

UNIVERSIDAD DE CHILE
FACULTAD DE FILOSOFIA Y HUMANIDADES
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
ESCUELA DE POSTGRADO

Hegel y el Espejo de la Ideología

Ensayo sobre Subjetividad y Negatividad desde la Fenomenología del Espíritu

Tesis para optar al grado de Magíster en Filosofía Política y Axiología

Alumno:

Felipe Berríos A.

Prof. Patrocinante: Sr. Fernando Valenzuela E.

Diciembre, 2008

Dedicatoria . .	4
Agradecimientos . .	5
Introducción . .	6
I. Subjetividad y Negatividad desde la <i>Fenomenología del Espíritu</i> . .	9
I.1. La idea dialéctica de Hegel. Tres aspectos fundamentales para leer Subjetividad y Negatividad. . .	12
I.2. <i>Extrañamiento</i> : el sujeto y el desdoblamiento. . .	19
II. Antonius Block, el vacío en el Espejo. El Reflejo como <i>Negatividad</i> . . .	22
III. Marx, el momento en que la <i>extrañeza</i> se vuelve Ideología. . .	30
III.1. Libertad y Estado en Hegel: ¿Dónde Marx ve el problema del sujeto y la sociedad? . .	34
III.2. Marx y Freud. Introducción al problema de lo <i>real</i> como <i>Representación</i> del presente. . .	39
IV. Ideología entre Althusser y Lacan. El <i>Re-conocimiento</i> como determinación en la <i>falta</i> . .	48
IV.1. El espejo y lo <i>Otro</i> . El sujeto entre la <i>noche del mundo</i> y la <i>Interpelación</i> . . .	53

Dedicatoria

A mi padre, Tania e Ignacio

Agradecimientos

Al profesor Fernando Valenzuela, por su profunda confianza y sinceridad en la vorágine de este texto.

A los partícipes del círculo *ética, política y perversión*, por las noches de desinteresada discusión y aportes. Por ser oídos desenfadados y generosos. Por las charlas que no encontraron final sino sólo madrugadas.

Al profesor Sergio Rojas, por haberme sugerido un texto que cambiaría mi tesis de pre grado y me traería a estos rumbos de ansiosa búsqueda

Introducción

¿Por qué un trabajo desde Hegel? ¿Por qué recordar a Hegel desde el contexto de los avatares ideológicos que conmueven la posible idea de un sujeto contemporáneo? Son estas dos preguntas las que paulatinamente fueron dando cuerpo a este trabajo. Lo primero, sin duda, dice relación con el lugar de partida: ¿por qué partir desde Hegel un problema que mucha literatura asume más bien desde Marx? Las razones que fueron apareciendo para esto son variadas, pero podemos considerar dos como las más relevantes: por un lado, toda forma triádica -tanto del proceso como del tipo de relación que el sujeto describe con su "realidad"- no puede ser comprendido a cabalidad sin la necesaria referencia al tipo de dialéctica que, entiende Hegel, caracteriza el movimiento del ser y en este caso particular, el movimiento propio del pensamiento. Es decir, no podemos concebir el desarrollo que -Marx observa- determina los fenómenos de fetichismo o reificación, sin considerar previamente el despliegue de un pensamiento, de una subjetividad, desdoblada y que precisamente pende de ese desdoblarse para dar con su objeto real de relación. La manera en que se constituyen los objetos respecto de los cuales el sujeto establece una relación de conocimiento o de determinación, está en la mediación de la propia subjetividad respecto de sí misma y respecto de aquello que aparece como siendo otra cosa que ella misma. No es otro sino Hegel, quien extiende este proceso y esta explicación en que se funda todo el horizonte de lo que en Marx tomará la forma de las descripciones ideológicas del mundo.

Por otro lado, la manera en que se concibe al sujeto, al pensamiento, siempre en el límite de su negación para establecer su propia condición *real*, es el gran eje que marca, ya en alguna medida, todo el recorrido del concepto de Ideología y sus interpretaciones en tanto proceso de conformación de realidad. Es decir, el límite de la negatividad que aparece en Hegel como límite de los propios contenidos positivos del pensamiento, ha sido el elemento que constantemente se encontrado al centro de los debates en relación a qué sea una *falsa conciencia* y cuáles sean entonces los criterios de *Verdad* que permitan pensar o concebir un sujeto o una conciencia "no enajenada", o sea, no ideologizada.

Si consideramos estos dos factores, podemos comprender que el tema de la Ideología, como problema contemporáneo, expresa una suerte de retorno al pensamiento de Hegel no con el objeto de determinar en qué medida es Hegel un "pensador ideológico" o su filosofía es puramente "ideología", sino más bien, para encontrar el tipo de articulación conceptual a partir de la cual se leyó este problema desde Marx en adelante. En otras palabras, no se puede dar cuenta del concepto de Ideología, sin una revisión del pensamiento hegeliano en cuanto comprende la concepción dialéctica desde la cual se articula el sujeto y su relación con lo real.

La segunda pregunta, comienza a ser contestada en esta misma medida, pues dos son las formas que este trabajo ha considerado como importantes dentro del debate acerca de lo ideológico y los modos de constituir lo *real*: Althusser y su sistematización del concepto de Ideología a partir de una condición especular del individuo, y Lacan desde el horizonte que abre problemáticamente la constitución del Yo basado en el "estadio del espejo" como escenario fundamental de aquel proceso de identificación. En ambos casos, son las categorías hegelianas las que se extienden y se manifiestan de una u otra forma, y, claramente, es aquel soporte teórico el que describe su continuidad y coherencia. Es

la herencia hegeliana que pulsa toda vez que el problema del sujeto aparece requiriendo mediaciones para encontrarse a sí mismo.

El desarrollo de este texto posee básicamente cuatro partes. En el primer segmento se afirma que uno de los principales rasgos que hace, del concepto de *conciencia* en Hegel, un concepto muy particular, dice relación con aquella suerte de dislocación que provoca entre la idea sujeto y objeto. Ciertamente, podemos encontrar en ello una gran herencia del pensamiento kantiano que ya abría el horizonte de tal problematización, más, lo que Hegel realiza, es concebir tal relación desde la perspectiva dialéctica que describe la relación entre *ser* y *no-ser* como momentos del *devenir*. En este sentido, sujeto y objeto no pueden alcanzar su realidad en la medida en que se presentan como simple polaridad fenoménica, o se mantienen en esferas independientes una de otra encontrándose en contingencias determinadas. Por el contrario, ambos -sujeto y objeto- alcanzan su verdad en la medida en que juntos *devienen* otra cosa de lo que parecen ser. La conciencia, entonces, (el lugar del sujeto) es requerida por otro momento en la cual *devenga* ella realmente y encuentre allí la verdad, tanto del objeto verdadero como de lo que ella misma es verdaderamente: una sola verdad.

Con esto, el concepto de *conciencia* se articula no a partir de ser conciencia de esto o aquello, sino en tanto devenir conciencia de sí misma, vale decir, es, en la medida en que -desdoblándose a sí misma- deviene *autoconciencia*, superando así, los intersticios de la percepción sensible y la no-verdad de las cosas que a este tipo de percepción le es dada.

Este fenómeno de desdoblamiento de la conciencia, queriendo decir con ello un moverse volcándose sobre sí misma, es posible en la medida en que se *sabe* la no-verdad de las cosas dada en el percibir, y este *saber* no es otra cosa que la expresión del movimiento lógico propio del pensamiento, que conduce a concebirse a sí mismo como *reflexión* en relación con las cosas. Y esta misma *reflexión* es -a su vez- la expresión del fenómeno de *extrañamiento* que Hegel concibe como el momento en que la verdad de las cosas y el mundo se presentan en su forma negativa, o sea, como aquello que no-son.

Varias y enormes son las aristas teóricas que se desprenden desde aquí, sobre todo considerando que Hegel busca establecer, finalmente, la idea de un saber absoluto que es verdad *en-sí* y *para-sí*, que es uno, que es sustancia del conocimiento y sujeto a la vez: es espíritu. Sin embargo, nosotros hemos de considerar -para este estudio- las siguientes: **a)** una conciencia que ha de devenir otra cosa para ser verdaderamente (devenir autoconciencia) es una conciencia que ha de enfrentar su límite para alcanzar su verdad: un espíritu que sólo conquista su verdad en su absoluto desgarramiento, corresponde a un espíritu o una conciencia que debe verse a sí misma como aquello que no-es para concebir su ser; **b)** este verse como aquello que no se es, manifiesta la idea de *negatividad* que abre el horizonte de todo contenido positivo de un conocimiento verdadero; **c)** el movimiento de aquello que se enfrenta a su condición o momento negativo para alcanzar su saber, expresa la idea de *subjetividad*.

Es, a partir de estas coordenadas, que podremos describir y explicar el desarrollo dialéctico con que Hegel dibuja la realización de un espíritu absoluto en que se resuelve, finalmente, la idea de sujeto.

La segunda parte del texto, establece relaciones de aquello que se ha considerado conceptualmente en el primer segmento con el film de Bergman *El Séptimo Sello*, con el objeto de representar los momentos de la conciencia como momentos del acontecer del sujeto. Cuatro escenas de este film son las centrales en esta parte del estudio, y a partir de ellas se busca dar cuenta de lo que Hegel comprende como autoconciencia: el personaje

de este film es considerado como la tensión que se encuentra constantemente en juego en el proceso de constitución de la autoconciencia, que es al mismo tiempo la constitución del sujeto.

En un tercer momento, se establecerán los puntos y articulaciones a partir de las cuales Marx comienza a bosquejar el problema ideológico desde las categorías hegelianas recién expuestas. En este momento, se hará necesario concebir el pensamiento de Hegel desde un a perspectiva un poco más amplia, considerando cómo el sujeto es capaz de abrir su horizonte de sentido en tanto forma parte del Estado, y cómo es allí -en esa materialización del espíritu- que las nociones de *saber* y *hacer* adquieren una connotación radicalmente importante para el posterior desarrollo de la noción de Ideología. Cabe destacar que ya en esta parte del texto, comienza también a dibujarse una distinción respecto del clásico concepto de Ideología que se piensa desde Marx, precisamente en tanto se articula un problema derivado a la condición de *saber* o *no saber* de una realidad determinada o de ciertas condiciones de existencia material, y aparece el problema del *hacer*, incluso en conciencia de aquello que se hace sobre un supuesto que bien puede ser un artificio ideológico. En esta misma medida, los caracteres que entran en juego respecto del sujeto mismo y respecto de su realidad son aquellos que se inscriben dentro de la idea de Representación.

La cuarta parte de este trabajo se hace cargo de este último concepto. En este segmento, el tema de la Representación se ve atravesado por la definición de Ideología en general que señalara Althusser, y por la problemática del propio sujeto para dar cuenta de sí mismo que instalara Lacan. Se trata de una representación que abre el espectro de las coincidencias y no coincidencias entre lo *presentado* y lo *representado* como escenario en que se juegan los criterios de verdad.

A lo largo de estos cuatro momentos del texto, las referencias al film de Bergman seguirán sirviendo de puesta en escena para las consideraciones en relación con las formas que adquiere el sujeto y la conciencia.

I. Subjetividad y Negatividad desde la Fenomenología del Espíritu

“El espíritu sólo conquista su verdad cuando es capaz de encontrarse a sí mismo en el absoluto desgarramiento”¹

Conquistar la verdad. ¿Qué significa o involucra una relación con la verdad que se plantea desde el orbe de una conquista? A primera vista, nos sugiere que no se trata de hallar o dar con una premisa determinada o un dato arrojado; un dato que existe en alguna parte, que está allí para ser encontrado o *esperando* ser descubierto por alguien. Por el contrario, presenta más bien la idea de cierta lid, una suerte de batalla de un algo con una otra cosa. Más, si seguimos bien la cita, hemos de comprender que encierra la batalla de algo consigo mismo. En este sentido, ya en las primeras páginas del prólogo de la *Fenomenología del Espíritu*, Hegel afirma que *lo verdadero no se aprehende y expresa como sustancia sino también y en la misma medida como sujeto*², es decir, el problema de la relación con la verdad o lo verdadero es al mismo tiempo el problema por aquello desde lo cual se plantea y establece esta misma relación.

Por ello, es quizá este acápite, uno que bien puede sintetizar en gran medida la idea de subjetividad que subyace al texto. Un espíritu que se conquista a sí mismo sólo al enfrentar su propio desgarramiento, expresa una subjetividad que sólo puede realizarse en la medida en que enfrenta su propio límite. Vérselas consigo misma en la medida de su posible negación, su imposibilidad, su muerte. Un cierto vaciamiento de sí misma ocuparía el lugar de soporte de su propia constitución verdadera y positiva.

La conquista apela a un triunfo. *Algo* triunfa allí donde una conquista ocurre; *algo* se realiza. Ahora bien, este *algo* es precisamente aquel *algo central*, fundamental, que es el propio espíritu. El espíritu que es conciencia y autoconciencia en un movimiento doble, más unitario. Un movimiento que abre y marca las diferencias en tanto que permanece igual a sí mismo. Un movimiento que subvierte el principio de identidad formal por cuanto el ser uno y múltiple, el ser y no-ser, se corresponden inmediatamente en la totalidad que deviene de su unidad. La unidad se observa en su fragmentación y diferencia; se expone como distinción y multiplicidad, pero en la misma medida se reconoce como aquello que hace posible la operación de diferenciación. Una diferenciación que no puede *acontecer* si no es como operación que referencia su propia constitución unitaria, es decir, no es otra cosa que un *momento* de ella.

El tema, aquí, de la referencia no ocupa un lugar menor, pues denota la dirección inevitable/irreductible del propio pensamiento a partir de lo cual es posible concebir lo universal como realidad o, más bien, la realidad de lo universal. Podemos tomar como ejemplo el problema de la contingencia del pensamiento, es decir, el pensar en el entramado temporal que comprendemos como presente o el *ahora*. Para Hegel, la certeza del pensamiento, vale decir, su aproximación a la relación con lo verdadero, no puede

¹ Hegel, G. W. F. *Fenomenología del Espíritu*, Prólogo pág. 24. Fondo de Cultura Económica, México. 1994

² Op. Cit., pág 15

resolverse si nuestras consideraciones se mantienen en el plano de la inmediatez del *ahora*. En otras palabras, no podemos suponer el ejercicio del pensamiento -el conocimiento por ejemplo- en la perspectiva de un *yo frente a una cosa aquí y ahora*, si lo que nos mueve es la pretensión de un conocimiento verdadero. Esto, pues este *yo* y la *cosa*, determinados por el *ahora*, se hayan encerrados en una dimensión inmediata. Es precisamente la indicación del *ahora* aquello que hace aparecer la inmediatez, o sea, singulariza la relación. El *yo* es singular, la *cosa* es singular, en la medida en que el *ahora* es singular: *este ahora*. Sin embargo, mantenerse en la esfera de esta inmediata singularidad se vuelve insostenible si consideramos que esa singularidad no puede, en sí misma, dar cuenta de aquello que la hace singular. *Este ahora* no puede dar cuenta, en sí mismo, de su propia condición. El *ahora*, constantemente deja de *ser*, se presenta entonces como un *ya sido* y este *ya sido* expresa el no-ser del *ahora*, vale decir, no es. Pero esta negación de lo que era, sólo es afirmable si retornamos a *este ahora* que, irremediamente, también dejará de ser. Este recorrido continuo de una afirmación simple e inmediata hacia una negación que se sostiene de una otra afirmación, es lo que demuestra que el *ahora* sólo es concebible desde su condición de universal: sólo en esta perspectiva cobran forma sus singularidades. En palabras de Hegel:

“La indicación (del ahora) es, pues, ella misma el movimiento que expresa lo que el ahora es en verdad, es decir, un resultado o una pluralidad de ahora compendiada y la indicación es la experiencia de que el ahora es universal”³

Se trata, entonces, de entender en este caso que la relación en tanto singularidad expresa el momento de la negatividad, pues el *yo* y el *ahora* se mantienen siempre más allá de la contingencia que se manifiesta en *este ahora*. La comprensión de esta concepción del *ahora* y el *yo* en tal caso, como inmersos en el momento negativo de su aprehensión, corresponde al tipo de relación que entiende Hegel se desarrolla respecto del *concepto* de *ahora* y *yo*, vale decir, de la necesaria relación del sujeto con la realidad en tanto *concepto*. En este sentido, el *concepto* no describe un carácter escindido de la realidad o una operación realizada “sobre” la misma, sino por el contrario, enuncia el propio emplazamiento de la realidad para ser comprendida como tal. La idea de *concepto*, en el pensamiento de Hegel, no ha de ser entendida como una “abstracción”⁴ en el sentido de una operación de “separación” del contenido de aquello que conoce respecto de lo que es lo conocido, producto de la actividad del sujeto “sobre” los fenómenos que observa, sino, que ocupa precisamente el lugar de la mantención de la unidad inherente al ser de la realidad.

Las operaciones “abstractas” del sujeto, por ejemplo las descritas en el estudio de las ciencias particulares, tienden a no considerar el carácter unitario del *ser* y con ello a

³ *Op. Cit., pág. 68*

⁴ Cabe señalar aquí una distinción no mayormente explicitada por Hegel, pero si utilizada en el desarrollo de la *Fenomenología del Espíritu*, entre la idea de “abstracción” y la “abstracción absoluta”. El primer término es precisamente utilizado en el sentido descrito aquí: el ser abstracto o la abstracción de la naturaleza, corresponde al proceso por medio del cual el fenómeno o cosa observada se aísla de su aspecto de totalidad, no dando cuenta, entonces, de su dimensión *real* en sentido estricto. El segundo término, (que el propio Hegel comienza a hacer mayormente presente a partir del capítulo de *Autoconsciencia*) dice relación a la operación *negativa* que hace posible el desplazamiento desde la condición de “ser inmediato” hacia una conciencia “igual a sí misma” en el contexto del encuentro de dos autoconciencias (el amo y el esclavo). Podríamos sintetizar la diferencia entre uno y otro término en tanto el primero corresponde a una abstracción “simple”, un movimiento sujeto-objeto en el cual el sujeto aísla el contenido del objeto. El segundo término implica una “doble abstracción” pues la relación es más bien sujeto-sujeto(objeto), dentro de la cual cada sujeto se *sabe* también objeto del otro: el desplazamiento del “ser inmediato” ocurre para el sujeto(objeto) al tiempo que para sí mismo. Este problema en tanto *reconocimiento* será tratado más adelante. (Respecto de la idea de “abstracción” descrita en el primer término, cfr. Kojeve, *Op. Cit.* Págs. 12 y 53)

intentar dar cuenta de la realidad -en tanto leyes referida a los fenómenos- desde una perspectiva sumida en la singularidad que es contraria a la posibilidad de la comprensión *real* de los mismos en tanto naturaleza y en tanto ser. El *concepto*, para Hegel, es el lugar en que lo verdadero, en tanto *real*, se concibe. Al respecto, Kojève realiza una descripción absolutamente aclaratoria:

“Todo-lo-que-es-verdad, la entidad-verdadera, lo verdadero, das Wahre, es una entidad real, o el propio ser, en tanto que revelado correcta y completamente por el discurso coherente con un sentido (Logos). Y esto es lo que también llama Hegel Begriff, concepto; término que significa para él (a menos que diga, como lo hace en los escritos de juventud y a veces también en la Fenomenología del Espíritu: nur Begriff) no “concepto abstracto” separado de la entidad real con la cual se relaciona, sino “realidad comprendida conceptualmente”. Lo Verdadero y el Concepto son, como dice el propio Hegel, un Logisch-Reelles, algo lógico y real al mismo tiempo, un concepto realizado o una realidad concebida.”⁵

Entendemos, entonces, que la categoría “conceptual” de la realidad referida por Hegel, es - en otras palabras- la referencia al momento de su restricción fenoménica singular, al mismo tiempo que a aquello que el fenómeno es en realidad, es decir, a su condición universal en tanto ser. Por ende, la singularidad como referencia, desplaza la mirada hacia un momento distinto, hacia la conceptualización que hace posible que lo singular sea discernible como algo inacabado por cuanto no puede contener en sí mismo su fundamento. Exige siempre un movimiento de retorno, de aquello que ha sido puesto en escena como singularidad, hacia sí mismo: el retorno del pensamiento que se ha expresado singularmente, sobre sí. Esta misma concepción de lo singular como momento negativo es aquello que salva la negatividad de su posible condición de fracaso o falsedad en tanto límite infranqueable, pues opera como referencia hacia el contenido positivo, verdadero, del pensamiento. En

otros términos, la negatividad funda la posibilidad de la *corrección*⁶ del pensamiento respecto de su relación inmediata con las cosas, en la medida en que es conciencia de esa relación y autoconciencia de sí en tanto es aquello que se dispone en relación.

En este contexto, las concepciones en juego, tanto de *subjetividad* como de *negatividad*, sólo pueden comprenderse cabalmente si consideramos el carácter *dialéctico* que determina su relación; vale decir, referencia y retorno manifiestan operaciones inherentes al constante movimiento existente entre las categorías de *Identidad* y *Lo Especulativo* (o aquel contenido positivamente racional del pensamiento) mediado por una acción de supresión de la propia identidad de las cosas y la realidad. En principio, podemos pensar la *subjetividad* como una suerte de inflexión perturbante en la aparente unidireccionalidad que presenta la concepción ingenua de la relación sujeto-mundo, inflexión que deviene reflexión de aquella perturbación manifiesta; esta reflexión conlleva la tensión crítica de la *identidad* de las cosas (mundo) por cuanto aquello que inmediata y singularmente se presenta como algo igual a sí, es al mismo tiempo un algo distinto de su pura singularidad, es *otra cosa* que su presentación inmediata pues es también *totalidad* del ser que ha de presentarse y, por ello, involucra la supresión de esa singular presentación: sería esta diferencia la condición propia de la *negatividad*.

⁵ Kojève, Alexandre. *La Dialéctica de lo Real y la Idea de Muerte en Hegel*, pág. 8-9. Editorial La Pleyade, Buenos Aires.

⁶ De acuerdo a la traducción de la *Fenomenología del Espíritu* citada en este trabajo, el verbo “corregir” es utilizado por Hegel en la descripción del momento de la *verdad del percibir*: “... a través de este conocimiento la conciencia es, al mismo tiempo, capaz de superar esa no-verdad; distingue su aprehensión de lo verdadero de la no-verdad de su percibir, corrige este y, en cuanto emprende ella misma esta rectificación, cae en *ella*, evidentemente, la verdad, como verdad del *percibir*” (pág. 75. El subrayado es mío)

I.1. La idea dialéctica de Hegel. Tres aspectos fundamentales para leer *Subjetividad y Negatividad*.

Si nos detenemos en una breve explicación de la idea de *dialéctica* en Hegel, hemos de precisar tres de sus aspectos fundamentales. En primer lugar, el de la *Identidad*, que corresponde al aspecto “abstracto” propio del Entendimiento, en que se establece aquella “separación” del fenómeno dado respecto de la noción de totalidad del ser. La *Identidad*, en tanto aspecto lógico, presenta la igualdad del fenómeno (la cosa) consigo mismo que es también diferencia inmediata de otros fenómenos u otras cosas; es lo que Hegel entiende como un simple *en sí* de la cosa y que remite a su situación singular/inmediata presente aquí y ahora. Es claro que sin este carácter *idéntico* de la cosa, no podría establecerse el tipo de conocimiento que presupone el desarrollo de las ciencias, justamente en la medida en que considera a los fenómenos desde sus determinaciones específicas y que son absolutamente contingentes al hecho de la presentación del propio fenómeno. Se trata, pues, de una condición ontológica necesaria referida a las cosas, sin la cual el pensar (en este momento, en tanto Entendimiento) no podría *acceder* a la pretensión de un conocimiento verdadero. Es la condición “estable”, fija de las cosas, en que estas aparecen como independientes del propio entendimiento que las “capta”. De acuerdo a la descripción de Kojève:

““El pensar (*Denken*) [tomado] en tanto que Entendimiento (*Verstand*) se detiene en la determinación específica (*Bestimmtheit*) fija (*festen*) y en-el-hecho-de-la-distinción-o-diferenciación (*Unterschiedenheit*) de esa determinación por relación a otras [determinaciones fijas]; tal entidad-abstracta (*Abstraktes*) limitada (*beschränktes*) vale para el Entendimiento como si se mantuviera (*bestehen*) y existiera por sí [es decir, independientemente de la existencia de otras determinaciones y del pensar que las piensa o las revela]” (Hegel, *Enciclopedia*, Vol. V, pág. 105, líneas. 2-5) [...] El pensar del Entendimiento está dominado exclusivamente por la categoría ontológica (y por tanto “lógica”) primordial de la Identidad. Su ideal lógico es el acuerdo perfecto del pensamiento consigo mismo o la ausencia de toda contradicción interna, es decir, la homogeneidad, o lo que es igual, la identidad de su contenido. Toda identidad es verdadera por definición, y toda verdad tiene un contenido idéntico a sí mismo y en sí mismo. [...] Toda entidad real permanece siempre idéntica a sí misma para el Entendimiento; está determinada una vez por todas en su especificidad (*feste Bestimmtheit*), y ella se distingue de manera precisa, fija y estable de todas las demás entidades reales tan fijamente determinadas como ella (*Unterschiedenheit gegen andere*). En una palabra se trata de una entidad dada, que no se puede ni engendrar ni destruir, ni modificar en nada.”⁷

Dicho de otro modo, la *Identidad* es el aspecto que encierra la herencia clásica del “presentarse” las cosas, o sea, la consideración de absoluta coincidencia de aquello que se presenta y aquello que es -en sentido estricto- más allá o independiente de lo que el

⁷ Kojève, Alexandre, *Op. Cit.* págs. 37-38. (Las citas de la *Enciclopedia de Hegel*, que utiliza Kojève, corresponden a la introducción de la primera parte, titulada “*Logik*”, 3ª edición)

individuo es también en el *percibir* esa presentación⁸; la igualdad consigo misma de la cosa es la posibilidad inmediata de su diferencia, le otorga singularidad, la hace única en tanto presencia. De manera inequívoca, constituye aquí la base de toda distinción posible de una cosa respecto de las otras. Sin embargo, para Hegel, no existe un carácter de diferencia solamente en función de las *otras cosas*, sino también respecto de sí misma. Esto, pues en la medida en que el pensamiento (el Entendimiento en este caso) quiere además dar cuenta de la *totalidad* del ser a partir del fenómeno singular e inmediato, pone en evidencia su insuficiencia, ya que inmediatez y singularidad son precisamente lo contrario de *totalidad*; encarnan más bien lo “Uno”, lo particular, el dato dado como dato aislado. Por este motivo, pese a la propia *Identidad* de la cosa en tanto igualdad consigo misma, insiste una desigualdad en dicha identidad, aquella que se manifiesta desde la perspectiva necesaria de *Totalidad* del ser que aparece en el fenómeno. Esta diferencia, esta dislocación del aspecto de la *Identidad* es lo que se entiende por *Negatividad* o *dialéctica* en sentido lato.

No es el Entendimiento, como forma del pensar, aquel que se relaciona con el aspecto *negativo* de las cosas, sino el pensamiento en tanto Razón. Es decir, no sólo existe una configuración de las cosas más allá de su pura presentación fenoménica, sino que corresponde también a una forma distinta del pensamiento el relacionarse con aquella configuración. Lo que se abrió en primera instancia a partir de la certeza sensible, se va tornando un problema de la razón y con ello se avanza al conocimiento de las cosas en el nivel del pensamiento especulativo.

La *Negatividad*, entonces, es el aspecto o momento en que las categorías de ser y no-ser (a veces también consideradas como ser y nada) se configuran en función de aquella otra categoría que es justamente el centro de la concepción dialéctica hegeliana, a saber, el *devenir*. Pues claramente, el *devenir* no corresponde a un “resultado” de la conjugación del ser y el no-ser, es decir, no es el *devenir* una consecuencia o una derivación, sino que por el contrario, es el concepto que articula la relación ser/no-ser. En este sentido, podemos decir que tanto ser como no-ser no pueden constituirse por sí mismos en determinaciones del pensamiento, pues ambas categorías sólo cobran realidad en tanto *devienen* lo uno o lo otro. En el *devenir* podemos encontrar la articulación nuclear de los conceptos *ser*, *no-ser* y *real*; y puesto que para Hegel, el pensamiento verdadero es aquel que coincide,

⁸ Esto ha traído consigo, asimismo, cierta confusión en los usos de las expresiones *en sí* y *para sí*, puesto que al considerar la *Identidad* desde una perspectiva ontológica monista, la clausura de la cosa “en sí misma” que involucra su igualdad, se ha pensado como propiamente un *para sí*, cuestión que precisamente hacía de la cosa un elemento completamente independiente del Entendimiento que la “capta”. Sin embargo, desde la perspectiva hegeliana, la *Identidad*, que remite al ámbito singular e inmediato producto de las determinaciones especificantes y contingentes, hacen de la cosa nada más que un *en sí*, por cuanto la cosa misma no puede, ella, desdoblarse su identidad, suprimiéndola y *saberse* otra cosa que sí misma; el *en sí* señala la realidad de la cosa en tanto objeto-dado y en tanto tal, no radica en el propio objeto, o cosa, la libre acción de supresión y transformación. Desde este punto de vista, la expresión *para sí* corresponde siempre a la presencia de una subjetividad, que no sólo se considera en la diferencia respecto de otras cosas, sino también, en la diferenciación constante de sí, pues el *para sí* denota la *acción* que hace posible ese desdoblamiento. Este enfoque presenta la dualidad de “naturalezas” ontológicas que el propio Kojève observa en el planteamiento hegeliano: por un lado, la naturaleza ontológica de las cosas, del mundo, corresponde a la categoría de Identidad, mientras que la naturaleza ontológica del hombre, es propiamente Dialéctica (es decir, es supresiva, negativa). De allí que, cuando refiriéndose a la “cosa” singular y determinada, se usa la expresión *para sí* o *por sí*, se está haciendo alusión al *ser-para-su-propia-identidad* y esto es totalmente coherente con el hecho de considerar la “cosa” como *en sí*, igual a sí misma y a sus determinaciones especificantes. Por el contrario, cuando la expresión *para sí* se utiliza en relación al Hombre o Sujeto, se está refiriendo la facultad de *Acción* que involucra la condición *negativa* de suprimir la identidad en tanto determinaciones específicas: puesto que el Hombre es más que su ser-dado (su naturaleza corpórea), entonces constantemente está negando ser solamente eso; es más que eso; subvierte el aspecto de la *identidad* para devenir otra cosa. Por ello es un *ser-para-sí*.

conoce y describe lo *real*, entonces, no corresponde al pensar intentar asir el *ser* o el *no-ser* en tanto categorías puramente abstractas, o sea, considerándolos desde una perspectiva conceptual aislada del mundo, (digamos, al modo puramente platónico), sino que se trata precisamente del *ser* y el *no-ser* en tanto *realidad*, es decir, en la medida en que *devienen* realidad. Tal como lo sostiene Gadamer, *el ser y la nada deben ser más bien tratados, por*

*tanto, como momentos analíticos en el concepto del devenir*⁹, puesto que

“Dado que el ser y la nada sólo cobran en el devenir su realidad, ni el uno ni la otra se determinan recíprocamente en el devenir como nuevo pasar “de... a...”. ***Esta es, realmente, la primera verdad del pensamiento: el devenir, considerado como surgir y perecer, no se determina por la diferencia previamente dada del ser y la nada, sino que esta diferencia emerge en él con el pensamiento de la determinación del devenir como pasar. En él “deviene” tanto el ser como la nada.***¹⁰

El *devenir* como “primera verdad del pensamiento” es justamente aquello que pone en evidencia que la realidad *deviene* siempre ella misma: *deviene* identidad en tanto singularidad, *deviene* supresión de esa identidad en tanto totalidad. Y puesto que constantemente *deviene* es que el pensamiento -en la forma de la Razón- puede dar cuenta de ella; puede conocerla; puede conceptualizarla en el sentido de *concepto* que ya definimos anteriormente.

Esta es la razón por la cual el aspecto de la *Negatividad* se ha considerado -más de alguna vez- como el símil absoluto de la dialéctica hegeliana, como si sólo en este momento negativo se resolviera toda la lógica de la dialéctica de Hegel. Más, este aspecto sólo posee sentido y fuerza, en la medida en que se presenta constantemente el aspecto anterior, pues no existe negatividad sino sólo sobre una identidad que es capaz de suprimirse para volverse identidad nuevamente. Dicho de otro modo, en tanto categorías ontológicas, *Identidad* y *Negatividad* son radicalmente diferentes, pues, mientras la primera dice relación con una igualdad estática, fija, con la estabilidad eterna de un sí mismo, la segunda es más bien la referencia al movimiento, la acción, la permanente inestabilidad de aquello que es en la medida en que se tensiona respecto de lo que *aún no* es. A esto es a lo que apunta Kojève al señalar

“La Identidad y la Negatividad son dos categorías ontológicas primordiales y universales. Por la Identidad, todo ser sigue siendo el mismo ser, eternamente idéntico a sí mismo y diferente de lo demás (...) Pero merced a la Negatividad un ser idéntico puede negar o suprimir su identidad consigo mismo y devenir distinto de lo que es, vale decir, su propio contrario (...) ser el Ser negativo o negador, dominado por la categoría de la Negatividad, consiste en “no ser lo que es y ser lo que no es” (das nicht su sein, was es ist, und das zu sein was es nicht ist). El Ser real concreto (revelado) es a la vez Identidad y Negatividad. No es tan sólo Ser-estático-dado (Sein), Espacio y Naturaleza, sino también Devenir (Werden), Tiempo e Historia. No es sólo Identidad-o-igualdad-consigo (Sichselbstgleichheit) sino aún Ser-otro (Anderssein) o negación de sí mismo en tanto que dado. En otros términos, no es solamente Existencia-empírica (Dasein)

⁹ Gadamer, Hans Georg. *La Dialéctica de Hegel. Cinco Ensayos Hermenéuticos*. Pág. 95. Ediciones Cátedra, Colección Teorema. Madrid, 1979.

¹⁰ Gadamer, H. G. *Op. Cit.* pág. 96

y Necesidad (Notwendigkeit), sino también Acción (Tat, tun, Handeln) y Libertad (Freiheit).”¹¹

Si bien es cierto, Kojève no se detiene específicamente en el concepto de *devenir* al modo en que lo hace Gadamer, y, más bien enfatiza el carácter *historizado* del ser en la concepción dialéctica hegeliana, es esta misma condición “histórica” la que reafirma el lugar central que ocupa el *devenir* en esta concepción. En otras palabras, el hecho de que la dialéctica hegeliana involucre una concepción *historizada* del ser es resultante de pensar el ser en tanto *devenir* y esta misma operación -al considerar el *devenir* como verdad del pensamiento y también como condición de Ser- sostiene la afirmación de que pensamiento y ser se corresponden: que sujeto y sustancia son una y la misma cosa. Esta característica es, al mismo tiempo, aquella que diferencia la lógica dialéctica hegeliana de la dialéctica clásica griega, es decir, el carácter negativo del proceso dialéctico de Hegel sobrepasa el

monismo ontológico griego asentado en la idea de *Identidad*¹². A partir de este contexto, Kojève puede afirmar que, en la medida en que la supresión de la *identidad* de una cosa es suprimir sus determinaciones especificantes, vale decir, su sujeción y ser más que su mero ser *dado*, entonces la acción de supresión es expresión de la Libertad del ser; por este motivo puede leerse en términos globales la Historia del pensamiento como Historia de la Libertad, y esto es equivalente a postular esa Historia como Historia de la *Negatividad*: Historia de aquello a lo que le falta lo que aquello puede ser.

El ser que se niega a sí mismo contiene, sin embargo, eso que niega. No se desprende del aspecto de su *identidad* en la forma de un abandono o un absoluto dejar de lado, pues el devenir su opuesto, su *otro*, involucra necesariamente aquella identidad para poder oponerse. Se trata, antes bien, de la actualidad y contingencia de la identidad y no de su

desecho u orfandad. Esta característica de *contención*¹³ -en el doble sentido de la palabra- es lo que Hegel entiende por *Totalidad*, la unidad de lo suprimido y la propia acción de supresión, en tanto síntesis. Dicha *Totalidad* describe el tercer aspecto de la dialéctica de Hegel, *Lo especulativo o Positivamente Racional*.

La *Negatividad* no es sinónimo de una mera “destrucción”, no es la expresión de una aniquilación que suspende en la *nada* aquello que suprime. Por el contrario, deviene en un contenido *positivo* del ser, en una igualdad que contiene su diferencia y su oposición, es lo que se llama una *identidad especulativa* que es precisamente la verdadera condición del ser y aquella que el pensamiento desarrolla producto de su acción negatriz. Esta es la razón por la cual el pensamiento coincide con lo que conoce, por lo que el sujeto es concebido al mismo tiempo como sustancia, ya que ha transitado desde el lugar “ingenuo” de un observador hacia el lugar y momento en que *sabe* que él mismo, en tanto pensamiento, es movimiento y que ese movimiento tiende, lógicamente, a comprender la unidad de la *Identidad* y la *Negación* en tanto condición verdadera/irreductible del ser y de sí. Es *Autoconsciencia* justamente en la medida en que conoce: el *conocer* es una acción negatriz.

Puesto que es una acción negatriz, es una acción libre: el *conocer* implica la Libertad¹⁴.

¹¹ Kojève, Alexandre. Op. Cit. Págs. 41-42

¹² Cfr. Kojève, Alexandre. Op. Cit. Págs. 56-58. Nota a pie de página.

¹³ *Contención* por cuanto contiene o “detiene” la actualidad del aspecto de la identidad al momento de suprimirla, de negarla, pero también en tanto contiene o “involucra” aquel mismo aspecto suprimido.

¹⁴ En sentido estricto, debiéramos decir que de acuerdo a la estructura lógica de la dialéctica de Hegel, el *conocer* -por involucrar una acción negatriz- implica la Libertad. Sin embargo, la Libertad debe *realizarse*, vale decir, debe ser “elegida” y “ejercitada”. Es este problema el que describe Hegel en la sección de la Autoconsciencia, *Independencia y Sujeción de la Autoconsciencia; Señorío*

Es entonces en el momento de *Lo especulativo* o lo *Positivamente Racional* que se realiza la idea de que la Naturaleza o el Ser es concreto y no abstracto en la medida en que es *Concepto*, pues la abstracción posee el límite del momento de la *Identidad* primaria, el dato aislado, el fenómeno escindido de su carácter de *Totalidad*. Lo que es *Positivamente Racional*, por el contrario, es el exceso de la identidad, la supresión que la contiene y transforma, la negación que afirma el devenir, la unidad/unificación de la diferencia en el concepto que enuncia lo que es. No existe, por tanto, condición más concreta y verdadera que la de *Totalidad* y en tanto tal unifica también al sujeto y su conocimiento: unifica al sujeto con su negación y es, por ello, posible de ser libre. Volviendo a Kojève:

“Lo especulativo o lo positivamente racional comprende (fasst auf) la unidad-unificante (Einheit) de las determinaciones-específicamente en sus oposiciones (Entgegensetzung), [es decir] lo afirmativo que está contenido en su disolución (Auflösung) y en su transformación (Übergehen).” (Vol. V, pág. 105, línea. 41; línea. 2) El ser negador niega su identidad consigo mismo y deviene su propio opuesto, pero continúa siendo el mismo ser. Y esa unidad en oposición a sí mismo, es su afirmación a pesar de su negación o “disolución”, es decir, “transformación”. De tal manera, el ser es una identidad “especulativa” o “positivamente racional” en tanto que es afirmación negadora de sí, en tanto que es re-afirmación de su identidad primera consigo mismo. Así, el Ser que se re-afirma en tanto que Ser idéntico a sí mismo después de haberse negado en tanto que tal, no es ni Identidad ni Negatividad, sino Totalidad. Y el Ser es verdadero plenamente dialéctico en tanto que Totalidad.”¹⁵

El despliegue de estos tres aspectos de la dialéctica de Hegel, compromete, asimismo, la exposición de la *subjetividad* en tanto conciencia/autoconciencia. El Entendimiento bien podría describir el principio “ingenuo” de la conciencia que se sitúa en el plano de una relación sujeto-objeto tradicionalmente cartesiana, toda vez que lo que rige como leyes del propio entendimiento (compendiadas en todos los ejemplos que refieren a la aritmética o la geometría) son también el criterio de verdad para las cosas, pero no operan *en* las cosas, sino “sobre” determinadas abstracciones que se hace de ellas. Estas mismas abstracciones se descubren insuficientes como operación del Entendimiento pues no pueden dar cuenta de aquello que falta en la identidad singular y determinada de las cosas, correspondiente a su condición universal, es decir, a su aspecto de totalidad, motivo por el cual su identidad se niega a sí misma, se resiste a sí misma en la medida en que se resiste a ser reducida (su verdad) a la mera singularidad. En este sentido, el momento de la negatividad -que es el momento de esta subversión de la identidad- involucra también el tránsito en que la conciencia se revela como autoconciencia: esta *reflexión* sobre sí misma de la conciencia, es la *subjetividad*. La *subjetividad* es este propio movimiento de retorno que abre el horizonte en que se distingue la no-verdad del primer percibir inmediato y contingente, de la verdad de la propia conciencia que percibe (y ahora conoce) en tanto *sabe* de ella misma como movimiento (de percepción y conocimiento; movimiento del pensamiento), distinguiendo lo que ella (la conciencia) es y lo que como tal provoca en aquello sobre lo cual recae (percibe y conoce). La *Subjetividad* es, por tanto, esta inflexión reflexiva

y *Servidumbre*, de la *Fenomenología del Espíritu*. En este sentido, la *realización* de la Libertad se lleva a cabo en tanto proceso de *reconocimiento*, pues entonces el aspecto de la negatividad no está solamente referido a un fenómeno *dado* en tanto cosa, sino por el contrario, se sitúa en el plano de una autoconciencia frente a otra. Este tópico será desarrollado más adelante en este mismo trabajo.

¹⁵ Kojève, Alexandre. *Op. Cit.* Pág. 44

que acontece en la escena de la *Negatividad* y que dispone el *concepto* del ser en tanto contenido *positivamente racional*.

Esto es lo que lleva al propio Kojève a afirmar que la *negatividad* es el Hombre; es el sujeto, puesto que *en* el sujeto acontece la supresión que distingue y la unificación de las distinciones para devenir una *identidad especulativa*. El sujeto es su desencuentro, su dislocación, y a partir de ello, *deviene* lo que es verdaderamente, o sea, *Historicidad*¹⁶. Como señaláramos anteriormente, la condición *histórica* expresa aquí el movimiento fundamental de esta concepción dialéctica que es el *devenir*. en el sujeto *deviene* lo *real* su *concepto* verdadero, que es el *contenido positivo* resultante de su acción negatriz.

Si volvemos, luego de esto, sobre el acápite inicial, vale decir, sobre la expresión de un “*encontrarse a sí mismo en el absoluto desgarramiento*”, hemos de afirmar que la condición de la subjetividad no es sólo deber saber de su “encontrar” y “enfrentar”¹⁷ las cosas; “enfrentar” el mundo con la esperanza de conquistar *en* el mundo *dado* -vuelto singularidad y determinación inmediata y específica- la verdad, sino, que debe asimismo saber que ese “enfrentar” -el *enfrentamiento* que supone una conquista- es su propia disposición respecto del mundo. No es, por lo tanto, el “enfrentamiento” algo que venga dado por las cosas ni que recaiga finalmente en las cosas mismas. Por el contrario, es una condición que surge de la propia subjetividad reducida a su manifestación inmediata respecto de lo cual ha de trascender (por medio de su acción negatriz), y en ello, el “enfrentamiento” es consigo misma. Pues la no-verdad de las cosas radica precisamente en mantener un movimiento unidireccional con relación a ellas y pretender dar con un dato verdadero independiente de la propia actividad de la conciencia.

Todo este desarrollo se puede ejemplificar más o menos de la siguiente forma: la actividad por medio de la cual establecemos nuestra primaria relación con el mundo es la *percepción* como actividad de la conciencia. Esta, para Hegel, involucra dos aspectos: la indicación –referida en la expresión *ahora*-, y el movimiento simple de percibir al decir “este es el objeto”. Asimismo, este último aspecto involucra a aquel que percibe y aquello que es percibido. Usemos como ejemplo el percibir una guinda. Es aquí la guinda simple y múltiple a la vez: es simple porque es una guinda, *esta* guinda; es múltiple en tanto es roja, *también* es esférica, *también* es dulce, etc. Estas múltiples propiedades se dan en un simple *aquí y ahora* en el cual se compenentran. Pese a ello, podemos decir que no se afectan unas propiedades a otras por cuanto lo rojo haga cambiar lo esférico, o lo esférico haga cambiar lo dulce, sino que se mantienen -cada una de estas propiedades- en relación consigo mismas. Si existe una relación entre ellas, no es otra que aquella que se encuentra mediada por el *también*. Este *también*, para Hegel, no es simplemente un tipo de referencia a la adición de características, sino que es un carácter que hace posible la constitución de la *coseidad* que reúne a las propiedades, es decir, una suerte de *médium universal abstracto* o *esencia pura* que “no es sino el *aquí* y el *ahora* tal como se ha mostrado, o sea, como un *conjunto simple* de muchos; pero estos muchos son ellos mismos, en su *determinabilidad, universales simples*”¹⁸. La *coseidad* es la escena de la Identidad al tiempo que la exposición de la insuficiencia de ésta: la *coseidad* escenifica la identidad pues expresa el *aquí y ahora* de *esta* guinda, pero expone asimismo las propiedades que reúne en esa presentación singular, y que en tanto propiedades continúan siendo *universales* simples. La condición

¹⁶ Cfr. Kojève, Alexandre. Op. Cit. Pág. 78

¹⁷ El uso de la palabra “enfrentar” remite al contexto de lucha o lid que el acápite demanda como condición para alcanzar la verdad. La verdad se *conquista*, y esa conquista exige un “enfrentamiento”.

¹⁸ Hegel. Op. Cit., pág. 72

universal de estas propiedades es, al mismo tiempo, manifestación de la universalidad de la cosa, por ello se entiende que el *también* expresa la unidad negativa de la cosa –en este caso, de la guinda–, pues en él las propiedades, en tanto corresponden a universales simples, niegan la inmediata identidad singular de la cosa. Este movimiento negativo es, como sabemos, aquello que permite –finalmente– el carácter de universalidad positiva de la cosa, la guinda, por cuanto la constituye *en sí y para otros*. Revisemos respecto de esta guinda la actividad de percepción que realiza la conciencia.

Percibimos (“enfrentamos”) la cosa, la guinda. Como hemos dicho que esta posee en tanto *coseidad* un carácter universal positivo, se encuentra en la cosa –de algún modo– lo verdadero. Vemos el objeto como *uno* (singular y determinado). Pero en ese *uno*, vemos las propiedades y asimismo que estas son universales; descubrimos entonces que lo *uno* no era su verdadero ser; la aprehensión primera de la cosa no era, en rigor, acertada.

Como vemos las propiedades, captamos ahora la esencia objetiva como una *Comunidad* general de propiedades relacionadas. Más, estas propiedades determinadas son excluyentes unas de otras, pues no se afectan. Por esto, la esencia objetiva, entonces, no es *Comunidad* sino un *Uno Excluyente* que son las propiedades mismas. Si esto es así, entonces, no existe otra cosa que un *Médium Común Universal* en que muchas propiedades como universales sensibles son para sí y como determinadas se excluyen.

El problema que tenemos ahora, es que aquello que percibimos de modo simple, no es el *Médium Universal*, sino la propiedad singular para sí. Ya hemos perdido de vista la guinda, la *coseidad* de la guinda, y percibimos la propiedad o una cada de ellas por separado, pero en ese instante, cuando es percibida aisladamente, deja de ser propiedad pues ha perdido su relación a un otro (aunque esta fuera la determinación excluyente) y tampoco es un ser determinado.

Al mantenerse la propiedad en la pura relación consigo misma ha perdido su negatividad (pues ha perdido su condición de referencia y negación de la singularidad de la *coseidad*) reduciéndose a un *ser sensible en general*. Ahora bien, la conciencia para la cual sólo hay un ser sensible en general, es lo que Hegel denomina un *suponer*. El *suponer* no es percepción, es antes bien un regreso inacabado de la conciencia, pero que –paradójicamente– no es posible sin la percepción, pues requiere de una relación con un ser sensible en general.

En este momento, entonces, hemos vuelto al punto de inicio, el problema de la percepción. Aquí se describe el retorno de la conciencia sobre sí como parte de la actividad de percepción y su nuevo despliegue. “Enfrentamos” el objeto, la guinda, más, ahora la conciencia tiene la experiencia de que el resultado de lo verdadero y el percibir es la disolución de su propia reflexión (de la operación que nos condujo al *suponer*). El retorno de la conciencia cambia lo verdadero; a partir de esto, conoce ella misma (la conciencia) el lado suyo propio, es decir, su recorrido y el lado del verdadero objeto, al que mantiene puro. En otras palabras, acontece una separación, de una parte el lado de la conciencia; de la otra, el lado del verdadero objeto.

Esto es lo que permite “corregir” el pensamiento, al distinguir su aprehensión de lo verdadero, de la no-verdad de su percibir, y cuando rectifica, cae –en la conciencia– la verdad como verdad del percibir. La conciencia es, entonces, “consciente de su reflexión dentro de sí y separa esta reflexión de la simple aprehensión misma”¹⁹. Luego, no ha de percibirse como verdadero un núcleo oculto en el objeto. Lo verdadero es la relación conciencia-objeto como movimiento en que se realiza la no-verdad para dar cuenta, referir, la verdad. En

¹⁹ Hegel. Op. Cit., pág. 76

este sentido, lo verdadero surge de un movimiento que inscribe su propia negatividad como condición de posibilidad. De acuerdo a esto, el objeto se mantiene como uno (unidad) y nosotros, es decir, el sujeto como el *médium universal* en que aparecen las propiedades separadas del objeto. En el sujeto aparecen lo rojo, lo esférico, lo dulce de la guinda. En palabras del propio Hegel, “somos nosotros, por consiguiente, el médium *universal* en que estos momentos se separan y son para sí. Por tanto, por el hecho de considerar como nuestra reflexión la determinabilidad de ser médium universal, mantenemos la igualdad de la cosa misma y la verdad de la cosa de ser uno”.²⁰ Es este enclave, el de la aparición del sujeto como el médium universal, aquel que permite, a su vez, distinguir entre las categorías que son esenciales a lo verdadero y aquellas que resultan no-esenciales. A saber, las que corresponden a lo esencial son las de diferente/igual, o distinto/idéntico, y las no-esenciales lo múltiple y lo diverso. La determinabilidad simple, en tanto carácter esencial de cada cosa es su ser diferente respecto de otras cosas al tiempo que esa diferencia es la igualdad consigo misma (aspecto de la *Identidad*). Ahora bien, en la igualdad de la cosa, su unidad, se halla la diversidad como diferencia real de su múltiple constitución (la universalidad que contiene la *coseidad* y que niega la *identidad* en tanto objeto *dado*), pero esta diversidad es no-esencial puesto que no aparece en la cosa sino cuando es cosa para el sujeto. Es decir, aparece en y para el sujeto: es el sujeto quien acontece como *negatividad*.

El “enfrentamiento” de la subjetividad consigo misma, dado este contexto, es por ello complejo a lo menos en dos formas: por una parte su disposición a entrar en relación con el plano de lo no-verdadero, y esta disposición es su condición primaria; y por otra parte, en tanto ocupa el lugar del *médium universal* y que permite el ingreso de lo no-esencial de la cosa que es su diversidad, a partir de la cual se constituirá el contenido positivo/verdadero de la misma. Esta segunda forma de complejidad es la que podríamos denominar la forma de la *extrañeza*, en el sentido de un cierto fenómeno de refracción de la cosa que la hace parecer extraña a sí misma y extraña al sujeto. La esfera de *extrañamiento* es ya el lugar de la *autoconciencia*.

1.2. *Extrañamiento*: el sujeto y el desdoblamiento.

Pese a que el propio Hegel no usa la expresión *extrañamiento* sino hasta avanzado el capítulo VI de la *Fenomenología del Espíritu*, específicamente hasta la sección c.2 *La Contingencia de la Persona*, el sentido de esta expresión es -en términos lógicos- la misma. Hegel -en la sección mencionada- ha debido primero categorizar el concepto de *persona* conforme la esencia ética del espíritu, y en este mismo contexto, ha establecido ya los límites de validez de la *persona* en relación a su lugar dentro del Estado de Derecho. Lo que nos importa de esta descripción, es que el concepto de *persona* contiene dos aspectos: por un lado, aquello que dice relación a su conformación física, “lo universal desperdigado en la absoluta multiplicidad de los individuos”²¹, es decir, el cuerpo; y por otro lado, el hecho de que en ese cuerpo se presente un *ser allí* contingente, con voluntad, apetencias y conciencia. La unidad de este *universal desperdigado*, en la singular contingencia de ese cuerpo y esa conciencia, conforman lo que ha de comprenderse por *persona abstracta*, muchas veces referida por el mismo Hegel como *Personalidad*. Ahora bien, puesto que la *personalidad* reúne o presenta sólo esta contingencia singular y determinada, es que Hegel

²⁰ Ibidem.

²¹ Hegel. Op. Cit. Pág. 283

la considera como vacía de espíritu. El vacío está dado por la ausencia de una perspectiva inmediatamente ética que si corresponde esencialmente al espíritu; pero al mismo tiempo, este lugar contingente y vacío, rígido y puramente singular, es *real* y se “enfrenta” al mundo en tanto pluralidad; al decir del propio autor:

“Es persona, pero la persona solitaria que se enfrenta a todos; estos todos constituyen la válida universalidad de la persona, pues el singular como tal sólo es verdadero como pluralidad universal de la singularidad; separado de ésta, el sí mismo solitario es, de hecho, el sí mismo irreal carente de fuerza.”²²

La relación uno/todos, en la constante dependencia de las referencias mutuas, mantiene - como es esperable- el mismo movimiento lógico que hemos descrito en tanto dialéctica. Del mismo modo, la relación que esta *personalidad* construye y habita con el *todos*, manifiesta el momento en que el espíritu ha de “encontrarse” nuevamente. Pues si la *personalidad* en tanto singular, contingente, y por ello abstracta, se encuentra escindida -inmediatamente- del carácter ético propio del espíritu, el mundo que se representa en primer momento es también vacío y escindido. Claro está que en este caso, no es una escisión respecto de un mundo “ideal” al estilo platónico, sino que separado de su condición ética; por ello no corresponde estrictamente a un “mundo paralelo” o una dualidad en tanto *realidad/idea*, sino que encarna más propiamente la concepción de un *mundo invertido*. Y “enfrentar” el mundo como entidad vacía es, “enfrentar” el mundo invertido es, para la conciencia de aquella *personalidad*, “enfrentar” precisamente una *falta*, una carencia, y exige -entonces- un retorno sobre sí para recuperar su fuerza y realidad. Dicho de otro modo, la *personalidad* expone -en tanto lugar inmediato y contingente de la conciencia- el necesario despliegue doble de sí misma que desarrolla la *autoconciencia* como el momento de su realidad verdadera. En palabras de Hegel:

“La realidad del sí mismo no presente en el mundo ético se ha logrado mediante su retorno a la persona: lo que en aquel mundo era uno se presenta ahora desarrollado, pero extraño de sí”²³

¿No es este mismo movimiento, en su estructura lógica, aquel que describe también el de la subjetividad desde su labor de aprehensión y percepción, para desarrollar el conocimiento verdadero? El factor común y esclarecedor al respecto, corresponde a la consideración de la *negatividad* como *acción*. En ambos casos, el del acto de percibir/conocer y el de concebir persona/mundo, la *negatividad* que implica la autoconciencia es siempre una *acción*, y siempre esta *acción* recae sobre la propia conciencia que “enfrenta” sea una cosa o el mundo vacío (invertido) de su esencia ética. Es por ello que podemos sostener que el momento del *extrañamiento*, no corresponde a una categoría que aparezca sólo en la medida en que están en juego los conceptos de *persona*, *eticidad*, y *mundo*, sino que se presenta ya desde la particular forma de relacionarse con el conocimiento y la verdad a partir de la pura figura de la conciencia y el objeto.

El *extrañamiento* es, precisamente, esa condición refractada de aquello que se “enfrenta”: las múltiples propiedades que aparecen en la cosa como universales simples para el sujeto, o el *todos* vacío que tiende a mantener ese *todos* en su pura singularidad y contingencia. En uno u otro caso, aquella refracción ha de ser suprimida por la acción negatriz del sujeto para dar lugar al contenido positivo y verdadero de su unidad.

²² Hegel. *Op. Cit.*, pág. 285

²³ Hegel. *Op. Cit.* pág. 286

A partir de esto podemos decir, entonces, que el lugar-momento del *absoluto desgarramiento* en cuyo enfrentamiento el espíritu ha de conquistar su verdad, es precisamente el del *extrañamiento*, pues aquí el espíritu se extraña de sí mismo, abre el espectro del juego de los engaños posibles, de su distancia y cercanía consigo y con las cosas en tanto que “la existencia de este mundo, lo mismo que la realidad de la autoconciencia, descansa sobre el movimiento en que esta personalidad suya se enajena, haciendo surgir con ello el mundo y comportándose frente a este como frente a un mundo extraño y como si de ahora en adelante tuviera que apoderarse de él”²⁴ Hemos llegado, entonces, al escenario de esta lid en que se expone el *devenir* del espíritu como *devenir* de lo verdadero; devenir del sujeto *en* y *por* aquello que conoce: la *subjetividad* en tanto *concepto* universal.

Junto con ello, ¿no se describe, acaso, en este enfrentar la *extrañeza de sí*, el movimiento de la propia *subjetividad* como operación constitutiva de la *realidad*? Para desarrollar esta hipótesis, nos permitiremos exponer cuatro momentos del film *El Séptimo Sello*, de Ingmar Bergman, a partir de los cuales se buscará dar cuenta de este movimiento de la subjetividad.

²⁴ Hegel. Op. Cit., pág. 289

II. Antonius Block, el vacío en el Espejo. El Reflejo como *Negatividad*.

“Buscado como singular, no es una singularidad universal pensada, no es concepto, sino singular como objeto o algo real; (...) Ante la conciencia sólo se hace presente, por tanto, el sepulcro de su vida”²⁵

Como es sabido, el protagonista de este film es Antonius Block, caballero que, a mediados del siglo XIV regresa a su tierra natal y hogar en Suecia, luego de batallar en las cruzadas durante años. La peste negra arrecia el territorio.

En las orillas de una playa, al comienzo de esta película, la Muerte aparece tras Block. Ha caminado junto a él desde hace un tiempo y ya es hora de llevarlo con ella. Para evitar este hecho, Antonius propone a la Muerte jugar una partida de ajedrez. La Muerte no acostumbra dar prórrogas, pero se considera buena jugadora y acepta el reto. El objetivo es claro: de ganar la muerte Antonius se irá con ella; de vencer él, la Muerte ha de dejarlo vivir.

El tablero de ajedrez ocupa aquí el lugar de una escenificación: las piezas blancas de Antonius y las negras de la Muerte *son* el propio Antonius y la Muerte en su confrontación; representación del enfrentamiento del protagonista con su propia imposibilidad. Describe esta escena el intento de un aplazamiento, posponer el límite precisamente en la medida en que lo enfrenta inmediatamente. Dibujo de una subjetividad que encara su verdad bajo costo de extrañarla; de desplazarla hacia el tablero, multiplicando los ángulos, posibilidades y tiempos. Hacer aparecer una realidad *otra* como mediación. Enajenando el encuentro. Podemos decir, al respecto, que ya en esta introducción del film se presenta una escisión como contexto dentro del cual se desarrollará, tanto la estructura del personaje -de la subjetividad- como también del necesario retorno sobre sí misma para reparar tal dislocación.

Posteriormente, en un pequeño pueblo que habita la muerte por medio de la peste negra, Antonius se halla en un confesionario y dialoga con el confesor al otro lado de la ventanilla: “*el vacío es como un espejo delante de mi rostro*”, señala. Expresa con esto la perspectiva de la indicación del aquí y ahora, a que se ve reducido el personaje. Sus inquisiciones personales resultado de ser sólo un sobreviviente de diversas batallas y muertes; su existencia reducida al presente sin referencia a un otro momento, conforman el marco en que el sentido es imposible, en que el reflejo de sí es el vacío. Es esta la expresión de lo que Hegel llama *conciencia pura* en el sentido de una *conciencia desventurada*, pues en la sentencia de Block aún no ha nacido el carácter *en sí* y *para sí* de la conciencia. Su presencia es más bien unilateral, es el rostro de Block el que no se refleja como rostro, sino como la manifestación de una singularidad que no aparece como un símil exacto y verdadero de aquello que se ha expuesto al espejo. Corresponde a una *interioridad* que no se encuentra en ese *exterior* en que se espera; desencuentro doloroso que hace caer las expectativas de una verdad inmediata, de un coincidir inmediatamente el *yo* y el sentir del *yo* a modo de una exposición de sí. Tal y como está expresado en la *Fenomenología del Espíritu*:

²⁵ Hegel, *Fenomenología del Espíritu*. Pág. 133

“Es así como se da el movimiento interior del ánimo puro, que se siente a sí mismo, pero se siente dolorosamente como desdoblamiento: es el movimiento de una infinita nostalgia, que tiene la certeza de que su esencia es aquel ánimo puro, un pensamiento puro, que se piensa como singularidad (...) Pero, al mismo tiempo, esta esencia es el más allá inasequible, que huye cuando se le quiere captar o que, mejor decir, ha huido ya.”²⁶

Block no encuentra más que su contingencia en el reflejo, y puesto que esa misma contingencia no es otra cosa que su extravío en un sí mismo anímico -que no corresponde al sí mismo de la conciencia- sólo puede ver el vacío en el lugar de sí. Piensa su ánimo como su esencia y de ahí el dolor de su presentación; la *nostalgia* es respecto de sí mismo como aquel que había sido, como aquel que se ha esfumado y por ello no está presente en el sitio de su “encontrarse”. El reino de la singularidad y la contingencia, la reducción a un yo inmediato, la inversión de su verdad en tanto sujeto, ha devenido un reflejo espectral en que se ha suspendido el ser verdadero del yo y se ha abierto al horizonte de su carencia. ¿Es acaso una casualidad el que esta escena se desarrolle en un confesionario? De ningún modo, si consideramos el refugio que es un confesor, el confesor en tanto dispositivo de una mediación que conduzca a la reconciliación de la contingencia con un *más allá* que espera y que sentencia al aquí, al ahora para conjurarlo de su desajuste esencial. El confesionario como una forma de expresar un cuerpo desnudo, una naturaleza entregada a sus determinaciones más inmediatas y que sin embargo intenta resistirlas; resistirlas en tanto cuerpo y resistirlas -otra vez- *más allá* del ser puro cuerpo, expresando el desnudo anímico que resulta de un no-ver, un no-ser: el despliegue de las refracciones que sientan un no-ver lo que se es, un no-ser lo que se ve.

Sin embargo, esta esencia ocupada por el ánimo puro, no se conforma a sí misma como tal. Block retrata, aquí, el momento en que ese propio vacío se dibuja insuficiente como esencia, el vacío es referencia de algo que no-está, que no es *aún* lo que es, pero que ha de encontrarse no en un lugar, sino en un momento. Por este motivo, el personaje arriesga esa singularidad -en esta misma escena- al afirmar “*Si quiero morir*”, quiere arrojarse más

allá del puro ánimo enfrentando aquel límite que abre la puerta de su ser *para sí*²⁷ y que se encuentra en el lado del adversario como siendo las piezas negras dispuestas en el tablero de ajedrez. Querer morir es inmediatamente negarse a ser el vacío del reflejo, pero al mismo tiempo es negarse a ser toda posibilidad de constituirse como algo diferente de ese mismo vacío, por ello, este querer se vuelve a contener frente a la pregunta del confesor de qué es lo que espera entonces para morir, pues Block contesta rápidamente, “*quiero saber qué hay más allá*”.

Aunque su esencia *huye cuando se le quiere captar*, el deseo sobre ella no cesa y se *siente* la esencia así como se siente el murmullo de un fantasma que habitara tras el reflejo, *más allá* del reflejo, con un gesto inmutable y eterno imposible de reproducir sobre la

²⁶ Hegel. *Op. Cit.* pág. 132

²⁷ La afirmación del “querer morir” de Block, expone al sujeto deseando su propio límite; en este sentido, podemos decir que el *saber* de el límite absoluto de su ser, implica un *saber* de sí en tanto determinaciones que no se restringen necesariamente a la contingencia y singularidad, pues la muerte no actúa como determinación inmediata, sino posible. Por ello, la muerte, el *saber* de la muerte o el *querer* la muerte, corresponden un acceso a la constitución del ser *para sí*, en tanto dibujan un retorno de la conciencia sobre sí misma a partir de su límite posible. Claramente es Heidegger quien desarrolla más propia y extensamente este tópico a partir de las implicancias de la comprensión del *Dasein* como un “ser para la muerte”, pero creo que es nítida la forma en que tal concepción puede encontrar un arraigo inicial en la perspectiva de la conciencia que se abre al horizonte de la autoconciencia desde la muerte como límite de su propio desdoblamiento.

superficie del cristal. El movimiento se ha abierto hacia un lugar distinto de referencias, lugar en que la singularidad y contingencia del reflejo no son ya un soporte suficiente, pues lo que llama a Antonius es, precisamente, aquello inasequible en ese presente. El querer saber que hay *más allá* del sólo reflejo, del presente; el querer morir sólo después de alcanzar ese saber, es el momento en que la conciencia se “comporta hacia la realidad como apetencia y como trabajo”, se torna *acción*, negándose a su propia representación para insistir en otra cosa que es ella misma, distinto de lo que está allí. Es perseguir aquello que

“Ha huido ya, pues es, de una parte, lo inmutable que se piensa como singularidad, por donde la conciencia se alcanza a sí misma inmediatamente en él, se alcanza a *sí misma*, pero como *lo contrapuesto a lo inmutable*; en vez de captar la esencia, no hace más que *sentirla* y recae en sí misma.”²⁸

Pero recae herida, recae inacabada, moribunda y no sobrevive si no es sobre su propia acción de desplegarse, de desdoblarse para volverse una fuerza que se separa en dos direcciones simultáneas: la de su reflejo como algo inacabado y la de sí misma como algo siempre ya más que aquel reflejo. Ambas direcciones son ella misma, su desplegarse/replegarse que es precisamente el movimiento de *desdoblamiento*, y este movimiento describe su liberación de las determinaciones singulares y contingentes, su avanzar sobre la fisura de su identidad, identidad que ha sido rota, que se ha vuelto seguridad rota de sí misma, que ha tomado la forma de su *extrañamiento* y a partir de ello no asienta sino la seguridad en su propio desdoblamiento. De esto ha de surgir su *nueva* constitución, su nuevo saber de sí como un sí mismo más allá de su ser *dado*, pues “lo nuevo no puede penetrar en el Ser y existir, más que tomando el lugar del Ser dado, vale decir, negándolo.”²⁹

Esta resistencia a su consumación en la esfera de lo inmediato, de su ánimo, de su recaída y de su extravío, esta resistencia a permanecer y yacer en la indicación contingente, expresa la orientación a trascender el presente; la necesidad de detectar indicios que den cuenta de una referencia a una totalidad en la cual precisamente el sentido sea legible, se pueda inaugurar, se pueda habitar, se hace audible nuevamente en la boca de Antonius: “*Yo quiero entender, no creer*”, ¿no alude esta sentencia justamente al momento en que la conciencia ha de dar cuenta de aquel doble movimiento que posibilita la “corrección” del pensamiento y establece una relación autoconsciente con el mundo desde su propio reparo? Es decir, ¿no se presenta, en estas cuatro afirmaciones del protagonista, el modo en que la conciencia abre su referencia a lo universal y se presenta como autoconciencia? El límite que distingue *creer* de *entender* en el contexto de Block es justamente aquel umbral que diferencia su saber desde la esfera de la certeza sensible y lo que ha de constituirse como saber desde la razón y la autoconsciencia o, dicho en otros términos, Block ya no puede ni quiere *creer* la imagen en el espejo, ella misma ya no es suficiente, Block quiere *saber* qué es aquello que el espejo no puede reflejar, quiere saber qué es su propio rostro en tanto es eso que se ausenta pero insiste en presentarse bajo la forma de la ausencia. Block quiere saber de Block.

Termina esta escena en el confesionario cuando el protagonista declara a su confesor que juega ajedrez con la Muerte y advierte que intenta engañarla para seguir con vida. “¿*Supones que podrás engañar a la Muerte con tu juego?*” -pregunta el confesor. “*Gracias a una combinación de alfiles y caballos que aún no ha descubierto. Una jugada y le quitaré la reina*” es la respuesta de Block. “*Lo tendré en cuenta*” replica el primero; sólo en este momento, Block ve el rostro del confesor y reconoce a la Muerte. Ésta se retira

²⁸ Ibidem.

²⁹ Kojève, Alexandre. Op. Cit. Pág. 68

lentamente del lugar dejando al Caballero solo frente a la ventanilla. Cuando ya la Muerte ha desaparecido, Antonius mira al cielo y habla: “*Yo soy Antonius Block. Juego al ajedrez con la Muerte*”. Sonríe.

La autoconciencia se apropia del presente. Se erige como sujeto. Reconoce el momento negativo y la extrañeza para volverse sobre sí misma. Da cuenta del mundo que crea. Yo Soy... Juego ajedrez con la Muerte. Emplaza al mundo creado como aquel lugar a partir del cual se constituirá él mismo como realidad. El “yo soy, yo juego” contiene en el sujeto la categoría metafísica de la autoconciencia; el “juego” no es otra cosa que el despliegue de esta categoría en un ir y regresar asentando la diferencia del retorno. Reconoce su propio emplazamiento y se expone en tanto devenir. Sin embargo, ¿por qué sonríe Block luego de afirmar quién es, señalar que juega y con quién lo hace? Es un Caballero que viene de las cruzadas, ha enfrentado la muerte en cuantiosas oportunidades y en muchas formas. Ve la muerte una vez más en los cadáveres públicos que la peste negra deja en los campos y caminos. Es testigo del miedo de los hombres a la estela de fallecidos en la medida en que esos mismos hombres se sienten como cadáveres por venir, pero nadie enfrenta a la Muerte *allí*. Nadie ha mirado a la muerte a los propios ojos y se ha sentado con ella a jugar su destino: nadie ha realizado el recorrido que lo lleva hasta su propia condición de sujeto que sabe de sí, ahora también más allá de su determinación mortal que es también naturaleza. Pues el enfrentar la Muerte y con ello llegar a concebirse desde una perspectiva distinta de lo que es la pura muerte como destino natural, es también librarse de ese destino en tanto poder ser lo que aún se ha llegado a ser. No se trata de no morir estrictamente (biológicamente en algún momento) y pretender el estatus de inmortalidad, sino, de saber que lo que el sujeto puede llegar a ser -siempre mediado por su acción negatriz- es en un sentido libre de su mortalidad biológica, pues lo que puede llegar a ser tiene como límite la muerte, pero no es ésta su determinación.

Esta es la razón por la cual Block sonríe. Ve, en los otros, cómo la muerte ocupa el lugar de su determinación; cómo el espanto los consume; cómo advienen fatalismos, mitos, culpas, entramados todos como un inminente presente que se acerca en fétidos carruajes por entre los bosques y caminos consumando la condena de cada uno de ellos, que es la misma para todos y respecto de la cual todos han de responder de la misma forma: son todos ellos un solo cuerpo que espera que la enfermedad lo consuma de una vez. Ese *todos*, esa multiplicidad que se ha vuelto abstracta en tanto ya no reconoce ni niega singularidad en sí misma, es lo que da singularidad a Block³⁰, es lo que le da *realidad* y fuerza, y en la medida en que es aquella realidad, es también su negación conciente pues sabe que es más que su mera singularidad. Bien podría encarnar la figura del “señor del mundo” en la medida en que él es la inversión de la validez de esa realidad en que lo múltiple espera su muerte. La sonrisa de Antonius, por tanto, es el gesto de quien se ha *extrañado* de sí y a partir de ello ha comenzado la constitución positiva de su verdadero rostro. No teme a la muerte en la forma de una condena; la sabe en tanto límite, y con ese saber se ha librado de su determinación inmediata. En otras palabras, Block ha transformado el Mundo sobre la base de su propia transformación; no habita ya el mundo de aquella masa informe que espera el final inerte desde ya, sino que lo ha invertido o, mejor dicho, ve que ese mundo del *todos* es el mundo invertido de aquello que realmente es. Antonius sonríe por la razón que hay cuando Kojeve señala que

“La Libertad no consiste en una elección entre dos datos: es la negación de lo dado, tanto de lo que él mismo es (como animal o como “tradicción encarnada”) como de lo que no es (y que es el mundo natural y social). (...) negarse a sí

³⁰ Cfr. Nota a pie de página 22, pág. 16 de este mismo trabajo.

mismo manteniéndose en la existencia, es cambiar el aspecto del Mundo, puesto que este Mundo implica entonces un elemento constitutivo modificado. De tal manera el Hombre no existe humanamente más que en la medida en que transforma realmente su Mundo natural y social por su acción negatriz y cambia él mismo en función de esta transformación; o lo que es igual, en la medida en que transforma al Mundo como consecuencia de una autonegación activa de su “naturaleza innata” animal o social.”³¹

y sólo en este contexto podemos entender la profundidad de los cambios que Block ha venido a manifestar en la escena del confesionario. Ha alcanzado su *existencia humana* en la medida en que su acción negatriz no ha devenido sólo en un cambio de sí mismo aislado del mundo, sino que ha implicado asimismo el devenir de ese mundo, su transformación, y el conjunto de estas transformaciones son la expresión de su libertad. Es el gesto de la sonrisa del sujeto atravesando el vacío del reflejo.

En la siguiente escena, en que continúan la partida de su juego, la Muerte - considerando la revelación de la estrategia de Block para derrotarla- le advierte a éste que perderá su caballo; “*ya lo había perdido de todos modos*” afirma él. La Muerte, entonces entiende que Antonius la ha engañado, que cierto saber previo se ha configurado y del cual ésta tiene noticias en forma tardía. Luego de perder el caballo, Antonius anuncia el jaque al rey. Block *sabía* que la Muerte ocupaba el lugar del confesor y la hace mover las piezas que él desea que mueva; por un momento, allí en el confesionario, la realidad del tablero refirió su realidad universal, que no era otra que este diálogo imposible entre el hombre y la muerte exponiéndose como estrategia uno, como confesor el otro. Sin embargo, esta configuración del saber se manifiesta tardíamente, en un *después* de constituirse: no se deja ver cuando surge. Pero lejos de ser un artilugio estratégico, esta tardanza es el movimiento esencial de este saber. Debe aparecer después, para dar cuenta de lo que ha sido; es decir que para ocupar el lugar de esa constitución no puede sino conformarse en el propio intersticio del cual dará cuenta³². Este saber es sintomático respecto de su contenido, pues no se trata, estrictamente, de que Antonius supiera desde el inicio del juego que perdiendo aquel caballo pudiera dar jaque al rey, no se trata de una estrategia inicial, confabulada desde la pura táctica del movimiento de las piezas, sino más bien, del acto libre de ser y hacer algo que aún no es ni está hecho. Si la transformación de Block ha implicado la transformación del mundo y eso significa que ha sobrepasado el límite de la muerte en tanto determinación inmediata de su ser/hacer, entonces también se ha producido un cambio en el tablero de ajedrez toda vez que este no es otra cosa que la escenificación del protagonista, la muerte y el mundo. Desde este punto de vista, podríamos decir, entonces, que el caballo referido se *supo* perdido en el momento en que el protagonista sentencia jugar ajedrez con la muerte; cuando deviene autoconsciencia, deviene también libertad de toda estrategia predeterminada, deviene acción transformadora sobre los desplazamientos y los ángulos posibles que ofrece el tablero, deviene negación del tablero mismo en tanto realidad *dada*. Por ello es que este saber de la pieza perdida es un saber que se configura en el transcurso del juego, en la interrupción del juego en tanto es también interrupción de ese movimiento unidireccional de la subjetividad con el

³¹ Kojève, Alexandre. *Op. Cit.* Pág. 67

³² El ejemplo más cercano a este fenómeno de constitución sintomática lo encontramos en el concepto de *trauma* como aquello que precisamente muestra posteriormente la fisura en que se ha constituido. Algo ocurre en un presente determinado, que da forma al conjunto traumático que ya estaba allí. El presente articula el trauma, pero el trauma ya debía estar allí para poder articularse. En este sentido, el trauma siempre se manifiesta después, análogo al fenómeno de este saber.

que había comenzado el enfrentamiento. La identidad rota, la seguridad rota que resulta del *extrañamiento* que acontece en el confesionario, rompe también toda la determinación de la estrategia que buscaba inicialmente cubrir y proteger esa identidad.

La imagen del caballo que se ha perdido, se encuentra subsumida en la imagen de la identidad inicial que concluye contenida en la acción negatriz del sujeto dando paso a una nueva perspectiva del juego, aquella en que Antonius sabe que sus piezas de alguna manera lo exponen. Lo exponen de forma extraña, claro está, pero sin duda ya no es el mismo juego que comenzara concibiendo a la Muerte como una determinación inmediata.

Block, podríamos decir, ha iniciado el trayecto de su realización desde el *saber* de su extrañamiento. *Saber* del efecto refractor que enfrenta y que ese efecto está en él, en este caso, él lo ha ubicado en el orden de sus piezas.

La resistencia a este orden transformado de las piezas de parte del sujeto, personificada en la actitud de la Muerte, es la propia resistencia de la realidad, del mundo, que suele "*emprenderlas en contra del sujeto*" como algo dado; una suerte de resistirse el mundo a verse extraño, a persistir como algo estrictamente *externo* que debe ser conquistado. En otras palabras, bien puede describir la resistencia al concepto de una realidad fuera de los márgenes binarios que envuelven la lectura hegeliana. La personificación de la muerte, pretende cierta realidad sustancial como algo más allá del sujeto que la enfrenta y cuya multiplicidad en las piezas le es propia; es el lugar de la atribución esencial a lo múltiple. Resistencia a reducirse a un fenómeno de representación.

Resulta interesante, cómo en esta parte del film, la Muerte personifica la concepción que Hegel describe como una lectura "ingenua" de la realidad: la insistencia en presentarse como algo *dado*. Sin embargo, a poco andar, esta misma persistencia opera como reafirmación de la constitución dialéctica del sujeto. Pues, como la Muerte se observa engañada y en jaque, insinúa sustituir a Block con otro cuerpo, llevar consigo a otro, que en este caso es un pequeño infante parte de una familia que ahora viaja con Block y su escudero hacia su castillo. Cuando la posibilidad de esta sustitución aparece, sustitución que -sabemos- denotaría un desarreglo mayor, pues escapa a la *realidad* asentada en el juego, no corresponde a ningún movimiento posible de las piezas y por tanto no señala estrictamente ninguna posibilidad de presentar lo *real* (que es precisamente lo que ocupa al pensamiento, a la subjetividad), entonces Antonius, que bien pudiera eludir a la Muerte si dejase que la sustitución se efectuara, se ve -por el contrario- exigido de llevar el juego a la conclusión que le confiera la eticidad propia de la autoconsciencia y el espíritu.

En efecto, el no dejar ni aceptar la posible sustitución, refiere el saber que el límite de la libertad no puede ser (re)emplazado por la determinación de la libertad de otro en la forma de la muerte, pues ello involucra su disolución como autoconsciencia: estaría demandado a *crear* que la determinación inmediata del otro corresponde a su verdad. Esta verdad del otro, por el contrario, se encuentra sólo en la medida en que ese otro es acción negatriz. Esta es la razón por la cual Block, al negarse al autoengaño que manifestaría esta creencia demandada, goza del orbe ético que abre el horizonte de la reafirmación de sí y hace posible su consumación como sujeto. Es extremadamente llamativo cómo pareciera que el propio Block tuviera dentro de sus consideraciones el hecho de que una cosa es saber de la extrañeza, trascenderla y expresar con ello el devenir y otra muy distinta sería pretender comprender el devenir como simple engaño. Esto último haría recaer todo en el engaño de sí mismo como lugar de resolución. Block sabe que, en algún momento, ha de perder la partida.

En medio de un bosque vuelven a sentarse el Caballero y la Muerte. El turno es de ella; su movimiento saca del juego la reina de las piezas de Block. Antonius dice no haber previsto tal movimiento. Corresponde, ahora, su jugada, sin embargo, bota con el brazo izquierdo sus piezas en el tablero aparentando un descuido. Esto no es problema, la Muerte recuerda perfectamente el lugar de cada pieza. Las ordena y en su siguiente movimiento da jaque mate al rey de Antonius. Promete entonces, la Muerte, llevarse a Block y a todos quienes estén con él la próxima vez que se encuentren. Antes de que la Muerte se retire, Block pregunta si ella revelará por fin su misterio, aquello que parece ser una existencia pura, que sobrevive a la negatividad, que se mantiene en la identidad exacta del límite y, como tal, nunca tuvo real libertad para decidir dejar ir a Block si es que éste hubiese ganado la partida. Una entidad condenada a ser ella misma sin posibilidad de negarse, un anverso del sujeto que acompañó, dialogó, arriesgó junto a Antonius sin que ninguna de estas acciones fuera acción en realidad, pues no puede ella llegar a ser lo que no es aún. ¿Qué puede *ser* la Muerte? ¿Qué puede *hacer* la Muerte? ¿Qué puede *saber* la Muerte? ¿Quién o qué es en realidad aquello que ocupó el lugar del adversario en el trayecto hasta el castillo? Block no puede contener su incertidumbre, “¿no sabes nada?” le pregunta. “Yo soy *nada*” contesta ella.

En efecto, nada podría conocerse de ella, pues la verdad esta en el propio Block. Él ha traído consigo el contenido positivo de su concepto y de su realidad. Ha devenido el espejo que fuera el vacío en un todo que es él mismo. Ha enfrentado su desgarró en tanto singularidad, negatividad, límite de su extrañeza y de su autoengaño en tanto es autoconciencia. Block es el signo de una subjetividad que se conquista a sí misma en el juego y el orden de sus piezas; en su derrota. Pero más allá, en el *saber* que esa derrota figurada es su no-verdad, es su referencia a la realización de su devenir³³. Su unidad.

La sonrisa de Block bien puede expresar la satisfacción y el goce de esta realización.

Lo que se ha caracterizado de modo sucinto en la descripción de estas cuatro escenas, no es otra cosa que el movimiento de una subjetividad que parte hallándose reducida a la contingencia, al momento en que cree en su particularidad como horizonte definitorio: el personaje, cansado de batallar y extraviado en la singularidad que resulta de no poder ver más allá del propio presente, se encuentra encerrado en la determinación inmediata. No es más que inmediatez. Esta misma inmediatez comienza su conflicto cuando se presenta precisamente algo que refiere una dimensión otra, una posibilidad, un límite de la propia determinación inmediata, que es la muerte. La muerte subvierte lo inmediato mostrando precisamente un horizonte no realizado en el aquí y ahora, pero que insiste en realizarse. No es dada, entonces, una relación con la subversión presentada si no es mediado por una escenificación de la realidad. El tablero de ajedrez media la relación. En esa medida extraña también la propia relación. El juego aparece como algo respecto de lo cual se debe triunfar, es decir, debemos apropiarnos del juego y de su sentido. Más, no es el tablero y sus piezas lo que se expone verdaderamente, sino la propia subjetividad como despliegue y saber, respecto de lo cual, el tablero parece un afuera.

En el fondo siempre ha estado la subjetividad frente a sí misma. Sólo ha requerido una suerte de “externalización”, o lo que podríamos llamar más propiamente, una territorialización, para entrar en relación consigo misma y reconocerse como algo que es

³³ Cabe recordar que la derrota de Block en el juego de ajedrez salva al infante que la Muerte llevaría de ser derrotado él. Se libera Block de sus inquisiciones, pues en esto ha encontrado su sentido, es decir, una buena obra que lo devuelva a la dimensión del bien. Esto grafica precisamente el momento en que, del retorno sobre sí del espíritu para constituir la verdad, nace el orbe de la eticidad. Sólo allí, el sujeto es ético.

más que aquello que se expone en su lugar. Esto es lo que deriva en la necesidad de saber en qué sentido y medida esa territorialización es menos que ella misma.

III. Marx, el momento en que la *extrañeza* se vuelve Ideología.

Lo hasta aquí expuesto, podemos considerarlo como una lectura bastante tradicional de la idea de Hegel, básicamente por el formato triádico que describe. Es decir, al considerar la afirmación de que lo verdadero (lo absoluto) se expresa no sólo como sustancia sino también como sujeto, estamos exponiendo un recorrido que presenta tres fases reconocibles: la Idea lógica de lo verdadero, la externalización de ella en la naturaleza y el retorno abstracto a sí misma en un sujeto finito primariamente, que deviene en sujeto absoluto al final del recorrido³⁴. Lo que destaca en ello, es la afirmación de que en el último momento lo verdadero es el sujeto mismo, cuestión que -lejos de una visión ingenua que lo interprete como mera subjetivación de la realidad o la verdad- impone la idea de un sujeto que es capaz de sobrevivir al momento de su refracción gracias al efecto de mediación de la propia subjetividad; y esta mediación es posible en la medida en que el sujeto es, desde ya, la habitación o el intersticio en que necesariamente la lógica del pensamiento (el pensamiento necesariamente lógico para Hegel) adquiere la forma de un *saber*. Resulta clara la manera en que de una noción como esta pende, justamente, la categoría de autoconciencia que finalmente sintetiza a este sujeto.

Esta descripción, esta concepción, es una de las más grandes molestias que manifiesta el marxismo respecto de las categorías hegelianas. Pues, ¿de qué forma puede un sujeto concebirse por medio de su propia *negación*, a partir de un *saber de sí* que se constituye y funda precisamente en el momento de su *extrañamiento*? ¿Cómo da cuenta de sí mismo cuando resulta *extraño* a sí mismo? En otras palabras, ¿cómo puede una subjetividad determinada en lo inmediato, subvertirse mediada por sí misma en una suerte de auto representación que escapa a su propia determinación inmediata?

Desde este punto de vista, la idea de un sujeto determinado en lo inmediato y que retorna sobre sí constituyéndose en un *médium universal* de su propia relación, negando esta relación, es un sujeto que habita el auto engaño; un sujeto que por lo tanto se aniquila, no dejando rastro alguno de él ni de una condición sustantiva original. Se vuelve, el sujeto, el reflejo del vacío en el momento en que busca escindirse de su determinación inmediata como determinación constitutiva, pues, para Marx el sujeto es en la medida de sus condiciones materiales de existencia.

Cuando estas condiciones materiales de existencia se conciben como el momento de la *extrañeza*, se esta tomando en cuenta sólo el aspecto “abstracto” de la realidad, o, más bien, se esta realizando nada más que una “abstracción”³⁵ de la naturaleza y el orbe social,

³⁴ Respecto de ello, existe el debate de si verdaderamente corresponde a tres fases o cuatro. En una visión cuádruple de la dialéctica hegeliana, la fase del sujeto finito es distinta a aquella que expresa un sujeto absoluto.

³⁵ Este concepto de “abstracción” en Marx, no difiere -esencialmente- de la noción de este mismo término que posee Hegel en relación con el acto de “aislar” una idea determinada del conjunto de elementos que constituyen la realidad universal de la cosa de la cual se está haciendo una abstracción. El problema está en que -así como Hegel piensa que la “abstracción” que realiza la ciencia “ingenua” es aquella que separa la idea de aquello que es en la cosa universal- Marx piensa que Hegel separa la idea de *subjetividad*

pero no se da cuenta alguna de las relaciones efectivas que operan en el conjunto social y de cómo tales relaciones efectivas *producen* la subjetividad en su interacción. A esto apunta Marx cuando señala que uno de los errores de la reflexión hegeliana corresponde a comprender los distintos elementos de la realidad social

“(…) como esencias que se han tornado extrañas para el ser humano, los toma (Hegel) sólo en su forma abstracta... son seres pensados -luego, sólo una alienación del pensamiento filosófico puro, es decir, abstracto. Por eso todo el movimiento concluye en el saber absoluto. Aquello cuya alienación son estos objetos, aquello con lo que se enfrentan estos objetos en su pretensión de realidad, es precisamente el pensamiento abstracto (...) Por eso, toda la historia de la alienación y toda la continuación de esta alienación, no son más que la historia de la producción del pensamiento abstracto, es decir, absoluto, del pensamiento lógico especulativo”³⁶

Es claro que para Marx, los objetos no sólo “enfrentan” al sujeto en tanto pensamiento abstracto, sino que las abstracciones realizadas por el sujeto se encuentran en intrínseca relación con el propio movimiento de los objetos en la realidad social, realidad que ocupa ya el lugar de la naturaleza del individuo. Así se explican, por ejemplo, el fenómeno del “fetichismo”, el de la forma tras la cual se encuentra representado una suerte de contenido oculto³⁷ (al que recurrentemente se ha querido llegar de manera esencialista, vale decir, descifrando concretamente su núcleo con el objeto de librar la conciencia, penetrando el terreno de las “representaciones” de la realidad social efectiva) y en que el propio sujeto funda la actividad de intercambio de las cosas. Por otro lado, el concepto de “reificación”, que muestra el movimiento de relación social entre los individuos, ya mediado por el fenómeno del intercambio de cosas, objetos o mercancías, (es decir, una relación *cosificada*), en tanto se ha dado a los elementos del mundo un valor de uso y también un valor de cambio³⁸. A partir de esto, la sola relación entre las cosas *significa* la relación entre los sujetos. Una relación reificada es precisamente aquella que suspende al individuo que está *tras* las cosas puestas en relación, manifestando finalmente la relación entre sujetos como pura relación entre objetos, cosas o mercancías.

Si bien es cierto, esto puede ser consecuente con el pensamiento hegeliano en razón a que una realidad fetichizada o reificada expresa justamente un *no-ser* de esa misma realidad en tanto verdad pura y especulativa, lógica y concreta, lo que no se considera en este mismo razonamiento es el valor de esa no-verdad en tanto producción de la propia subjetividad “ante” la cual se presenta. Vale decir, la diferencia entre Marx y Hegel a este

de los elementos que *producen* la subjetividad, y al realizar esta separación, está abstrayendo el concepto de subjetividad de aquello que la hace posible.

³⁶ **Karl Marx, *Manuscritos de 1844, Economía Política y Filosofía. Ediciones Estudio, Buenos Aires 1972. Págs. 175-176.***

³⁷ “Oculto” desde una perspectiva esencialista. Claro está que en rigor tal núcleo no existe como esencia, pues es producto, antes que de sí mismo, de la relación que los hombres adquieren respecto de las cosas, atribuyéndole a la “naturaleza” del objeto algo que de suyo pone el hombre sobre ese objeto. El ejemplo más clásico corresponde, sin duda, a la naturaleza “intercambiable” del objeto sostenido desde el carácter de “equivalencia” que tuviera el mismo respecto de otro. Esta “equivalencia” no es propia del objeto sino que pertenece al orbe de la relación que el hombre posee con ello.

³⁸ Observado en el paso de los regímenes monárquicos al desarrollo del capitalismo industrializado, en el que no existe individuo que encarne *persé* un lugar sobre otro, en el que la corona ha dejado su condición iconoclasta, el fetichismo, lejos de desaparecer, se traslada al movimiento de intercambio entre las cosas, o más directamente, a las cosas mismas en tanto se conciben intercambiables, reapareciendo el efecto de la corona en aquel elemento que hace de articulador del intercambio, el dictamen de las equivalencias, el dinero.

respecto dice relación al necesaria facultad de auto engendrarse que posee la subjetividad en el pensamiento hegeliano, y a partir de lo cual es finalmente capaz de discernir lo verdadero de aquello que no es debido a su propia constitución lógica que no puede ser contaminada por rasgos o momentos del mundo fenoménico. Una subjetividad que se desdobra, que sale, retorna, se diferencia, se encuentra, pero que en ningún caso se *produce*.

De allí que el lugar o momento del *extrañamiento*, y su imbricación con la idea de *negatividad*, constituya un nudo en la idea de sujeto que se lee en Hegel, pues se detiene justamente en el *saber* del *no-ser* que es la realidad como tal o el mundo; el saber de la *no-verdad* de la presentación de esta realidad en tanto es realidad para el sujeto, el desprendimiento de la multiplicidad de las cosas en tanto elemento no-esencial de las mismas, pero no se detiene ni precisa en qué medida esta misma multiplicidad no-esencial -por el hecho de entrar en relación directa con el sujeto- *produce* a esa propia subjetividad que ha de alcanzar un *saber*. Esta cuestión, este *saber* que impulsa un retorno sobre sí para despejar lo verdadero, prefigura -entonces- la dimensión de lo ideológico; esta distancia que crea el retorno es la cuna de la ideología, por cuanto traza la desviación de la relación con las cosas. No es este *saber* del *no-ser* el lugar del engaño, si no más bien el *no-saber* de cómo aquello que ocupa el lugar de la realidad determina mi *saber* acerca de ella misma; el *no-saber* acerca de la realidad como *producción*.

De aquí la tradicional definición de ideología que postula Marx, "*Sie wissen das nicht, aber sie tun es*", "*Ellos no lo saben, pero lo hacen*" ¿Qué es lo que no saben?, esta pregunta no sólo se encuentra referida al campo de la producción de objetos que serán mercancía para declarar que los hombres no saben acerca del fenómeno del plusvalor, sino que, lo que en realidad se mantiene oculto a la esfera de su saber, es justamente la producción de la realidad en tanto tal. Hacen la realidad, constituyen la naturaleza, social sin saber que la producen y que en esta misma producción se hace también la propia subjetividad, y este desconocimiento abre la brecha fundamental entre el sujeto y su relación con el mundo en tanto esferas de producción. Lo que en la dialéctica hegeliana se cerraba y resolvía en el puro ámbito de la Razón, en la dialéctica de Marx se *externaliza* respecto del ámbito racional puramente especulativo y se somete a los riesgos y vaivenes de una relación entre esa esfera racional y el campo empírico fenoménico que, aunque exprese una naturaleza no inmediatamente verdadera, no deja de ser *real*: la subjetividad ha perdido, en Marx, su condición inmaculada.

Por ello el retorno de la subjetividad sobre sí misma con pretensión de verdad universal no es sólo equívoco -en el pensamiento de Marx- sino expresamente ideológico, pues este paso constituye el velo principal; análogo, para Marx, al movimiento teológico del conformismo social fundado en aspiraciones trascendentales o supra terrenales.

Si volviéramos a los diálogos de Block y la Muerte utilizados en el capítulo anterior, tendríamos que decir que el problema central se describe ya en la primera escena en la que el protagonista propone el ajedrez como el lugar de la decisión. En efecto, lo que se ha producido allí no es otra cosa que una reificación de algo que no puede resolverse en esa dimensión. La relación del hombre con la muerte, la relación del sujeto con su realidad tensionada a partir de su propio límite, no puede ser resuelta en una esfera que tiende a ocultar la verdadera relación que opera. Esta representación de aquello que acontece en realidad es ya una representación ideológica: no da cuenta de que la relación del hombre con la muerte es tanto producción de la relación misma, como producción de sentido de la misma.

Así se entiende, entonces, en términos generales la ideología como una “conciencia ingenua”, una suerte de anteojos distorsionantes que constituyen la percepción de la realidad como algo alejado (enajenado, para Marx) del mismo sujeto. Una distancia que mantiene en el *engaño*; una distancia que es generación de la *falsedad*, ocupando el lugar de lo que en definitiva corresponde al terreno de la producción de realidad.

De hecho, Marx cree encontrar en el propio Hegel el principio de esta idea de producción como carácter esencial del sujeto, en tanto que, si el momento del *extrañamiento* expresa el fenómeno de autoconciencia, y la autoconciencia es un *trabajo* de la propia conciencia, es decir, del sujeto, entonces de algún modo ya ese sujeto es resultado de su propio trabajo y en una fase de este trabajo también aparece la alienación. En palabras de Marx:

“La grandeza de la Fenomenología de Hegel y de su resultado final -la dialéctica de la negatividad como principio motor y creador- consiste, pues, por una parte, en esto: Hegel considera la producción del hombre por sí mismo como un proceso, la objetivación como desobjetivación, como alienación y supresión de esta alienación; por tanto, considera la esencia del trabajo, y concibe al hombre objetivo, verdadero puesto que real, como resultado de su propio trabajo.”³⁹

En este contexto, la relación que Marx llama *real* del hombre consigo mismo, la relación activa del sujeto consigo mismo, sólo es posible en la medida en que ésta se exterioriza, o sea, se vuelve producción de realidad material y social efectiva. Esta realidad, por tanto, no es el lugar respecto de lo cual la conciencia ha de separarse para luego distinguirse de su propia aprehensión de la misma, sino el lugar respecto de aquello que la conciencia debe apropiarse descifrándola en su dimensión de producción como determinación inmediata del propio sujeto.

Esta es la distinción que hace Marx respecto del retorno de la subjetividad: la subjetividad produce el mundo, la naturaleza, y retorna sobre sí misma como su propia determinación en tanto realidad material y condiciones de existencia. Es una suerte de *exteriorización* dialéctica, descriptora de una dimensión en que la relación de la conciencia consigo misma comprendiendo la naturaleza o el mundo desde su *negatividad* no hace posible entender el propio trabajo de esa conciencia. La pérdida de la maravillosa potencia de la *negatividad*, de la acción negatriz del sujeto en el pensamiento de Hegel, se encontraría precisamente en que -al final del proceso- la *negatividad* vale por sí misma en tanto *devenir*, perdiendo, centralmente, su carácter de *acción*, que es el lugar de la *producción*.

El carácter ideológico surge, entonces, de esta idea de *posible cierre*, este tipo de *posible clausura* de la conciencia que involucra el concepto hegeliano de *autoconciencia*. Una forma de completitud, que inscribe al sujeto en el terreno de lo absoluto. Por el contrario, se trataría, más bien, de una constante fisura, un permanente desarreglo entre la subjetividad que produce y el modo en que se determina *sin saber* de su producción. Si bien es cierto, no puede Marx sostener que Hegel posea y describa una idea perfectamente armónica del sujeto (pues el *extrañamiento* es ya un desarreglo considerable por lo menos desde el punto de vista de la relación sujeto-verdad), se trata, sin embargo, de una subjetividad que posee en sí misma la posibilidad de su resolución. Este es, quizá, el punto desde el cual Marx se diferencia al establecer una cierta escatología de la subjetividad; pues la subjetividad que concibe Hegel, es aquella que -después de todo- cree saber de

³⁹ Kart Marx. *Op. Cit.*, pág. 177

sí, sin saber de la producción de sí, es decir, no sabe de sí misma, y una subjetividad que habita el *no-saber* no es una subjetividad libre y por ende, ha de ser liberada de su *engaño*.

No obstante, esto no es un problema de carácter solamente lógico, sino, fundamentalmente social y político. Así, desde el punto de vista clásicamente marxista, no sería una casualidad el hecho de que en el film de Bergman fuera un Caballero quien enfrentara a la muerte y pudiera ser la encarnación del movimiento hacia la *autoconciencia*, sin poder ocupar este lugar, por ejemplo, su escudero (quien jamás ve a la Muerte aparecer). Pues lo que ocupa a Marx en esta parte del problema, es precisamente lo que Bedeschi expresa como

“Una concepción por la que esta independización o extrañamiento que opera la filosofía especulativa (especialmente la hegeliana) al transformar el pensamiento humano en un conjunto de abstracciones independientes, constituye el reflejo teórico de un extrañamiento real, propio de la sociedad burguesa, en la que los hombres están realmente dominados por abstracciones, por las relaciones sociales hechas autónomas y abstraídas de los individuos, reificadas en el intercambio de mercancías.”⁴⁰

Vale decir, existe un *extrañamiento* real, pero es aquel en que la subjetividad se desencuentra respecto de sus condiciones y posibilidades de producción de sí. Esta producción de sí, claramente, no es otra cosa que la producción de sujeto, pero producción de sujeto en una época determinada y asimismo con determinados métodos de producción: el problema, por tanto, es cómo el sujeto se hace a sí mismo desde sus condiciones materiales de existencia, no desde su existencia abstraída en la forma de un ser absoluto: un espíritu universal.

Por ello la figura de Block parece ser tan paradigmática desde la perspectiva hegeliana. Un Caballero que viene de las cruzadas; un Caballero que viene de las batallas y que en este camino a casa vuelve a batallar una y otra vez (en cada escena de la partida de ajedrez), es la escenificación de cada una de las batallas de aquel universal. Son batallas que expresan un avance en la realización de la voluntad de la razón absoluta, es decir, un avance en la disposición de la libertad⁴¹. Pero precisamente esta idea de Libertad no remite a un aspecto existencial en el sentido de una libertad individual, sino por el contrario, refiere la Libertad como *concepto* y como realidad absoluta. Desde este enfoque, el resultado de tales batallas se apreciará irremediamente en las modificaciones sociales que se desarrollan en los lugares/momentos en que tal universal posa los avances de sí mismo.

III.1. Libertad y Estado en Hegel: ¿Dónde Marx ve el problema del sujeto y la sociedad?

Para entender esta fase del problema, el de la Libertad y sus formas de expresión, claramente debemos desviar un poco la mirada desde la *Fenomenología del Espíritu*,

⁴⁰ Bedeschi, Giuseppe. *Alienación y Fetichismo en el Pensamiento de Marx*. Pág. 149. Alberto Corazón Editor, Madrid España, 1975.

⁴¹ Aquí la idea de *avance* manifiesta claramente la noción de *progreso* de la humanidad. El mismo Hegel, en otros casos, describiendo ciertos estadios de anarquía política de los pueblos, utiliza el concepto de *retroceso* de la razón. (Cfr. *Lecciones Sobre la Filosofía de la Historia Universal*)

y considerar ciertos conceptos que están mejor desarrollados en otros textos. Así, por ejemplo, “Hombres Históricos”, “Pueblos Históricos”, son para Hegel afirmaciones del progreso de la razón universal, el progreso de la libertad, pero que -siguiendo el razonamiento de Kojeve cuando problematiza las variantes del fin de la historia- pareciera que, tanto en la *Fenomenología* como en sus *Lecciones Sobre la Filosofía de la Historia Universal*, ya no soporta otra afirmación, sino que necesita una resolución en el presente que deviene. Es en la concepción de Estado, donde busca Hegel resolver la separación entre los intereses particulares del hombre y el interés universal (como separación entre *Identidad* y *Autoconciencia* en términos dialécticamente lógicos) a partir de la síntesis del criterio de Libertad. O sea, la objetivación definitiva y necesaria de la Libertad, del espíritu, del sujeto, requiere un material de su realización (su materialización), y este material es el Estado. En palabras de Hegel:

“(…) la unidad de la voluntad subjetiva y de lo universal es el orbe moral y, en forma concreta, el Estado. Esta es la realidad en la cual el individuo tiene y goza su libertad, pero por cuanto sabe, cree y quiere lo universal.”⁴²

Este “saber”, “creer”, “querer” lo universal (como fórmula según la cual se tiene y goza la libertad) es, sin duda alguna, la disposición del individuo a acatar y respetar la ley que sostiene al Estado, y entonces cabe notar que Hegel está entendiendo la *ley* como la mediación entre el impulso del espíritu (que mueve al individuo a actuar ahora desde la perspectiva de la *autoconciencia*) y su realización (la posibilidad de su concreción). Pues,

“El Estado es, por tanto, el objeto inmediato de la historia universal. En el Estado alcanza la libertad su objetividad y vive en el goce de esta objetividad. Pues la ley es la objetividad del espíritu y la voluntad de su verdad; y sólo la voluntad que obedece a la ley es libre, pues se obedece a sí misma y permanece en sí misma, y es por tanto, libre”⁴³.

En virtud de esto, el Estado hegeliano sobrepasa su pura figuración jurídica normativa y se asienta en su forma jurídico-moral, vale decir, la ley involucra el carácter racional que da al sujeto la posibilidad de ser el gobierno de sí mismo más allá de su individualidad, pues la ley no se percibe mera y contingentemente como aquello que asegura el bienestar en tanto derecho, singular o inmediato, sino que hace realizable la libertad como condición constitutiva del ser histórico. El hombre alcanza su eticidad, su objetividad y su verdad sólo en el Estado, pues este es la objetivación de la Libertad y esta misma objetivación es, para Hegel, el más grande y fundamental interés común.

Fuera del Estado el individuo no objetiva su voluntad en la ley (voluntad en tanto coincidente con el interés universal), por lo que no se objetiva a sí mismo; no se une a otros hombres para la defensa de aquella totalidad común (la Libertad); no es capaz de hacer desaparecer la oposición entre necesidad y libertad, que es aquella misma oposición desde la cual parte la acción negatriz del sujeto para constituirse autoconciencia, puesto que no reconoce lo racional como necesario, no ha concebido que lo

“Necesario es lo racional, como sustancia; y somos libres por cuanto lo reconocemos como ley y lo seguimos como sustancia de nuestra propia esencia”⁴⁴.

⁴² Hegel, G. W. F. *Lecciones Sobre la Filosofía de la Historia Universal*, Editorial Alianza, pág. 100.

⁴³ *Ibid.* Pág. 104.

⁴⁴ *Ibid.* Pag. 104.

La objetivación de la libertad, entonces, es el tema que convoca al Estado; es el epicentro de la Historia en tanto movimiento y desarrollo de la razón universal. Dicha objetivación es *Lo Político*; es la propiedad del Estado. Frente a ella han de transarse las necesidades subjetivas particulares, contingentes e inmediatas, la voluntad sensible de los individuos, apareciendo la libertad como las limitaciones de los apetitos particulares al mismo tiempo que se hace evidente la relación Libertad/Política que es la que preocupa tanto a Marx. Al respecto, como lo señalara alguna vez Marcuse,

“El universal, por decirlo así, tiene que ser impuesto a los particulares en contra de su voluntad, y la relación resultante entre los individuos, por una parte, y el Estado, por la otra, no puede ser la misma que la de los individuos entre sí”.⁴⁵

Es decir, el resultado de la objetivación de la libertad, es la distinción y relación entre dos planos distintos de la realidad social efectiva: por una parte se encontrará la “sociedad civil” que no es otra cosa que “el mundo de las necesidades”, y por otra el Estado como lugar en que se materializa la Libertad. El primero basado fundamentalmente en relaciones contingentes organizadas por necesidades subjetivas particulares y determinadas; el segundo, descrito como una relación necesaria y objetiva esencialmente independiente de las necesidades puramente particulares: esta es la esfera de *Lo Político*.

El plano de la sociedad civil no es capaz -por su propio mecanismo de funcionamiento basado en intereses particulares e inmediatos- de construir un marco legal que sostenga y proteja su continuidad. El *todo* esta en juego, y ese *todo* es más que la suma de sus propios convenios, es la vida y fuerza de la propia sociedad y del Estado, en tanto allí *Lo Político* es -contingentemente- realidad. Es menester entonces, despegar, en algún sentido, de la voluntad de su funcionamiento subjetivo, para hacerla libre en la aceptación de la autoridad incontrovertible que demostrará competencia al momento de instalar la legalidad que permita la consolidación del *todo*. La necesidad de lo racional, es decir, del Estado, se hace claramente presente cuando se reconoce en él la condición de posibilidad de la continuidad del *todo* de la esfera social.

La *totalidad* (concepto que en términos lógicos se ubicara en el lugar de la síntesis) es la preocupación del Estado, por ello sólo ha de requerir de los individuos lo necesario para sí, lo necesario para perpetuarse como objetivación de la libertad, y dejará las esferas de lo particular a la arbitrariedad de los propios individuos, pues,

“... tenemos que separar [dice Hegel] lo uno de lo otro, es decir, lo que es necesario para que una multitud constituya un Estado y una autoridad común, de lo que resulta ser solamente una modificación específica de este poder... [y que]... en la realidad pertenece a la esfera del azar y la arbitrariedad”⁴⁶

En este momento podemos notar la distinción que implícitamente hace Hegel respecto aquello que se valida lógicamente y políticamente como acontecimiento, pues eso que acontece en la esfera de las “arbitrariedades” es más bien una miscelánea que no alcanza a describir o bien sintetizar el presente. Sólo lo que acontece en el plano de *lo político*, es decir, en la gran esfera del Estado, es lo que posee validez por cuanto es la expresión del *devenir*.

Lo que no se encuentra en la esfera de lo necesario para la materialización del Estado es considerado por Hegel como “accidentalidades” que quedan fuera del concepto de poder político. Así, la desigualdad cultural y de las costumbres, la desigualdad en las contribuciones debido a la desigualdad en la riqueza, etc., no han de ser una real

⁴⁵ Marcuse Herbert, *Razón y Revolución*. Pág. 173. Editorial Alianza. 1972

⁴⁶ Hegel G. W. F. “La Constitución de Alemania”, pág. 22.

preocupación del Estado, puesto que no lo obstaculizan, sino que mas aún, afirma Hegel, los estados modernos se fundan en ellas.

“Se comprende por sí mismo [asegura Hegel] que le compete a la autoridad pública mas elevada la vigilancia sobre los mencionados aspectos [las accidentalidades] de las relaciones interiores de un pueblo y de su organización, determinados por el azar o por viejas arbitrariedades, con el fin de que no puedan impedir la actividad principal del Estado; pero no se justifica que tenga que asegurarse de estas cosas sobre todo, ni que tenga que ocuparse con este fin de los sistemas subordinados de derechos y privilegios (...) nada le debería resultar tan sagrado como facilitar y proteger la actividad libre de los ciudadanos en semejantes asuntos, sin ninguna consideración de utilidad, pues esta libertad es sagrada en sí misma.”⁴⁷

En este sentido, Hegel es abiertamente opuesto a la idea de un Estado centralizado, podemos imaginar que le molesta pensar en un Estado decididamente inmiscuido en cada detalle de la vida social, puesto que nunca ha pensado en uno al que podríamos llamar “benefactor”, sino que postula un Estado “posibilitador” simplemente y mas aún, “posibilitado”, ya que su habilitación es lo racionalmente necesario. Para Marx, el liberalismo de Hegel se expresa claramente en este enclave, a la vez que muestra una de sus principales particularidades, a saber, la apertura que deja y que posibilita visualizar “clases sociales” en su ejercicio.

Conciente es Marx de que Hegel ha destacado en los textos preliminares de *La Constitución de Alemania* a la Burguesía como el sector que protagoniza el cambio de sensibilidad y vitalidad en Alemania, por lo que es este mismo conglomerado el principal actor y gestor del período que ha de levantar al Estado, además de ser el mismo protagonista de los convenios que acontecen en la “sociedad civil”. El hecho, entonces, de que esta Burguesía sea convocada para la materialización del Estado (es decir, la Burguesía como sujeto de la racionalidad, Block, el Caballero), y de que a su vez deje al libre arbitrio la articulación de los convenios y contratos de la esfera social -solo vigilando que tales convenios no se vuelvan opuestos a la actividad del Estado, cuestión que de suyo sería muy poco probable por cuanto es el mismo sector social quien actúa en ambos planos- constituye la llave con la que Marx abre el concepto de “clase social” y describe al Estado como un instrumento coactivo vinculándolo directamente con las relaciones de producción. Al mismo tiempo observa la anatomía y los comportamientos económicos que resultan de los convenios y contratos de la sociedad civil, y los vincula a las condiciones de existencia de los individuos, apareciendo entonces los conceptos de “Fuerzas de Producción” y “Relaciones de Producción”.

Una vez instalados estos conceptos, Marx puede postular que el progreso de la historia, descrito así, es unilateral, y por ello, el poder político del Estado no es propiamente disputable, o, al menos, tal disputabilidad no se hace del todo visible en este momento de la analítica hegeliana, pues, habiendo operado siempre una crisis en el desarrollo del espíritu universal -habiendo mediado siempre una acción *negatriz*- cada vez que éste se realiza de alguna manera, curiosamente su presentación definitiva, la materialización del

⁴⁷ *Ibid.* Pags. 30 - 33

Estado Alemán, no registra en su análisis la crisis que lo hace posible⁴⁸. Vale decir, el poder político se erige desde una nueva sensibilidad que de modo equilibrado y armónico es capaz de constituir la ley de la libertad. En este mismo plano, podríamos señalar que esa misma conciencia ha estado en juego a lo largo de todo el análisis histórico y político llevado adelante por Hegel, puesto que sólo en su presente –con la Filosofía de la Historia declarada- el individuo es consciente de que debe cristalizar la razón universal; antes, el hombre nunca dejó de ser un *medio inconsciente* de aquella razón, y esto significa para Marx que Hegel no concibió la historia del hombre como un progreso continuado, sino que la observó como la historia de su alienación, la historia del hombre como “la historia de su extrañamiento respecto de sus verdaderos intereses y, en el mismo sentido, la historia de su realización”.⁴⁹

Este intento de Hegel por resolver definitivamente la separación entre lo universal y lo particular –dándole una forma política a tal resolución- deriva en que el tema de lo político sea, en última instancia, sólo la idea de una realización (en el mismo sentido en que algunos sostienen que el Estado hegeliano es la realización de la idea), es decir, un Estado definitivo y pensado como el lugar de lo político, pero donde el elemento político mismo nunca deja de ser sólo la idea de tal. Así, en la “sociedad civil”, lugar en que lo político se aprecia vive en su particularidad completa, la política continúa sujeta a la simple arbitrariedad o el azar (o por lo menos su remanso siempre presente, cierto *peso de la noche*).

Podríamos pensar en este momento en el concepto de *comunidad* hegeliano, como elemento que puede demostrar la reciprocidad Sociedad-Estado y luego apuntar que dicha reciprocidad es el envoltorio total de esta “idea política” del Estado, para después, en base a ello, intentar saldar las cuentas entre lo concretamente político y la idea de lo político (entre sociedad y Estado); mas, tendríamos que ser cautelosos al momento de pensar esta reciprocidad, puesto que Hegel, al nombrar a la Burguesía como el sector de la sociedad gestor y ejecutor de su noción de Estado, la ha denotado también como la cabeza de la sociedad civil, debido a su habilidad de adaptación a las nuevas circunstancias económicas y políticas⁵⁰. Es decir, quienes son aptos para la materialización del Estado, y por ello ocuparse de este universal político, son a su vez principales “accionistas” de los convenios y contratos de la sociedad civil. La relación entre la arbitrariedad de los sucesos económicos de la sociedad y la idea realizada de la libertad como el gran tema político, puede ser leído sólo como una cuestión basada en la coherencia del interés de esa única clase: la Burguesía. Bajo este esquema, ¿podría pensarse un “desencuentro” entre la idea de lo político como necesidad y lo político concreto como arbitrariedad, de modo que este último pusiera en riesgo el poder político del Estado? Ciertamente que para Marx, más que una libertad absoluta, se hace visible una “coherencia absoluta de intereses en lo político”, y quizá ese sea uno de los principales problemas de la resolución intentada por Hegel: que la razón universal, la voluntad absoluta de la libertad como espíritu del mundo, no sea otra cosa en lo concreto que una “coherencia absoluta de intereses”, el hecho de que los intereses particulares de un sector social puedan plantearse como necesidad original.

Algo que podríamos pensar como un asunto obviado en el intento de resolución hegeliano, es de qué forma se establecen las representaciones concretas y continuas de

⁴⁸ Nuevamente en este punto el propio Kojève pone en cuestión el hecho de que el concepto de autoconciencia de Hegel, aplicado a la Historia –pues de hecho es la dialéctica hegeliana profundamente histórica como ya se ha indicado en los capítulos precedentes- pareciera necesitar suspender o aniquilar la condición negativa que la caracteriza y hace posible.

⁴⁹ Marcuse, Herbert, Op. Cit., pag. 241

⁵⁰ Cfr. Hegel, *La Constitución de Alemania*.

aquello que se describe como un orden universal y por ello legitimante de un presente que acontece en su medida política. Dicho de otra forma, podemos pensar que aún en el ideario hegeliano algo insiste en mantenerse en el plano espectral, y dice relación, en primer lugar, a cómo ese presente político descrito por Hegel, el presente del Estado, opera en la articulación de las propias “accidentalidades” que concurren en la denominada “esfera social”. Algo todavía permanece asediando al propio concepto de Estado desde el lugar de aquello que lo posibilita cada vez y necesariamente, y que es precisamente la esfera de las accidentalidades. Pues más allá de la idea de Razón Universal como su base onto-teológica, mantiene la precariedad de su continuidad en cierta reserva de la subjetividad: la reserva de su acontecimiento, de su advenimiento en tanto sujeto autoconsciente *en* la esfera social efectiva.

Se hace necesario, entonces, “descender” a este plano del sujeto y observar el entramado en el cual el individuo se constituye a partir de esta “realidad”, intentando despejar dicha reserva de la subjetividad o, al menos, localizar su operatoria, pues, de una u otra forma, ese plano de las accidentalidades expresa el terreno del *factum* político en su ejercicio más violento.

III.2. Marx y Freud. Introducción al problema de lo *real* como *Representación* del presente.

Para esto intentaremos revisar la analítica realizada por Žižek, en cuanto establecer algunos vínculos o relaciones entre la idea de enajenación y algunas matrices psicoanalíticas referentes a la construcción de redes simbólicas que constituyen lo denominado “*real*”.

Un punto de inicio relevante para esta parte del estudio, radica en el énfasis que Žižek pone respecto del concepto de *forma* para establecer un preliminar paralelo entre las analíticas de Marx y Freud. Dado que clásicamente el fetichismo, desde Marx, ha involucrado un traslado de la relación entre los hombres a la relación entre las cosas, más precisamente, entre las mercancías, es también dado pensar que aquello que se ha fetichizado esconde una especie de “contenido oculto” tras otra forma; es decir, si la relación entre los hombres se ha desplazado hacia una relación entre las mercancías, no sería raro sostener que tras la mercancía existe un contenido oculto que, en última instancia, nos serviría de referente para resolver el tema del núcleo mismo del fetichismo. Sin embargo, el problema instalado por Žižek no se ubica en el *tras la forma* de la mercancía, sino por el contrario, en la *forma misma* de esta: lo que cabe despejar no está referido a algo oculto tras la forma, sino el secreto de esta forma.

Ocurre que lo que hay en juego en este punto es precisamente una desviación teórica fundamental del análisis clásicamente marxista, para dar luces acerca de la constitución ideológica contemporánea, puesto que de algún modo remite a instalar el problema del presente y de su acontecimiento, es decir, del concepto de *real*, no en su condición de algo oculto, sino que en la forma misma del presente y de su acontecer: el presente en su presencia, con su desajuste y desarreglo constitutivo, con su inscripción en constante fuga, nos hace estar siempre frente a la cuestión de la “forma misma del presente”, en tanto éste es presente *para* el individuo, sino acaso *en* el individuo.

Para Žižek, de manera similar o análoga a lo que ocurre con el fetichismo y la *forma misma* de la mercancía, existe en el análisis freudiano el paralelo del “sueño”, proceso

en el cual el tema principal no radica en buscar en el contenido manifiesto de éste su núcleo oculto, sino por el contrario, resolver por qué un determinado pensamiento latente ha tomado la forma de tal contenido manifiesto, es decir, enfrentar la “forma misma” del sueño como núcleo problemático. Si bien es cierto, se puede interrogar por la pertinencia a primera vista de esta relación, toda vez que nuestra intención está lejos de querer psicologizar el problema en estudio, se hace menester señalar que el problema de la “forma” en los dos aspectos apuntados configuran precisamente las maneras de huida del presente o de lo *real*. Pues, en la medida en que la “forma presente” se resuelve insistentemente en una *otra escena*, haciendo aparecer el símil de un exterior al individuo que le resulta inasible, es también en el símil de su interior donde algo ocurre a la manera de una *otra escena* también: es la escena del sueño que justamente tiene que ver con la escena inconsciente, es decir, con el lugar inasible del individuo en tanto pensamiento conciente, su *otro lugar* en que la traducción ha concebido la forma del sueño.

La relación puede describirse en dos partes, por un lado podemos decir que el sueño no corresponde a un puro desorden sin sentido, sino que tiene el lugar de un fenómeno significativo que trae consigo un mensaje reprimido posible de interpretar. Del mismo modo, el valor de una mercancía no depende del azar, sino que se mantiene en el plano de una red de equivalencias descritas en el orden de la efectividad social. Por otro lado, la atención fundamental respecto del sueño no ha de centrarse en el núcleo de significación, sino en el trabajo del sueño, en la traducción a que fueron sometidos los pensamientos oníricos latentes, y en el caso de las mercancías, el misterio está puesto también en la operación de traducción mediante la cual el trabajo toma la forma de mercancía, pues sólo en ese momento el trabajo posee carácter social. El individuo, por tanto, queda inmerso exactamente en el lugar que transita entre la traducción y la retraducción de aquello que acontece, para encontrar sentido en tanto realidad. Pero la traducción es siempre una operación que remite a esta *otra escena* que permanece en el misterio de su forma, y la retraducción denota el ejercicio hermenéutico que intenta equilibrar el orden simbólico que prefigura la realidad social.

El individuo comienza a dibujarse, entonces, como una especie de péndulo moviéndose entre un aparente *exterior* e *interior*, que a cada momento fugan en tanto concurre el trabajo de la *forma*, o sea adquieren la *forma* correspondiente, sea en el plano del movimiento social efectivo, o en el de la estructura simbólica que expresa el trabajo del sueño. Lo que resulta relevante en este punto, es el poderío que posee este concepto de *forma*, por cuanto ocupa el sitio que hace de articulador entre algo que podría quedar en una especie de “realidad pre-simbolizada”⁵¹, como material, y la “realidad ya simbolizada”, es decir, lo *real* con sentido: la construcción del sentido de todo acontecimiento como inscripción en una narración coherente, lineal en apariencia, y que muestra sus polos en el esquema temporal de un pasado-presente-futuro.

Decir esto nos arroja al medio de, al menos, dos posibilidades: el que por un lado pudiéramos pensar al individuo como el paso entre la no-realidad y la realidad como tal, toda vez que esa “realidad pre-simbolizada” no es algo que posea sentido en sí misma, sino que permanece en el ámbito de una sustancia informe que sin el plus del individuo no es capaz de adquirir la *forma* de lo *real* en tanto sentido. Y por otro lado, el concebir que sea más bien la primera instancia, (esta entidad pre-simbolizada), aquello que es *realidad* en tanto tal, puesto que precisamente es sólo a partir de ella que es posible construir un sentido determinado sobre el cual se constituye la narración histórica e individual. Es decir, lo *real*

⁵¹ Con esto sólo denotamos al acontecimiento antes de ser incorporado a las redes simbólicas del individuo, es decir, antes de cobrar sentido en tanto hecho narrable.

sería la informidad: todo antes de su símbolo. Lo que tienen en común ambas posibilidades, sin embargo, es que, en cualquiera de los casos, la construcción del sentido pasa por un acto de *ficcionar*, es decir, se concibe una *ficción* sobre el material que se trae antes de la simbolización. De hecho, el simbolizar equivale, en este caso, a *ficcionar*, a establecer equivalencias que, en el espacio de lo *no-real*, o de la *realidad* misma en tanto informidad, no existen ni operan, no aparecen ni se ocultan, pues no hay reconocimiento posible de su sustancia.

El secreto de la *forma*, por tanto, es el secreto de la *ficción*; el secreto modo en que la *realidad* se presenta a modo de confabulación; una confabulación desde su huida justo al momento antes de aparecer como acontecimiento narrable. El individuo está en el constante movimiento de asir el presente en su acontecimiento, más, en ello mismo se juega su pérdida. Su absoluta indefensión respecto el momento en que opera el misterio de la *forma* que es, por lo demás, el momento del desajuste originario y constitutivo del presente y lo *real*. Digamos que es el momento justo en que Block mueve sus piezas ¿Qué ocurre cuando mueve sus piezas en su *realidad* considerando que el juego es su escenificación? Ocurre sólo el cruce de miradas entre él y la Muerte; pero el significado de tal cruce, el contenido de ese mirar y ese mover en el tablero, continua siendo el elemento que escapa a su total mostración. Por ello la Muerte no es visible para ninguno de los personajes que acompañan a Antonius en este film: pues si la muerte acontece, si la muerte es presente y es *real*, ha de escapar a su explicitación y a la posibilidad de ser *atrapada* o *contenida* en una *forma* determinada.

Si la *forma* del presente sigue siempre en la esfera de su misterio, no queda sino hacerse de una representación sensorialmente perceptible de la realidad, o sea, psicoanalíticamente dicho, simbolizar. Pero, este *representarse* tiene que ver con un ejercicio de traducción de aquel *material* que acontece, al círculo integrado de asociaciones previas que ha construido el individuo, es decir, inscribir el acontecimiento en la red de sentido. Un hecho particular que debe destacarse, es que -en este mismo acto de inscribir el presente en el ámbito de las asociaciones previas- estas asociaciones padecen también una suerte de retraditación⁵², que las modifica como resultado de su nueva inscripción. De este modo, el pasado va constantemente tomando forma en la medida en que acaecen sucesos en el denominado presente, integrando los símbolos y reestructurando su red asociativa. Es también en esta dirección que Žižek utiliza el concepto de *trauma*, como el evento que eventualmente queda fuera del registro asociado previamente, motivo por el cual ha de requerir de la "repetición" para ser inscrito.

Tradicionalmente se tiene conceptualizado el término de trauma como la condensación⁵³ de parte de los hechos históricos vividos. Con Freud se caracteriza el concepto de trauma ligado a la estructuración subjetiva de los acontecimientos experimentados por el sujeto. No se considera determinante la ocurrencia "real" o no del evento traumático; lo que quedaría registrado -reposicionando los elementos del aparato

⁵² La idea de retraditación hace referencia a la consideración del pasado del individuo como su tradición. Tradición que involucra su historia existencial, o sea, su historia en tanto significado para el individuo, más allá del dato biográfico topológicamente ubicable en términos temporales a lo largo de su vida, puesto que dicha topología presupone una cierta linealidad temporal como escenario en el cual habita el individuo. El acontecimiento presente, entonces, el nuevo ejercicio simbolizante que ha de ser inscrito existencialmente en el devenir de este individuo, modifica de una u otra manera las asociaciones previas de manera constante. Por ello, es la tradición la que vuelve a ordenarse, a cobrar sentido como experiencia en la medida en que se inscribe un nuevo acontecimiento. De allí que pueda decirse que esa tradición se vuelve a traditar, es decir, se retradita.

⁵³ Es decir, cuando varios hechos vividos, que forman parte de un contenido latente, se unen y a la vez ramifican en un solo carácter manifiesto o significante.

psíquico (la red de asociaciones previas, la tradición)- es el impacto subjetivo que para cada sujeto, en particular, el acontecimiento representa en tanto experiencia desestructurante que conlleva un intenso sufrimiento en el sujeto en cuestión. Asimismo, Es característico del trauma, según Freud, su intensidad y duración en el tiempo. Permanencia que deja como efecto la imposibilidad de tramitar los flujos energéticos derivados de la excitación producida. Los efectos y daños dependerán de las características individuales con que cada sujeto enfrenta el acontecimiento traumático, daños que permanecen integrados al funcionamiento completo del individuo. Pero en la analítica de Zizek hemos de considerar el rendimiento que posee el término trauma en relación a la concepción del acontecimiento del sujeto como ser histórico o, más precisamente, como acontecimiento histórico.

El ejemplo trabajado por el propio Zizek es el del paso de la República a la Monarquía del César, en el sentido en que lo que no se lee allí es justamente la acción de cierta incorporación simbólica del acontecimiento. Desde el punto de vista hegeliano, la repetición de la historia sólo viene a demostrar la realización misma de la conciencia o espíritu universal, por ende, luego de la caída de la República la “opinión” (el pueblo) continúa pensando en ella e intenta reponerla a través del asesinato de César, aunque el resultado de ello es Augusto como primer César. El paso de “César” nombre, al de “Caesar” en tanto título emperador, es la reafirmación de la historia mediante su repetición.

Sin embargo, aquello que podríamos considerar no se lee -si seguimos a Zizek- está en el hecho psicológico que afirma esta situación: la muerte de la República y la asunción de César al poder configuran un trauma, es decir, no existe asimilación en la red simbólica de contenidos históricos previos al acontecimiento; al intentar actuar en ella (en la realidad, en la política) para reponer esta falta y volver a situarse dentro de los márgenes de la red simbólica previa, ocurre la repetición de la muerte, esta vez de César, y sólo entonces queda el hecho incorporado a la cadena simbólica. De allí que se pueda comprender la monarquía y asumir la muerte de la República. Lo que está proponiendo Zizek, entonces, tiene que ver con un plano en que se cruzan las *escenas exteriores* al individuo, los desajustes constitutivos del presente, a saber, el presente, en el caso del ejemplo, su acontecimiento, trae su carga *espectral* en la medida en que su comprensión como acontecer presente y como acontecer histórico no es asible inmediatamente, no es ponderable su significación dentro del mundo construido por el individuo previamente al hecho: el presente y lo *real* expresan su dislocación. Pero justamente esa dislocación dice relación a las asociaciones simbólicas históricas del individuo, dentro de las cuales no es posible incorporar el nuevo registro de manera de encauzarlo en el relato de sentido: hablamos aquí del momento en que aquello que acontece queda momentáneamente fuera de un *continuum* narrativo, no es expresable inmediatamente, y en esa medida, se escapa como presente y como realidad. El hecho, como signifiante, queda configurado a la manera de un contenido manifiesto, en su *forma* de misteriosa traducción a un tipo de pensamiento “*cuyo estatus ontológico no es el del pensamiento*”⁵⁴, que para Zizek expresa la forma externa al propio pensamiento, es decir, la *otra escena* con la cual la forma del pensamiento ya está articulada de antemano.

De uno u otro modo, el hecho de la repetición histórica habla de la posibilidad de inscribir el acontecimiento sólo en la medida en que éste se repite, pues es entonces que su calidad simbólica puede ser aprehendida y registrada en la red de contenidos históricos previos. Ahora bien, dentro de este esquema, podríamos preguntarnos por la proveniencia de estas estructuras simbólicas previas, vale decir, ¿de donde se traen estas redes asociativas o cadenas simbólicas? Lo interesante está en intentar responder desde la angulación histórico política del individuo, o sea, desde su funcionalidad en el mundo

⁵⁴ Zizek, Slavoj. *El Sublime Objeto de la Ideología*, pág. 44. Siglo XXI Editores, 1992, México

social efectivo. El individuo vulgarmente “enfrenta” epocalmente una narración histórica determinada, un sentido tempo-espacialmente concebido y muchas veces explicativo - fenomenológicamente- de “su” momento histórico; este hecho, simple y cotidiano, trasluce un dato mayor, cual es, la incorporación de esa narración, de este transcurso, en su biografía individual, es decir, registra el dato de la narración como un dato propio que de manera específica lo ubica dentro de los márgenes históricos: le acontece la Historia, pero lo hace del modo en que está visiblemente prefigurada como relato, manteniendo oculta la carga existencial de todo individuo incorporado en el propio seno de todo acontecimiento⁵⁵. Pensar una Historia, en su forma de relato, que considere aquellos datos individuales, es, claro está, no sólo imposible en términos de una narración, sino que además, se instala fuera de los parámetros que nos dan cierta univocidad de la Historia como “pasado”; por ello, entonces, su contracción, su condensación en la forma de una carga simbólica que se hace presente y que rebasa la individualidad haciendo que esta última se inscriba en la narración, aunque -como hemos dicho- el efecto sea en definitiva el inverso: es el individuo quien inscribe el relato histórico en su cadena simbólica biográfica.

Lo que está en juego, en medio de todo esto, es que entonces la historia, su relato, su articulación narrativa, fuera de su contracción, es decir, en la apertura completa a su diseminación individual, a su articulación como historia de millones de micro-historias, pierde por completo su sentido de unidad, pierde -en definitiva- su valor de sentido. La Historia, des-simbolizada arroja acontecimientos sueltos, flotantes que por sí solos no son capaces de “decir” algo, pues para testimoniar lo que fuere que pudieran testimoniar, debe instalarse la referencia a otra cosa, en este caso, al individuo del acontecimiento. Toda vez que se establece esa relación, aparece la narración que indefectiblemente dejará fuera parte del acontecimiento y lo ubicará en su forma simbólica como representación de algo que ha sido rebasado.

Simbolizar el acontecimiento, es simbolizar la historia, por cuanto se condensa su material a la manera de un testimonio que se incorpora en la escala de sentido necesaria del sujeto, que le permita leer en ella su inscripción como individuo. De ahí que un acontecimiento histórico pueda actuar de modo traumático, pues lo que hace es dejarnos fuera del margen comprensivo que traemos desde la articulación narrativa que nos sitúa; la crisis se expone como crisis histórica, justo en la medida en que representa la crisis narrativa de su *devenir*.

Consiguientemente, entendamos que el acto de simbolizar, de hacer aparecer un denominado “contenido manifiesto”, es un acto psicoanalíticamente inconsciente, vale decir, una traducción realizada en la esfera *exterior* al pensamiento, pero con la cual el pensamiento se articula. Luego, lo que tenemos es una subjetividad operante en la aparente “*exterioridad*” de la narración histórica antes de darnos cuenta de su operación como propia subjetividad; un desajuste de la subjetividad que es condición de posibilidad del desajuste originario del presente como acontecimiento; una subjetividad derramada que articula esa “*exterioridad*” en la medida en que le da sentido, en que ordena, valora y establece las equivalencias necesarias para que el movimiento social pueda efectuarse.

⁵⁵ En otras palabras, la primera forma en que la Historia acontece al individuo, es a la manera de una narración que aparentemente “da cuenta” de su situación de actualidad como sujeto, mostrando un “atrás” progresivo que explica fenomenológicamente su contexto. Eso es lo denominado “visible”, pues lo que queda suprimido tiene que ver con el acontecer de cada sujeto al interior de ese relato, o, lo que podríamos llamar, el transcurso de las “micro historias”, de las cuales sería quizá imposible dar cuenta al modo historiográfico como relato universal.

Visto de este modo, hemos de agregar un elemento más a la respuesta que diéramos respecto de la pregunta que centra este capítulo⁵⁶: no sólo tenemos que considerar lo que los hombres *no-saben* acerca de la realidad, que es su carácter de productores de la misma realidad, sino que, llegado el momento en que Marx ha dado con esta interrogante y se ha llamado al sujeto a *saber* que él *produce* ésta, deviene el problema de qué *hacer* con ello. ¿Qué *hacer* con esta realidad que -en tanto producción y significación- está siempre articulándose sobre la base de características simbólicas, fetichistas o reificadas, que desde la perspectiva hegeliana -y que en este estricto sentido también ha heredado el propio Marx- se mantiene en el ámbito de *no-ser* lo que es ella misma verdaderamente? En otras palabras, ¿qué *hacer* con el hecho, por ejemplo, de que el movimiento de intercambio de las cosas y mercancías no se desprende de la naturaleza de ellas mismas sino que corresponde a un movimiento abstracto del sujeto, y que es desde movimientos como éste la manera en que el sujeto se inscribe en la historia como ser histórico que acontece?

Respecto de esto, hemos de considerar un elemento que podríamos trasladar al territorio central del problema ideológico, cual es, la condición del “*como si*”. Es decir, la manera en que Žizek abre el problema de la ilusión ideológica para develar de alguna forma el sitio de su operatoria, dice relación a lo que podría denominarse un *nuevo status* del sujeto enajenado, pues éste ya no padece su enajenación debido a lo que -iluministamente- pudiera justificarse como su ignorancia teórica (de la cual debía ser liberado), sino que, ahora, desde un cierto “saber” de la enajenación y más precisamente, a pesar del saber. Según este autor, entonces, el problema de la ideología radica en un *hacer* pese a *saber* (en cierto modo, por lo menos a nivel práctico) que ese *hacer* no posee específicamente un fundamento cierto o racional en tanto *verdad*, sino que se bosqueja a partir de su condición de *necesidad*. En otras palabras, lo ideológico no se encuentra, para el individuo, en la “verdad” del dinero como encarnación de una riqueza, sino en su condición de elemento “necesariamente” representativo. El traslado de la “verdad” a la “necesidad” se dibuja como el contorno de la ideología.

El “*como si*”, entonces, como rasgo constitutivo de lo ideológico, describe un tipo de relación con la realidad social que guarda una paradoja interna: si bien este “*como si*” requiere que algo se sepa para poder pasarlo por alto y mantenerse en la ilusión como ejercicio efectivo (en el caso del ejemplo, saber que el dinero no encarna la riqueza en tanto tal, es decir, no posee una relación de suyo necesaria, dada con la riqueza, pero actúa *como si* la encarnara), al mismo tiempo requiere de un cierto ocultamiento para poder operar “*como si*”: el ocultamiento del desplazamiento verdad/necesidad. Para ser más claro, la diferencia que existe entre la interpretación clásica de la definición marxista de ideología y la que buscamos expresar en este texto, radica en que en la primera, la ilusión ideológica opera solamente en plano del saber: ellos *no* saben lo que hacen; por el contrario, en la interpretación que proponemos el plano del *saber* es sólo la entrada al problema ideológico desde la perspectiva lógica y de concepción de una *subjetividad* que aún se encuentra debatiendo con la idea hegeliana de la relación *Identidad/Autoconciencia*. Sin embargo, una vez despejado ese primer momento de la definición, nos encontramos en el plano de una subjetividad que ha de *saber* que produce una realidad social en la cual la manera de acontecer las cosas no corresponde a un modo de ser la propia naturaleza de esas cosas.

Si bien en un primer momento sucede que los hombres *no-saben* acerca de lo que hacen y lo que es, que no es otra cosa que la propia realidad, y esto es lo que se opone a la concepción hegeliana de *saber* del *no-ser*, en un segundo momento ellos *saben*

⁵⁶ ¿Qué es lo que no saben?, referida a los hombres en relación a la afirmación sintética del concepto ideología en Marx:

“Ellos no lo saben, pero lo hacen”. Pág. 31

de este hacer, *saben* que producen la realidad, pero esta misma realidad se compone de movimientos y significaciones que no dependen de su propia *identidad* en términos de una naturaleza igual a sí misma, sino que consisten precisamente en movimientos y significaciones en tanto se ha articulado la relación del sujeto con las cosas, abstracciones y conceptos que él mismo produce⁵⁷. Lo que constituye el estatus ideológico, en este contexto, es que “los hombres saben muy bien lo que hacen, pero actúan *como si* no lo supieran”. Ahora bien, una vez que se concede el paso a un *saber* dentro de la constitución ideológica, ¿cómo es posible que se desplace tan imperceptiblemente aún el orden referido a la verdad hacia el de la necesidad? ¿Qué hace posible el hecho de que se reconozca aún *falsamente* que la actividad social esté orientada por una ilusión fetichista? Podemos pensar que esta paradoja dice relación -desde una perspectiva freudiana- a que el actuar del individuo está ya precariamente conducido por la esfera del *deseo*. El deseo manifiesta la *necesidad*, es la necesidad en tanto articulación de su libertad en el plano concreto de la decisión. El *como si* funciona sólo en la medida en que, pese a algún saber anterior (saber no necesariamente ilustrado), el individuo *desea* que las cosas funcionen de alguna manera, es decir, como sea y bajo la forma que sea.

A partir de esto, la dimensión del *como si* cobra una relevancia mayor, toda vez que describe la difusión del límite entre lo que comúnmente llamamos realidad y ficción. El actuar *como si*, no sólo refiere a que, en la efectividad social actuemos *como si* las cosas fueran de cierta manera, sabiendo que no lo son⁵⁸, sino que el solo hecho de intentar actuar fuera de esta simulación nos hace presente la insoportabilidad de su resultado, por cuanto no existiendo referencia entre una y otra cosa, entre uno y otro objeto, entre un acontecimiento y otro, se desestructura toda posibilidad de narración, y con ello, de aprehensión de aquello que queda arrojado como material de la historia. Al *como si* corresponde al estatus constitutivo de lo ideológico, considerando ahora que es la condición de posibilidad de la narración, es decir, de la *ficción* histórica como acontecimiento.

En el ejercicio de despejar la distancia entre la realidad y la ficción, Žizek escribe:

“Sin embargo, lo real no es la ‘verdadera realidad’ tras la simulación virtual, sino el vacío que hace que la realidad sea incompleta/incoherente y la función de cada Matrix simbólica es disimular esa incoherencia”⁵⁹

es decir, que aún existe una distinción entre la simulación, el *como si*, y la entidad de lo *real* como material histórico, pues este material es de suyo incompleto e incoherente, no es entonces narrable, debe ser disimulado, que es una forma de ser “pasado por alto”. Pero si la sustancia de lo *real* es precisamente el vacío inarticulable, no narrable y que *debe* ser disimulado, entonces también se está dando con ello a entender que esta disimulación es parte constitutiva de la realidad como tal, es decir, que el hecho de pasar por alto su incompletitud e incoherencia es su propio lugar ontológico, pues la realidad toma su *forma*

⁵⁷ Lo que distingue, en todo caso, esta situación de un aparente solipsismo subjetivo, es que el orden de las significaciones así como su contenido, no es de carácter inmanente. Cambian constantemente en la medida en que cada significación no es más que otro tipo de producción del sujeto. Pero, puesto que estas mismas significaciones son también determinantes de la producción de sujeto, es decir, de la producción de subjetividad acorde a momentos y contextos diferentes, no depende del puro sujeto ni el mundo ni él mismo. Se trata, como decíamos, de una especie de dialéctica *externalizada* en tanto las determinaciones son mutuas entre el sujeto y el mundo o realidad concebida desde el orbe de sus significaciones y movimientos.

⁵⁸ En este sentido, ya se han trabajado los ejemplos más comunes como aquel que dice relación con el acto de intercambios de mercancía, y cualquier otro tipo de intercambios que se dan en el movimiento social efectivo, que se sostienen desde una determinada equivalencia, que los objetos por sí solos no poseen.

⁵⁹ Žizek, Slavoj. *The Matrix o las dos Caras de la Perversión*, pág 4.

sólo en la medida en que se vuelve relato. La relación, por ende, entre ficción y realidad, se expresa en la operación de sustracción que concurre en el desajuste del acontecimiento, pues esa remitencia que queda sólo en la manera de su huella, es aquello que permite su relato. De lo contrario, todo acontecimiento terminaría en sí mismo y no sería posible su inscripción en un *continuum* narrativo.

Existe, por lo tanto, una intrínseca relación entre lo que nombramos por *ficción* y aquello que denominamos realidad, dada justamente por la no independencia de uno y otro concepto. El vacío incoherente e incompleto del dato *real*, según Žizek, debe ser pasado por alto, disimulado; pero, por otro lado, no existe disimulación posible si no es sobre la base de esa incoherencia constitutiva, por lo cual podemos bien pensar que ambos momentos corresponden a una sola operación configurada en al actuar ideológico del *como si*. De ser así, sin embargo, surge el problema de que siempre una *ficción* involucra un aspecto que no es ni *puede ser*, pues en el momento en que *es* deja de ser claramente una *ficción*. Lo que tenemos, entonces, no es la articulación *realidad/ficción* como el eje central de este problema, sino más exactamente, la relación *realidad/representación*. Es decir, si tuviésemos que nombrar un *núcleo irreductible* de la realidad, este sería precisamente el concepto de *Representación*. La realidad está en la representación, pues es la representación aquella que se expresa por medio de las redes simbólicas que determinan la experiencia del individuo. Es la representación aquello que se representa por medio del relato histórico y que es una herencia simbólica que el individuo incorpora en su biografía existencial. Es aquello que, en última instancia, conforma el bastión de soportabilidad en medio de la constante fuga de todo acontecimiento presente de lo *real*. La realidad, en la representación, encuentra su posibilidad de volverse narrable.

Lejos estamos, en todo caso, de asociar inmediatamente el concepto de representación con el de “alucinación” o simple “delirio”, por cuanto, tanto la alucinación o el delirio, son también hechos narrables, es decir, *representables*. El recuerdo es otra manera de representar la experiencia, por lo tanto, la idea de representación que nos queda es el hecho de traer el presente, de asirlo, con la claridad que involucra su pérdida, y la necesidad de esa pérdida como posibilidad de su inscripción. Al respecto, existe un momento en que Žizek, tratando el tema de “el inconsciente de la forma mercancía”, señala

“Acabamos de tocar un problema que Marx no resolvió, el del carácter material del dinero: no el del elemento material empírico del que el dinero está hecho, sino del material sublime, el de esa otra consistencia ‘indestructible e inmutable’ que persiste más allá de la corrupción del cuerpo físico, ese otro cuerpo del dinero que es como el cadáver de la víctima sadiana que soporta todos los tormentos y sobrevive con su belleza inmaculada”⁶⁰

al referirse a un “material sublime”, se está haciendo referencia a la persistencia de un “cuerpo dentro del cuerpo”⁶¹, la habitación de una dimensión de la realidad dentro de otra, que en su conjugación corresponden a la única forma de hacerse presente como realidad: la sobrevivencia en la representación. Lo real no comienza ni termina en el puro dato empírico, pues éste está constantemente testimoniando su *otra escena*, su consistencia fuera del lugar visible y que debe ser representado en su forma simbólica. El “cadáver de la víctima sadiana”, la metáfora de la muerte que es justamente la expresión de la imposibilidad así como la idea de lo *real* en su acepción de vacío incompleto e incoherente, sobrevive en el acto del *como si*: se hace presente por medio de su representación y opera como

⁶⁰ Žizek, Slavoj. *El Sublime Objeto de la Ideología*, pág. 44.

⁶¹ Ibidem.

realidad. El límite entre realidad y representación, desaparece en el lugar del sujeto, del individuo que irremisiblemente participa del movimiento social efectivo en el cual lo *real* sucede como acontecimiento de la propia subjetividad volcada, derramada antes de su propio *reconocimiento* como tal.

En este sentido, podemos señalar que frente al tema de la ideología, lejos de encontrarnos en una era “pos ideológica”, nos situamos precisamente en el momento en que el concepto de ideología actúa de la manera más descarnada, pues ha sido capaz de ocultarse ella misma en el centro del discurso de las caídas ideológicas, dejando aparecer la realidad visible como un destino último, inexpugnable en su posibilidad de escapatoria, declarando el vacío de toda esperanza y promesa. La instalación de una promesa de la no-promesa, juega en medio del vacío de la esperanza, pero entendemos que es justamente a partir del vacío y sólo desde él, que es posible articular el presente y lo *real* como acontecimiento. Por ello, es dado pensar, aún, que lo pendiente del presente radica en gran medida en la articulación de una esperanza que pueda inscribirse como relato posible, quizá no movida desde un telos mesiánico que haga de la espera su recurso y de la des-enajenación absoluta de la conciencia del individuo su destino, pues sólo aportaría la creación de una nueva iglesia, y claramente no se encontraría leyendo el rendimiento de la fascinación capitalista.

Representar a partir de la deuda, es necesariamente el ejercicio a través del cual ha de instalarse la irrupción de un relato que se abra paso en medio del bloque simbólico instituido; que busque articular significados lejos de todo misticismo inofensivo, para volcarse como posibilidad de realidad efectiva, es decir, que pierda el miedo a la crisis de la narración, que cuente con el dato de la relación entre la necesidad y la verdad como conflicto permanente no economizable con mesianismo alguno. Si la representación es la *forma* de la realidad, así como el contenido manifiesto la *forma* del pensamiento latente, y ambas *formas* constituyen un trabajo irreductible, entonces, la era ideológica se ha hecho presente en su edición más completa. La Historia ya no cuenta con un meta relato que sea testimonio de su verdad, sino sólo referencia a lo que insiste en su incompletitud, y tal efecto está constantemente llamando a una nueva confabulación. Confabulación que sólo puede partir desde el deseo que rompe la ortopedia del individuo en esta nueva escena del capitalismo.

Ineludiblemente, entonces, esto nos lleva a plantear el problema de cómo es que el sujeto se relaciona con lo ideológico precisamente en esta era que pretende ser denotada como pos ideológica. ¿Qué forma ha adquirido la ideología y de qué manera es capaz de articular al sujeto desde su ocultamiento en tanto acontecimiento? ¿De qué manera se *reconoce* el sujeto en el presente y respecto de lo *real*? Esto es lo que intentaremos esbozar en el siguiente capítulo.

IV. Ideología entre Althusser y Lacan. El *Re-conocimiento* como determinación en la *falta*

En cierto que existe una vasta literatura en relación con el problema de la ideología desde las perspectivas que el marxismo inauguró y que conllevaron una cantidad importante de procesos sociales, políticos y económicos a nivel global. Sin embargo, no es menos cierto que gran parte de esa misma producción literaria fue transformándose en un conjunto de “supuestos” respecto de lo que es la ideología propiamente tal, y de cuáles son sus imbricaciones existenciales en y con el sujeto. En otras palabras, el tema de qué es la ideología y de cómo ésta acontece desde el plano mismo del sujeto, a partir de la constitución de significaciones y concatenaciones de redes simbólicas determinadas, no constituyó un tópico central a lo largo del debate contingentemente político.

En este contexto, resulta particularmente interesante la discusión que mantiene Althusser con las clásicas lecturas de Marx, a partir del desarrollo dos grandes ejes temáticos: por un lado lo que refiere a la “revolución teórica” que implica el movimiento realizado por Marx desde las categorías especulativas hegelianas hacia categorías socio-políticas marxistas, y que fundan -de algún modo- una nueva lectura de la realidad a partir del concepto de producción, y por otro lado, el papel del Estado que se ha trasladado desde el plano que describe la realización de la idea en Hegel y cuya materialización trae consigo la constitución del orbe ético como posibilidad de un *cierre* entre idea y sujeto que se expresa en la noción de sujeto universal (el espíritu universal). Vale decir, lo que es para Marx el Estado en tanto institución de dominación/determinación, concibiendo al Estado dentro de los márgenes de un “aparato”.

En el intersticio, entonces, de estos dos elementos, es que Althusser observa se abre el espectro de lo ideológico como un problema central. De alguna manera, la relación entre el hombre y el Estado, el sujeto y su lugar de determinación (ética, por una parte, de producción, por otra), es el lugar y momento en que la distinción Hegel-Marx abre una nueva brecha: el problema del *extrañamiento* ha de conducir a un problema de *reconocimiento* de la subjetividad que está en juego; este tránsito describiría precisamente el mecanismo ideológico.

Pensemos, para seguir esta idea, la caracterización althusseriana del concepto de Ideología:

“un sistema (con su propia lógica y rigor) de representaciones (imágenes, mitos, ideas o conceptos) dotado de existencia histórica y con una función específica en una sociedad determinada. En tanto sistema de representaciones, la ideología se distingue de la ciencia porque en ella la función práctico-social es más importante que la función teórica o de conocimiento”⁶²

⁶² Louis Althusser, *La Revolución Teórica de Marx*, Ed. Siglo XXI, México 1967

Si bien es cierto Althusser propone esta primera definición de ideología en su texto *La Revolución Teórica de Marx*, este concepto no estará mayormente delimitado y definido si no hasta la publicación de su obra *Ideología y Aparatos Ideológicos del Estado*, publicado dos años después del texto antes mencionado⁶³. En esta obra, Althusser se encarga, precisamente, de dar con una definición de ideología que no puede ser otra si no una definición de la *Ideología en general*, cuestión que sólo es posible de realizar sobre la base de una *teoría de la ideología en general*, y en función de esta definición, establece ciertas relaciones con postulados de orden freudiano; un ejemplo de esto corresponde a la postulación de una característica central del concepto de ideología,

“Para proveer aquí un hito teórico, retomando esta vez el ejemplo del sueño según la concepción freudiana, diré que nuestra proposición [“la ideología no tiene historia”] puede y debe –de una manera que no tiene nada de arbitraria sino que, por el contrario, es teóricamente necesaria, pues existe un lazo orgánico entre las dos proposiciones- ser puesta en relación directa con aquella proposición de Freud que afirma que el inconsciente es eterno, o sea, que no tiene historia.”⁶⁴

La ideología está concebida, según este autor, conforme su carácter *transhistórico*, es decir, no trascendente a toda historia temporal, sino, inmutable en su forma en todo el transcurso de la historia. Parafraseando a Freud, *la ideología es eterna*.⁶⁵ Esta comparación es para Althusser pertinente, toda vez que la eternidad del inconsciente se encuentra en relación con la eternidad de la ideología en general, lo cual quiere decir, que el sentido de una teoría de la ideología en general es el mismo que posee la teoría general del inconsciente para Freud. Considerando esta relación en el plano del sentido, y de aquello que se mantenga inmutable en su *forma* en todo el recorrido histórico, es que Althusser puede afirmar que

La ideología es una “representación” de la relación imaginaria de los individuos con sus condiciones reales de existencia.⁶⁶

Si analizamos esta definición de ideología, podemos ver que, sin dificultad alguna, contiene la proposición anterior, pero ahora desde una perspectiva general. Si observamos que la definición anterior explica a la ideología como un *sistema de representaciones*, ahora sabemos que esas representaciones son las representaciones de los individuos respecto de sus condiciones reales de existencia, (relaciones que están descritas como imaginarias); que al señalar que tal sistema estaba *dotado de existencia histórica*, sabemos ahora que esa existencia histórica refiere a las condiciones reales de existencia de los individuos; por último, podemos decir que a partir de esas condiciones se determina –a su vez- el papel de los individuos en la sociedad, cuestión que explica cual es la *función específica en una sociedad determinada* que cumple la ideología.

Persiste, claramente todavía, el dar cuenta de la noción de *imaginaria* como condición de la representación y, más aún, en qué sentido lo imaginario no corresponde a las condiciones de existencia de los individuos, sino a la *relación* que ellos tienen con sus

⁶³ 1969, con una última modificación el año 1970

⁶⁴ **Louis Althusser, *Ideología y Aparatos Ideológicos del Estado*, texto de 1970, publicado en *Ideología, un mapa de la cuestión*, Slavoj Žižek, ed. FCE, Argentina 2003 pág. 138**

⁶⁵ *Ibíd.*

⁶⁶ *Ibíd.* Pág. 139

condiciones de existencia. Este tema nos remite, si seguimos a Althusser, al propio núcleo problemático referido al sujeto en su condición de tal.

Para Althusser, la ideología se constituye a partir de una *interpelación* sobre el individuo que lo deviene en sujeto. Ahora bien, la condición de individuo (una condición antes de toda interpelación), se pierde ya al momento en que, antes de nacer el individuo, esta siendo ya nombrado (si es mujer se llamará de tal forma, si es varón de tal otra o, en última instancia, se saben ya sus apellidos conforme sus padres), por lo cual el individuo es siempre-ya sujeto. Pero este ser siempre-ya sujeto no resuelve precisamente el momento de su conocimiento en tanto tal, de hecho, esta siendo *interpelado* antes de cualquier posibilidad de conocimiento de sí. En relación a nuestro capítulo anterior, debemos señalar que esta *interpelación* es precisamente una de *exterioridades* en medio de las cuales el sujeto pende constantemente. De aquí, en principio, la condición *especular* en que se constituye el sujeto, es decir, la condición de *frente al espejo* en que se desarrollará su posible constitución como sujeto.

Para graficar este punto, es indispensable considerar la descripción que Lacan hace de este proceso constitutivo, la constitución de la identidad del sujeto, la identidad del yo a partir de la mediación de sí mismo a través de su imagen en el espejo. Se trata de la observación de un infante que a los pocos meses de vida (de acuerdo a las observaciones de Baldwin, a partir de los 6 meses de edad) ve su imagen reflejada en el espejo; no tiene este lactante un manejo sobre sus movimientos, no puede caminar y menos aún posee lenguaje. A pesar de ello, ve su reflejo, se mueve frente a él y “*experimenta lúdicamente la relación de los movimientos asumidos de la imagen con su medio ambiente reflejado*”⁶⁷, para Lacan:

“Basta para ello comprender el estadio del espejo como una identificación en el sentido pleno que el análisis da a ese término: a saber, la transformación producida en el sujeto cuando asume una imagen, cuya predestinación a este efecto de fase esta suficientemente indicada por el uso, en la teoría, del término antiguo *imago*.”⁶⁸

Siguiendo este enfoque, podemos pensar que el sujeto comienza el encuentro consigo mismo en la medida en que se *desconoce*, es decir, en que no coincide exactamente consigo mismo, sino sólo con su imagen. En otras palabras, la expresión posible del yo soy eso, adquiere una connotación de sorpresa, como si en principio, el modo de ser sujeto hubiera sido impuesto desde el exterior⁶⁹. Entonces, el poder conformador de mundo que posee el sujeto ha de presentarse como un fenómeno de interiorización de este estadio en su propia vorágine de constitución como tal (como sujeto). Lo que sugiere esta reflexión es que el sujeto carecería de un patrón de conocimiento primario (primigenio, primitivo) y la identidad sólo se constituye en el *re-conocimiento*, vale decir, en el encuentro consigo mismo en el *exterior*.

El reflejo en el espejo es el *re-conocimiento* de sí, no su conocimiento. Comienza a verse a sí mismo como lo que *ha sido* antes de reconocerse, por ello se constituye en el acto de *re-conocimiento*. Esto implicaría que la sustancia del conocimiento (el sujeto mismo en

⁶⁷ Jacques Lacan, *El Estadio del Espejo como formador de la función del yo tal y como se nos revela en la experiencia psicoanalítica*. Compilado en *Ideología, un mapa de la cuestión*,. Slavoj Žižek, ed. FCE, Argentina 2003

⁶⁸ *Ibid.* Pág. 108A1 respecto, el concepto de *imago* se entiende como un prototipo inconsciente (a modo de esquema) que orienta la forma en que el sujeto percibe a los demás comenzando por sí mismo.

⁶⁹ Podemos decir que en este estadio se funda la noción de *interpelación* referida por el propio Althusser.

tanto tal), de algún modo se extrae a la conciencia, o al menos se presenta (a la conciencia) en la forma de la *extrañeza*. El sujeto no puede conocerse sin *re-conocerse* y el mecanismo por el cual se lleva a cabo este procedimiento es la *identificación* en su sentido más clásico.

Ahora bien, si nos detenemos un poco en este punto, hemos de señalar que la condición para poder *identificarse con eso*, es precisamente que *no sea eso*. O sea que la relación con lo que se es, exige cierta trascendencia⁷⁰ de la conciencia con respecto a eso que ella es. En otras palabras, el sujeto ha de ser más de lo que es (en el reflejo) para reconocer que allí es menos de lo que es. Esta especie de deuda constante en el *re-conocimiento* es la *falta* constitutiva del sujeto. El espejo es el escenario de una coincidencia imposible.

Esta coincidencia imposible se encuentra justamente en el espacio crítico de Block frente al espejo: *“el vacío es como un espejo delante de mi rostro”*. Lo que antes significó la pura determinación inmediata del sujeto y la ausencia de sentido emanado desde esa misma determinación, ahora expone un trasfondo más complejo y abierto: ni siquiera enfrentó Block su pura condición determinada, sino su propia carencia de determinación, pues no puede determinarse allí donde no coincide consigo mismo. Esta sería quizá la imagen de una *extrañeza radical*.

El estadio del espejo hace de marco referencial para lo que Althusser llama el Sujeto (con mayúscula) que interpela al sujeto (con minúscula), y el ejemplo más a la mano está representado en el cristianismo como fenómeno ideológico. Dios, el Sujeto, que interpela al hombre, el sujeto, en una relación de doblez siempre constitutivo de la identidad del sujeto en la perspectiva de su relación con el Sujeto. En palabras de Althusser:

“Observamos que la estructura de toda ideología, al interpelar a los individuos como sujetos en nombre de un Sujeto Único y Absoluto, es especular, es decir, en forma de espejo y doblemente especular; este redoblamiento especular es constitutivo de la ideología y asegura su funcionamiento. Lo cual significa que toda ideología está centrada, que el Sujeto Absoluto ocupa el lugar único del Centro e interpela a su alrededor a la infinidad de los individuos como sujetos, en una doble relación especular tal, que somete a los sujetos al Sujeto, al mismo tiempo que les da en el Sujeto en que todo sujeto puede contemplar su propia imagen (presente y futura) la garantía de que se trata precisamente de ellos y de Él”⁷¹

Este es el punto en que podemos entender la calidad de *imaginaria* de las representaciones que conforman la ideología, pues, de acuerdo a la comprensión lacaniana en que se circunscribe esta relación de sujeto-Sujeto, el *yo* reflejado en el espejo es siempre lo que *aún no soy yo*, por ende el *yo* opera como ficción, o más bien, representación del *yo* y su verificación constante es la vida real del *yo*. La *falta* que queda abierta en lo *especular* es la brecha de la representación, la brecha imaginaria/irreductible a partir de la cual el sujeto comienza y concibe su relación con sus condiciones reales o materiales de existencia. Por ello lo *imaginario* no son las condiciones de existencia material, sino la relación del sujeto

⁷⁰ Esta trascendencia no corresponde a una trascendencia de tipo kantiana, sino precisamente a una categoría equivalente a la condición transhistórica de la ideología declarada por Althusser. Es decir, esta trascendencia de la conciencia respecto de eso que ella es, refiere al hecho de mantenerse ella bajo todas las formas de ser en que se reconozca el sujeto a lo largo de su proceso continuo de identificación.

⁷¹ *Louis Althusser, Ideología y Aparatos Ideológicos del Estado, texto de 1970, publicado en Ideología, un mapa de la cuestión, Slavoj Žižek, ed. FCE, Argentina 2003. Pág. 151 (las cursivas corresponden al texto original)*

con ellas, pues esta relación es la que se encuentra fundada/sometida por el fenómeno de un *re-conocimiento* a partir de lo otro, de su *interpelación*, de un punto de partida no reconciliado consigo mismo. Se funda en la fisura de toda simetría posible: la constante imposibilidad de identificación total/real entre el yo y el espejo.

Podemos observar hasta aquí, cierto retorno de un absoluto que se ubica en el lugar de la determinación última del sujeto. Sin embargo, este absoluto pareciera expresar al mismo tiempo una cierta vacuidad. En el caso de Lacan es evidente, pues lo absoluto o su símil no puede sino ser un significante vacío, tachado, que el propio sujeto sustancializa aunque nunca más allá de su pura referencia. Más bien es un efecto de sustancialización.

En relación a ello, la subjetividad se inscribe como la *falta* derivada. Una imposible conjunción definitiva; carencia de un conjuro que salve su unidad. Pero es esta *falta* aquella que posibilita la constante estructuración de sí; la relación con las cosas desde la perspectiva de una apertura constitutiva, aquella que describe aún un movimiento dialéctico que desfasa el presente y lo arroja tardío como representación especular. Como sugiere Žižek:

“El objetivo de la dialéctica es historizar las así llamadas preguntas eternas, pero no en el sentido de reducirlas a cierto fenómeno histórico, sino en el de introducir la historicidad en el absoluto mismo. Esto es lo difícil. Y aquí, de nuevo, volvemos a Hegel y Schelling, porque si hay algo que aprender del idealismo alemán, es justamente esta actitud dialéctica. Eso también se encuentra en Heidegger y su idea de que la revelación del ser requiere al ser humano en el sentido del Dasein (ser-ahí). Es decir, la humanidad contingente es al mismo tiempo el único lugar de la revelación del absoluto mismo.”⁷²

El juego itinerante entre lo absoluto y lo contingente, la historicidad en el absoluto, es desde ya una permanente tensión entre la razón y su aniquilación; es decir, existe ya en la concepción dialéctica una constante imbricación problemática entre la racionalidad y lo no-racional, como momentos de la verdad. Estas mismas no se reducen a un tópico de pura contradicción o de señalamientos limítrofes entre una y otra, sino que mantienen una relación -parafraseando a Lacán- de excesos. La *falta*, que señaláramos como constitutiva del sujeto y entonces fundadora de su relación con la realidad, es el *lugar* ocupado por el exceso. Al pensar, precisamente esta relación de excesos, con la herencia hegeliana que atraviesa toda la reflexión, podríamos quizá concordar con Žižek:

“La razón para Hegel no es una red apaciguadora que simplemente resuelve o tapa las contradicciones, las explosiones, la locura, etc. Es al contrario: para Hegel, la razón es la locura total. Podríamos decir que la razón es el exceso de la locura.”⁷³

Pues si la relación con la realidad no expresa sino el propio desencuentro del sujeto; si ese desencuentro refiere a la realidad como un escenario inacabado permanentemente, entonces, la *idea* de una realidad completa, la idea de una naturaleza política y social totalmente estructurada independiente de cualquier desdoblamiento de la conciencia, expresa justamente aquello que no es concebible desde una racionalidad estricta. Es una racionalidad ficcionada, un momento no-racional de la propia racionalidad. En otras palabras, es el momento en que la racionalidad se expresa precisamente en el lugar que no le es propio; de allí que deba insistir en retornar sobre sí para volver al intento de

⁷² Slavoj Žižek, *Arriesgar lo Imposible. Conversaciones con Glyn Daly*. Editorial Trotta, Madrid 2006, pág. 86

⁷³ *Ibid.*, pág. 64

identificación, de *unificación*, de completación de aquel escenario en que el exceso del propio sujeto ocupa el lugar de la verdad. Tal verdad sería ya una verdad ideológica.

La verdad, la posibilidad de una *conciencia lúcida* ha de presentarse *especularmente*. Ha de expresarse en el propio proceso de *re-conocimiento* permanentemente tardío del sujeto. Un contenido positivo que deviene de su propia *negatividad* es el movimiento ideológico en cualquier caso, considerando -claro está- la distinción en la manera de expresarse esta *negatividad* entre Hegel y Marx, ya expuesta en el capítulo anterior. Dicho de otro modo, el ajedrez o el espejo continúan siendo el fantasma de gesto negativo que se mantiene aún en constante asedio.

IV.1. El espejo y lo *Otro*. El sujeto entre la *noche del mundo* y la *Interpelación*.

Ahora bien, lo que denomináramos una *extrañeza radical*, esta manifestación de la *falta* constitutiva del sujeto, pareciera aún insistir en presentarse *allí afuera*, en una *exterioridad* del sujeto, como presuponiendo que el sujeto en cuestión pudiera “reservarse” cierta interioridad en que -pese a todo- pudiera también conservarse intacto. Entonces, sólo en el momento de su “salida”, de su mirar el espejo o enfrentar su imagen, presentara el abismo en que se disloca de sí. A esta inclinación habría que hacer al menos dos consideraciones.

Por una parte, ya en el propio pensamiento de Hegel esta idea de *exterioridad* encuentra un freno. No se trata de negar la existencia de la naturaleza o el mundo con el propósito de concebir todo ello como una mera “ilusión”, como una especie de artilugio psicológico que no posee materialidad. De lo que carece, más bien, -y como ya hemos visto- es de contenido positivo con relación a la idea de verdad, es decir, no es que las cosas no existan, sino de que en su mera dimensión “exterior”, en su pura materialidad, no se encuentra arrojada su condición de verdadero. Esta condición, que Hegel sólo concibe bajo la idea de totalidad y unidad, requiere del trabajo del sujeto en tanto doble movimiento de la conciencia para separar lo esencial de lo no-esencial de las cosas. Como se señaló anteriormente, es el sujeto el lugar en que la verdad de las cosas se presenta. La extrañeza es el momento negativo del saber, pero al mismo tiempo la condición de posibilidad del contenido positivo del mismo. Por otra parte, en la perspectiva de la *extrañeza radical*, de esta *falta* del sujeto, es precisamente una suerte de *exterioridad* la que hace posible la radicalización del extrañamiento o la aparición de la *falta*. El problema se encuentra, sin embargo, en que la idea de *exterioridad* no resulta correcta en el sentido de un *afuera* independiente del sujeto. Por el contrario, este *afuera* no sería otra cosa que el propio sujeto expuesto a sí mismo. De allí que la noción de *exterior* quedaría reducida a una especie de (en)tramado del sujeto en que el problema de las referencias comienza a extraviarse por cuanto no pueden las mismas referir a contenidos o significados determinados, delimitados, claros. Podríamos decir que simplemente han perdido su significado. En otras palabras, ¿qué es el exterior del sujeto sino el propio sujeto externalizando/se? Claro está que esta idea provoca algo así como una subversión del pensamiento hegeliano por cuanto no es posible la armónica clausura del sujeto universal ulterior en que la idea del ser, el mismo pensamiento, encuentra su realidad. Por el contrario, se enfatiza la constante ruptura que ha constituido la historicidad de aquella noción de sujeto universal.

El rastro de esta externalización podemos encontrarlo en la frase de Antonius que quiere la muerte, en el “*si quiero morir*”, aunque se niegue por la necesidad de erigir un horizonte de sentido. Es más, justamente en esta especie de ambigüedad, entre lo que desea y lo que requiere se encuentra el punto de externalización. Tiene que ver esto con los principios que clásicamente se atribuían como la distinción interior/exterior del sujeto en el psicoanálisis: por un lado el “principio del placer”, por otro el “principio de realidad”. El primero se entendía designando el *interior* del sujeto, propio del inconsciente, propio del deseo. El segundo como aquel principio que denota la realidad social, el *exterior* del sujeto y al cual el principio del placer debía acomodarse, censurarse (sublimarse, en ese sentido) con el objeto de hacer posible el ingreso del sujeto en la realidad. Esta claro que esta lectura polar y en que se asigna un territorio distinto y autónomo a cada uno, dibuja un esquema en que lo que realmente se enfrenta es el interior de un aparato psíquico y una realidad dada de antemano imponiendo una presión, esta última, sobre el primero. Es decir, el elemento “molesto” al principio del placer proviene desde esta exterioridad que exige un juicio de realidad. Sin embargo, es el concepto de “pulsión de muerte” aquel que complejiza esta relación entre ambos principios. La “pulsión de muerte” es inherente al principio del placer, por lo cual

“(…) en el propio funcionamiento immanente de la psique, no obstante la presión de la “realidad externa”, hay algo que se resiste a la satisfacción plena. En otras palabras, aún si el aparato psíquico es completamente abandonado a sí mismo, no alcanzará el equilibrio por el cual se esfuerza el “principio del placer”, si no que continuará circulando alrededor de un intruso traumático en su interior”⁷⁴

De acuerdo a esta lectura, lo que mueve al principio del placer en su permanente presión y desarreglo, no proviene del principio de realidad, no surge desde el exterior como algo dado e independiente del aparato psíquico. Por el contrario, es un elemento que conforma la propia psiquis del sujeto. Esta *pulsión de muerte*, este impedimento del placer es lo que Lacan denomina el *objet a*, y que -sin embargo- produce una “especie de placer perverso *en este mismo displacer*”⁷⁵, vale decir, existe aún cierto placer en tanto este objeto es inalcanzable. Aquel placer es lo que Lacan llama *Jouissance*, (Goce). De lo que se trata, entonces, es que este displacer, este *objet a*, inherente al propio sujeto, puesto que impide la realización del principio del placer provocando una suerte de hendidura en su propia circulación, desvía -por decirlo de algún modo- la mirada del sujeto hacia el “exterior”. Ocupa el lugar de acceso a la realidad:

“el lugar de la “realidad” dentro de la economía psíquica es el de un “exceso”, un plus que perturba y bloquea desde adentro la autarquía y el equilibrio autónomo del aparato psíquico”⁷⁶

Dada esta condición, entonces, la “realidad” no puede constituirse en forma independiente del sujeto, no puede poseer un carácter determinante como algo autónomo. Por el contrario, pende del ejercicio de exposición del propio sujeto de aquel elemento que impide el cierre de éste mismo. Externalizar el impedimento, es el movimiento que permite constituir ese “afuera”. En palabras de Žižek:

⁷⁴ Žižek, Slavoj, *¡Goza tu Síntoma!. Jacques Lacan dentro y fuera de Hollywood*. Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, 2004. pág. 67

⁷⁵ *Ibidem*.

⁷⁶ *Ibidem*.

“La conclusión radical que debe extraerse de ello es que -al contrario de la oposición externa propia del sentido común entre el “principio del placer” y el “principio de realidad” (también defendida por el primer Freud)- la “realidad” no es algo dado de antemano, sino cuyo status ontológico es, en cierta forma, secundario, en otras palabras: algo constituido en el significado preciso que este término adquirió en el idealismo alemán. Lo que llamamos “realidad (externa)” se constituye por medio de un acto primordial de “rechazo”: el sujeto “rechaza”, “externaliza” su auto-impedimento inmanente, el círculo vicioso del antagonismo pulsional, hacia la oposición “externa” entre la demanda de sus pulsiones y las de la realidad opuesta”⁷⁷

Es producto de esta noción de “realidad” el que no podamos calificarla como un mero proceso psicológico, ni como algo dado de antemano, pre-existente desde el punto de vista del sentido, sino más bien como un proceso de constitución derivado del sujeto en tanto pone en el lugar de la “realidad” algo que es la propia externalización de sí. Tampoco es una paradoja; diríamos antes bien, que se trata del proceso de inscripción del sujeto en lo que él mismo comienza a edificar como “mundo”, pero lo edifica al modo de una “resistencia”, pues toda exposición del sujeto se resiste a ser el sujeto mismo. Es en este sentido que Antonius Block afirma “*si quiero morir*”, pues se encuentra tensionado por aquello que se le ha presentado como pura “realidad” exterior, y es esta misma tensión la que lo impulsa a querer saber qué hay más allá, impulso de constitución de eso que *debe* estar más allá, eso que ha de ocupar el lugar de un más allá de su condición tanática. Es lo que quiere *entender*, emprender desde una categoría racional aquello que corre el riesgo de ser velado desde la *creencia*, es decir, el arrojamiento de un afuera. Debíamos pensar, quizá, que esta constitución de la “realidad”, esta externalización del propio sujeto para constituirla, es una forma de la muerte, pues es la exposición continuamente inacabada de sí, siempre tardía, entramada en el lugar en que parece haber algo, pero ese algo es un asedio que no termina de referir sin contenidos. Comprende el territorio de una subjetividad que se tiende en la impotencia de dar cuenta de sí. Aparece como imagen, de aquello y de esto, de lo otro y de sí, sin terminar de presentarlo o de presentarse. Ha de ser, por este mismo motivo, que la respuesta a la última pregunta que Block realiza a la muerte buscando un saber fuera de él, suena como el único sonido posible de la “realidad”: “Yo soy *nada*”, cuestión que -en alguna medida- el mismo Hegel había ya apuntado cuando señalara

“El ser humano es esta noche, esta nada vacía, que lo contiene todo en su simplicidad -una riqueza inagotable de muchas representaciones, múltiples, ninguna de las cuales le pertenece- o esta presente. Esta noche, el interior de la naturaleza, que existe aquí -puro yo- en representaciones fantasmagóricas, es noche en su totalidad, donde aquí corre una cabeza ensangrentada -allá otra horrible aparición blanca, que de pronto está aquí, ante él, e inmediatamente desaparece. Se vislumbra esta noche cuando uno mira a los seres humanos a los ojos -a una noche que se vuelve horrible.”⁷⁸

Podemos pensar, entonces que, en efecto, la *noche del mundo*, referida en el epígrafe, es el protagonista de aquella escena, por ello, el vacío que Block ve en el reflejo de su rostro como imagen en el espejo. Representaciones fragmentadas que no le pertenecen y que hacen

⁷⁷ *Ibíd.* Pág. 68

⁷⁸ Hegel, *Jenaer Realphilosophie*. Cita tomada de *El Espinoso Sujeto*, Slavoj Žizek, editorial Paidós, Buenos Aires, 2005.

de este *puro yo* algo que no se encuentra presente allí donde se refleja. Surge, entonces, la relación con la (im)posibilidad de conocimiento del propio sujeto en su imagen. Pues ¿cómo puede el sujeto, al mirar su rostro en el espejo, verse y saberse si habita en sus ojos *la noche del mundo*?⁷⁹ En otras palabras, la pregunta por una imagen reflejada del sujeto, no es otra cosa que el problema de una coincidencia consigo mismo, fuera de sí mismo. La coincidencia con representaciones y fragmentos que ni siquiera le pertenecen, pero que *ocupan el lugar* del propio sujeto. Es decir, el individuo que experimenta su *Identidad* allí en una *imagen* que es, al mismo tiempo, un arquetipo imposible.

Lo que sucede en este caso, si seguimos bien a Althusser, es que ni la imagen en el reflejo del espejo considerado como vacío o como fragmentos que expresan la *noche del mundo*, son aún elementos suficientes para designar la articulación o constitución de un *otro* que sea aquel que *interpele* a quien observa esa misma imagen. Es decir, Antonius enfrenta -en esa escena- su pura indeterminación, a partir de lo cual no es posible conferir ni *identidad* ni *saber*. Pues todo aquello que hasta ahora hemos considerado como una *otra escena* del sujeto, ha de configurarse finalmente en la representación de un *Otro* respecto del cual determinarse. El movimiento más similar a este momento, lo encontramos en la *Fenomenología del Espíritu* en la descripción del segmento del *Amo y del Esclavo*, en que precisamente el movimiento de *autoconciencia* es posible sólo en la medida en que uno es *reconocido* por el otro. Sin embargo, la diferencia fundamental la podemos situar en el plano de que ese *otro* que es el lugar de *reconocimiento* de aquello que es el sujeto, opera de modo básicamente funcional en relación con el *cierre* de la *identidad* en cuestión. Dicho de otro modo, el *otro* re-afirma una *identidad* que antes se contaba como presupuesto de sí mismo. Por el contrario, la idea de *interpelación* a partir de *otro*, en el caso a que hemos arribado, consiste en que ese *Otro* es ya una externalización de sí mismo, o sea, una conformación simbólica/significante necesaria para la inscripción del sujeto en el acontecer presente e histórico, y sólo en esa medida es concebido como garantía de lo que ello es y de lo que el propio sujeto es también: es esto lo que hace imposible el fenómeno de *reconocimiento* tal y cual lo entendió Hegel en función de la realización de un *saber* absoluto, y se presenta más bien el problema del *re-conocimiento* que manifiesta la ausencia de un conocimiento de sí, previo al acto de *re-presentarse* y de involucrar esa *re-presentación* en el orbe de la *interpelación* que actúa -finalmente- *como sí* determinara ontológicamente la identidad del individuo.

Por este motivo es que, desde el punto de vista estrictamente ideológico, el tipo de relaciones sociales que tiende a ser supresiva en relación con su *otro* en términos de su oposición inmediatamente política, involucra una supresión de sí misma justo en la medida en que aquello que quiere suprimir no es sino su propia *interpelación*. Así, por ejemplo,

“(...) la primera reacción de los oprimidos ante su opresión consiste en imaginar un mundo en que no existe el Otro que los oprime: las mujeres imaginan un mundo sin hombres; los afroamericanos imaginan un mundo sin blancos; los obreros imaginan un mundo sin capitalistas... El error de esta actitud no consiste en que sea “demasiado radical”, en que quiera aniquilar al Otro en lugar de reemplazarlo, sino, por el contrario, en que no es lo bastante radical: no examina el modo en que la identidad de su propia posición (la posición de obrero, de mujer, de afroamericano...) está mediada por el Otro (...) de modo que para

⁷⁹ Cabe considerar que la misma descripción de *la noche del mundo* realizada por Hegel ha alimentado el debate acerca de lo absolutamente racional o radicalmente irracional que resulta el propio pensamiento hegeliano.

librarse del Otro opresor es preciso transformar sustancialmente el contenido de la propia posición.⁸⁰

Pues la eliminación del *Otro* en tanto *interpelación*, no deja lugar más que al regreso de la *noche del mundo*, es decir, a la habitación no sólo de una coincidencia imposible con una re-presentación determinada, sino que a la imposibilidad de cualquier re-presentación con la cual no coincidir. Por ello es que esta supresión no resulta *radical*, ya que ni siquiera parte de la propia radicalidad de la extrañeza que ha movido el fenómeno de re-conocimiento: la radicalidad no se encuentra en el lugar de la negación del Otro, sino en la concepción de sí mismo como un constante “otro externalizado” en la forma del símbolo o el significante. Asimismo, cuando en la cita recién referida se señala que, para librarse de ese Otro es menester transformar sustancialmente el contenido de la propia posición, ¿no se está diciendo allí nada más que la forma de suprimir al Otro es precisamente la articulación de una variante de ese Otro?, pues, ¿qué puede significar “transformar sustancialmente el contenido” de una posición, es decir, de una identidad, sino concebirse o configurarse a partir de una posición otra u otra identidad que, finalmente, requiere del mismo proceso de *extrañamiento radical/re-conocimiento* que siempre descansa sobre la base de una *interpelación* como garantía de la inscripción de esa identidad en la red de la realidad social efectiva?

Como podemos apreciar, el gran problema de Antonius Block ha sido el cómo discernir su posición, su identidad, su *yo*, desde el momento en que le ha sido menester concebirse como aquel *otro* extraño y edificar a partir de ese otro su propia *interpelación* para dar cuenta de aquello que es y junto con ello, poder articular la realidad en tanto sustrato simbólico dentro del cual se inscribe a sí mismo. Es -como hemos dicho- un problema en que la *verdad* confunde su forma con la imperiosa *necesidad* de una identidad que sobrepasa el puro rango de una biografía particular, pues ni siquiera el dato biográfico puede dar justa medida de lo que el sujeto es. El epitafio que pudiera intentar sintetizar lo que Block *ha sido*, sería siempre insuficiente respecto de lo que verdaderamente *fue*; cada una de las palabras que coronara la tumba de Block no podrían dar cuenta ni de la *noche del mundo* que expresó su mirada frente al espejo, ni de su transformación sustancial que implicó el trayecto hacia su castillo mediado por cada encuentro de la partida de ajedrez en que hizo frente a su propia imposibilidad como si hubiera sido dado -en algún momento- poder triunfar sobre ella.

De lo que se trata, en definitiva, es de considerar como condición del sujeto en la constitución de su identidad, la necesaria operación ideológica que ya no se define ni caracteriza desde un posicionamiento estricta y concientemente político, a la manera en que se había pensado dentro de la literatura que proliferó en medio del debate político-ideológico, sino más bien, como una operación de suyo necesaria para suplir la *falta* constitutiva del sujeto y la realidad. No puede solicitarse a la “realidad” el dar cuenta ella misma y por sí misma de algo que es *acción* del propio sujeto, a saber, el entrar en relación con. No puede pedirse a la “realidad” concebida como igual a sí misma determinar el *todo* como resultado de una concatenación simbólica que es *producción* de una subjetividad que emerge desde el vacío mismo de todo símbolo.

Existe cierta relación, al parecer, entre esta esfera ideológica y el concepto de “cinismo”, cuestión que el mismo Zizek desarrolla en las referencias al texto de Peter Sloterdijk *Crítica a la razón Cínica*, y en la cual refiere a la condición de aceptación de la máscara ideológica, más allá de saber que es una máscara, “*El sujeto cínico está al tanto de la distancia entre la máscara ideológica y la realidad social, pero pese a ello insiste en la máscara (...) ‘ellos*

⁸⁰ Zizek, Slavoj. *El Espinoso Sujeto*. Pág 81.

*saben muy bien lo que hacen, pero aún así, lo hacen*⁸¹. Es posible que el cinismo se vuelva condición ideológica, o más bien síntoma de este nuevo status ideológico en la medida en que la ilusión se haya desplazado al terreno del hacer, movido por la necesidad de hacer. De ser así, el cinismo debe estar parametrado desde la efectividad del poder político para actuar como terreno subyacente de las democracias contemporáneas, como pulsión de una promesa que niega su condición de tal por necesidad, trabajando desde el lugar de una esperanza vacía que, sin embargo, no puede dejar de ser esperanza, pues sólo desde allí se reestructura permanentemente su condición de porvenir. Fundamenta la libertad del individuo en el re-conocimiento casi místico de la realidad social, pero al mismo tiempo, no es capaz de cubrir completamente la superficie en que el individuo, el sujeto, puede desencontrarse, volver a extrañarse y a partir de allí construir una nueva sustancia social sólo en la medida en que esté dispuesto a transformarse a sí mismo, a negar las posiciones políticamente determinadas y hacer frente a su propia *noche del mundo*, su mirada, su muerte, su indeterminación: es decir, en la medida en que se disponga a mover las piezas de su ajedrez siempre bajo costo de perderlas.

⁸¹ Zizek, Slavoj. Op. Cit. págs. 56 - 57