L. (1987). *Ideología y aparatos ideológicos del Estado*. (7ª reimpression). México: Ediciones Quinto Sol.
- Bitsakis, E. (1975). *Física contemporánea y materialismo dialéctico*. (Traducción: José Fernández Valencia). México: Ediciones de Cultura Popular.
- Copi, I. (1977). *Introducción a la lógica*. (Traducción: Néstor Alberto Miguez). (18ª edición). Buenos Aires: Editorial Universitaria.
- Culler, J. (1992). *Sobre la deconstrucción*. (Traducción: Luíś Cremades). (2ª edición). Madrid: Ediciones Cátedra.
- Derrida, J. (1967). *L'écriture et la différence*. Paris: Éditions du Seuil.
- Derrida, J. (1971). *De la gramatología*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.
- Eagleton, T. (1997). *Ideología: una introducción*. (Traducción: Jorge Vigil). Barcelona: Editorial Paidós.
- Freud, S. (1975). *La interpretación de los sueños (2)*. (8ª edición). Madrid: Alianza Editorial.
- Freud, S. (1976). *La interpretación de los sueños (3)*. (8ª edición). Madrid: Alianza Editorial.
- Freud, S. (1978). *La interpretación de los sueños (1)*. (11ª edición). Madrid: Alianza Editorial.

- Geiger, T. (1968). *Ideología y verdad*. (Traducción: Margarita Jung). (2ª edición). Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Habermas, J. (1975). *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*. (Traducción: José Luís Etcheverry). Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Hawking, S. (1988). *Historia del tiempo. Del Big Bang a los agujeros negros*. (Traducción: Miguel Ortuño). (3ª edición). México: Editorial Crítica.
- Hegel, G. W. (1976). *Ciencia de la lógica*. (Traducción: Augusta y Rodolfo Mondolfo). (4ª edición). Buenos Aires: Ediciones Solar y Librería Hachette.
- Israel, J. (1977). *Teoría de la alienación*. (Traducción: José F. Ivars y Pilar Esterlich). Barcelona: Península.
- Kant. (1968). *Crítica del juicio*. (Traducción: José Rovira). (2ª edición). Buenos Aires: Editorial Losada.
- Kant. (1973). *Crítica de la razón pura*. (Tomo I). (Traducción: José del Perojo). (7ª edición). Buenos Aires: Editorial Losada.
- Kopnin, P. V. (1966). *Lógica dialéctica*. (Traducción: Lidya Kuper). México: Editorial Grijalbo.
- Lacan, J. (1975). *Escritos 2*. (Traducción: Tomás Segovia). México: Siglo Veintiuno Editores.
- Lacan, J. (1976). *Escritos 1*. (Traducción: Tomás Segovia). México: Siglo Veintiuno Editores.
- Lefebvre, H. (1972). *La vida cotidiana en el mundo moderno*. (Traducción: Alberto Escudero). Madrid: Alianza Editorial.
- Lefebvre, H. (1976). *Lógica formal, lógica dialéctica*. (Traducción: María Esther Benitez). (4ª edición). México: Siglo Veintiuno Editores.
- Lenk, K. (1982). *El concepto de ideología: comentario crítico y selección sistemática de textos*. (Traducción: José Luís Etcheverry). Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Mannheim, K. (1970). *Ideología y utopía*. (Traducción: Eloy Terrón). (3ª edición). Madrid: Aguilar Ediciones.
- Marx, C. y Engels, F. (S.f.e.). *La ideología alemana*. San José, Costa Rica: IMCUSA.
- Ricoeur, P. (1994). *Ideología y utopía*. (Traducción: Alberto L. Bixio). (2ª edición). Barcelona: Gedisa Editorial.
- Rossi-Landi, F. (1980). *Ideología*. (Traducción: Esteban Rimbau Saurí). Barcelona: Editorial Labor.
- Van Dijk, T. (2000). *Ideología. Una aproximación multidisciplinaria*. (Traducción: Lucrecia Berrone). Barcelona: Gedisa Editorial.
- Zeitlin, I. (1973). *Ideología y teoría sociológica*. (Traducción: Néstor A. Migues). Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Žižek, S. (September-October, 1997). Multiculturalism or, the Cultural Logic of Multinational Capitalism. In: *New Left Review* 225, 28-51.
- Žižek, S. (2001). *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política*. (Traducción: Jorge Piatigorsky). Buenos Aires: Paidós.
- Žižek, S. (2003a). *El sublime objeto de la ideología*. (Traducción: Isabel Vericat Núñez). Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores Argentina.
- Žižek, S. (2003b). *La metástasis del goce: seis ensayos sobre la mujer y la causalidad*. (Traducción: Patricia Willson). Buenos Aires: Paidós.
- Žižek, S. (2006). *Porque no saben lo que hacen*. (Traducción: Jorge Piatigorsky). (2ª reimpresión). Buenos Aires: Paidós.