



UNIVERSIDAD DE CHILE
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y
HUMANIDADES
ESCUELA DE POSTGRADO

Subjetividad y Representación en Hegel y Žižek.

**Observaciones críticas para una caracterización del estatuto
de la Ideología en el contexto contemporáneo.**

Tesis para optar al grado de Doctor en Filosofía Moral y Política

Felipe Berríos Ayala
(Becario Conicyt)

Profesor Guía
Raúl Villarroel Soto

RESUMEN

El siguiente trabajo busca proponer un estatuto del concepto de *ideología* en el contexto de la era contemporánea. Se consideran las caracterizaciones que de tal concepto ha realizado Slavoj Žižek y las relaciones que este autor ha establecido entre la concepción marxista y los supuestos teóricos del psicoanálisis lacaniano. El fondo filosófico que articula estas relaciones posee su epicentro en una interpretación de la dialéctica hegeliana y el papel que juega la dimensión de la *representación* en la obra de Hegel.

A partir, entonces, de una exploración analítica de este fondo teórico, formulamos una comprensión de la dimensión de la *representación* sostenida desde un movimiento de ‘repliegue’ del sistema dialéctico hacia la esfera de la subjetividad en su dimensión estética y haremos de ella una matriz teórica para analizar críticamente la reflexión de Žižek y momentos de debate que dicho autor sostiene con Judith Butler y Ernesto Laclau en relación con las delimitaciones de la ‘representación ideológica’ en la escena filosófico-política actual.

El resultado de ello, además, nos permite arriesgar la hipótesis de una paradoja en el sistema hegeliano: la *finitud* de la autoconsciencia como condición que evita la clausura dialéctica. Esta sería la condición *ideológica*: el estatuto de la conciencia que en su operatoria negatriz abandona su pretensión sintética.

DEDICATORIA

A mi padre y a mi hijo.

AGRADECIMIENTOS

Agradezco a quienes, de manera *irónica*, han constituido el soporte no de este escrito, sino del tiempo que lo hizo posible. Tiempo en forma de voces disonantes, de noche, de alcohol, de cigarrillos, de café, de dudas, de riesgos y –por sobre todo- ocultas y nunca pronunciadas lealtades mutuas.

Aparezcan en más de alguna de estas formas Alejandro Herrera Burton, Jaime González Gamboa, José Díaz Fernández, Rodrigo Morales Martínez.

Agradezco profundamente la confianza y aliento que de manera permanente expresara el profesor Dr. Raúl Villarroel Soto, en relación con el desarrollo de las ideas que contiene este trabajo, desde que fuera presentado como simple proyecto de tesis.

Agradezco al compañero de viaje Luciano Allende Pinto, con quien comparto el más colosal de los amores por la filosofía, pese a que nos mantenga con regularidad en la inopia económica.

INDICE

| | |
|---|-----|
| Introducción | 1 |
| Capítulo I | |
| <i>Ideología</i> según Žižek: el constructo teórico. | 21 |
| I.1. La matriz teórica de Žižek en el <i>Sublime objeto de la ideología</i> . | |
| a) El ‘síntoma’. | 23 |
| b) La <i>forma</i> ‘mercancía’. | 32 |
| c) La <i>forma</i> ‘sueño’. | 40 |
| d) El <i>deseo inconsciente</i> . | 46 |
| I.2. El <i>goce</i> y el retorno a Hegel. | 60 |
| I.3. Del <i>sublime objeto</i> a la <i>ideología</i> . | 75 |
| Capítulo II | |
| Dialéctica y subjetividad desde la filosofía hegeliana. | 85 |
| II.1. La dialéctica Hegeliana | |
| a) <i>Ser, nada</i> y <i>devenir</i> : de la indeterminación a la determinidad. | 87 |
| b) <i>Ser en sí</i> y <i>ser-para otro</i> : la constitución de la <i>Identidad</i> . | 94 |
| c) <i>Negatividad</i> . La esencia como determinación-de-reflexión. | 98 |
| d) La <i>Totalidad</i> : el momento del <i>concepto</i> o <i>identidad especulativa</i> . | 102 |
| II.2. Filosofía de la conciencia o del <i>Espíritu</i> . | |
| La emergencia de la <i>subjetividad</i> . | 106 |
| II.3. Antonius Block, la conquista de la verdad | |
| en el desgarramiento del <i>espíritu</i> . | 113 |
| II.4. La <i>noche del mundo</i> y la estructura del reconocimiento. | 120 |
| II.5. La ‘estructura del reconocimiento’ como teoría normativa: | |
| Una lectura de Axel Honneth. | 126 |
| a) La herencia aristotélica y la respuesta al contractualismo | |
| de Maquiavelo y Hobbes. | 127 |

| | |
|---|-----|
| b) Paso de la ‘eticidad natural’ a las relaciones contractuales: de la familia al contrato. | 129 |
| c) Dependencia dialéctica del contrato respecto la noción de ‘delito’ como estado incompleto de reconocimiento | 131 |
| d) El giro desde la noción de naturaleza aristotélica hacia una filosofía de la conciencia. | 134 |
| e) Del ser-sí-mismo-en-el-otro al ser-con-el-otro. La perspectiva en que Honneth lee a Mead desde Hegel. | 139 |
| f) La hipoteca de la ‘ciencia filosófica’ hegeliana en la ‘psicologización’ de las estructuras del reconocimiento. | 141 |
| II.6. Subjetividad, reconocimiento y <i>totalidad</i> : El problema de la <i>Representación</i> entre la <i>fenomenología</i> y la <i>estética</i> . | 147 |
| a) Hacia la clausura de la dialéctica. | 147 |
| b) El último recurso de la dialéctica. | 152 |
| | |
| Capítulo III | |
| Pensar la <i>Ideología</i> : Hegel contra Žižek para ir más allá de Hegel. | 158 |
| III.1. Salvar a Hegel, sin Hegel. | 162 |
| III.2. Contra el concepto de <i>ideología</i> en Žižek. De la tautología a la inversión performática | 169 |
| III.3. Dialéctica más allá de Hegel, <i>Ideología</i> más allá de Žižek. <i>La dialéctica de la ironía: ideología, utopía y política.</i> | 189 |
| A modo de epílogo: el acertijo de Žižek | 200 |
| | |
| Bibliografía. | 204 |

Introducción

Filosofía, política y ontología

Una pregunta por el presente desde el concepto de ‘representación’

1

La pregunta por el *presente*

La profesora Carla Cordua, en un artículo titulado *Filosofía como diagnóstico cultural*, interroga por el contenido de los escritos filosóficos que, hoy por hoy, parecen presentarse como “ayuda orientadora en las circunstancias presentes”. La preocupación central de tal artículo gira en torno a los rendimientos de la propia filosofía en tanto disciplina, pues bien cabe la posibilidad de un giro no advertido en el quehacer disciplinar cuya consecuencia sea el alejamiento de objeto y método de lo que entendemos por investigación filosófica, quedándose más bien, en el horizonte puramente sintomático de la velocidad y confusiones con que suele caracterizarse la era contemporánea. Al respecto, señala:

“Sabemos que esta disciplina [filosofía] solía entenderse como depositaria de verdades teóricas duraderas y, hasta eternas, verdades lentamente conquistadas por generaciones de sabios, verdades universales ya apropiadas por muchos y siempre de nuevo disponibles para ser redescubiertas en toda su profundidad por los recién llegados al laberinto del mundo. Que incluso la filosofía tienda a incorporarse al equipo de consejeros de personas desorientadas en el mundo de hoy entraña un cambio considerable”¹

El tratamiento dado a esta problemática actual acerca del trabajo filosófico en nuestro tiempo, implica poner en tensión la relación entre la filosofía y su tiempo: la filosofía en su riguroso papel reflexivo, aquel que es un momento de inflexión en el propio contenido de su objeto de estudio, en este caso la era contemporánea, versus la filosofía como expresión de la era misma. Por decirlo en palabras simples, o cumple la filosofía un rol de detención reflexiva acerca de su génesis epocal, o bien, se limita a ser una muestra más de la velocidad y confusión en que su vorágine se encuentra inscrita. Una suerte de

¹ Cordua, Carla. *Filosofía como diagnóstico cultural*. Revista de Humanidades, Universidad Andrés Bello. N° 24, diciembre 2011. pág. 10

dualidad que bien puede reclamar el sitio riguroso, detenido, sistemático, con que solemos asociar a una investigación filosófica acabada, en momentos en que una cierta llamada ‘escritura filosófica’ tiende a esconderse o colarse por medio de técnicas más bien ligeras. Si bien es cierto, el desarrollo filosófico del siglo XX recoge inmensos insumos desde otras disciplinas, como son la sociología, la psicología, la psiquiatría, la antropología, etc., no se deriva de ello que el contenido de tales insumos desplace el tratamiento filosófico de los mismos; la explicación filosófica de los fenómenos de nuestra época no ha de ser la sola homologación de conclusiones disciplinares diversas, traducidas a una ‘terminología filosófica’. Más bien, se podría esperar lo contrario, a saber, que los registros teóricos de otras disciplinas traídos al debate fuesen explorados filosóficamente, fueran puestos en tensión, fueran excomulgados de sus caracteres porcentuales, historiográficos, comparativos, etc., es decir, fueran desarropados de sus hipotéticas preeminencias positivas, para dar lugar y momento a la indagación teórica respecto la validez de los supuestos más allá de la mera contingencia epocal.

La atención que Cordua ha puesto sobre este punto, debe parecernos radical. Corresponde a un ejercicio fundamental el hacerse cargo de las complejidades de nuestro tiempo desde una perspectiva que no deje de ser sistemática en el sentido de intentar articularse como sistema filosófico: vérselas con problemas ontológicos, morales y epistemológicos desde el arduo debate que se ha seguido en un continente de pensadores que abarca siglos. Pues si la filosofía no se comprende en su contexto de ‘continuidad/discontinuidad’ del pensamiento humano, que no es otra cosa que su propio desarrollo, entonces pierde la riqueza de una comprensión del mundo cuyo valor está en su constante disponibilidad para la continuidad de su tratamiento.

De la tendencia de esta escritura filosófica alejada de la dimensión profunda y diversificada en ‘filosofías de la actualidad’ o filosofías que se convierten en ‘diagnóstico de la cultura vigente’, Carla Cordua señala lo siguiente:

“(…) lo que ella ha producido hasta ahora en el género de la orientación no cumple ni con las funciones de una guía, ni con las exigencias de una teoría válida. Más bien podría ser sospechada de no ser otra cosa que una réplica discursiva de su presunto objeto, los tiempos actuales; esto es, de ser un síntoma más de estos tiempos en vez de ser una forma de conocimiento de los mismos. Tanto su aparición reciente y acaso oportunista, su estridente novedad en contraste con la tradición, el modo improvisado como reduce las varias

disciplinas de la filosofía sistemática a un solo tema complejísimo e inmanejable, hacen de esta tendencia filosófica algo muy expresivo de lo que ordinariamente llamamos 'lo contemporáneo'²

La crítica de Cordua que transita de Buber a Sloterdijk, no hace sino reclamar por la 'desaparición de las pretéritas exigencias de legitimación y autonomía'³ propias de la disciplina filosófica; exigencias que habrían sido desplazadas sin dar cuenta de la necesidad de ese mismo desplazamiento. Descuido que articula al discurso filosófico sobre la actualidad como un discurso acerca de la descripción de los tiempos, eludiendo en gran parte la especulación conceptual que es aquel recorrido que permite, recién, la inscripción de un horizonte investigativo.

Lo que me parece realmente sustantivo de este tema, es que, las 'filosofías de la actualidad' traslucen y pretenden una comprensión distinta de la 'racionalidad', respecto de la clásicamente moderna y de cómo ésta aborda los objetos de estudio desde una perspectiva filosófica determinada. Si bien es cierto, no faltan antecedentes de carácter epistemológico para sostener una re-comprensión de la 'racionalidad', no debe significar esto un desecho de la concepción moderna, pues no solo no se trata de una comprensión contraria, sino que, más aún, toda re-comprensión de la racionalidad y la posibilidad de articularse como posicionamiento filosófico, todavía se encuentra constantemente tensionada en sus maneras de proceder y aprehender los fenómenos y el mundo por lo que llamamos racionalidad moderna.

Desde este punto de vista, el solo hecho de parcelar los estudios filosóficos de acuerdo a esferas 'especializadas' del saber, sean estas, epistemológicas, éticas, estéticas, etc., no da cuenta de una racionalidad distinta operando en el ejercicio comprensivo del tiempo por el cual le es dado interrogarse, sino que -a su vez- contiene ya una desventaja en relación con la operación de los sistemas filosóficos modernos, que más bien entramaban las esferas del saber para dar cuenta de su totalidad como sistema.

Claro está que 'totalidad de un sistema' es cuestión distinta a 'totalidad de la verdad' y que, por ello, no está necesariamente en juego la formulación de axiomas dogmáticos que pretendan ser la brújula del porvenir. De lo que se trata, más específicamente, es de explorar desde el desarrollo de la racionalidad moderna los

² Cordua, Carla. Op. cit. pág. 11.

³ *Ibíd.*

entramados y articulaciones que hoy nos permitan interrogar(nos) el presente. Y ese desarrollo de la racionalidad moderna y su lectura exigen mantener las condiciones de validez propiamente filosóficas operantes allí, pues su concatenación interna, dada como discurso, no ha sido desplazada ni siquiera en los momentos de mayor agudeza crítica a la propia modernidad y su razón. Si existe un pensador que haya desmontado con agilidad y fuerza los supuestos modernos, es Nietzsche, pero sería solo una lectura reduccionista la que se permitiera aseverar que la obra nietzscheana no es una obra cuya estructura es aún radicalmente moderna: en su estructura general, podemos decir que es la herencia de Kant, contra Kant; y ello no mella ni su potencia ni su riqueza, por el contrario, lo que hace es precisamente permitir la apertura de otra impronta de la razón moderna, aún inacabada, por cierto, pero que se encuentra muy lejos de inaugurar el tiempo de las especializaciones del saber.

2

Presente, verdad: el problema de la ‘representación’

La pregunta por el presente, entonces, exige una analítica que exceda la mera contingencia. Es precisamente un exceso: la contingencia presente en su forma de no presentarse como contingencia. De hecho, una suerte de repetición de la operación nietzscheana que pone en escena aquello que es la arquitectura misma de la filosofía moderna:

“¿Qué es verdad, entonces? Un móvil ejército de metáforas, metonimias, antropomorfismos, en breve, una suma de relaciones humanas que han sido realzadas, trasladadas, adornadas poética y retóricamente, y que tras un uso largo le parecen a un pueblo firmes, canónicas y obligatorias: las verdades son ilusiones de las que se ha olvidado que lo son, metáforas que han sido desgastadas por el uso y que han perdido su fuerza sensible, monedas que han perdido su efigie y sólo pueden ser consideradas como metal y ya no como monedas.”⁴

⁴ Nietzsche, Friederich, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Trad. Pablo Oyarzún. Editorial Tecnos, Madrid 1990. Págs. 14-15

Esta crítica nietzscheana a la sustancialización de las representaciones de la verdad, contiene, en sí misma una crítica al presente, a la historia, a la política. Corresponde a un momento de desarme cuya finalidad no encontraremos si esperamos observar un objeto o contenido desarmado hacia el final de la obra; por el contrario, la finalidad está en el ejercicio mismo de poner en vilo el hipotético núcleo esencial escondido que resguarda la tranquilidad de lo que sabemos y lo que somos. Es, claramente, el ejercicio inverso a una filosofía que busca orientarnos en la comprensión, sin más, de una cultura vigente.

Sin duda, Nietzsche, es un momento en que el problema de la ‘representación’ de la verdad cobra un sentido ontológico y político sin precedentes, pues, lo que surge es una imagen de la modernidad sobre la base de la exacerbación de los propios mecanismos con que ésta se fundara desde el ejercicio epistemológico cartesiano. No se trata de un segundo en que la modernidad acaba o desaparece, sino más bien, el tiempo en que ésta aparece desnudamente por sobre las puras determinaciones gnoseológicas bajo las cuales se había ocultado un vacío radical: el vacío de la sustancia. Escribe Nietzsche:

“Me *sublevo* contra la formulación moral de la realidad. Por ello aborrezco el cristianismo con un odio mortal, porque ha creado las palabras y los gestos sublimes para otorgar a una realidad espantosa el manto de la justicia, de la virtud, de la divinidad...”⁵

Entendemos que para Nietzsche ‘la formulación moral de la realidad’ no ha sido una ocupación de la teología, sino que ha ganado el terreno del quehacer filosófico de manera determinante desde la filosofía kantiana⁶. El ‘cristianismo’ no es otra cosa que un garante

⁵ Nietzsche, Friederich. *El Nihilismo. Escritos póstumos*. Trad. Goncal Mayos. Editorial Península, España 1998. pág. 132. También en *Fragmentos póstumos* Vol. III (1882-1885). Editorial Tecnos, España 2010.

⁶ Específicamente a partir de la afirmación kantiana acerca del necesario postulado de la existencia de Dios en su *Crítica de la razón práctica*: “Por lo tanto, se postula también la existencia de una causa de la naturaleza que sea distinta de toda la naturaleza, causa que contenga el fundamento de esta relación, a saber, de la coincidencia exacta de la felicidad con la moralidad. Pero esta causa suprema ha de contener el fundamento de la coincidencia de la naturaleza, no sólo con una ley de la voluntad de los entes racionales, sino con la representación de esta ley, en cuanto éstos se la ponen como motivo determinante supremo de la voluntad, o sea no sólo con las costumbres según la forma, sino también con su moralidad como su motivo impulsante, esto es, con su intención moral. Por lo tanto, el bien supremo sólo es posible en el mundo si se acepta una causa suprema de la naturaleza que tenga una causalidad conforme a la intención moral. Ahora bien, un ente capaz de actos según la representación de leyes, es una inteligencia (ente racional), y la causalidad de tal ente esta representación de las leyes, una voluntad. Por consiguiente, la causa suprema de la naturaleza, si ha de suponerse para el bien supremo, es un ente que mediante entendimiento y voluntad es la causa (por consiguiente, el autor) de la naturaleza, es decir, Dios. En consecuencia, el postulado de la posibilidad del bien derivado supremo (del mejor mundo) es al mismo tiempo el postulado de la realidad de un bien primitivo supremo, o sea de la existencia de Dios. Y como nuestro deber era promover el bien supremo, era no sólo facultad, sino también necesidad enlazada con el deber como requerimiento, la posibilidad de suponer este

regulador, respecto del cual se han alineado los postulados de la modernidad en cualquiera de sus formas, siendo quizás la gran excepción el evolucionismo darwiniano. Ahora bien, lo inmensamente relevante de esta afirmación nietzscheana, se encuentra en el señalamiento de la realidad con el calificativo de ‘espantosa’. Pues, ¿qué es aquello que le otorga tal condición de insoportabilidad a la realidad? No otra cosa sino su condición ontológicamente vacía, sobre lo cual opera ‘el manto de justicia, virtud y divinidad’, es decir, el ideario arbitrario que haga del mundo un territorio habitable; el constructo discursivo que tiende a clasificar y determinar todo fenómeno de la experiencia bajo lo que hoy podríamos nombrar como una ‘experiencia ideológica’.

Que se comprenda bien, no podemos sostener que Nietzsche se encuentre realizando una crítica a la ideología, tarea más comprendida -en términos tradicionales- como marxista. No obstante, si podemos aceptar que el pensamiento nietzscheano se acerca desde otra dimensión al fenómeno ideológico que sobrepasa el tratamiento tradicional del mismo. En otras palabras, Nietzsche ha llegado a un lugar que fue invisible para Marx: el problema fundamental de la ‘representación’ en momentos en que ésta ha bifurcado su significación en al menos tres contenidos: representación como ejercicio epistemológico, representación política y representación como operación ontológica.

Esta bifurcación ha propiciado lecturas disímiles acerca de qué sea la modernidad, en tanto territorio reflexivo, y de lo que conlleva como contenido determinista o no, de las modulaciones de comprender al individuo y su interacción con el mundo, sea este social o natural, según lo entiendan predominante diferentes desarrollos filosóficos del siglo XX.

Lo que interesa, en este momento es, por consiguiente, explorar sucintamente tales modos de comprensión y sus entramados contemporáneos.

2.1. La ‘representación’ como ejercicio epistemológico.

El denominado ‘momento cartesiano’⁷, considerado como inaugurador del pensamiento moderno, posee en su base quizás el primer ejercicio de ‘representación’ como

bien supremo; lo cual, como sólo se da bajo la condición de la existencia de Dios, une su suposición inseparablemente con el deber, o sea que es moralmente necesario suponer la existencia de Dios.”. Editorial Losada, Argentina 2003. págs. 114 - 115

⁷ Cfr. Foucault, Michel. *La hermenéutica del Sujeto*. Editorial La Piqueta, España 1994.

delimitante de lo ‘verdadero’ en términos filosóficos. El ‘cogito cartesiano’ que inscribe la indudable certeza de la existencia del sujeto desde las estructuras propias del entendimiento humano es leído -en primera instancia- como el surgimiento de una sustancia: el *yo*.

No obstante, todo el ejercicio que implica el método de la duda, la suspensión de los sentidos y la experiencia -una suerte de ‘epoché’ fenomenológica-, el momento del “Cerraré ahora los ojos, taparé los oídos, apartaré mis sentidos, destruiré en mi pensamiento todas las imágenes aun de las cosas corporales, o, al menos, puesto que eso difícilmente puede conseguirse, las consideraré vanas y falsas, y hablándome, observándome con atención, intentaré conocer y familiarizarme progresivamente conmigo mismo”⁸, conlleva un resultado que bien puede poseer la forma de una ‘construcción’ conceptual: la conciencia.⁹

Esta construcción, de acuerdo a Jameson, en su texto *Una Modernidad Singular*, dará lugar a una interpretación básicamente heideggeriana del cogito cartesiano, que determina una cierta concepción de la modernidad. Para Jameson:

“Heidegger aplica el inmenso peso de su educación clásica -tan palpable en sus asombrosas lecturas de los textos filosóficos de la tradición- a un punto léxico. De acuerdo con las pruebas contextuales, quiere que concordemos en que ‘pensar’ es una lectura demasiado estrecha y restringida de ‘cogitare’, y que este verbo crucial debe traducirse justamente por ‘representación’. Pero ahora es preciso desplegar la ‘representación’ -el alemán *Vorstellung*- y darle la oportunidad de mostrar lo que vale: sus partes combinadas transmiten el significado de un poner algo frente a nosotros, un posicionamiento del objeto putativo de tal manera que éste se reorganiza en torno del hecho de ser percibido. *Vorstellen*, el equivalente del *per-cipere* cartesiano, designa para Heidegger el proceso de traer una cosa ante uno mismo.”¹⁰

⁸ Descartes, René. *Meditaciones Metafísicas*. Trad. José Antonio Migues. Editorial Tecnos, España 2002. pág.131.

⁹ Cfr. Jameson, Frederic. *Una Modernidad Singular*. Trad. Horacio Pons. Editorial Gedisa, España 2004. pág. 45.

¹⁰ Jameson, Frederic. Op.cit. pág. 48. Se trata de la lectura que Heidegger realiza en el texto *El nihilismo europeo*, en que escribe: “Traducimos cogitare por «pensar» y quedamos convencidos de que ya está claro lo que Descartes quiere decir con cogitare. Como si supiéramos inmediatamente lo que quiere decir «pensar» y sobre todo, como si pudiéramos estar seguros de que con nuestro concepto de «pensar», tomado quizá de algún manual de «lógica», acertamos con aquello que Descartes quiere decir con la palabra «cogitare». En importantes pasajes, Descartes utiliza para cogitare la palabra *percipere* (per-capio): tomar en posesión algo, apoderarse de una cosa, aquí en el sentido de re-mitir-a-sí [*Sich-zu-stellen*] en el modo del poner ante sí [*Vor-sich-stellen*], del «re-presentar» [*Vor-stellen*]. Si comprendemos cogitare como re-presentar en ese sentido literal, nos acercamos ya más al concepto cartesiano de *cogitatio* y *perceptio*. Las palabras alemanas terminadas en *-ung* designan con frecuencia dos cosas que se copertenecen: representación [*Vorstellung*] con el significado de «representar» y representación con el significado de «representado». La misma duplicidad posee también *perceptio*, en el sentido de *percipere* y de *perceptum*: el llevar-ante-sí y lo llevado-ante-sí y hecho-«visible» en el sentido más amplio. Por ello Descartes utiliza también con frecuencia para *perceptio* la palabra *idea*, que, de acuerdo con este uso, no sólo significa lo representado en un representar sino también este representar mismo, el acto y el ejercicio del mismo. [...] Al aprehender Descartes la *cogitatio* y el cogitare como *perceptio* y *percipere* quiere recalcar que al cogito le es propio el llevar-a-sí de algo. El cogitare es un

Dado este contexto, la fórmula del *cogito me cogitare*¹¹ propuesta por Heidegger, si bien puede ser leída como una noción simple de autoconciencia, ha de encontrarse situada en una dimensión en que el *yo*, que tradicionalmente se lee en el axioma cartesiano, debe aprehenderse como una construcción en tanto objeto representado por la conciencia, motivo por el cual, el resultado de este momento fundacional de la modernidad y del despliegue de sus facultades y herramientas gnoseológicas, se entiende bajo la figura de una estructura estrictamente formal. En palabras del mismo Jameson, la formulación heideggeriana “sugiere más bien una descripción puramente formal de esa emergencia del sujeto: la construcción del objeto de la representación con un carácter perceptible abre formalmente un lugar desde el cual se supone que esa percepción se produce; el sujeto es ese lugar estructural y formal y no alguna especie de sustancia o esencia.”¹²

Con esta caracterización, nos encontramos claramente ante una conceptualización de la modernidad que no se estanca en la mera idea de una ‘secularización’ del pensamiento; por el contrario, lo que ha quedado abierto con el registro cartesiano corresponde a una reestructuración profunda del ser, sujeto y objeto, tanto así como de las relaciones determinantes entre ambos. En otros términos, comienza el itinerario en que el objeto solo llega a ser al ser conocido/representado por el sujeto y el sujeto solo es tal cuando se ha tornado el vehículo o lugar de tal representación. Este reordenamiento sugiere al mismo tiempo tanto una dependencia estructural formal del sujeto y el objeto, como asimismo una co-pertenencia en tanto mundo efectivo.

La modernidad, por tanto, se articula como un relato sobre la base de las representaciones formales estructurales de la conciencia, que no ha de confundirse con algo así como el ‘representarse la conciencia misma’. La conciencia resultante del giro cartesiano se expresa más bien como el lugar vehicular en que el fenómeno de la representación acontece, dando vida a la estructura formal del sujeto y del objeto en un mismo tiempo.

remitir-a-sí lo re-presentable.” Traducción de Juan Luis Vermal, en Heidegger, Martin., *Nietzsche II*, Ediciones Destino, Barcelona, 2000

¹¹ Heidegger, Martin. *Nietzsche II*. Traducción de Juan Luis Vermal. Ediciones Destino, España 2000.

¹² Jameson, Frederic. Op. cit. pág. 49.

2.2. De la ‘representación’ política.

La idea de la ‘representación’ política es, quizás, una de las más generalizadas, debido a su tratamiento como principio de legitimación en orbe de lo político concreto. En términos globales, es un debate iniciado sobre las bases de contractualismo y de los fundamentos que sostienen la necesidad de un ‘estado de cosas’ contrapuesto al caracterizado como puramente ‘natural’.

La noción de ‘representación’ en este contexto, se comprende básicamente como una teoría de la ‘delegación’ de los modos arbitrarios del uso de facultades como la libertad, la voluntad, las apetencias y, consiguientemente, el resguardo de la autoconservación (Hobbes)¹³ o la propiedad (Locke)¹⁴. Las bases epistemológicas de esta noción de ‘representación’, sin duda se entrelazan al desarrollo de la filosofía positivista, pues es en ella en que cobran un valor propiamente moderno las teorías éticas naturalistas (no subjetivistas) o eudaimonistas, que tienden a ‘medir’ los grados de satisfacción del sujeto y su interacción social sobre la base de una lectura empírica de la felicidad, el bienestar, la realización individual, etc.

Resulta interesante observar cómo la caracterización de la naturaleza humana, desde el prisma estrictamente empirista, va adquiriendo formas políticas que van, a su vez, delineando el desarrollo de los postulados liberales. Esta relación es pocas veces observada con detención a la hora de aparecer el debate contemporáneo en torno al problema de la ‘representación política’, pues tiende a fundirse con una visión más bien psicologizante que busca entender la ‘delegación’ del poder arbitrario individual, inmediatamente como una suerte de ‘transferencia’¹⁵ -en sentido kleiniano- a partir de lo cual, la organización de una estructura social debiera expresar la propia naturaleza (primaria y afectiva) del sujeto individual.¹⁶ Esta confusión se debe, en parte, a un momento poco revisado del itinerario

¹³ Es un hecho que el caso de Hobbes, la necesidad del ‘artificio’ de la comunidad política se sostiene de la autoconservación de la vida individual. No obstante, es una crítica bastante común aquella que sostiene que el primer artificio del pensamiento de Hobbes es el ‘estado de naturaleza’, debido a que no posee expresión histórica.

¹⁴ Cfr. Locke, John. *Ensayos sobre el Gobierno Civil*. Editorial Porrúa, España 2003.

¹⁵ ‘Transferencia’ en sentido kleiniano, vale decir, que dada la necesidad de los seres humanos a contactarse y comunicarse con otros, tiende el sujeto a revivir su relación primaria establecida con sus progenitores (madre o padre) como relación objetal en el momento presente de sus relaciones intersubjetivas.

¹⁶ Cfr. Camargo, Ricardo. *El sublime retorno de la ideología. De Platón a Žižek*. Editorial Metales Pesados, 2011. En este texto, podemos observar cómo esta confusión opera a lo largo de todo el trazado explicativo

con que Ernesto Laclau¹⁷ describe los fenómenos que dan forma al surgimiento de la psicología de masas (posteriormente comprendidos dentro de los registros de la psicología social) sosteniéndose de los escritos de Le Bon¹⁸ (tema que será descrito en la sección III). De lo que se trata, al contrario de esta psicologización, es de comprender la orientación empirista que poseen los sistemas de representación política liberales (hoy también características de las democracias representativas), cuya base se encuentra en ofrecer sistemas orgánicos verticalistas que suponen un debate, proyección y resolución de las necesidades que afectan, horizontalmente, al conjunto de individuos que conforman una comunidad política.

Así, el debate liberal en torno a la legitimidad de los sistemas representacionales, se afirma de las respuestas y resguardos que puede alcanzar en torno a la ‘protección’ de derechos individuales, dentro de los cuales el tópico central corresponde a la libertad (en cualquiera de sus expresiones: de creencia, de opinión, de pensamiento, económica, etc.), conforme la disposición de la denominada ‘vida buena’. Esta visión enfrenta un problema particular que dice relación con el replanteamiento del concepto de ‘virtud’ que fuera central en el pensamiento político de Platón y Aristóteles. Dicha problemática deriva del posible ‘ajuste’ requerido para adaptar los sistemas políticos representativos actuales a las exigencias o determinaciones éticas con que los filósofos griegos entienden la vida en la polis, pero desde una perspectiva estrictamente ontológica. Esta profundidad, a partir de la cual era posible comprender la política desde un centro ontológico determinado y, por ello, como una extensión de la naturaleza del hombre, no es un elemento con el que cuentan los presupuestos liberales que han construido la noción de ‘representación’ sobre la base de las ‘delegaciones’ de deberes y derechos naturales.

que busca establecer las relaciones entre el problema de la representación política propia de los estados liberales y democracias representativas actuales con el tema de la ‘ideología’ tratado por Laclau y Žižek, que más bien implican una teoría de la representación ontologizada, a partir de la filosofía hegeliana.

¹⁷ Cfr. Laclau, Ernesto. *La Razón Populista*. Capítulo primero, secciones 1 y 2. Editorial FCE, Buenos Aires, 2007.

¹⁸ Le Bond, Gustave. *Psicología de las multitudes*: 1911. Originalmente *La Psychologie des Foules*, del año 1895.

2.3. 'Representación' como operación ontológica.

Una teoría de la 'representación' como operación ontológica la podemos registrar a partir del debate Kant – Hegel.

Ya en el prólogo a la segunda edición (1787) de la *Crítica de la razón pura*, al exponer las verdaderas posibilidades de sostener un conocimiento *a priori* de las cosas, Kant señala:

“Pero en esto justamente consiste el experimento para comprobar la verdad del resultado de aquella primera apreciación de nuestro conocimiento *a priori* de razón, a saber: que éste se aplica sólo a los fenómenos y, en cambio considera la cosa en sí misma, si bien real por sí, como desconocida para nosotros. Pues lo que nos impulsa a ir necesariamente más allá de los límites de la experiencia y de todos los fenómenos, es lo *incondicionado*, que necesariamente y con pleno derecho pide la razón, en las cosas en sí mismas, para todo condicionado, exigiendo así la serie completa de las condiciones. Ahora bien, ¿encuétrase que, si admitimos que nuestro conocimiento de experiencia se rige por los objetos como cosas en sí mismas, lo incondicionado *no puede ser pensado sin contradicción*; y que en cambio, *desaparece la contradicción*, si admitimos que nuestra representación de las cosas, como ellas nos son dadas, no se rige por ellas como cosas en sí mismas, sino que más bien estos efectos, como fenómenos, se rigen por nuestro modo de representación?”¹⁹

En realidad, podemos señalar que Kant, en términos particulares, no intenta desarrollar una teoría de la 'representación', lo que está sugiriendo -y que desarrollará a lo largo de este texto- es que el mundo, tal y cual lo conocemos, no es otra cosa que 'un mundo posible de conocer' dadas las facultades propias del entendimiento. De estas facultades, sin duda, es el conocimiento *a priori* aquel que nos permite el acceso a la diferenciación entre las cosas en tanto fenómeno y las cosas 'en sí' que fugan en su dimensión nouménica. El mundo de nuestro conocimiento, por tanto, no es sino el mundo que, en tanto fenómeno, se encuentra determinado por nuestro modo de 'representarnos' al mismo.

Este es uno de los tópicos que más preocupan a Hegel en tanto determinación de la 'verdad' de las cosas y el mundo. Pues, no le resulta suficiente que el mundo y los fenómenos solo alcancen a ser una expresión de nuestro 'modo' de conocer, incluso

¹⁹ Kant, Immanuel. *Crítica de la razón pura*. Edición bilingüe alemán-español y estudio preliminar de Mario Caimi. Editorial Fondo de Cultura Económica, México 2009. pág. 14

considerando que son las determinaciones *a priori*ísticas de nuestro entendimiento la raíz de tal modulación. Por ello, ya en la *Ciencia Lógica*, tiende a discriminar una diferencia, en principio metodológica, para caracterizar una ‘cosa en sí’ y una ‘ser para sí’; escribe:

“El ser-para-sí [...] es un *ser-determinado*, en cuanto naturaleza negativa de la infinitud, que es negación de la negación, se halla, en la forma ya puesta de la *inmediación* del ser, solo como negación en general, como simple determinación cualitativa”²⁰

Más adelante:

“La *cosa en sí* es lo existente como *inmediato esencial* que se presenta por medio de la mediación superada. Por eso, la mediación es también esencial para la cosa en sí; pero tal diferencia, en esta primera o inmediata existencia, se quiebra en *determinaciones indiferentes*. Uno de los lados, es decir, la mediación de la cosa, es una *inmediación no reflejada* y, por ende, su ser general que, por ser al mismo tiempo determinado como mediación, es un existir *otro* respecto a sí mismo, un existir en sí *múltiple* y *extrínseco*”²¹

El ‘ser-para-sí’ de la cosa, se comprende como determinación simplemente cualitativa, un *algo* dado, no mediado por tanto inmediato y presente. En este sentido, Hegel aún lo entiende al mismo tiempo como ‘cosa-en-sí’ en lo que denomina *primera o inmediata existencia*. La diferencia fundamental que opera entre estas nociones es que al llamar a la cosa ‘en-sí’, tácitamente se está considerando la dimensión que el ‘para-sí’ de la cosa no conlleva: la mediación esencial que le pertenece en tanto ser infinito. En palabras simples, el ‘ser-para-sí’ de la cosa, expresa su ser ‘en-sí’ *quebrado*, o sea, su *ser otro respecto a sí mismo*. Esto ha traído consigo cierta confusión en los usos de las expresiones *en sí* y *para sí*, puesto que al considerar la *Identidad* desde una perspectiva ontológica monista (que Hegel observa aún en la lógica kantiana), la clausura de la cosa “en sí misma” que involucra su igualdad, se ha pensado como propiamente un *para sí*, cuestión que precisamente hace de la cosa un elemento completamente independiente del entendimiento que la “capta”. Sin embargo, desde la perspectiva dialéctica, 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

²⁰ Hegel, G. W. F. *Ciencia Lógica Vol. I*. Trad. Rodolfo Mondolfo. Edit. Librería Hachette, Buenos Aires, 1948. Pág. 203

²¹ Hegel, G. W. F. Op. cit. *Vol. II*. pág. 129.

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.

El problema es que -posteriormente- Hegel no da cuenta del desplazamiento de una perspectiva ontológica monista hacia una ontología de carácter dialéctico para caracterizar el ‘para-sí’ de la conciencia. Es a partir de tal giro que la expresión *para sí* corresponderá 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: el momento de la negatividad.

Este enfoque presenta la dualidad de “naturalezas” ontológicas que Kojève²² observa en el planteamiento hegeliano: por un lado, la naturaleza ontológica monológica de las cosas, del mundo, corresponde a la categoría de Identidad, mientras que la naturaleza ontológica del hombre, es propiamente Dialéctica (es decir, es supresora, 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*.

Esta característica ontológica propia del sujeto, dialéctica constituida sobre la base de la acción negatriz de la conciencia, será la matriz sobre la base de la cual se articulará el problema de la ‘representación’ como operación ontológica en el pensamiento hegeliano. Pues, finalmente, la verdad del mundo y de las cosas se alcanza o aparece como resultado unitario de la conciencia representándose a sí misma en su acción de percepción considerando las categorías que no provienen de lo percibido, sino de ella misma en tanto conciencia actuante. Por ello, cuando se refiere al sujeto cognoscente del mundo, señala,

²² Cfr. Kojève, Alexandre. *La Dialéctica de lo Real y la Idea de Muerte en Hegel*. Editorial La Pleyade, Buenos Aires.

“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”.²³

Con esto, podemos discernir la diferencia en relación con la categoría de ‘representación’ en el esquema epistemológico cartesiano, pues, si el resultado de ello era una conciencia vehicular para la ‘representación’ de las cosas y se hacía inverosímil una representación de la propia conciencia, la salida hegeliana no considera necesario plantear la representación de la conciencia por sí misma, sino que el desdoblamiento que le permita reconocer las categorías propiamente universales que conlleva una primera percepción de las cosas. En su operación, la conciencia puede verse a sí misma representada, no como un contenido puro tal y cual sería menester en el caso cartesiano.

III

Hacia una nueva delimitación de la *Ideología*

Todo cuanto llevamos señalado hasta aquí, es el contexto de un problema general: el debate actual en relación con el concepto de *ideología*, que ha tenido principalmente como protagonistas a Ernesto Laclau, Chantal Mouffe, Judith Butler y Slavoj Žižek, entre algunos otros. Dicho debate se ha estructurado en gran medida sobre la base de una ‘teoría de la representación’ que no ha reparado en las distinciones recién planteadas.

Interesa, por ejemplo, la discusión entre Laclau y Žižek²⁴ que continuamente recae en las caracterizaciones y consecuencias de un análisis de la realidad política contemporánea, sobre la base de las representaciones universales como territorio y expresión de los desarrollos políticos particulares al interior de las sociedades actuales. El problema de la *ideología*, en tal contexto, ocupa el lugar de las posibles configuraciones hermenéuticas generales y la raíz que estas pudieren tener en un modo de ‘autocomprensión’ del sujeto.

²³ Hegel, G. W. F. *Fenomenología del Espíritu*. Fondo de Cultura Económica, México. 1994. Pág.76

²⁴ Que en una de sus últimas versiones expone Ernesto Laclau en su texto *Debates y Combates. Por un nuevo horizonte de l política*. Editorial FCE. Argentina, 2008

Por un lado, Žižek desarrolla este símil de la ‘representación ideológica’, a partir de una lectura lacaniana aplicada al idealismo hegeliano para articular una re-comprensión de la concepción ideológica clásicamente marxista. La operatoria metodológica de Žižek consiste, en primer lugar, en sospechar una discusión eclipsada o ‘accidentalmente encubierta’ en el desarrollo del debate Habermas – Foucault, en tanto debate fundamental de la escena filosófica social política, desde los años setenta y ochenta. Lo que se encuentra detrás de este debate es, para Žižek, el conflicto entre Althusser – Lacan, del cual el primero no es otra cosa que la presentación metafórica. Así:

“Con Habermas tenemos la ética de la comunicación intacta, el Ideal de la comunidad intersubjetiva universal, transparente. La noción de sujeto que hay tras ellos es, por supuesto, la versión filosófica del lenguaje del antiguo sujeto de la reflexión trascendental. Con Foucault, hay un giro contra esa ética universalista cuyo resultado es una especie de estetización de la ética: cada sujeto, sin apoyo alguno de normas universales, ha de construir su propio modo de autodomínio, ha de armonizar el antagonismo de poderes en su interior, inventarse, por así decirlo, producirse como sujeto, encontrar su propio y particular arte de vivir.”²⁵

Esta diferencia respecto las determinaciones éticas universales, no son sino las dos expresiones de una misma moneda, pues ambas han de compartir una noción de sujeto “como el poder de automediación y de armonización de las fuerzas antagónicas, como vía para dominar el “uso de los placeres” a través de una restauración de la imagen del yo”²⁶. Para Žižek , entonces, la verdadera oposición inicial se encuentra en la lectura althusseriana que supone una noción de sujeto fisurada respecto de sí misma; hendida en tanto re-conocimiento inacabado y por ello ideológico por excelencia²⁷, versus la hermenéutica del psicoanálisis lacaniano que tiende a ver en la *separación* misma de lo Real y su simbolización una

²⁵ Žižek , Slavoj. *El sublime objeto de la ideología*. Editorial Siglo XXI, México 2003. Pág. 24

²⁶ *Ibíd.*

²⁷ Baste, pare ello, recordar la definición general de *ideología*, centrada en la idea de ‘interpelación’, del propio 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”. Althusser, Louis. *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)

condición constitutiva insoslayable²⁸. Por así decirlo, no es solo que exista una fisura entre el sujeto y su re-conocimiento en tanto tal, sino que tal fisura *es* el sustrato de todo re-conocimiento posible.

Considera Žižek que esta afirmación del psicoanálisis lacaniano posee su primera expresión en la dialéctica marxista, pues, así como la identidad del sujeto se juega en la fisura propiamente tal y deriva de ello toda representación del mundo posterior a la determinación identitaria, en el caso de la lógica marxista se encontraría el registro de una hendidura antagónica fundamental, de prioridad ontológica, que permite leer todos los demás antagonismos (lucha de clases, explotación económica, etc.) Desde esta perspectiva, es que ha de indagar, entonces, los orígenes de esta comprensión dialéctica determinada por una fisura estructural en la obra del propio Hegel, pues, el sistema que éste inaugura, dista de ser una historia de la mera superación progresiva, por el contrario es -antes bien- una anotación sistemática del fracaso de todos los intentos de este tipo.

El resultado de esta analítica, entonces, es para Žižek una redefinición del concepto de *ideología*, que Marx había ya comenzado a esbozar en su texto (de co-autoría con Frederick Engels, en Bruselas) *La ideología alemana*²⁹, entre los años 1845 y 1846, explicitándose como una inversión categorial respecto de la filosofía hegeliana en los *Manuscritos de 1844, Economía Política y Filosofía*³⁰. La formulación, por tanto, “*Sie wissen das nicht, aber sie tun es*”, “*Ellos no lo saben, pero lo hacen*”, se aleja del problema del ‘no saber’ como eje de la denominada *enajenación*, y se torna una dimensión más del ‘saber’ acerca de la hendidura estructural y opera conforme un ‘aplazamiento continuo’ -

²⁸ Žižek se sostiene del tratado que Jacques Lacan realiza en torno a los procesos de construcción de identidad del ser humano, desde los primeros meses de vida y que grafica en su conferencia *El Estadio del Espejo como formador de la función del yo tal y como se nos revela en la experiencia psicoanalítica*. Señala: “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 está suficientemente indicada por el uso, en la teoría, del término antiguo *imago*.” Lacan, Jacques. *Escritos*. Editorial Siglo XXI, México 1976. Págs. 86 - 93

²⁹ Marx, Karl. *La ideología alemana*. Editorial Universidad de Valencia. España 1994.

³⁰ Señalando que uno de los errores fundamentales de Hegel se halla en comprender los elementos de la realidad social “(...) como esencias que se han tornado extrañas para el ser *humano*, [pues] los toma 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” Marx, Karl, *Manuscritos de 1844, Economía Política y Filosofía*. Ediciones Estudio, Argentina 1972. Págs. 175-176.

ontológicamente necesario- respecto la resolución de la fisura.³¹ No cabe duda la importancia de la lectura que Žižek realiza de Peter Sloterdijk³² para articular, ahora, la dimensión ideológica como operatoria del ‘como sí’, es decir, del saber acerca de la hendidura, pero actuar en las relaciones sociales efectivas ‘como sí’ no se supiera. El uso de esta estructura sintáctica es sustento de la reconfiguración conceptual: “ellos saben muy bien lo que hacen, pero aún así, lo hacen”.

Žižek articula, desde lo que entiende como postulados metafísicos en el pensamiento lacaniano, una extensión del sistema dialéctico hegeliano, sobre la base de la estructuración identitaria del sujeto, cuestión que le permite re-organizar la noción de *ideología* en tanto determinación representacional de carácter ontológico.

El caso de Ernesto Laclau difiere de estos postulados recién descritos en la medida en que pretende inaugurar una nueva línea de comprensión lógica como método explicativo de la dimensión ideológica contemporánea. En su texto *La razón populista*, este autor sistematiza su denominada ‘lógica de la diferencia’ y ‘lógica de las equivalencias’ conforme dar cabida a una noción de *hegemonía* para dar cuenta del estadio de los fenómenos político sociales en las comunidades políticas actuales.

³¹ El primer antecedente de esta inversión, lo describe el propio Žižek de la manera siguiente: “¿Dónde está el lugar de la ilusión ideológica, en el “saber” o en el “hacer” en la realidad? A primera vista, la respuesta parece obvia: la ilusión ideológica reside en el “saber”. Es una cuestión de discordancia entre aquello que la gente efectivamente hace y aquello que piensa que hace –la ideología consiste en el hecho de que la gente “no sabe lo que en realidad hace”, en que tiene una falsa representación de la realidad social a la que pertenece (la distorsión la produce, por supuesto, la misma realidad). Tomemos de nuevo el ejemplo marxiano clásico del llamado fetichismo de la mercancía: el dinero en realidad es simplemente una encarnación, una condensación, una materialización de una red de relaciones sociales –el hecho de que funcione como un equivalente universal de todas las mercancías está condicionado por la posición que ocupa en el tejido de las relaciones sociales. Pero para los propios individuos, esta función del dinero –ser la encarnación de la riqueza- aparece como una propiedad inmediata, natural, de una cosa llamada “dinero”, como si el dinero fuera ya en sí, en su realidad material inmediata, la encarnación de la riqueza. Aquí, hemos tocado el tema marxista clásico de la “reificación”: tras las cosas, la relación entre las cosas, hemos de detectar las relaciones sociales, las relaciones entre sujetos humanos.

Pero esta lectura de la fórmula marxiana omite una ilusión, un error, una distorsión que actúa ya en la realidad social, al nivel de lo que los individuos *hacen*, y no sólo de lo que *piensan* o *creen* que hacen. Cuando los individuos usan el dinero, saben muy bien que no tiene nada de mágico, que el dinero es, en su materialidad, simplemente una expresión de las relaciones sociales. La ideología espontánea cotidiana reduce el dinero a un simple signo que da al individuo que lo posee un derecho a cierta parte del producto social. Así pues, en el nivel cotidiano, el individuo sabe muy bien que hay relaciones entre la gente tras las relaciones entre las cosas. El problema es que en su propia actividad social, en lo que *hacen*, las personas *actúan* como si el dinero, en su realidad material, fuera la encarnación inmediata de la riqueza en tanto tal. Son fetichistas en la práctica, no en teoría. Lo que “no saben”, lo que reconocen falsamente, es el hecho de que en su realidad social, en su actividad social –en el acto de intercambio de mercancías- están orientados por una ilusión fetichista.” Žižek, Slavoj. *El Sublime Objeto de la Ideología*, págs. 58-59.

³² Cfr. Sloterdijk, Peter. *Crítica de la razón cínica*. Capítulo primero *El cinismo. Ocaso de la falsa conciencia*. Editorial Taurus, Madrid 1989. págs.31 - 38

Se trata de una relación entre las nociones de ‘particularidad’ y ‘universalidad’ que opera desde el supuesto del fin del sistema dialéctico hegeliano en la medida en que las relaciones particular/universal no admiten ya la posibilidad de una síntesis final.

IV

Algunas consideraciones críticas al debate desde la bifurcación del concepto de ‘representación’

Hemos de tomar en cuenta que existen varios elementos en juego en la discusión planteada desde el inicio. Una posible re-comprensión de la noción de ‘racionalidad’ con su consecuente delimitación de la ‘modernidad’ como momento filosófico acabado o más bien una forma exacerbada de continuidad dentro de los márgenes que describieran su inscripción en la historia del pensamiento. Una homologación tácita de los contenidos de una ‘teoría de la representación’ que bien puede ser diferenciada según su tratamiento epistemológico, político u ontológico. Por último, un debate en torno al concepto de *ideología* como territorio aún fértil para estructurar una filosofía sistemática de los tiempos presentes, en lugar de un diagnóstico de ‘lo contemporáneo’ sintomático de las confusiones que conlleva la propia era que se intenta diagnosticar.

Es menester, en este contexto, mencionar -al menos- tres cosas:

1. Que en relación con el concepto de ‘racionalidad’ y el estatus de la modernidad como período filosófico en cuestión, los tratamientos que buscan declarar la superación de la era moderna del pensamiento aún se encuentran entramados con las estructuras que la propia razón moderna se dio en tanto re-organización de los problemas gnoseológicos. Se encuentra pendiente todavía profundizar respecto de la significación que posee el considerar la inauguración cartesiana de la modernidad como un proceso que supera la mera secularización del dispositivo filosófico discursivo. Esta veta interpretativa de la modernidad contiene la idea de que ‘todo cuanto sucede en el mundo sucede al mismo tiempo a la conciencia’; de allí que, desde el desencanto nietzscheano por la pendiente expresión de un pensamiento que -

dadas sus propias facultades- se encuentra en posición de re-inaugurarse más allá de las determinaciones morales heredadas, hasta el actual problema de la tecnificación de la relación hombre-mundo, nos encontremos constantemente regresando al dilema de la des sustancialización del sujeto y el rendimiento posible de su consideración como estructura formal.

2. La homologación tácita de diferentes significaciones del concepto de ‘representación’, han derivado en una discusión confusa acerca del estatus del tiempo presente en su dimensión política. Un ejemplo particular se presenta en la dimensión de la filosofía política contemporánea, que ha venido siendo explorada desde las perspectivas del derecho, la sociología, la antropología o la historiografía y que ha decaído en debates y discusiones que más bien nos sitúan al borde de problemáticas constitucionalistas con cierta pretensión de universalidad, pero que poco favor hacen a los desafíos planteados por la filosofía política moderna, de la cual inevitablemente han de sostenerse de vez en vez. Corresponde ello a una suerte de especialización en ‘áreas’ de la política que, sin duda alguna, provienen de su comprensión a partir de teorías de sistemas sociológicas para estudiar y comprender la sociedad, manteniendo al margen la pregunta por la pertinencia o no del uso de esos mismos esquemas de sistemas, al momento de incorporar categorías de corte platónico, aristotélico o kantiano, en su mayoría. Al mismo tiempo -y como resultado de estas mismas adecuaciones interdisciplinarias descuidadas- se asume un contexto global de la historia y comunidad denominado ‘post ideológico’.
3. Por último, la discusión en torno al concepto de *ideología* que ha sido, quizás, el que ha instalado ambiciones de carácter ontológicas con mayor claridad, no ha explorado suficientemente la dimensión que implícitamente contiene, referida a los rendimientos éticos que se encuentran a la base del establecimiento de las relaciones intersubjetivas. Este tema ha sido tratado, con no poca rigurosidad, desde perspectivas que parten suponiendo la era ‘post ideológica’ como antecedente consumado³³ y este hecho no provocado sino respuestas más bien contingentes de

³³ Habermas y la *Teoría de la Acción Comunicativa*; Honneth y las investigaciones sobre la estructura del reconocimiento en la obra hegeliana; Foucault desde las investigaciones que dan origen al concepto de ‘biopolítica’; Agamben y las caracterizaciones de la relación cuerpo – política, que bien pueden recoger perspectivas desarrolladas desde los idearios libertinos de Sade, etc.

autores como Laclau y Žižek , sin dar con una investigación detenida que pueda involucrar los tratamientos morales y éticos al conjunto de sus caracterizaciones ontológicas. Asimismo, el hecho de centrar gran parte del debate en torno a la continuidad o no del sistema dialéctico hegeliano como herramienta hermenéutica para inscribir la dimensión ideológica contemporánea, ha resultado en momentos subsumido por caracteres de orden psicologizante, en lugar de explorar, por ejemplo, las consecuencias de una representación estética de la subjetividad³⁴, que es la forma en que Hegel intenta dejar abierto su sistema luego de ‘cerrarlo’ hacia el final de su *Fenomenología del Espíritu*.

Inscrito en la profundización de elementos como los señalados, es que se presenta la siguiente investigación filosófica, con carácter de tesis doctoral.

Felipe Berrios Ayala
Octubre, 2015

³⁴ Cfr. Hegel, G. W. F. *Lecciones de estética*. Ediciones 62, Barcelona 1989.

Capítulo I

Ideología según Žižek: el constructo teórico.

Uno de los filósofos o pensadores contemporáneos que más se ha dedicado a tratar el tema del estatus y condición de la *ideología* en la era actual es, sin duda, Slavoj Žižek. De acuerdo a este autor esloveno, las reconfiguraciones socio políticas de las últimas cuatro décadas, así como también las transformaciones acaecidas a la noción de *subjetividad* después de Lacan, instalan nuevas condiciones epistémicas para leer el concepto de *ideología*.

El objetivo de este primer segmento de la tesis corresponde a la exploración de aquellas condiciones socio políticas expuestas por Žižek, que dicen relación con el advenimiento del neoliberalismo, a partir de la década del 80 y de las modificaciones filosófico-políticas que manifiesta el pensamiento liberal europeo. Se trata de discernir en qué medida las condiciones materiales que instala el modelo neoliberal en las sociedades contemporáneas provoca no solo el retroceso de los modelos teóricos modernamente comprendidos como pensamiento de *izquierda*, sino también el surgimiento de una revisión del liberalismo hacia una perspectiva más bien progresista, que vendría a ocupar el lugar desde el cual pudiere re articularse discursivamente una *crítica a la ideología*.

Para describir este desplazamiento teórico, Žižek requiere poner en juego una matriz aún marxista -en gran medida- que le permita leer las transfiguraciones políticas desde su base económica y con ello dar cuenta de cómo un contexto globalmente capitalista ha venido subsumiendo las alternativas de proyectos políticos todavía anclados en una concepción y discurso de la *ideología* como un fenómeno de *falsa conciencia*. Lo interesante de esta análisis que propone Žižek, radica en el hecho de que, a partir un momento inicialmente apegado al diagnóstico de la economía política de Marx, sugiere una extensión de la noción de *ideología* que pone en escena una dicotomía distinta a aquella resumida entre *falsa conciencia* y *conciencia objetiva*. Por el contrario, tiende a exponer el dilema respecto a *qué es aquello de lo cual la conciencia es tal*, trasladando el núcleo problemático hacia las operaciones que hacen posible la formulación de lo que ha de comprenderse por *realidad*.

Puesto en este contexto, la analítica del autor esloveno gira hacia la dimensión del sujeto y de la subjetividad contemporánea y es aquí donde la reflexión acerca de las

categorías psicoanalíticas toma lugar, intentando explicar cómo las transformaciones materiales han dado pie a un estatus de la *subjetividad* muy distinto al que el propio Marx pudo imaginar: el lugar del *deseo* y el *goce* en la dimensión constitutiva del sujeto. Pues ¿en qué medida estos dos vectores que Žižek recoge -en principio de la concepción clásicamente freudiana- poseen un carácter fundamental en el propio entramado de la conciencia que es, finalmente, aquello que distinguía originalmente la dimensión ideológica del sujeto? En esta dirección, Žižek habrá de comprender vida política actual, denominada *realidad social efectiva*, como un acontecimiento que toma lugar a partir de un doble proceso de abstracción: por un lado, aquel que Marx alcanzara a describir como los fenómenos del fetichismo y reificación y, por otro, aquello que Lacan formula bajo la idea del *Gran Otro* conformado como universo de concatenaciones simbólicas resultante de la tensión deseo-goce, puesto en el escenario de las relaciones intersubjetivas.

Para lograr esta especie de superposición categorial, entre las que poseen un origen marxista y las formulaciones psicoanalíticas, Žižek desarrolla un itinerario analítico en torno a los postulados de la dialéctica de Hegel. Centrado, básicamente, en las caracterizaciones del proceso de *autoconciencia* que el autor alemán expone en la *Fenomenología del Espíritu*, intenta dar cuenta de una fisura ontológica del sujeto que sobrepasa las delimitaciones epistemológicas en relación con la *conciencia* y su *exterior*. La operación en que la conciencia se relaciona con algo que parece ser otra cosa que sí misma, que en la exposición hegeliana se nombra como *extrañamiento*, será para Žižek una clave fundamental para leer la formulación especular constitutiva de la subjetividad de acuerdo a la reflexión lacaniana: la comprensión dialéctica de esta operación relacional, habrá de resultar en una concepción de la subjetividad como permanente incompletitud.

De acuerdo con esta perspectiva propuesta por Žižek, la hermenéutica marxista de la dialéctica hegeliana, que bien puede articular la figura del *extrañamiento* como momento inicial de su concepción de *ideología*, habría clausurado ‘antes de tiempo’ el problema de la conciencia y sus propias condiciones de posibilidad, pues no percibe cómo la conciencia misma traduce la producción de realidad en un entramado más bien simbólico.

A nuestro entender, ronda en todo este periplo reflexivo una cierta noción de *representación* que es la que, finalmente habrá de ocupar el lugar de engranaje para articular el pensamiento de Hegel con el de Lacan. Si bien es cierto, el mismo Žižek refiere

tal noción en más de una oportunidad para establecer este enlace categorial, no se encuentra delimitada una clara *teoría de la representación* que finalmente sostenga las bases de una relación directa de las asociaciones que Žižek propone. Esto hace menester una aproximación al concepto de *representación* en la obra de Hegel y a la posibilidad de una teoría respecto de ella, que nos permita revisar críticamente el concepto de *ideología* desarrollado por el autor esloveno, sin embargo, para llegar a ese momento decisivo, hemos de revisar el articulado con el que Žižek llega a formular dicha asociación.

Corresponde, por ello, observar el entramado teórico a partir del cual Žižek exige la terminología hegeliana desde el horizonte de la hermenéutica lacaniana. Esto es, precisamente, lo que desarrolla de modo manifiesto en el texto *El sublime objeto de la ideología*.

I.1. La matriz teórica de Žižek en el *Sublime objeto de la ideología*.

a) El ‘síntoma’.

Uno de los textos principales -que bien pudiera ser el fundamental- para comprender todo el desarrollo teórico de Žižek, corresponde a *El sublime objeto de la ideología*. En toda la primera sección de este texto, se desarrollan los trazos relacionales entre los postulados de Marx, Freud y Lacan. La segunda parte de este mismo texto será una síntesis descriptiva y analítica de los principales sintagmas lacanianos, orientado a dar con la constitución de una alteridad vacía y simbólicamente instituida del sujeto y la tercera sección corresponderá a un ejercicio de lectura de Hegel y Kant, desde y hacia los sintagmas anteriormente citados, que busca dar cuenta de una determinada noción de *ideología* que involucra una especie de síntesis del idealismo alemán con los elementos adosados desde el psicoanálisis³⁵. Esto, claro está, dicho en muy breves palabras.

³⁵ Existe también la esquematización del texto de acuerdo a la estructura de la terapia psicoanalítica. Cfr. Kay Sarah, *A critical introduction*, Cambridge, Polity Press, 2003, p. 9. “Part I is about the symptom, Part II is very largely about the fantasy, and Part III is about our subjection to the real. This progression parallels that of the clinic, from the patient’s initial complaints about his symptoms, to the way he privately represents his condition to himself, through to his disturbing and “traversing” his fantasy in order to expose its contingent and fabricated nature.” No obstante, lo que nos ocupa aquí es el rendimiento filosófico del texto, por lo cual la analogía de la arquitectura del mismo con los pasos de la terapia psicoanalítica no nos entrega un horizonte a desarrollar.

Es, entonces, la primera parte de este texto aquella que resulta imprescindible para seguir la trayectoria teórica del esloveno y, por tanto, aquella que debe necesariamente explicar con detalle el sustrato teórico que mantiene el conjunto de relaciones realizadas entre la triada de autores mencionados.

El concepto con el que aúna los postulados de Marx, Freud y Lacan, corresponde al de ‘síntoma’, significando éste “un elemento particular que subvierte su propio fundamento universal, una especie que subvierte su propio género”³⁶. Es decir, el síntoma no corresponde a la manifestación de diferentes elementos o factores que permiten identificar un problema o núcleo problemático (como podría referir la acepción médica que connota la ‘fiebre’ como síntoma de alguna enfermedad, o sea, un elemento que manifiesta un nodo problemático al interior del organismo), sino más bien, la identificación de un elemento o factor que pertenece a un entramado determinado, que es estrictamente necesario para dar forma completa a ese mismo entramado, pero que –al mismo tiempo- rompe la estructura homogénea de aquel mismo entramado al que pertenece y al que da forma. En otras palabras, el síntoma no constituye una suerte de ‘resultado’ de un conjunto de otros elementos a los cuales no les pertenece y de los cuales solo refiere su disfunción, sino por el contrario, el síntoma es, funcionalmente, una relación determinada de una parte con el todo, en que dicha parte es –inmediatamente- esencial para dar sentido al todo en que se encuentra incluida y también el elemento absolutamente heterogéneo respecto de ese todo, operando como una *ruptura* interna del mismo.

Es claro que tal acepción de ‘síntoma’, Žižek la extrae de la noción lacaniana que ha realizado no pocas importantes modificaciones en relación con la conceptualización freudiana de la misma, desmarcando el epicentro de este concepto del fenómeno de autoerotización comprendido por Freud (cuestión que implicaba una suerte de encuentro del sujeto en y con su goce) y trasladándolo hacia una dimensión en que la posible asociación del denominado ‘síntoma’ con los ‘actos fallidos’ en el discurso o actuar de un individuo bien pueden implicar una relación de ‘auto’ o ‘hetero’ encuentro con él mismo. De allí que,

³⁶ Žižek, Slavoj. *El sublime objeto de la ideología*. Siglo XXI Editores, Argentina 2003, pág. 47

en términos al menos discursivo, el ‘síntoma’ adquiriera una dimensión hermenéutica que tanto cierra como rompe un entramado de sentido determinado.³⁷

Pues bien, con esta idea y significación de ‘síntoma’ es que Žižek abre su texto, titulado su primer capítulo *¿Cómo inventó Marx el síntoma?* y en el cual, en su inicio, el autor sostiene:

“Según Lacan, ningún otro sino Marx fue quien inventó la noción de síntoma. ¿Es esta tesis lacaniana solo un arranque de ingenio, una vaga analogía, o posee un pertinente fundamento teórico? Si Marx realmente articuló la noción de síntoma como actúa también en el campo freudiano, entonces debemos plantearnos la pregunta kantiana acerca de las ‘condiciones de posibilidad’ epistemológicas de un encuentro de este tipo: ¿cómo fue posible que Marx en su análisis del mundo de las mercancías, produjera una noción que se aplica también al análisis de los sueños, a los fenómenos histéricos y demás?”³⁸

La respuesta del propio Žižek a la interrogante que cierra la cita anterior es categórica: “La respuesta es que hay una homología fundamental entre el procedimiento de interpretación de Marx y Freud. Para decirlo con mayor precisión, entre sus análisis respecto de la mercancía y de los sueños”³⁹

Lo primero que resulta teóricamente llamativo, es que Žižek se refiera un ‘tesis’ de Lacan, es decir, a una afirmación propiamente sostenida y cuyos fundamentos son resueltamente expuestos por el autor de dicha tesis. Lacan se refiere cinco veces a esta idea de Marx como inventor del síntoma, a la primera de las cuales se encuentra en un pasaje de los *Escritos I* en el que señala:

“Es difícil no percibir, ya antes del psicoanálisis, la introducción de una dimensión que podríamos decir que es la del síntoma, que se articula porque representa el retorno de la verdad como tal en la falla de un saber [...] En este sentido podemos decir que esta dimensión, aun cuando no esté explicitada, está muy claramente diferenciada en la crítica de Marx. Una parte de la ‘inversión’ que opera a partir de Hegel está constituida por el retorno (materialista, precisamente por darle figura y cuerpo) de la cuestión de la verdad”⁴⁰

³⁷ Cfr. Lacan, Jacques. *Conferencia en Ginebra sobre el síntoma*. Dada el 4 de octubre de 1975 y publicada en la revista *Le Bloc-Notes de la psychanalyse*, bajo autorización de Jacques Alain-Miller. Cabe notar que es Jacques Alain-Miller quien forma en psicoanálisis lacaniano al propio Žižek.

³⁸ Žižek, Slavoj. Op. cit. pág. 35

³⁹ *Ibíd.*

⁴⁰ Lacan, Jacques. *Escritos I*. Siglo XXI Editores. España, 2002. Capítulo Cuatro, *Del sujeto por fin cuestionado*, págs. 223 y ss.

A partir de esta afirmación, debemos comprender, que la ‘invención’ del ‘síntoma’ que Lacan atribuye a Marx dice relación con la operación de ‘inversión’ jerárquica de categorías filosóficas que es posible observar en el paso de Hegel a Marx, vale decir, el ordenamiento del discurso filosófico en torno al territorio de la *verdad* –y con ello, respecto del sentido de la Historia y de la concepción del Hombre- desde el idealismo al materialismo en el contexto moderno. A partir de esto, cabe sostener, que la aparición del ‘síntoma’ concurre solo en el momento en que el problema de la *consciencia* reinstala el dilema acerca de sus condiciones de posibilidad, ahora (con Marx), desde la sospecha acerca de su constitución epistemológica a lo largo del trayecto recorrido por el idealismo alemán en el período marcado por Kant y Hegel.

Más adelante, podemos encontrar otras tres referencias a este ‘momento inaugural’, compiladas en el *Seminario 22 RSI*, dado entre 1974 y 1975. Respetando el orden cronológico de estas, tenemos:

“Finalmente, para definir el tercer término [síntoma], es en el síntoma que identificamos lo que se produce en el campo de lo Real. Si lo Real se manifiesta en el análisis, y no solamente en el análisis, si la noción de síntoma ha sido introducida mucho antes que Freud por Marx, de manera de hacer de él el signo de algo que es lo que no anda en lo Real, si, en otros términos, somos capaces de operar sobre el síntoma, esto es en tanto que *el síntoma es del efecto de lo simbólico en lo Real.*”⁴¹

En esta cita, la noción de ‘síntoma’ atribuida a Marx, concierne a un *efecto* que sobre lo *Real* posee lo *simbólico*, es decir, el ‘síntoma’ aparece como resultado de un constructo racional (dado que lo simbólico comienza allí en que se materializa en lenguaje un excedente del deseo) realizado por el individuo, *sobre* el territorio de aquello que el propio Lacan define como *lo impensable*⁴². Un constructo que ‘ocupa el lugar’ de aquello que es propiamente impensable o impresentable a la consciencia. Este engranaje entre lo simbólico y lo *Real*, es posible dado el orbe de lo imaginario, que Lacan entiende como el

⁴¹ Lacan, Jacques. *R.S.I., Séminaire 1974-1975*, Clase 1, 10 de diciembre de 1974. Texto establecido por Jacques-Alain Miller, en los números 2, 3, 4 y 5 de la revista *Ornicar?*, Bulletin périodique du Champ freudien, Le Graphe, 1975-1976. Traducción de Ricardo Rodríguez Ponte, Argentina, 2008.

⁴² *Ibíd.* “Se podría decir que lo Real es lo que es estrictamente impensable.”

mínimo recurso para sostener el sentido de esta triada (lo Simbólico, lo Real y lo Imaginario)⁴³

En la cuarta clase de este seminario, Lacan señala:

“Que el término haya salido de otra parte, a saber del síntoma tal como Marx lo ha definido en lo social, no quita nada a lo bien fundado de su empleo en, si puedo decir, lo privado. Que el síntoma en lo social se defina por la sinrazón, no impide que, para lo que es de cada uno, se señale por todo tipo de racionalizaciones. Toda racionalización es un hecho de racional particular, es decir, no de excepción, sino de cualquiera.”⁴⁴

El *efecto* referido anteriormente, ahora asume un lugar determinado, a saber, ‘lo social’. Es decir, el procedimiento formal que denota el resultado de la operación simbólica en lo *Real*, Marx lo habría ya ubicado en un nivel social (inter subjetivo si se quiere) del actuar del individuo. Es esto lo que permite colegir, en un primer momento, que la noción de ‘síntoma’ que Lacan le está atribuyendo a Marx deviene de la descripción del fenómeno del fetichismo de la mercancía, pues es en ese contexto en que el autor de *El capital* sitúa lo que denomina el problema de la ‘forma mercancía’, como veremos más adelante. No obstante, de acuerdo al propio Lacan, la ubicación del ‘síntoma’ en la dimensión de ‘lo social’ no contraviene una lectura del mismo fenómeno a nivel individual, pues lo que importa es que no es otra cosa sino un ejercicio de racionalización y dicho ejercicio mantiene su carácter ya en lo social, ya en lo individual, sin mayores diferencias.

Como vemos, a partir de esta cita podemos ir no solo identificando el momento en que Lacan observa que Marx da con la noción de ‘síntoma’ –básicamente atendiendo al fenómeno del fetichismo de la mercancía- sino que también y al mismo tiempo percibir el matiz distintivo presente en la comprensión marxista, a saber, su raigambre histórica, dado que el problema del fetichismo no es otra cosa sino el resultado de las formas que, históricamente, han determinado la relación de los hombres con el trabajo. En este contexto hermenéutico se inscribe la nueva referencia que Lacan realiza sobre este tópico durante la clase 6 de su seminario:

⁴³ En esta clase 1 del seminario 22, Lacan utiliza el símil del nudo borromeo para explicar la intrincada relación entre las esferas de lo Real, lo Simbólico y lo Imaginario. En este contexto, explica: “Es para sostener a lo Simbólico y a lo Real que lo Imaginario se reduce a lo que no es un máximo, impuesto por la bolsa del cuerpo, lo que no es un máximo, sino lo que por el contrario se define como un mínimo, el que hace que no hay nudo borromeo sino cuando hay al menos tres.”

⁴⁴ Lacan. Jacques. Op. cit. Clase 4, 21 de enero de 1975.

“Busquen el origen de la noción de síntoma, que de ningún modo hay que buscarlo en Hipócrates, que hay que buscarlo en Marx, quien primero, en el enlace que él hace entre el capitalismo y ¿qué? El buen viejo tiempo, lo que se llama, cuando se quiere procurar llamarlo de otro modo, el tiempo feudal. Lean sobre eso toda la literatura. El capitalismo es considerado como teniendo ciertos efectos, ¿y por qué, en efecto, no los tendría? Esos efectos son, sobre todo, benéficos, puesto que tiene la ventaja de reducir a nada al hombre proletario, gracias a lo cual el hombre proletario es la esencia del hombre, y por ser despojado de todo está encargado de ser el mesías del futuro. Tal es la manera en que Marx analiza la noción de síntoma. Él proporciona, por supuesto, multitud de otros síntomas, pero la relación de esto con una fe en el hombre es completamente indiscutible [...] Si hacemos del hombre, no ya lo que vehiculiza un futuro ideal, sino que lo determinamos por la particularidad en cada caso de su inconsciente y de la manera en que goza de él, el síntoma queda en el mismo lugar en que lo ha puesto Marx. Pero adquiere otro sentido: no es un síntoma social, es un síntoma particular.”⁴⁵

Esta cita, pese a que demuestra que la lectura que Lacan pudo realizar de los textos de Marx es bastante genérica (dado que el problema del fetichismo de la mercancía lo describe el autor alemán en un momento analítico que resulta continuación de su *Crítica a la economía política*, por lo que corresponde a una fase de mayor elaboración del capitalismo y no al simple paso descrito del feudalismo al capitalismo), permite visualizar con cierta mayor exactitud el significado de la noción de ‘síntoma’ que observa en Marx. Correspondería a aquello que resulta del momento de racionalización del fenómeno del fetichismo de la mercancía, vale decir, una cierta *consciencia* derivada del proceso de reificación de las relaciones humanas determinadas por el fenómeno de fetichización de las mercancías producidas por su trabajo, que hace patente su ‘desfondamiento’ en las relaciones sociales efectivas. Este desfondamiento *consciente* del individuo, exige su restitución adquiriendo la forma de *mesías del futuro*, en palabras de Lacan, por lo que lo expone como un elemento que viene a ‘suturar’ aquello que *no anda en lo Real*.

Este individuo, sin embargo —o más bien, esta *consciencia*- escenificada como derivación del momento fetichista, no es cualquier individuo o cualquier *consciencia*, por el contrario, Marx lo sitúa en la categoría de ‘proletariado’. Es en este decurso interpretativo que podemos leer la última referencia que realiza Lacan sobre este tema, contenido en un pasaje del breve texto *El Señor A*. Allí sostiene, “Rendí homenaje a Marx como inventor del síntoma. Sin embargo, este Marx es el restaurador del orden, por el solo hecho de que restituyó en

⁴⁵ Lacan, Jacques. Op. cit. Clase 6, 18 de febrero de 1975.

el proletariado la dimensión (dit-mension) del sentido. Bastó con que, al proletariado, lo llamara así.”⁴⁶

En esta nueva alusión al mismo tópico de Marx como inventor de la categoría de ‘síntoma’, Lacan estaría agregando una de dos cosas: o bien una característica propia del ‘síntoma’ que involucra la posibilidad de restituirse por medio de un ejercicio ‘restaurador’ (como el que asigna al propio Marx), o bien, un movimiento erróneo -o al menos cándido- del mismo Marx, al ‘restaurar’ la dimensión de sentido del ‘síntoma’ en su operación de significarlo en la nomenclatura de ‘proletariado’. Dada la misma definición de ‘síntoma’ señalada al inicio de este capítulo, hemos de pensar que es más bien lo segundo.

Debemos, entonces ahora, desentrañar un concepto unitario de la noción de ‘síntoma’ que Lacan le atribuye a Marx, dadas todas estas referencias realizadas en diferentes momentos, pues lo que cada una de las citas nos entrega, no son sino retazos que parecieran ir dando solo señales de su significado o una inscripción aun oblicua del concepto marxista al interior de la hermenéutica lacaniana.

Lo primero con que contamos dice relación con la operación de ‘inversión’ jerárquica de categorías filosóficas en el paso de Hegel a Marx, que repercute en el desarrollo del discurso filosófico en torno al territorio de la *verdad*, o sea, el problema de la *consciencia* que reinstala el dilema acerca de sus condiciones de posibilidad desde la sospecha en torno a su constitución epistemológica; luego, que tal ‘inversión’ y sospecha conciernen a un *efecto* que sobre lo *Real* posee lo *simbólico*; en tercer lugar, contamos con que dicho *efecto*, en el pensamiento de Marx, se encontraría ubicado en la dimensión de ‘lo social’, por lo que podemos asociarlo a la descripción del fetichismo de la mercancía, dado que allí Marx configura sustantivamente lo que la *consciencia* pasa por alto en la determinación de las relaciones sociales: la reificación del trabajo; en cuarto lugar hemos de considerar que esta *consciencia* es ‘consciencia de su desfondamiento’ puesto que en las relaciones sociales efectivas observa la escisión respecto de sus propias operaciones de abstracción y con ello, la validación -de facto- de movimientos que solo son posibles por medio de esas mismas abstracciones; en último lugar observamos que este momento de

⁴⁶ Lacan, Jacques. *El señor A.* (18 de marzo de 1980) Escansión Nueva Serie N° 1, Buenos Aires, Manantial, 1989. (J'ai rendu hommage à Marx comme à l'inventeur du symptôme. Ce Marx est pourtant le restaurateur de l'ordre, du seul fait qu'il a réinsufflé dans le prolétariat la dit-mension du sens. Il a suffi pour ça que le prolétariat, il le dise tel.)

consciencia del desfondamiento despierta la emergencia de una restitución de sí misma que se traduce en aquella ‘consciencia de clase’ que Marx universaliza en la categoría de ‘proletariado’. Es en este último punto en que, para Lacan, Marx habría clausurado un territorio que no admite oclusión, a saber, el territorio del ‘síntoma’.

El ‘síntoma’ se trataría, por tanto, de un movimiento de la consciencia que esta realiza en el propio itinerario de inscripción de sí misma en tanto sostén de la producción de sentido de las relaciones sociales y el estatuto de *verdad* que en ellas se encuentre. En este periplo, la *consciencia* que emerge del análisis social que Marx realiza del trabajo y de su determinación histórica bajo la articulación capitalismo, tendría el lugar de una ‘categoría bisagra’ en tanto comienza a dar cuenta de las propias operaciones de abstracción que realiza para el funcionamiento efectivo de las relaciones inter subjetivas y de intercambio que hacen posible la organización capitalista (fetichismo de la mercancía) y –al mismo tiempo- dar cuenta de que para que tal organización sea efectiva, debe pasar por alto esas mismas operaciones de abstracción. El problema, entonces, surge dado que ese ‘pasar por alto’ escinde a la propia *consciencia* de su lugar ‘productor’ de sentido (el sentido se elabora en las abstracciones que ha de ‘pasar por alto’), por cuanto se exige *reparar* aquella falla, aquel salto, y reinscribir su sitio en tanto producir el sentido *real* de aquellas relaciones sociales que ha venido configurando. En este contexto, habríamos de sostener que esta *consciencia* que evidencia sus propias operatorias de elaboración de sentido, es tanto el elemento necesario para la efectividad de las relaciones sociales existentes en la sociedad capitalista, al tiempo que es el elemento disruptivo que exige su emancipación de las mismas condiciones de producción de tal sentido para hacer emerger el *verdadero* estatuto de las relaciones sociales.

Ahora bien, hasta aquí, todavía podemos mantener abiertas ciertas suspicacias respecto de esta lectura de Marx como inventor del ‘síntoma’, dado que Lacan solo hace mención a la distinción entre la dimensión social de la analítica marxista, versus la dimensión individual de comprensión psicoanalítica. Al afirmar que dicha dimensión social adquiere *otro sentido* respecto de la noción psicoanalítica, no desarrolla el contenido de esa alteridad, por lo que solo hemos de intuir que se refiere al devenir *ideología* de este ‘síntoma social’. Solo de este modo podríamos circunscribir, entonces, el desarrollo teórico de Žižek en cuanto reinstalar la noción de *ideología* desde una comprensión inacabada del

propio Lacan. Sin embargo, afirmaciones como “Si hacemos del hombre, no ya lo que vehiculiza un futuro ideal, sino que lo determinamos por la particularidad en cada caso de su inconsciente y de la manera en que goza de él, el síntoma queda en el mismo lugar en que lo ha puesto Marx”⁴⁷ nos permiten interrogar por el lugar que posee el ‘goce’ en los momentos en que a Marx se le atribuye la escenificación del ‘síntoma’. Como trataremos más adelante, Žižek desplaza el análisis del ‘goce’ hacia matrices hegelianas, sustituyendo entonces ciertas categorías marxistas por las de su predecesor.

Complementario a esto, Lacan deja arrojada la idea de un Marx que “proporciona, por supuesto, multitud de otros síntomas, pero la relación de esto con una fe en el hombre es completamente indiscutible”⁴⁸ dejando sin precisar a qué hace alusión cuando refiere esos ‘otros síntomas’ que comporten el significado que se ha intentado seguir en el desarrollo de esta matriz teórica. Lo que es claro, no obstante, es que ninguna de las referencias hechas a Marx en la línea de la invención del ‘síntoma’ se corresponde con la quizá única mención que realiza el autor de *El Manifiesto Comunista* de este término:

“Nos hallamos en presencia de un gran hecho característico del siglo XIX, que ningún partido se atreverá a negar. Por un lado, han despertado a la vida unas fuerzas industriales y científicas de cuya existencia no hubiese podido sospechar siquiera ninguna de las épocas históricas precedentes. Por otro lado, existen unos síntomas de decadencia que superan en mucho a los horrores que registra la historia de los últimos tiempos del Imperio Romano. Hoy día, todo parece llevar en su seno su propia contradicción. Vemos que las máquinas, dotadas de la propiedad maravillosa de acortar y hacer más fructífero el trabajo humano provocan el hambre y el agotamiento del trabajador. Las fuentes de riqueza recién descubiertas se convierten, por arte de un extraño maleficio, en fuentes de privaciones. Los triunfos del arte parecen adquiridos al precio de cualidades morales. El dominio del hombre sobre la naturaleza es cada vez mayor; pero, al mismo tiempo, el hombre se convierte en esclavo de otros hombres o de su propia infamia.”⁴⁹

En esta cita, es evidente que Marx utiliza el término de ‘síntoma’ precisamente en el modo en que no concuerda con el carácter que posee en la hermenéutica lacaniana. Aquí el ‘síntoma’ si refiere a un signo que –al igual que la fiebre refiere a una enfermedad- indica un desajuste entre los factores que describen una idea de ‘progreso’ en el seno del desarrollo de la sociedad capitalista y el alcance real de ese progreso en relación con las

⁴⁷ Tomado de la cita 11.

⁴⁸ Tomado de la cita 11.

⁴⁹ Marx Karl. *Discurso a los artistas*. Discurso pronunciado por Karl Marx el 14 de abril de 1856 y publicado en el *People's Paper* del 19 de abril de 1856. En *Marx Internet Archives*, www.marxists.org.

condiciones materiales de existencia del hombre; no hace sino denotar el costo social del progreso capitalista en tanto acumulación de riquezas sobre la base de la explotación del hombre por el hombre. Es una alusión que no pretende describir un fenómeno de la consciencia y el carácter epistemológico de su constitución, sino que tiende a visibilizar la condición desigual de la distribución de los bienes materiales atribuidos al progreso epocal.

Si bien es cierto, esto tampoco derrumba la idea sostenida por Lacan, deja entrever, eso sí, la necesidad de esclarecer rigurosamente la base misma de esta homologación conceptual. Para ello, hemos de indagar en el fenómeno que hace de puente entre una analítica y la otra que, dentro de lo desarrollado hasta ahora, se ubica en el fenómeno del fetichismo de la mercancía, pues de allí se deriva la posibilidad de la emergencia de esta *consciencia* que articula un saber sobre sí misma necesario y disruptivo al mismo tiempo. Será ese, también, un momento central en la analítica de Žižek para articular la denominada *homologación fundamental* entre el despliegue teórico de Marx y las bases del psicoanálisis freudiano, que vendría no solo a dar cuenta del acierto de Lacan, sino además a constituir un pilar estructural en la resignificación de la noción de *ideología*.

b) La forma ‘mercancía’.

Sostiene Žižek, que la homologación conceptual entre Marx y Freud es pertinente, puesto que en ambos ejercicios teóricos un elemento central corresponde a la operación que busca “eludir la fascinación propiamente fetichista del ‘contenido’ supuestamente oculto tras la forma”⁵⁰, refiriendo con esto al análisis que, por un lado resulta en el concepto de ‘mercancía’ y, por otro, en la noción de ‘sueño’. Se trataría, por consiguiente, en ambos casos, de que “el ‘secreto’ a develar mediante el análisis no es el contenido que oculta a la forma (la forma de las mercancías, la forma de los sueños) sino, en cambio, el ‘secreto de la forma’”⁵¹.

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

⁵⁰ Žižek, Slavoj. Op. cit. pág. 35

⁵¹ *Ibíd.*

de ‘contenido oculto’ *tras* esa 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 determinado 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 al secreto de *esta forma* en sí misma. Esta perspectiva centrada en el problema de la *forma*, sin embargo, no es una innovación del autor esloveno; por el contrario, la articula el propio Marx en el tomo primero de *El capital*, por lo tanto, la atención hemos de ponerla en la interpretación que de este tratamiento realizará posteriormente Žižek.

En la sección primera del *El capital*, posterior al análisis desarrollado en torno a la forma relativa del *valor* y la forma del *equivalente*, Marx se dedica a describir el fenómeno del ‘carácter fetichista de la mercancía y su secreto’. Allí escribe:

“¿De dónde brota, entonces, el carácter enigmático que distingue al producto del trabajo no bien asume la *forma de mercancía*? Obviamente, de esa forma misma. La igualdad de los trabajos humanos adopta la forma material de la igual objetividad de valor de los productos del trabajo; la medida del gasto de fuerza de trabajo humano por su duración, cobra la forma de la magnitud del valor que alcanzan los productos del trabajo; por último, las relaciones entre los productores, en las cuales se hacen efectivas las determinaciones sociales de sus trabajos, revisten la forma de una relación social entre los productos del trabajo [...] Ese carácter fetichista del mundo de las mercancías se origina, como el análisis precedente lo ha demostrado, en la peculiar índole social del trabajo que produce mercancías.”⁵²

En este momento, Marx se encuentra despejando lo que denomina el *carácter místico* de la mercancía, consistente en la derivación de una cosa que “en cuanto *valor de uso*, nada de misterioso se oculta en ella, ya la consideremos desde el punto de vista de que merced a sus propiedades satisface necesidades humanas, o de que no adquiere esas propiedades sino en cuanto *producto* del trabajo humano”⁵³ en otra que adquiere una propiedad *sensorial suprasensible*⁵⁴ al momento de disponerse como elemento intercambiable. Es decir,

⁵² Marx, Karl. *El capital*, Tomo I. Siglo XXI Editores, España 2010, págs. 88 – 89 (Las cursivas corresponden al texto original)

⁵³ Marx, Karl. Op. cit. pág. 87

⁵⁴ *Ibíd.*

describe una *mutación* del objeto que resulta del desprendimiento de las meras características materiales que posee, del gasto o tiempo de trabajo que involucró su elaboración y del valor que a esas características puede atribuirle el uso a que esté destinado, convirtiéndose en un objeto que *posee equivalencias* con otros objetos que también se han desprendido de sus determinaciones puramente materiales. Este desprendimiento de sus determinaciones materiales, solo acontece cuando el objeto aparece en esta escena de intercambio: allí es *mercancía*. Solo es mercancía en la medida en que se haya en el espacio del intercambio, o sea, en la medida en que toda su composición de ‘trabajo’ se ha socializado.

Cuando esto ocurre y los productos han mutado en *mercancía*, entonces el acto de intercambio entre mercancías pareciera describir solo las relaciones de equivalencias entre unas y otras; *cobran vida* aquellos productos u objetos en tanto *hay algo más* que las características materiales o de trabajo que inciden en la magnitud de valor de los mismos, motivo por el cual, pareciera que el acto de intercambio denotara una relación que se circunscribe a las cosas mismas y a su *valor objetivo* en tanto cosas dispuestas al intercambio (mercancías). Lo que esto provoca es lo que Marx denomina la *igualdad de los trabajos humanos*, o sea, al hacerse equivalentes dos mercancías determinadas, lo que se ha igualado al mismo tiempo es el trabajo de cada productor de aquellas mercancías: este desplazamiento abstracto –del objeto vuelto mercancía al trabajo de los productores- es lo que se llama ‘fetichismo’. Entonces, el fenómeno del ‘fetichismo’ es también un fenómeno que solo acontece en la medida en que el trabajo adquiere una dimensión social; en la medida en que el producto se ha tornado mercancía por el hecho de acontecer en la escena del intercambio. Es por ello que Marx sostiene que la relación entre los hombres, entre los productores o dueños de las mercancías, habita *fantasmagóricamente*⁵⁵ en las relaciones entre las mercancías dispuestas al intercambio y dada esa condición *fantasmal* es “que para hallar una analogía pertinente debamos buscar amparo en las neblinosas comarcas del mundo religioso.”⁵⁶ En el mundo religioso, prosigue Marx, “los productos de la mente humana parecen figuras autónomas, dotadas de vida propia, en relación unas con otras y con los hombres.”⁵⁷

⁵⁵ Marx, Karl. Op. cit. pág. 89 “Lo que aquí adopta, para los hombres, la forma fantasmagórica de una relación entre cosas, es sólo la relación social determinada existente entre aquéllos.”

⁵⁶ *Ibíd.*

⁵⁷ *Ibíd.*

En otras palabras, es el ‘espacio social’, el espacio y tiempo de la interacción entre individuos que tiene por objeto intercambiar productos, aquello que hace posible la *traducción* del producto a la *forma* de la *mercancía*. Por ello, Marx sostiene que el *carácter enigmático* de la forma *mercancía* proviene de la *forma* misma: puesto que no es un carácter que provenga del producto o simplemente se adose a él como otra propiedad, la *mercancía* es el modo en que el trabajo concreto del hombre se vuelve trabajo abstracto y posible de ser igualado a otro trabajo bajo el *disfraz* del acto concreto del intercambio; la forma *mercancía* no es una ‘sustancia’ material determinada, sino más bien, un momento en que se iguala aquello que no puede conmensurarse de otro modo que no sea escindiendo su realidad concreta: el trabajo. Esto es a lo Marx apunta cuando afirma: “La *igualdad de trabajos totalmente diversos* solo puede consistir en *una abstracción de su desigualdad real*, en la reducción al carácter común que poseen en cuanto *gasto de fuerza humana de trabajo, trabajo abstractamente humano*.”⁵⁸

De este modo, podemos colegir que Marx ha articulado una noción central para explicar el acontecimiento de la *forma mercancía*, a saber, su condición de posibilidad irreductible: el *espacio* de interacción en que concurre el intercambio. No es el simple acontecimiento o aparición de un objeto dada la elaboración realizada por el hombre, sino el *donde* acontece dicho producto lo que reviste la *forma mercancía*. Es en allí, en ese espacio tiempo, donde el trabajo del sujeto debe tornarse abstracto para poder asumir el *disfraz* de la *equivalencia* y habitar entonces –fantasmagóricamente- la escena efectiva del intercambio.

La *mercancía* es la forma de un movimiento que ocurre en el espacio social y cuyo resultado modula la dimensión de las denominadas propiedades objetivas y subjetivas del trabajo y los productos. Esto es lo que enfatiza Lukács en su texto *Historia y conciencia de clase* al sostener:

“Lo que hay que retener, ante todo, de este fenómeno estructural fundamental, es que opone al hombre su propia actividad, su propio trabajo como algo objetivo, independiente de él y que lo domina en virtud de leyes propias, ajenas al hombre. Y esto se produce tanto en el plano objetivo como en el subjetivo. Objetivamente, surge un mundo de cosas acabadas y de relación entre las cosas (el mundo de las mercancías y de su movimiento en el mercado), cuyas leyes

⁵⁸ Marx, Karl. Op. cit. pág. 90

son conocidas poco a poco por los hombres, pero que, aun en este caso, se oponen a ellos como potencias insuperables que producen por sí mismas todo su efecto [...] Subjetivamente, la actividad del hombre -en una economía mercantil acabada- se objetiva en relación al hombre, se convierte en una mercancía que queda sometida a la objetividad, ajena a los hombres, de las leyes sociales naturales, y debe ejecutar su acción tan independientemente de los hombres como cualquier bien destinado a la satisfacción de las necesidades y convertido en cosa-mercancía.”⁵⁹

Acorde a esta afirmación, no solo el producto ha adquirido propiedades objetivas *propias* al mutar en la forma *mercancía*, sino que dichas propiedades operan como si objetivasen también el trabajo de sus productores: los hombres. Por ello, la misma actividad productora, el trabajo, queda también inmerso en la forma de la *mercancía*. El trabajo se ha reificado al mismo tiempo en que el producto se ha vuelto *mercancía* en el espacio social del intercambio. Este fenómeno de reificación es, sin duda, crucial para obtener una acabada comprensión del rendimiento teórico que Marx ha abierto al abordar el *secreto* de la *forma mercancía*, pues el momento en que la actividad humana deriva en ‘cosa’, permite también conmensurar conforme magnitudes de valor, esa misma actividad, abstrayéndose del hecho de que –en términos reales- la actividad humana no admite conmensurabilidad sobre la base de lo que se expresa en forma de producto.

Žižek, en relación con este tópico -y de la mano de la analítica de Alfred Sohn-Rethel⁶⁰- comprende y postula que el fenómeno que comienza en la dimensión del trabajo humano y que termina en la conceptualización de la *mercancía*, constituye un mecanismo determinado que hace posible el surgimiento de una operatoria de *abstracción* cuyo modo de presentarse es, precisamente, una *forma* que no remite a una sustancia envuelta por ella, sino que hace patente la potencia de su propia puesta en escena como fenómeno positivo. Esta operatoria es, al mismo tiempo, una clave estándar o transversal a todo fenómeno que involucre el ejercicio que él llama de ‘inversión fetichista’. Sostiene Žižek:

“¿Por qué el análisis marxiano de la forma-mercancía –el cual, *prima facie*, concierne a una cuestión puramente económica- ejerce tanta influencia en el campo general de las ciencias sociales?, ¿por qué ha fascinado a generaciones de filósofos, sociólogos, historiadores del arte y a otros? Porque ofrece una especie de matriz que nos permite generar todas las demás formas de la

⁵⁹ Lukács, Georg. *Historia y conciencia de clase*. Editorial de Ciencias Sociales. Cuba, 1970, págs. 113 – 114.

⁶⁰ Casi exclusivamente de notas extraídas del texto *Intellectual and manual labor*, Londres 1978.

‘inversión fetichista’: es como si la dialéctica de la forma-mercancía nos diera a conocer una versión pura –destilada por así decirlo- de un mecanismo que nos ofrece una clave para la comprensión teórica de los fenómenos que, a primera vista, no tienen nada que ver con el campo de la economía política (ley, religión y demás)”⁶¹

Marx, entonces, habría dado con una ‘matriz’, habría escenificado el arquetipo de la operatoria de abstracción que resulta en la *forma* del complejo constitutivo de sentido y que al mismo tiempo hace de engranaje disruptivo de la dimensión factual de ese mismo sentido. Ha hecho visible, o al menos pronunciable –gnoseológicamente hablando- el estatuto estrictamente formal de la dimensión del pensamiento cuando este enfrenta su propia constitución ontológica. Por esta razón es que el mismo Žižek análoga, ahora, este ejercicio reflexivo de Marx con las fronteras ontológicas del entendimiento delineadas por Kant. Así:

“En otras palabras, en la estructura de la forma-mercancía se puede encontrar el sujeto trascendental: la forma-mercancía articula de antemano la anatomía, el esqueleto del sujeto trascendental kantiano, a saber, la red de categorías trascendentales que constituye el marco a priori del conocimiento ‘objetivo’ científico. En ello reside la paradoja de la forma-mercancía: este fenómeno del mundo interior, ‘patológico’ (en el sentido kantiano de la palabra), nos ofrece una clave para resolver la pregunta fundamental de la teoría del conocimiento: conocimiento objetivo con validez universal.”⁶²

Debemos decir que para Žižek se trata entonces de un procedimiento formal, cuyo estatus es el de una condición ontológica del pensamiento, del cual se derivan las posibilidades de concebir y conocer todo el orbe de la efectividad social del individuo. Dicho procedimiento formal, habría estado ya en la concepción kantiana del ‘sujeto trascendental’, pero solo con Marx habría escenificado su estatuto real. Esta visibilización del contenido formal que hace posible la *forma-mercancía*, correspondería a la aparición del ‘síntoma’ referida por Lacan.

Resulta llamativo este pliegue analítico de Žižek, pues viene a dar forma a una suerte de círculo teórico en que se tiende a reunir una acepción de la *consciencia* tanto en

⁶¹ Žižek, Slavoj. Op. cit. pág. 41 Žižek cita a Sohn-Rethel: “el análisis formal de la mercancía es el que tiene la clave, no solo de la crítica a la economía política, sino también a la explicación histórica del modo de pensar abstracto y conceptual y de la división del trabajo en intelectual y manual que nació con la mercancía”

⁶² *Ibíd.*

su versión perteneciente a la comprensión que el idealismo alemán posee de ella, como en la desarrollada desde la perspectiva materialista propiamente marxista; cosa, al menos, paradójal. Pues, como vimos en la sección dedicada a la noción de ‘síntoma’, Lacan observa que el primer elemento importante para dar a Marx el carácter de ‘inventor’ del término -tal y cual se comprende en la hermenéutica psicoanalítica- es aquel que, precisamente, da cuenta de una inversión categorial y jerárquica en el paso de Hegel a Marx, vale decir, la inscripción del *concepto* (en este caso, la *consciencia*) desde un análisis de sus condiciones materiales e históricas de producción: he aquí todo el desarrollo y papel que juega el análisis en relación con el fenómeno del fetichismo de la mercancía. Esta determinación de la *consciencia* –visible para sí misma- es justo aquello que no es posible en el compendio de la obra hegeliana⁶³ que, para Marx, se remite sólo el aspecto ‘abstracto’ de la realidad, o, más bien, a la ‘abstracción’⁶⁴ de la naturaleza respecto del orbe social, pero no 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”⁶⁵

⁶³ En el capítulo II desarrollaremos, precisamente, este punto en particular. Valga –por ahora- solo la comprensión genérica de esta inversión jerárquica.

⁶⁴ Este concepto de ‘abstracción’ en Marx, no difiere -medularmente- de la noción que este mismo término posee en 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* de los elementos que *producen* la subjetividad y, al realizar esta separación, está abstrayendo el concepto de subjetividad de aquello que la hace posible.

⁶⁵ Karl Marx, Manuscritos de 1844, Economía Política y Filosofía. Ediciones Estudio, Buenos Aires 1972. Págs. 175-176.

Consideremos, al mismo tiempo, que el despliegue teórico de Hegel, en relación con la definición y determinación ontológica de la consciencia, no es otra cosa sino la ‘corrección’ de una reflexión que Kant habría dejado inacabada, no por falta de tiempo, sino por no alcanzar a dar con el fenómeno de la consciencia *en sí y para sí*. En este sentido, la observación crítica central de Hegel a la reflexión kantiana dice relación con la mantención de este último en la dimensión de la *representación* como frontera del ‘mundo posible de conocer’ dadas las condiciones y facultades del entendimiento y la noción de *consciencia* que deriva de la *unidad del yo*, pero sin llegar a identificar la unidad del *yo* con el *concepto* propio de la *consciencia*, cuestión en la que repara el mismo Hegel en la *Ciencia de la Lógica* al afirmar:

“En la fenomenología del espíritu, entendida como doctrina de la consciencia, se ha ascendido hasta el intelecto, pasando por los grados de la consciencia sensitiva y luego de la percepción. Kant le presupone sólo el sentimiento y la intuición. Cuán insuficiente sea ante todo, esta escala, lo evidencia ya él mismo, al añadir como apéndice a la lógica trascendental o doctrina del intelecto todavía un tratado sobre los conceptos de la reflexión, una esfera, que se halla entre la intuición y el intelecto, o sea entre el ser y el concepto.”⁶⁶

Žižek parece haber pasado por alto este aspecto y, de este modo, al sostener que el ‘síntoma’ escenificado por Marx “en la estructura de la forma-mercancía” permite “encontrar el sujeto trascendental” y que, por consiguiente, está aquí prefigurado “el esqueleto del sujeto trascendental kantiano”, está afirmando que Marx se encuentra articulando en su noción de *consciencia* la evidencia de un concepto que comparece a la misma carencia epistemológica que Hegel ha hecho ver respecto de Kant (carencia epistemológica que, para Hegel, es también inmediatamente ontológica) y ello transforma aquel ‘paso de Hegel a Marx’ observado por Lacan, en un *regreso* de Hegel a Kant ¿Cómo, en este contexto, se puede entender entonces el hecho de que el ‘síntoma’ apareciera solo en la medida en que se ha puesto sobre el debate la ‘inversión jerárquica’ de categorías desde una perspectiva idealista a una materialista de las determinaciones epistemológicas de la *consciencia*, si ello deriva en la reinscripción de la misma hermenéutica idealista, ahora pre hegeliana?

⁶⁶ Hegel, G. W. F. *Ciencia de la Lógica*, Volumen II, Ediciones Solar, Argentina 1982, pág. 260

Dejaremos, por ahora, esta interrogante formulada para ser desarrollada en el capítulo siguiente, pues interesa aún describir la *homologación fundamental* que observa Žižek entre la elaboración de la *forma mercancía* y la descripción de la elaboración del *sueño* en tanto *forma* que pertenece a la teoría freudiana.

c) La *forma* ‘sueño’.

De manera análoga a lo que ocurre con el fetichismo y la *forma misma* de la *mercancía*, concurre en el análisis freudiano, según Žižek, el fenómeno 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 escena problemática.

La formulación freudiana de la constitución del ‘sueño’ involucra un trabajo inconsciente que contiene los elementos denominados ‘pensamiento latente’, ‘contenido manifiesto’ y ‘deseo inconsciente’. Ahora bien, pese a esta sencilla triada de ‘componentes’ que asisten al trabajo del sueño, Žižek se ocupa –en primer lugar- de despejar lo que denomina un ‘error teórico fundamental’, que describe como “la identificación del deseo inconsciente que actúa en el sueño con el ‘pensamiento latente’, es decir, la significación del sueño”⁶⁷. Esta distinción no solo es pertinente para observar procedimientos de interpretación de sueños (cuestión que en modo alguno es un tópico a desarrollar en este caso), sino para discernir la función de cada uno de los elementos en el proceso de elaboración del ‘sueño’.

El ‘pensamiento latente’ no es otra cosa sino un *pensamiento normal*, vale decir, posible de articular de acuerdo a la sintaxis cotidiana, ubicable –topológicamente hablando- en las esferas preconscious y consciente de la vida psíquica. En palabras del mismo Freud:

⁶⁷ Žižek, Slavoj. Op. cit. pág. 36

“Los pensamientos latentes del sueño no se diferencian en nada de los productos de nuestra ordinaria actividad psíquica consciente. Puede aplicárseles el nombre de pensamientos preconcientes y, en efecto, pueden haber sido conscientes en un momento de la vida despierta. Más, con su enlace con las tendencias inconscientes, establecido durante la noche, quedan asociados a ellas, rebajados hasta cierto punto al estado de pensamientos inconscientes y sometidos a las leyes que rigen la actividad inconsciente”⁶⁸

Sin embargo -y de acuerdo a la afirmación sostenida en esta cita- concurre una suerte de sometimiento del ‘pensamiento latente’ a lo que Freud denomina ‘leyes que rigen la actividad inconsciente’ y es este enlace el que, siguiendo a Žižek, trae confusiones de carácter teórico que tienden a asociar inmediatamente el ‘deseo inconsciente’ con la dimensión del ‘pensamiento latente’. Ahora bien, ¿dónde se ubica entonces el elemento del ‘deseo inconsciente’? El ‘deseo inconsciente’ pertenece por completo a la esfera del proceso primario de la actividad psíquica. En tanto tal, es un elemento definitivamente *reprimido*, es decir, contenido en el nivel inconsciente de modo de evitar su emergencia en la esfera consciente del individuo. No obstante, durante el trabajo de elaboración del sueño se extiende hacia la esfera del ‘pensamiento latente’ por medio de los mecanismos de *disimulación* inconsciente, tales como la condensación y el desplazamiento. Estos mecanismos, por consiguiente, traducen los ‘pensamientos latentes’ al lenguaje primario inconsciente y en esa misma traducción tanto incorporan como disimulan el ‘deseo inconsciente’. Para Freud, en este sentido, una formulación posible de los ‘sueños’ corresponde a la de “realizaciones disfrazadas, de deseos reprimidos”⁶⁹ y es en este entendido en que el sueño cumple un papel ‘protector’ de la vida psíquica del individuo.

Existe entonces, en el fenómeno de elaboración del ‘sueño’, un elemento determinado ‘no codificado’, dada su condición de elemento *reprimido*, que viene a ocupar parte del resultado mismo de esa elaboración. En tanto toma lugar en el ‘sueño’, el *deseo inconsciente* es *disimulado* o disfrazado de modo tal, que incluso queda fuera de su posible asociación directa o inmediata a aquellos pensamientos que son el material a ser organizado en el ‘sueño’, correspondientes al ‘pensamiento latente’ ya descrito por Freud. Este material, como resultado de esta inscripción del *deseo inconsciente* en su trama, es

⁶⁸ Freud, Sigmund. *El concepto de lo inconsciente*, en Textos fundamentales del psicoanálisis. Ediciones Altaya (Alianza Editorial) España 1996, pág. 184.

⁶⁹ Freud, Sigmund. Op. cit. pág. 155

traducido, precisamente, al ámbito ‘no codificado’ del cual proviene el elemento *reprimido*, a partir de lo cual se configura el material final del ‘sueño’, o sea, el ‘contenido manifiesto’ del mismo.

Resulta, de esto, una suerte de figura similar al de la ‘abducción’ que juega el elemento *reprimido* respecto de los denominados ‘pensamientos latentes’, pues al momento de disimularse entre ellos por la acción de los mecanismos inconscientes (desplazamiento, condensación principalmente), el *deseo inconsciente* los traduce al *jeroglífico* no codificado del cual proviene y es de esta traducción que se configura la escena final del ‘sueño’. Freud lo sintetiza afirmando que “el contenido manifiesto del sueño es el sustitutivo deformado de las ideas inconscientes del mismo, y esta deformación es obra de las fuerzas defensivas del *yo*”⁷⁰, implicando con ello, que el ‘sueño’ en tanto forma, no es sino la *deformación* de otra cosa, a saber, de las *ideas inconscientes*, que no pueden presentarse en su *forma primaria* dada la dificultad (sino acaso incapacidad) de la esfera consciente del individuo para inscribirlos en un entramado de sentido determinado. Eso explica por qué, el disfraz que adquieren los *deseos inconscientes* corresponde a la acción ‘defensiva’ o ‘protectora’ que el propio aparato psíquico se otorga. Así, en la descripción que realiza Freud de aquellas ‘fuerzas defensivas del *yo*’, afirma que estas “resistencias que durante el estado de vigilia impiden por completo el acceso a la conciencia, a los deseos reprimidos de lo inconsciente, y que, debilitados cuando el sujeto duerme, conservan, sin embargo, energía suficiente para obligar a dichos deseos a envolverse en un disfraz.”⁷¹ Se trata, por consiguiente, de un movimiento que describe una especie de ‘captura’ de pensamientos correspondientes a la esfera consciente del individuo, por parte de la esfera primaria, en la cual operan ‘defensivamente’ mecanismos –también inconscientes- que, en la disimulación de tal ‘captura’, configuran el ‘contenido manifiesto’ del sueño, es decir, el sueño tal y cual es posible recordarlo. Lo relevante de este movimiento, sin embargo, se encuentra en que el resultado del ‘sueño’ corresponde a la *deformación* de *otra escena* del aparato psíquico y esa *otra escena* es la protagonista de la ‘captura’. Independiente de la imposibilidad de inscripción a nivel consciente del contenido de aquella escena primaria, lo que hace el sueño es expresar la *deformación* de ese contenido. En otras palabras, es un movimiento que describe una relación entre dos

⁷⁰ Freud, Sigmund. *Obras Completas*. Volumen 12 Editorial Losada, España 1997, pág. 1550

⁷¹ *Ibíd.*

contenidos propios del mismo aparato psíquico⁷² cuya posibilidad irreductible se juega en la frontera de la *deformación* de un contenido para aparecer en la escena del otro.

Ahora bien, es inmensamente interesante, en este contexto, la observación que el mismo Freud realiza en torno a cuál puede ser el contenido primario, que se encuentra *reprimido*, del cual el individuo se ‘protege’ y que toma parte central en el proceso de elaboración del ‘sueño’. Asumiendo el hecho de que tal contenido sea intraducible de modo literal a la esfera consciente, Freud arriesga la idea de qué elementos han de ser los que configuran el contenido inconsciente y que tienden a disimularse en la elaboración del ‘sueño’:

“En el análisis de los sueños descubriréis con admiración la insospechada importancia del papel que desempeñan en el desarrollo del hombre las impresiones y los sucesos de la temprana infancia. En la vida onírica del hombre prolonga su existencia el niño, conservando bien sus peculiaridades y deseos, aun aquellos que han llegado a ser inutilizables en la vida adulta. Con el poder incoercible se presentarán ante nosotros las evoluciones, represiones, sublimaciones y reacciones por medio de las cuales ha surgido del niño, muy diferentemente dispuesto, el hombre llamado normal, sujeto, y en parte víctima, de la civilización tan penosamente alcanzada.”⁷³

¿No posee, acaso esta afirmación, un rendimiento más bien cercano al vitalismo nietzscheano en relación con el hecho de que lo que aparece emergiendo, disfrazado y disuelto en el código del ‘sueño’ es la *figura infantil*, no en tanto individuo en el transcurso de su desarrollo puramente biológico, sino en tanto símil de aquello que se encuentra aun ajeno a su escisión fundamental consigo mismo, que resultará de su inscripción en la ‘normalización’ del sujeto ‘civilizado’?⁷⁴ En efecto, uno de los principales vectores que

⁷² Žižek, no utiliza –en este contexto– el término ‘aparato psíquico’, sino que refiere a dos *formas* del *pensamiento*. Queda, en este sentido, abierto el dilema acerca de si la categoría de ‘aparato psíquico’ corresponde en el entendido freudiano a la categoría de ‘pensamiento’.

⁷³ Freud, Sigmund. *Obras Completas*. Primera conferencia en la Clark University, Estados Unidos, 1909. Editorial Losada, España 1997, pág. 1550.

⁷⁴ Recordemos, incluso, cómo Freud inicia su ensayo de metapsicología *El malestar en la cultura*, de 1929 – 1930: “Uno no puede apartar de sí la impresión de que los seres humanos suelen aplicar falsos raseros; poder, éxito y riqueza es lo que pretenden para sí y lo que admiran en otros, menospreciando los verdaderos valores de la vida. Mas en un juicio universal de esa índole, uno corre el peligro de olvidar la variedad del mundo humano y de su vida anímica. En efecto, hay hombres a quienes no les es denegada la veneración de sus contemporáneos, a pesar de que su grandeza descansa en cualidades y logros totalmente ajenos a las metas e ideales de la multitud. Se tendería enseguida a suponer que sólo una minoría reconoce a esos

desarrollará posteriormente Lacan en el ejercicio de complementar la teoría psicoanalítica freudiana, dice relación con esta primaria fisura del individuo, más, en el análisis freudiano no implica esta fisura una ausencia de factores ‘nucleares’ o elementales que vengán –más adelante- a ocupar terreno en la elaboración del sueño, sino más bien, de que tales elementos se encuentran sumidos en una esfera que no puede descifrarse acorde a la sintaxis cotidiana del lenguaje. Una cuestión central aquí es, por ende, el hecho de que lo que Freud asegura posee una relevancia ‘insospechada’ en el fenómeno de elaboración del ‘sueño’ no es otra cosa sino la *experiencia infantil*, o sea, las ‘peculiaridades y deseos’ que configuran la experiencia del niño; el cariz de una experiencia incipiente e ‘inocente’ (para realizar un guiño nietzscheano) es parte de aquello que emerge *deformado* ante las códigos del lenguaje consciente, en el ‘sueño’. El ‘hombre normal’, en algún sentido y medida, se ‘protege’ de aquella experiencia infantil que ha quedado sometida al jeroglífico de los mecanismos primarios del aparato psíquico.

No obstante estos explícitos vectores analíticos freudianos, Žižek mantiene inmaculado de contenido el fenómeno de elaboración del sueño, para solo registrar el complejo formal de carácter intraducible que este mismo fenómeno posee. Bajo esta formulación, entonces, sostiene que la idea central alojada en la homologación de operaciones teóricas de Marx y Freud, es que el modo en que los individuos instituyen un determinado entramado de sentido para inscribirse y desenvolverse en él, responde a una misma operación que, en el fondo, corresponde a un ejercicio de abstracción

La relación que establece Žižek puede describirse en dos partes: por un lado debemos 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*. 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; vale decir, tanto en el *sueño* como en la *mercancía* hemos de identificar que *algo* de torna *otra cosa*.

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

grandes hombres, en tanto la gran mayoría no quiere saber nada de ellos.” En *Obras Completas*, Volumen XXI, Amorrortu Editores. Argentina 1992, pág. 65.

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. esta sería la operación de abstracción que ocupa el lugar central de la homologación.

El estatuto que, por consiguiente, le otorga Žižek a la elaboración del ‘sueño’ no es otro sino el de aquel fenómeno que trae a la ‘superficie’ del aparato psíquico del individuo el *deseo inconsciente* siendo nada más que *forma* en tanto es ‘contenido manifiesto’. En sus palabras:

“La estructura es siempre triple, siempre hay tres elementos en funcionamiento: el *texto del sueño manifiesto*, el *contenido del sueño latente* o pensamiento y el *deseo inconsciente* articulado en el sueño. Este deseo se conecta al sueño, se intercala en el interespacio entre el pensamiento latente y el texto manifiesto. No está, por tanto, ‘más oculto, más al fondo’ en relación con el pensamiento latente, sino que, definitivamente más ‘en la superficie’, y consiste enteramente en los mecanismos significantes, en el tratamiento al que queda sometido el pensamiento latente. Dicho de otra manera, su único lugar está en la *forma* del sueño: la verdadera materia del sueño (el deseo inconsciente) se articula en el trabajo del sueño, en la elaboración de su ‘contenido latente’”⁷⁵

En este sentido, afirma que hay *algo* que muta hacia su presentación en tanto *pura forma*, hay una ‘materia del sueño’ que es justamente el *deseo inconsciente* y que viene a hacerse patente en el ‘sueño’ en tanto tal. Ciertamente, no dice aquí cosa alguna que no haya descrito el mismo Freud, sin embargo, concurre en este análisis cierta operación reductiva del rendimiento que posee el sueño en tanto *deformación* de otra escena. Dicha reducción dice relación con el papel que está desempeñando, precisamente, el *deseo inconsciente*, pues, si la *deformación* de sí mismo (del *deseo inconsciente*) es, al mismo tiempo, la única *forma* de presentación de sí en la esfera consciente del individuo, no se encuentra con ello desplazando al plano de ‘objetividad’ su contenido (o forma) primitiva (dentro de la esfera inconsciente como puro material), por lo que no se haya tampoco ‘desdoblándose’ de su carácter primario, (recordemos que es justamente esto lo que Marx observa como el propio contenido enigmático de la *mercancía*, a saber, que ‘desdobla’ el carácter subjetivo e inconmensurable que posee el trabajo en el momento de la producción

⁷⁵ Žižek, Slavoj. Op. cit. págs. 37 - 38

y lo hace aparecer ‘objetivado’ en el espacio social de intercambio), sino más bien, manteniendo ese mismo carácter primitivo en su constitutiva encriptación. Es por este mismo motivo que Freud advertía del error hermenéutico que significa asociar el ‘pensamiento latente’ del sueño con el *deseo inconsciente* del mismo, pues éste último no ha ‘salido’ de su condición no codificada primaria; por ello es pensable el ‘sueño’ como ‘puro mecanismo significante’, porque el ‘sueño’ no acaba con ‘objetivación’ del deseo. La *forma* del ‘sueño’ no implica un cambio (aparente o no, real o no) de su propio material que es el *deseo inconsciente*, a diferencia de la *forma mercancía* que trae consigo un cambio asociado (en este caso irreductible a la misma *forma* que adquiere el producto) de aquello que hace posible la realidad del producto que se inscribe en el espacio social de intercambio: trae consigo la apariencia ‘objetiva’ del trabajo. De aquí en más, que sea menester indagar cómo se encuentra operando la noción de *deseo inconsciente* en la lectura que ha dibujado hasta aquí Žižek, pues –al parecer- el sentido que quiere atribuirle en este segmento de su analítica, se mantiene en un plano lleno de presupuestos, con nada muy definido.

d) El *deseo inconsciente*.

Ciertamente, no existe en toda la obra de Freud una definición estricta de la noción de *deseo*. A partir de textos como *La interpretación de los sueños*, es que comienza –por lo menos- a usar el término de modo más acotado y muy asociado a los conceptos de *libido* y *pulsiones*, por lo cual queda implicado -por un lado- con las diferentes maneras de ser expresada la dimensión sexual del individuo, o bien, con los fenómenos *eróticos* y *tanáticos*, descritos con claridad en *El esquema del psicoanálisis*⁷⁶. Lo que si actúa como supuesto inicial es que el *deseo* no solo se distingue claramente de la idea de ‘necesidad’, sino que incluso, la antecede. En otras palabras, la ‘necesidad’ no es otra cosa que una derivación de su gestor original: el *deseo*.

⁷⁶ Cfr. Freud, Sigmund. *Obras Completas*, Volumen XXIII Amorrortu Editores. Argentina 199, pág. 146 y ss.

Del mismo modo, en la obra de Jacques Lacan, tampoco se registra una definición concisa o expresa de este término, oscilando –tal y cual lo detectarían ya Deleuze y Guattari en una nota a pie de página de su texto *El Anti Edipo*⁷⁷- entre una dimensión asociada al *objet petit a* como producción real del individuo en tanto ‘máquina deseante’ y otra dimensión vinculada al denominado *gran Otro* en que es mantenido en el orbe del puro significante. En este sentido, el *deseo* relacionado al objeto-a viene a ser representado por objetos parciales en, también, diferentes escenas de pulsiones parciales, mientras que en el entramado respecto del *gran Otro*, expresa más bien una dimensión social en tanto su constitución se encuentra basada en una dialéctica relación con el papel y deseos que percibe el individuo en relación con otros. En estos dos contextos, lo que podemos señalar que permanece común, es su acepción como ‘carencia’, lo que lo hace desempeñar un rol de carácter metonímico. Las referencias quizá más claras de Lacan a una posible definición de *deseo* aparecen en el sexto seminario que contiene las clases realizadas en 1958:

“... en fin, de manera que si pronunciamos la palabra deseo, el último beneficio de este uso pleno es que nos preguntáremos qué es el deseo.

Eso no será una pregunta que habremos de o podremos responder. Simplemente, si yo no estaba aquí ligado por lo que podría llamar la cita que tengo con mis necesidades prácticas experienciales, me habría permitido una interrogación sobre el tema del sentido de esta palabra deseo, según aquellos que han estado más calificados para valorizar su uso, a saber: los poetas y los filósofos.

[...] la situación del deseo está profundamente marcada, unida a una cierta función del lenguaje, a una cierta relación del sujeto al significante.

[...] He ahí lo que nos hace pasar al nivel de esa segunda etapa de realización del esquema en el sentido de que aquí, más allá de lo que articula la cadena del discurso como existente, más allá del sujeto imponiéndole su forma, lo quiera o no, más allá de la aprehensión inocente, si así puede decirse, de la forma lingüística del sujeto. Algo distinto va a producirse que está ligado al hecho de que en esa experiencia del lenguaje, se funda su aprehensión del otro como tal. De ese otro que puede darle su respuesta, la respuesta a su llamado; aquel otro al cual plantea fundamentalmente la pregunta que vemos en "El diablo enamorado" de Cazotte, como siendo el grito de la forma terrorífica que representa la aparición del superyó, en respuesta a aquél que lo ha evocado en una caverna napolitana: Che vuoi?, ¿qué quieres?

La pregunta hecha al otro de lo que él quiere, en otros términos, de allí donde el sujeto hace su primer encuentro con el deseo en tanto es, en primer

⁷⁷ Cfr. Deleuze, Gilles; Guattari, Félix. *El anti Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*. Editorial Paidós. España 1985, pág. 34: “La admirable teoría sobre el deseo de Lacan creemos que tiene dos polos: uno con relación al «pequeño objeto-a» como máquina deseante, que define el deseo por una producción real, superando toda idea de necesidad y también de fantasma; otro con relación al «gran Otro» como significante, que reintroduce una cierta idea de carencia. Podemos ver claramente la oscilación entre estos dos polos en el artículo de Leclair sobre «La Réalité du désir» (en *Sexualité humaine*, Aubier, 1970)”

lugar, deseo del Otro, deseo gracias al cual percibe que se realiza como ente, ese más allá alrededor del que gira, el que el Otro haga que un significante u otro esté o no presente en la palabra, en que el Otro le da la experiencia de su deseo, al mismo tiempo que una experiencia esencial porque hasta el presente era en la batería significante misma en la que una elección podía hacerse.”⁷⁸

De acuerdo con estas afirmaciones, la pregunta por el concepto de *deseo* queda suspendida entre dos horizontes diferenciados a partir de los cuales ser discernido: por una parte, el registro propiamente filosófico (que debiéramos comprender como aquel de carácter onto-epistemológico vinculado al orbe de la ‘voluntad’) y el registro perteneciente a la teoría del lenguaje (claramente post estructuralista, dados los elementos residuales y críticos que la hermenéutica lacaniana evidencia –por ejemplo- en torno a Saussure y Althusser). Sin embargo, es –sobre todo- el segundo registro aquel que predomina en toda la obra de Lacan, llegando –incluso- a someter el problema de la ‘voluntad’, tal y como fuere tratado en el idealismo alemán kantiano (por ejemplo) al juego de la categoría ‘significante’, dejando en alta medida sin atender el contenido metafísico que se articula en torno al concepto de *deseo*⁷⁹. Es claro que, una vez llegado al punto en que –como señala la cita- la pregunta de un individuo ‘al otro’ (y en este contexto bien puede decirse también ‘a lo otro’) acerca de ‘¿qué quieres?’, es aquello que no solo sitúa el lugar del otro, sino que también el lugar del ‘sí mismo’ del individuo que interroga, pues allí la noción de *deseo* trasunta una bidireccionalidad que hace aparecer a ambos interlocutores como espurias estructuras tensionadas y pendientes de ‘un significante u otro esté o no presente en la palabra’, más no se esclarece inmediatamente qué involucra ese ‘querer’ de la pregunta respecto el problema de las ‘pasiones’ y la ‘voluntad’: esto, para Kant –por ejemplo- es fundamental.

Dada esta condición de cierta indefinición del concepto de *deseo* presente en las acepciones freudiana y lacaniana, no ha de resultarnos extraño que Žižek se vea exigido de sostener una especie de definición negativa de lo que sea el *deseo*. Puesto que sigue la regla significante descrita en la sintaxis del ‘¿qué quieres?’, se observa en la necesidad reemplazar la pregunta acerca de *qué sea* el *deseo* por aquella que mienta lo que *no sea*: “La ‘realidad’ es una construcción de la fantasía que nos permite enmascarar lo Real de nuestro

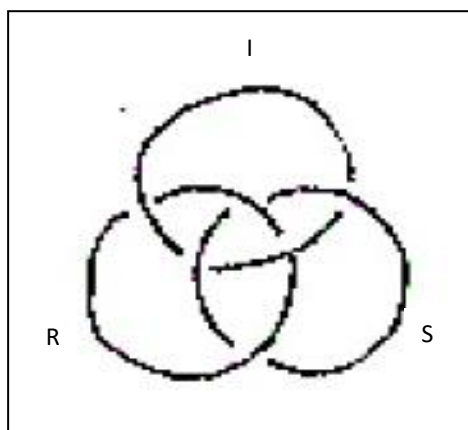
⁷⁸ Lacan, Jacques. Op. cit. Seminario 06 *El deseo y su interpretación*, clase del 12 de noviembre de 1958.

⁷⁹ Cfr. *Kant con Sade*, de Jacques Lacan. Es este texto, recopilado en los *Escritos 2* del autor francés, la tensión entre deseo y Ley se desentiende abiertamente de todo lo postulado en relación con el deseo de aquello que el mismo Kant hubo de sostener en su *Crítica de la razón pura*.

deseo”⁸⁰; en otras palabras, el *deseo* ‘no es’ la ‘realidad (social efectiva, por supuesto) y ‘no es’ la fantasía. De aquí en más, gran parte de la mentada homologación de operaciones teóricas Freud-Marx penderá, para Žižek, del rendimiento interpretativo en torno al problema de las *formas* (‘sueño’ y ‘mercancía’) sobre la base de la matriz triádica elaborada por Lacan en el seminario *R. S. I.* en que describe las categorías de lo *Real*, lo Simbólico y lo Imaginario. Repasemos este entramado.

Habíamos mencionado anteriormente que la categoría de lo *Real*, expresa –para Lacan- lo impensable⁸¹, vale decir, aquello que describe lo que resulta impresentable a la conciencia. La dimensión de lo Simbólico corresponde a la dimensión psíquica que comienza con el lenguaje; es por ello, el orbe en que se intenta traducir o codificar aquello que ‘proviene’ de lo *Real*. Lo Imaginario, por último, describe el territorio más bien semiótico del pensamiento, por cuanto se encuentra vinculado a una suerte de pensar en o con imágenes, extendiendo el campo relacional de aquello que viene a tomar lugar en el lenguaje. Entendamos que esta descripción es bastante acotada, pero –al menos- sirve para introducirnos paulatinamente.

Lacan da una forma esquemática a las relaciones que pueden establecerse entre estas tres dimensiones usando la figura del ‘nudo borromeo’:



Como puede apreciarse, los territorios de cada componente de la tríada se encuentran vinculados de manera tal, que si uno de ellos fuese cortado, el resto de los elementos se disocia del conjunto. Este modo de graficar la relación entre lo *Real*, lo

⁸⁰ Žižek, Slavoj. Op. cit. pág. 76

⁸¹ Cfr. cita pie de página N° 8 de esta tesis.

Simbólico y lo Imaginario, pertenece ya al continente Imaginario de la tríada, pues no es otra cosa sino un modo de *representarse* el conjunto. En palabras de Lacan: “el nudo borromeo pertenece a lo Imaginario, es decir soporta la tríada de lo Imaginario, de lo Simbólico y de lo Real, es en tanto que esta tríada existe porque allí se conjuga la adición de lo Imaginario que el espacio en tanto que sensible se encuentra reducido a ese mínimo de tres dimensiones, o sea por su ligazón a lo Simbólico y a lo Real.”⁸²

Esto es lo que configura el escenario en que el individuo construye ‘sentido’, lo habla, lo escribe, lo describe, lo entiende, lo vive, aunque todo esto bien pudiera reducirse al acto en que se lo *representa*. El *sentido* del individuo y del mundo, es decir, de la ‘realidad’, se articula, se configura, en la medida en que lo *Real* y lo Simbólico, son finalmente soportados por el continente de lo Imaginario:

“Se podría decir que lo Real es lo que es estrictamente impensable. Eso sería al menos un punto de partida. Eso haría un agujero en el asunto. Y nos permitiría interrogar aquello de lo cual he partido, a saber de tres términos en tanto que vehiculizan un sentido.

¿Qué es esta historia del sentido? [...] es desde ahí que ustedes operan, pero que no operan más que para reducirlo; que es en la medida en que el inconsciente se soporta de ese algo [...] ese algo que está definido por mí, estructurado como lo Simbólico [...] El equívoco, eso no es el sentido. El sentido, es aquello por lo cual responde algo que es diferente que lo Simbólico; y este algo no hay medio de soportarlo de otro modo que por lo Imaginario. ¿Pero qué es lo Imaginario? ¿Es que incluso eso ex-siste, puesto que ustedes soplan encima nada más que por pronunciar este término de Imaginario?

Hay algo que hace que el ser hablante se demuestre consagrado a la debilidad mental, y eso resulta de la sola noción de Imaginario en tanto que el punto de partida de ésta es la referencia al cuerpo y al hecho de que su representación — quiero decir todo lo que para él se representa — no es sino el reflejo de su organismo.”⁸³

Tal como apunta esta cita, este soporte de lo Imaginario es aquello que hace posible la trama del *sentido* y éste no es un denominado ‘equívoco’ que resulte de la relación entre lo *real* y lo Simbólico, sino que es la única forma de *representarse* dicha trama. Por ello deviene el problema de la significación de la misma, pues, siendo el único modo de *representación* para Lacan es claro que allí concurre una *falta*: la ausencia de una cohesión objetiva del ‘significado’. Esta *falta* —no obstante- no corresponde a la función de lo

⁸² Lacan, Jacques. Op. cit. *Seminario 22 RSI*. En la traducción, aparece una nota de Jacques Alain-Miller que agrega: “Pues la tríada de lo real, de lo simbólico y de lo imaginario sólo existe por la adición de lo imaginario como tercero”

⁸³ *Ibíd.*

Imaginario, sino que se constituye en el proceso de traducción de lo *Real* a lo Simbólico⁸⁴, lo Imaginario opera ya sobre aquella *falta* y de allí deviene el carácter abierto del significante. Todos estos elementos que van apareciendo dentro de la encriptación que la figura del ‘nudo borromeo’ grafica en la perspectiva lacaniana, debieran ir –por tanto– siendo también supuestos como posible protocolo de lectura del pensamiento de Marx. La *falta*, el ‘equivoco’, la *representación*, en tanto conceptos medulares del entramado con que Lacan resitúa la dimensión significante del lenguaje, debieran ser también claves para asir, finalmente, la lectura que erige Marx en torno al problema del sujeto producido en el contexto del progreso del capitalismo y es este un tópico central del problema que permanece aún, en gran medida, no tratado, por cuanto Žižek simplemente da por supuesta la concordancia y pertinencia de dicha posible lectura, sobre la base de una inmediata conexión entre la noción de *ideología* formulada por el filósofo alemán y el resultado del análisis acerca de la función del ‘significante’ dentro de los postulados del psicoanalista francés.

Cuando Žižek describe, de acuerdo a los matemas lacanianos, el proceso de configuración del campo ‘significante’ en el lenguaje, debe también asumir el papel del denominado *point de caption* –también traducido como ‘punto de almohadillado’– que Lacan formula en el seminario tercero, a propósito de la psicosis. Este *point de caption* refiere a ciertos ‘significantes’ que –dentro de la estructura discursiva que involucra metáforas y metonimias– operan como ‘corte’ de un flujo que bien pudiera considerarse como infinito o, más bien, un flujo interminable de sentido posible. Es decir, vectores que permiten la detención de este devenir permanente de significación “por el rol prominente atribuido (retrospectivamente) a ciertos significantes”⁸⁵, cuestión que Lacan puntualiza sosteniendo: “Alrededor de ese significante, todo se irradia y se organiza, cual si fuesen pequeñas líneas de fuerza formadas en la superficie de una trama por el punto de almohadillado. Es el punto de convergencia que permite situar retroactivamente y prospectivamente todo lo que sucede en ese discurso.”⁸⁶ En otras palabras, puesto que esta definición y descripción están realizadas

⁸⁴ Cfr. Stavrakakis, Yannis. *Lacan y lo político*. Prometeo Editorial, Argentina 2007 pág. 75: “La falta es introducida entonces en la intersección de lo real con lo simbólico. Lo simbólico supone la falta. La falta emerge en y a través de la simbolización de lo real. Antes de la introducción de lo simbólico, no hay falta y por eso sabemos que lo real no tiene falta.”

⁸⁵ Stavrakakis, Yannis. Op. cit. pág. 97.

⁸⁶ Lacan, Jacques. Seminario 03 *La Psicosis*. Clase 21 *El punto de almohadillado* del 06 de junio de 1956.

en el contexto del análisis del discurso psicótico, el denominado *point de caption*, refiere a un determinado término o concepto ('significante') a partir del cual el analista puede escudriñar un implícito *sentido* que se estructura en el discurso de otro (en este caso, un paciente psicótico) y el modo en que pueden concebirse tales 'significantes' no es otro sino el de identificar aquel que puede jugar un rol de 'ordenador' retroactivo, es decir, de 'significante amo' en la misma perspectiva en que Freud había fijado el 'complejo de Edipo' como vector de ordenamiento interpretativo:

“¿Por qué ese esquema mínimo de la experiencia humana, que Freud nos dio en el complejo de Edipo, conserva para nosotros su valor irreductible y sin embargo enigmático? ¿Y, por qué este privilegio del complejo de Edipo? ¿Por qué quiere siempre Freud, con tanta insistencia, encontrarlo por doquier? ¿Por qué es ese un nudo que le parece tan esencial que no puede abandonarlo en la más mínima observación particular? Porque la noción del padre, muy cercana a la del temor de Dios, le da el elemento más sensible de la experiencia de lo que llamé el punto de almohadillado entre el significante y el significado.”⁸⁷

En esta cita concurre una operación que homologa el papel del analista en relación con el uso de un determinado 'significante' que pueda ocupar el lugar de vector de ordenación discursiva, pues, el contenido de tal operación habría de mantenerse dentro del orbe de lo que Freud comprendía como el 'padecimiento cultural', dado que tanto en el caso del análisis del discurso psicótico, como en el de un caso histérico o neurótico, el punto de corte, el *point de caption* debiera siempre sostenerse en alguna de las acepciones que pudiere adquirir la figura del 'padre'. Es claro que dentro del pensamiento freudiano, la figura paternal ocupa un lugar central, esto dado que el rol de dicha figura es lo que permite el tránsito hacia el significante fálico que pone sobre relieve la diferencia entre la madre y el hijo, a consecuencia de lo cual se introduce el orbe de la 'castración' que es el origen de la *falta* que constituye al individuo. Esta *falta* es la que se expresa en la emergencia del *deseo* e impulsa su despliegue metonímico remitido a la carencia que implica la 'castración'; de allí que la figura paternal asuma una función de inscripción del individuo en la 'ley', pues la prohibición del incesto como engranaje medular del orden simbólico, es aquello que permite la entrada del individuo a la trama del orden cultural.

⁸⁷ *Ibíd.*

Žižek conjuga el valor y función de este *point de caption* inmediatamente en el orbe de lo que denomina ‘discurso ideológico’, asociándolo a lo que Ernesto Laclau y Chantal Mouffe habían denominado ‘significantes flotantes’⁸⁸ en su texto *Hegemonía y estrategia socialista*, interpretando el uso de tales significantes como agentes universalizantes al interior de un discurso determinado. Así:

“Si ‘acolchamos’ los significantes flotantes mediante ‘comunismo’, por ejemplo, ‘lucha de clases’ confiere significación precisa y fija a todos los demás elementos: a democracia (la llamada ‘democracia real’ en oposición a la ‘democracia formal burguesa’ como forma legal de explotación); a feminismo (la explotación de las mujeres como resultado de la división del trabajo condicionada por las clases); a ecologismo (la destrucción de los recursos naturales como consecuencia lógica de la producción capitalista dirigida por la ganancia); a movimiento pacifista (el principal peligro para la paz es el aventurerismo imperialista) y así sucesivamente.

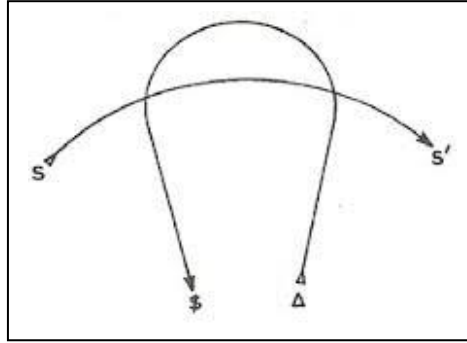
Lo que está en juego en la lucha ideológica es cuál de los ‘puntos nodales’, *points de capiton*, totalizará, incluirá en su serie de equivalencias a esos elementos flotantes.”⁸⁹

En este contexto, Žižek quiere dar cuenta del mismo uso que había formulado Lacan al señalar que dados estos ‘significantes amos’ se puede organizar retroactivamente el *sentido* del discurso, ordenando todos los elementos que lo componen, dándole por ello, un valor a su función de carácter universal (cuestión que derivará en el debate que sostiene Žižek con Laclau sobre la base de los ‘límites’ de la universalidad), dejando en medio de esta concatenación de vectores lingüísticos el problema del *deseo* como un elemento que transita al interior. El tentativo modo de explicar dicho tránsito, penderá –ahora- de los matemáticas con que Lacan habría graficado la condición de ‘retroactividad del significado’.

Žižek, entonces, los repasa del siguiente modo:

⁸⁸ Cfr. Laclau, Ernesto y Mouffe, Chantal. *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Siglo XXI Editores, España 1987, pág. 193.

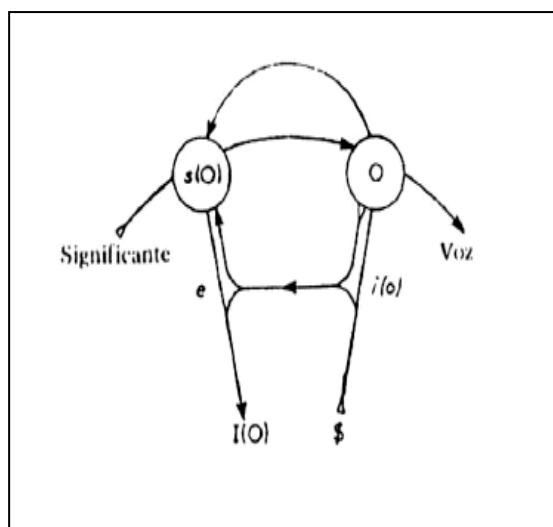
⁸⁹ Žižek, Slavoj. Op. cit. pág. 126. En el capítulo III de esta tesis se abordará el debate entre Žižek y Laclau, a propósito de los ‘significantes flotantes’ desde la perspectiva de la ‘lógica de las equivalencias’ formulada por el autor argentino.



Este primer matema describe una relación de intersección entre el vector del significante ($S - S'$) y el de la acción del sujeto ($\$ - \Delta$). Lo que más destaca Žižek de este grafo es la trayectoria retroactiva que va desde una 'entidad presimbólica, mítica' (Δ) hacia el lugar del sujeto ($\$$) que aparece como tachado, dada la incorporación que ya ha acontecido, de la *falta*. Quiere decir esto, que la 'entrada' del sujeto al orbe del significante concurre desde el territorio denotado por el elemento del *deseo*, pues allí radica el momento 'presimbólico o mítico'; es por este motivo, que considera que, desde esta entrada, ya posee la marca de la *falta* que implica el *deseo*. Es, entonces, desde esta misma marca desde donde el sujeto codifica el significante para, precisamente, ordenar su inscripción dentro del decurso discursivo. De allí que sea retroactivo y el *point de caption* sea: "el punto a través del cual el sujeto es 'cosido' al significante, y al mismo tiempo, el punto que interpela al individuo a transformarse en sujeto dirigiéndole el llamado de un cierto significante amo ('Comunismo', 'Dios', 'Libertad', 'Estados Unidos')- en una palabra es el punto de subjetivación de la cadena del significante."⁹⁰ Debemos tener en cuenta, por tanto, que el *deseo* opera subliminalmente como el elemento que demanda retroacción en el ejercicio de inscripción discursiva del sujeto, como modo de presentación en el entramado de concatenación simbólica.

El segundo matema incorpora la figura y función del *gran Otro*, en tanto 'cadena significante' que se ve interrumpida o cortada por el elemento presimbólico:

⁹⁰ Žižek, Slavoj. Op. cit. págs. 142 – 143.



En este grafo observamos que el ‘sujeto tachado’, es decir, aquel que ya contiene la *falta*, intersecta el vector del significante justo en la figura que señala el *gran Otro* como código simbólico (O) Esto, de acuerdo a la explicación de Žižek, es debido a que tal intersección describe el momento en que el *point de caption*, para funcionar de modo retroactivo ha de detentar el lugar del *gran Otro* en el decurso de la cadena diacrónica del significante. Para Žižek, esto es una “paradoja propiamente lacaniana en la que una estructura sincrónica, paradigmática [el *gran Otro*], existe únicamente en la medida en que esta se encarna [...] en un *elemento* singular excepcional.”⁹¹ El significado, entonces, como acción retroactiva de la función del *gran Otro*, queda expresado en el punto de cruce anterior al recién descrito, en $s(O)$, adquiriendo allí todo su valor ordenador: el significado es el “efecto retroactivo ‘acolchado’”⁹² que se ha fijado por medio de la referencia al código simbólico sincrónico.

Existe en este grafo, además, un segundo nivel que describe el eje $e - i(o)$ ⁹³ en que se encuentra representada la relación entre el ‘yo imaginario’ (e) y su ‘otro imaginario’

⁹¹ Žižek, Slavoj. Op. cit. pág. 145

⁹² *Ibíd.*

⁹³ En el texto de Žižek se señala: “el eje que conecta el yo imaginario (y) y su otro imaginario $i(o)$ ”. Todo indica que (y) se refiere a ‘e’ y que concurre un problema en la traducción del texto que ha señalado en español las nomenclaturas originalmente utilizadas por Lacan. Al buscar la referencia exacta desde donde Žižek ha tomado los matemas, el autor esloveno ha indicado en la página 141 ‘Cfr. Lacan, 1984’, sin embargo, no se encuentra en la bibliografía de su texto la especificación de dicha referencia. Asumimos, por tanto, que se refiere a los matemas utilizados por Lacan en el seminario 05 *Las formaciones del inconsciente*,

(i(o)), esta relación representa aquello que Lacan ha desarrollado en el breve texto *El Estadio del Espejo como formador de la función del yo tal y como se nos revela en la experiencia psicoanalítica*⁹⁴ referida al fenómeno de la *representación* propia del individuo sobre la base de su ‘doble’ puesto en la imagen de sí mismo en tanto otro. La importancia que Žižek otorga a este segundo nivel, dice relación con el ‘efecto de retroversión’ que implica, dado que, “esta autoexperiencia imaginaria es el modo que tiene el sujeto de reconocer erróneamente su dependencia radical del gran Otro, del orden simbólico como su causa descentrada.”⁹⁵

Este segundo nivel, no obstante, es distinto a aquel que se encuentra descrito en la parte inferior del grafo, o sea, el transcurso desde \$ a I(O), pues éste –a diferencia del segmento anterior- representa el fenómeno de ‘identificación simbólica’ del sujeto, es decir, “la identificación del sujeto con alguna característica significativa, rasgo (I), del *gran Otro* en el orden simbólico”⁹⁶. Pese, entonces, a que tanto el nivel imaginario como el nivel simbólico expresan el ‘efecto de retroversión’, se distingue la dimensión en que tal efecto se realiza: en el nivel imaginario se encuentra vinculado a una *representación* de sí mismo desde su despliegue en tanto ‘otro imaginario’, mientras que en el orbe simbólico, el sujeto se encuentra asentando el proceso de ‘identificación’ en algún carácter propiamente significativo, representándose a sí mismo ‘para otro significativo’, ocupando ahora, un lugar de referencia ‘para otro’. La relación entre ambos niveles de ‘efecto de retroversión’, Žižek la resume señalando:

“La relación entre identificación imaginaria y simbólica -entre el yo ideal [*Idealich*] y el ideal del yo [*Ich-Ideal*]- es, para valernos de la distinción hecha por Jacques-Alain Miller (en su Seminario inédito), la que hay entre identificación ‘constituida’ y ‘constitutiva: para decirlo simplemente, la identificación imaginaria es la identificación con la imagen en la que nos resultamos amables, con la imagen que representa lo que nos gustaría ser’, y la identificación simbólica es la identificación con el lugar *desde el que* nos observan, *desde el que* nos miramos de modo que nos resultamos amables”⁹⁷

particularmente a las clases número 01 del 06 de noviembre de 1957, 04 del 27 de noviembre de 1957, 05 del 04 de diciembre de 1957 y 26 del 11 de junio de 1958. Es en tales sesiones que Lacan utiliza estos grafos.

⁹⁴ Texto de 1935-1936 compilado en *Escritos I*, sección segunda.

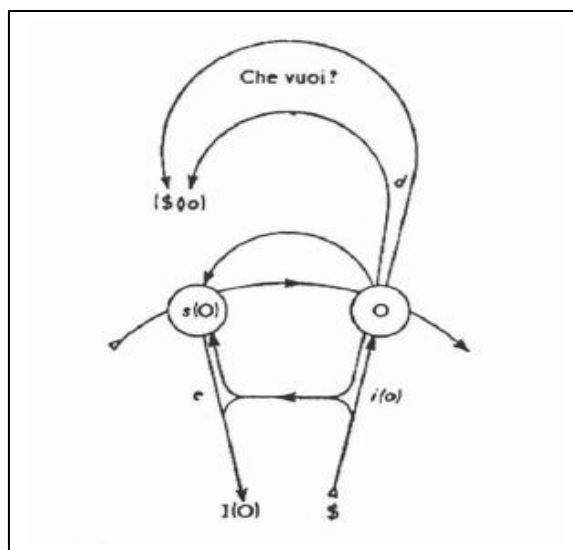
⁹⁵ Žižek, Slavoj. Op. cit. pág. 146.

⁹⁶ *Ibíd.*

⁹⁷ Žižek, Slavoj. Op. cit. pág. 147.

Dentro de esta configuración, la *voz* queda reducida a un elemento restante, un remanente que resulta “después de sustraer del significante la operación retroactiva del ‘acolchado’ que produce sentido”⁹⁸ Desde esta perspectiva, la *voz* queda reducida a un lugar más bien objetual que resulta de toda la operación significativa.

El tercer matema grafica lo que podríamos denominar la ‘externalización’ del *deseo* en la forma de la ‘demanda’:



Esto quiere decir que manifiesta una persistencia (resistencia quizá también sea plausible) de la *falta* expresada ya en la intersección (O) del segundo matema. El punto en que el sujeto (\$) se conecta con el *gran Otro* en tanto código simbólico, no implica la total reducción de aquella *falta* contenida en el sujeto, por lo cual ésta se abre paso en un siguiente nivel graficado con el segmento en que se encuentra (*d*). Entrama, precisamente el ‘*Che vuoi?*’ en que se mantiene abierto un espectro de significación demandante no resuelto, no fijado en todo el proceso de ‘efecto retroactivo’. Esta apertura, dibujada sobre el proceso de inscripción significativa, es aquello que posibilita la aparición de la *fantasía*: $\$ \diamond o$. En este momento, llegamos a algo que será crucial en nuestro posterior análisis respecto de las coordenadas en que Žižek sostiene el ejercicio de ‘homologación

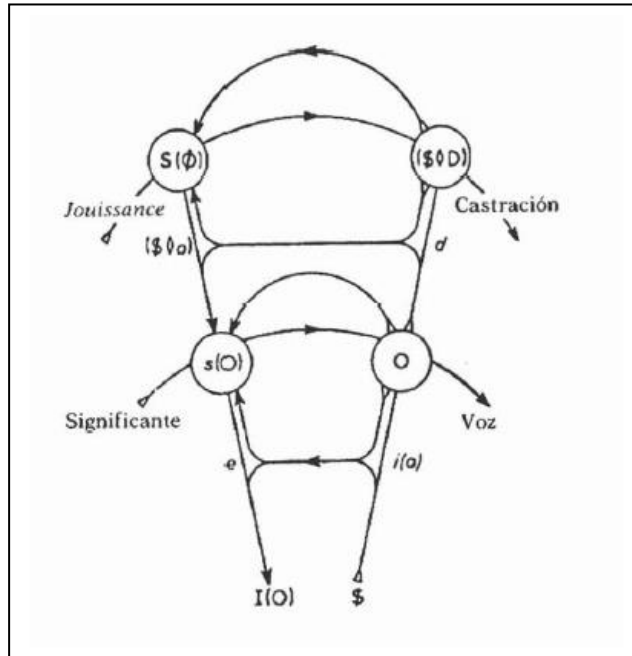
⁹⁸ Žižek, Slavoj. Op. cit. pág. 145.

fundamental' Marx-Freud, pues el elemento de la *fantasía* aparece como un recurso que intenta articular una respuesta al enigma que implica el 'Otro'; pero es una respuesta que al mismo tiempo pende de la incertidumbre en relación con qué o cuál sea el *deseo* de ese 'Otro'. Esta respuesta que, al mismo tiempo, implica el 'no ser' respuesta, dada la incertidumbre frente al carácter enigmático del *deseo*, conlleva, para Žižek una 'posición intermedia' que sujeta la función de la *fantasía*, pues ésta

“(…) es el marco que coordina nuestro deseo, pero al mismo tiempo es una defensa contra el ‘*che vuoi?*’, una pantalla que encubre la brecha, el abismo del deseo del Otro. Afilando la paradoja al extremo -hasta la tautología- podríamos decir que *el deseo es una defensa contra el deseo*: el deseo estructurado mediante la fantasía es una defensa contra el deseo del Otro, contra este deseo ‘puro’”⁹⁹

En este contexto –y sumando ya dos paradojas internas: la primera que describe el momento en que la función sincrónica del *gran Otro* es constituida por el elemento ‘singular excepcional’ que es la remanencia del *deseo* que va en el sujeto tachado y que incide diacrónicamente en esa función; la segunda, el hecho de que el *deseo* al sobrepasar su intersección con el *gran Otro* y persistir en un nuevo orbe que configure la *fantasía* sea también la articulación de la ‘defensa’ contra sí mismo en tanto una vez sobrepasado su encuentro con el decurso simbólico que expresa el *gran Otro*, se haya tornado también *deseo* de ‘otro’- es que Žižek ofrece la interpretación del matema final o completo que da lugar a la aparición del *goce* (*Jouissance*):

⁹⁹ Žižek, Slavoj. Op. cit. pág. 163.



Lo que viene a agregar este grafo, es la integración -en la trama del significante- del nivel que anteriormente había quedado suspendido en la representación de la *fantasía*. Así, el remanente de *deseo* (*d*) sostiene la articulación de la *fantasía* al tiempo que deriva, también en la intersección del *goce* y el significante ($S(\emptyset)$), es decir, el significante de la *falta* en el Otro. También observamos cómo este remanente de *deseo* da en su parte superior con la formulación de la *pulsión* ($\$ \diamond D$) que de igual modo funciona retroactivamente sobre el significante de la *falta* en el otro, de modo tal, que $S(\emptyset)$ expresa dos movimiento: prospectivamente, en su relación con la *pulsión* ($\$ \diamond D$) da forma al ámbito de la ‘castración’; por otro lado, en su relación con la *fantasía* ($\$ \diamond o$) penetra el orbe del significado ($s(O)$), es decir, de la acción retroactiva de la función del *gran Otro*, otorgando a esta dimensión del “efecto retroactivo ‘acolchado’” un elemento que permanecerá siempre incongruente con la fijación absoluta de significado. Todo este último nivel graficado en este matema, expresa el ámbito de la ‘demanda’ que acosa *fantasmagóricamente* la operación de inscripción del sujeto en el territorio de la ‘realidad social efectiva’ por medio de su constitución en el lenguaje en tanto ámbito del entramado simbólico.

El resultado final de este retrato gráfico de las relaciones que operan para dar forma a la constitución significativa del sujeto no es otra cosa sino el esbozo del periplo del *deseo*

a lo largo de todo el ejercicio que permite concebir el ámbito de la ‘realidad social efectiva’ como dotado de ‘sentido’. Desde esta perspectiva, la noción de *deseo*, pese a mantener el ángulo oscuro respecto de su definición, se erige como la matriz fundamental de todo el devenir simbólico a la vez que de su excedente demanda, es decir, conforma la base de la concatenación de redes simbólicas que permita identificar algo como ‘realidad’, al tiempo que articula también el remanente de *fantasía* que miente dicha ‘realidad’ simbólica estableciéndola como sutura imaginaria. Esta sutura rebasa, constantemente, su estatuto de significación en la medida en que en el seno mismo de dicha *fantasía* anida también aquel *goce* en la *falta* del Otro, vale decir, el *goce* en la incongruencia de ese *gran Otro* en tanto campo significante. Se ha abierto, por tanto, el ámbito del *goce* como un elemento que interviene en la circulación de la ‘demanda’ del *deseo* y de la *fantasía* que ocupa el lugar del significante simbólico.

I.2. El *goce* y el retorno a Hegel

El *goce*, en tanto concepto, es un tema tratado en –por decirlo de algún modo– dos momentos diferentes en la obra de Lacan. El primer momento corresponde al registrado en los seminarios de 1953 – 1955, mas el texto publicado en *Escritos I* titulado *La cosa freudiana o sentido del retorno a Freud en psicoanálisis* de 1956 y el segundo podemos situarlo a partir de los seminarios de 1972, más específicamente, desde el seminario 20 *Aún*. La primera etapa podríamos denominarla como preparativa para aquello que –en la segunda etapa– permita conformar más puntualmente el entramado definitivo, por ello, nos encontramos frente a un desarrollo incipiente o indirecto respecto del concepto, pues las menciones al tópico del *goce* están asociadas al desarrollo del amplio espectro temático en que despliega el problema del *deseo*. En el segundo tramo cronológico, hallamos el tratamiento que terminará en el desplazamiento conceptual desde el ‘síntoma’ al *sinthome*, que vendría a ocupar el sitio de una forma final de establecer las relaciones entre la tríada de lo *Real*, lo Simbólico y lo Imaginario considerando ahora la función del *goce* como un

elemento que sostiene la relación triádica, es decir, que genera la circulación entre las tres dimensiones del nudo borromeo.

Lo que nos importa por sobre todo de la primera etapa, es que es el momento en que Lacan refiere los antecedentes o, más bien, analogías de su desarrollo teórico en relación con el pensamiento hegeliano (contando entre sus asistentes a Jean Hyppolite) y son estas referencias las que Žižek presupone a lo largo de su esquema teórico. De hecho, será también sobre estos supuestos que el pensador esloveno construirá su relectura del autor de la *Fenomenología*. Este tramo, por ende, resulta fundamental para adentrarse en los textos posteriores al seminario *RSI* conforme observar con detención los desplazamientos finales desde el ‘síntoma’ al *sinthome* y poner a prueba, con ello, la arquitectura teórica propuesta por Žižek.

Lacan parte de la nomenclatura freudiana del ‘ideal del yo’ (Ich-Ideal) como si esta fuera ya de suyo un punto de referencia que permitiese analogías con ciertos supuestos hegelianos en relación con los antecedentes de aquello que en la obra del alemán toma forma en la denominada ‘estructura del reconocimiento’. Esta pretensión lacaniana, sin embargo, requiere realizar cierto desplazamiento de la categoría freudiana en la que Žižek no fija atención alguna. Así, por ejemplo, en la décima primera clase del seminario primero, Lacan sostiene:

“EL Ich-Ideal, el ideal del yo, es el otro en tanto hablante, el otro en tanto tiene conmigo una relación simbólica, sublimada, que en nuestro manejo dinámico es a la vez semejante y diferente a la libido imaginaria. El intercambio simbólico es lo que vincula entre sí a los seres humanos, o sea la palabra, y en tanto tal permite identificar al sujeto. No hay aquí metáfora: el símbolo da a luz seres inteligentes, como dice Hegel.”¹⁰⁰

Esta afirmación lacaniana nos pone, al menos, frente a tres problemas. El primero es la oscura referencia a la palabra de Hegel; en lo que respecta a las obras de juventud y los textos de la *Fenomenología*, la *Enciclopedia*, la *Ciencia de la Lógica*, la *Filosofía Real*, y la *Filosofía del arte o estética*, no es posible encontrar esta alusión al fenómeno del símbolo como origen o luz de los seres inteligentes. Tampoco Lacan explica en qué sentido esto no fuere más que una metáfora. En segundo lugar, la ubicación de este ‘ideal del yo’ en el

¹⁰⁰ Lacan, Jacques. Op. cit. Seminario 01, *Los escritos técnicos de Freud*. Clase 11, *Ideal del yo y yo Ideal*, del 31 marzo de 1954.

lugar del ‘otro en tanto que hablante’ resulta algo extraña, pues hasta en las interpretaciones y traducciones de Jacques Alain-Miller (quien fuera el mentor del Žižek en psicoanálisis) indica el lugar ‘desde el que nos miramos’¹⁰¹ y, en efecto, el mismo Lacan usa posteriormente el término en el sentido en que Alain-Miller lo ha acotado. Por último, también omite parte importante del significado que este término posee en el contexto freudiano, ya que –tal y como lo indica Paul Ricoeur en una nota a pie de página de su texto *Freud: una interpretación de la cultura*- el ‘ideal del yo’ se encuentra más bien asociado a las características del narcisismo:

“La expresión ‘*Idealich* –yo ideal-’ es rara. La volvemos a encontrar en *Introducción al narcisismo* (G. W. x, p. 61), y reaparece en *El yo y el ello*, escrito como *Ideal-ich*. Que yo sepa, no vuelve a aparecer. En cambio la expresión *Ichideal* –‘ideal del yo’- aparece casi un centenar de veces (las traducciones españolas, a este propósito, caen muy a menudo en la trampa de traducir por ‘yo ideal’ la palabra *Ichideal*). Pese a su rareza la expresión *Idealich* debe considerarse como deliberada: el contexto indica que Freud habla del ‘yo ideal’ contraponiéndolo al ‘yo efectivo’ o real. El ‘yo ideal’ es el yo narcisista desplazado; esa expresión es rigurosamente sinónima de ‘ideal del yo narcisista’, por lo que debemos conservar su estricto contexto narcisista”¹⁰²

Si bien es cierto, Ricoeur establece una suerte de equivalencia entre las terminologías de *Idealich* e *Ich-Ideal*, el desdoblamiento que contienen la una respecto de la otra, se sostiene a partir del contexto narcisista y es este un factor que pareciera pasar inadvertido para realizar el juego analógico con un supuesto hegeliano en la afirmación de Lacan.

Desde esta clase de sus seminarios en adelante, Lacan comienza a declarar una cierta plataforma hegeliana desde la cual erige algunas de las nociones centrales que tomarán parte de los fenómenos de *representación* derivados de la circulación del *goce* en el nudo borromeo que grafica la interacción de las tres dimensiones constitutivas de la psique del individuo. Como adelantáramos en párrafos anteriores, esta base es la que Žižek simplemente presupone como correcta para leer lacanianamente a Hegel o bien a Lacan en clave hegeliana. Un paso importante en la descripción de esta plataforma hegeliana lo realiza Lacan en la décima segunda clase de su primer seminario, al contestar a Hyppolite:

¹⁰¹ Cfr. Nota 63 de este mismo trabajo.

¹⁰² Ricoeur, Paul. *Freud: una interpretación de la cultura*, Siglo XXI Editores, México 2004, pág. 186 nota a pie de página N° 70.

“Ya que usted fue quien tuvo la amabilidad de acosarme hoy, no veo por qué no comenzar recordando el tema hegeliano fundamental: el deseo del hombre es el deseo del otro.

Es esto lo expresado en el modelo del espejo plano. [...] ese momento de viraje que aparece en el desarrollo cuando el individuo hace de su propia imagen en el espejo, de él mismo, un ejercicio triunfante. Por ciertas correlaciones de su comportamiento podemos entender que se trata aquí, por vez primera, de una captación anticipada del dominio.”¹⁰³

Cuando Lacan realiza esta afirmación, está sosteniendo que un concepto clave en la ‘estructura del reconocimiento’ que Hegel comienza a desarrollar en la *Filosofía Real* y que derivan en la *Fenomenología* y la *Filosofía del Derecho* es el *deseo*; en este caso, el ‘*deseo del otro*’. Con esto, viene a establecer un paralelo conceptual con aquello que el francés estipuló en su temprano ensayo sobre el *Estadio del espejo*¹⁰⁴ sobre la base de lo que denomina la ‘captación anticipada del dominio’. Recordemos que dicho ensayo trata sobre 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*”¹⁰⁵. Dado este fenómeno, el *estadio del espejo* es definido 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 está suficientemente indicada por el uso, en la teoría, del término antiguo imago.*”¹⁰⁶ En este contexto, la asociación que realiza Lacan con aquel ‘tema hegeliano fundamental’ posee dos implicancias centrales para la lectura de Žižek: la primera dice relación con que en la descripción del *estadio del espejo*, Lacan afirma la primera experiencia del *goce*, siendo ésta el paso primordial en el periplo que dibuja la constitución identitaria del individuo; en palabras del francés

¹⁰³ Lacan, Jacques. Op. cit. Seminario 01, *Los escritos técnicos de Freud*. Clase 12 *Zeitlich-Entwicklungsgeschichte*, del 07 de abril de 1954.

¹⁰⁴ Ciertamente existe debate respecto a la fecha exacta de presentación del ensayo *El estadio del espejo como formador de yo desde la experiencia psicoanalítica*. Para algunos, fue en 1935 en el Congreso de la Sociedad de Psicoanálisis de París, mientras que para otros corresponde a 1946, en Zurich, en el XVI Congreso Internacional de Psicoanálisis.

¹⁰⁵ Cfr. Lacan, Jacques. *El estadio del espejo como formador de yo desde la experiencia psicoanalítica*, en *Escritos I*, sección segunda.

¹⁰⁶ *Ibíd.*

“El hecho de que su imagen especular sea asumida gozosamente por el ser sumido todavía en la impotencia motriz y la dependencia de la lactancia que es el hombrecito en ese estadio infans, nos parecerá por lo tanto que manifiesta, en una situación ejemplar, la matriz simbólica en la que el yo [je] se precipita en una forma primordial, antes de objetivarse en la dialéctica de la identificación con el otro”¹⁰⁷

motivo por el cual el *goce* es el elemento que comienza –por decirlo de alguna manera- a hacer funcionar la circulación de las dimensiones del nudo borromeo, vale decir, el fenómeno de ‘identificación’ primordial es precisamente el factor que estará en constante vilo a lo largo de todo el proceso de inscripción del individuo dentro de la cadena simbólica y significante sobre la cual se va configurando la elaboración de ‘sentido’ que termina siempre abordada por el territorio imaginario y cuyo cargamento de *fantasía* está siempre asentado en el mismo fenómeno del *goce*.

La segunda implicancia es un poco más compleja, pues se trata de una connotación que opera en la noción de *goce* al referirse a esta ‘captación anticipada del dominio’ que es aquello a partir de lo cual Lacan establece el vínculo entre el tópico del ‘deseo del otro’, que atribuye a la temática hegeliana, y esta ‘precipitación primordial’ del proceso de ‘identificación’ referido en el *estadio del espejo*. Nos referimos a la idea de ‘usufructo’ que el propio psicoanalista francés utiliza como conector entre ambos cónclaves teóricos.

La ‘experiencia primaria del *goce*’, aquella de sí mismo frente al espejo, constituye la apertura al entramado del ‘deseo del otro’ y en tanto tal, viene a articular una alteridad que colmará la dimensión de la *falta* con las implicancias respecto de la ‘castración’, la ‘ley’ y la figura paterna que ya indicamos más arriba. Durante el desarrollo del proceso identitario, la distancia que va tomando el individuo respecto de su imagen es también el medio por el cual se van configurando los dominios del *Idealich* y del *Ich-Ideal*, por lo cual aquella ‘experiencia primaria del *goce*’, en tanto primigenia experiencia de la alteridad, va adquiriendo la forma de la búsqueda del ‘*goce* del otro’, cuestión que está demarcada por el ‘deseo del otro’ que Lacan dice compartir con Hegel. En este sentido, cuando Lacan sostiene que “la fórmula del deseo del hombre es el deseo del otro”¹⁰⁸ y que dicha fórmula se

¹⁰⁷ *Ibíd.*

¹⁰⁸ Lacan, Jacques. Op cit. Seminario 01 *Los escritos técnicos de Freud*. Clase 14 *Las fluctuaciones de la libido*, del 12 de mayo de 1954.

manifiesta desde el momento en que el individuo inaugura el ejercicio de la consciencia respecto de sí mismo -es decir, cuando la experiencia del *estadio del espejo* busca ser inscrita en el territorio simbólico- está también afirmando que ese esfuerzo de inscripción significativa respecto de sí, es aquello en que se mantendrá el permanente flujo de *fantasía* que hace imposible su significación absoluta. De este modo, la demanda del *deseo*, que excede el cruce con el territorio simbólico (el *point de caption*) y que deriva en el ‘efecto retroactivo’ del significante, involucrando el *goce* en la ‘*falta* del otro’, no es otra cosa sino el devenir del *deseo* que ha concurrido sin satisfacerse desde el momento del ‘*goce* primario’, volviéndose ahora una dimensión social del mismo. Es por esta razón, también, que Lacan (en el matema cuarto que explicáramos en la sección anterior) entrama el ejercicio del *goce* con la designación de la ‘pulsión’ y es por ello, asimismo, que identifica esa pulsión con la ‘pulsión de muerte’. Pues el permanente ‘deseo del otro’ que implica *goce* del otro en y por su *falta*, tiende a prolongar indefinidamente la falla constitutiva del individuo; su única salida habría de ser la subsunción objetiva del otro. En otras palabras, el flujo de esta ‘pulsión de muerte’ es el *goce* que se mantiene vivo en el constante ‘usufructo’ del otro, en el plano simbólico, destinado a fracasar en su resultado volviéndose entonces representación imaginaria, o sea, contenido de la *fantasía* que, al tiempo de acometer en el significado retroactivo, del proceso de inscripción significativa del individuo, mantiene la prevalencia de la *falta* y debe fluir por ello como exceso no resuelto de la demanda. Esta relación del *goce* en y con la falla es lo que también nombra como *Jouissance* o plus de goce. Cuando Lacan comienza a dibujar esta circulación, afirma que “en el origen, antes del lenguaje, el deseo sólo existe en el plano único de la relación imaginaria del estadio especular; existe proyectado, alienado en el otro. La tensión que provoca no tiene salida. Es decir que no tiene otra salida- Hegel lo enseña- que la destrucción del otro”¹⁰⁹ proyectando, ya desde aquí, la tendencia (prácticamente ontológica, aunque Lacan no use el término) a la apropiación del otro como dirección del *deseo* y como asentamiento de la función del *goce*, pues la falla en el significante es el origen del *goce*.

Con estos antecedentes podemos comprender por qué Lacan lleva, en el seminario 20 *Aún*, el problema del *goce* a su relación con aquello que desde el Derecho entendemos como ‘usufructo’, al afirmar:

¹⁰⁹ Lacan, Jacques. Op cit. Seminario 01 *Los escritos técnicos de Freud*. Clase 13 *La báscula del deseo*, del 05 de mayo de 1954.

“(…) el derecho habla de lo que voy a hablarles —el goce. [...] Esclareceré con una palabra la relación del derecho y del goce. El usufructo — ¿no es acaso una noción del derecho?— [...] El usufructo quiere decir que se puede gozar de sus medios, pero que no hay que despilfarrarlos. Cuando se tiene el usufructo de una herencia, se puede gozar de ella a condición de no usarla demasiado. Allí reside la esencia del derecho: repartir, distribuir, retribuir, lo que toca al goce.

¿Qué es el goce? Se reduce aquí a no ser más que una instancia negativa. El goce es lo que no sirve para nada.

Asomo aquí la reserva que implica el campo del derecho —al—goce. El derecho no es el deber. Nada obliga a nadie a gozar, salvo el superyó. El superyó es el imperativo del goce: ¡Goza!”¹¹⁰

Pues claro, el ‘usufructo’ del otro como acción resultante de la demanda que excede el cruce de la emergencia del individuo con la cadena significante, no posee otro horizonte sino el de fallar en la significación retroactiva; debe tornarse continua y nuevamente demanda en tanto ‘deseo del otro’ y *goza* en ese fracaso y flujo. De allí que el *goce* sea aquello que ‘no sirve para nada’; que se mantenga fluyendo como imperativo y que, en razón de ello, sea el rostro desnudado del derecho: el derecho al ‘usufructo’ del otro en tanto demanda superyoica. Ahora bien, cabe interrogar la razón por la cual Lacan asocia, tan directamente, todo este entramado del *goce* con el territorio del ‘súper yo’, en el entendido de que tal zona, desde Freud, señala más bien el orbe del mandato moral – cultural. La respuesta a esto se encuentra, precisamente, en el tránsito retroactivo de O a s(O) expuesto en el matema cuarto acerca del flujo del *deseo*: la demanda de *deseo* que excede el momento de intento de inscripción significativa en el orbe simbólico contiene también el desajuste con todo el territorio de la ‘realidad social efectiva’ – el gran Otro- en que intenta emerger el individuo, en que intenta reconocerse él mismo como inscrito; esto conlleva –en su itinerario retroactivo- el efecto de una incongruencia de esa misma realidad y de la inscripción simbólica en ella. En tanto tal, Lacan advierte el fenómeno de *perversión* que operará sobre el *deseo* y que se expresará en el flujo del *goce*; es decir, aquello que constituye una demanda del orden simbólico, dado su desajuste que deriva en una demanda excedente, se torna también en un requerimiento que resiste al mandato simbólico y tal resistencia lo desplaza hacia el orbe del significante retroactivo; puesto que este último está constituido por la dimensión de la *fantasía* derivada del *goce*, es que el

¹¹⁰ Lacan, Jacques. Op. cit. Seminario 20 *Aún*. Clase 01 *Del goce*, del 21 de noviembre de 1972.

lugar del mandato simbólico es ocupado por el mandato del *goce*: es entonces en la dimensión de la inscripción social del individuo donde el ‘súper yo’, desajustado de su territorio simbólico, asume la forma del imperativo del *goce*.

A esto se refiere Lacan cuando sostiene:

“¿Qué es la perversión? [...] la perversión se sitúa en el límite del registro del reconocimiento [...] Estructuralmente, la perversión tal como la he delineado en el plano imaginario sólo puede sostenerse en un estatuto precario que, a cada instante y desde el interior, es impugnado para el sujeto. La perversión es siempre frágil, está siempre a merced de un vuelco, de una subversión, que hace pensar en ese cambio de signo que podemos hacer en ciertas funciones matemáticas: en el momento en que pasamos del valor de una variable al valor que inmediatamente le sigue, el correlativo pasa más o menos a infinito.”¹¹¹

La precariedad del *goce* radica justamente en su no satisfacción; en el retorno al intento de inscripción simbólica, fracasando y volviendo a fluir desde el horizonte de lo imaginario. Ello es lo que hace del *goce* una expresión *perversa* del aquel hiato en el que individuo se encuentra constantemente conjugando la posibilidad de su reconocimiento en el entramado del gran Otro, el reconocimiento por el otro,

“La perversión es una experiencia que permite profundizar lo que puede llamarse, en su sentido pleno, la pasión humana, para emplear una expresión de Spinoza, es decir aquello por lo cual el hombre está abierto a esta división consigo mismo que estructura lo imaginario; o sea, entre O y O', la relación especular. En efecto, es profundizarte en esta hiancia del deseo humano donde aparecen todos los matices- que se escalonan de la vergüenza al prestigio, de la bufonería al heroísmo- a través de los que el deseo humano está por entero expuesto, en el sentido más profundo del término, al deseo del otro.”¹¹²

He aquí cómo el ‘deseo del otro’ adquiere también el remanente de ser un significante en y para el ‘deseo del otro’; aquella demanda que falla en el cruce con el orden simbólico y que retorna siempre en el deseo y falta del otro. Como sostuviéramos más arriba, Lacan está describiendo una circulación, un flujo que circula en la forma del nudo borromeo y que contendría el desarrollo del tema hegeliano fundamental: el problema del ‘reconocimiento’ no sería sino una expresión de lo que la filosofía de Hegel habría

¹¹¹ Lacan, Jacques. Op cit. Seminario 01 *Los escritos técnicos de Freud*. Clase 18 *El orden simbólico*, del 09 de junio de 1954.

¹¹² *Ibíd.*

articulado desde la relación intersubjetiva comprendida como el problema del ‘deseo y el goce del otro’ y entonces, en este contexto psicoanalítico, no podría sino derivar en el territorio epistemológico de la relación significante – significado dentro del contexto triádico de lo *Real*, lo Simbólico y lo Imaginario. Esto es lo que se deriva –y que Žižek asume- cuando Lacan señala

“(...) lo que llamo propiamente el goce del Otro en tanto que no está aquí sino simbolizado es [...] el no-todo que tendré que articular.

En esta única articulación, ¿qué es el significante? [...] Diré que el significante se sitúa a nivel de la sustancia gozante [...] El significante es la causa del goce. Sin el significante, ¿cómo siquiera abordar esa parte del cuerpo?, ¿Cómo, sin el significante, centrar ese algo que es la causa material del goce? Por desdibujado, por confuso que sea, una parte del cuerpo es significada en este aporte.”¹¹³

Pero aquí se ha dado un paso crucial y que será problemático al momento de tener que mantener las relaciones que Žižek supone constituyen la arquitectura hegeliana que ha traducido Lacan al psicoanálisis y, que a su vez, vienen a reafirmar el momento de encuentro de Marx y Freud en cuanto dimensión del ‘síntoma’, a saber, la identificación de una ‘sustancia gozante’ y una ‘causa material’ del *gocce*. Pues claro, el fenómeno del ‘deseo del otro’ ha tenido que dar cabida a la transformación del cuerpo material del otro (el cuerpo de otro sujeto) en puro significante; es decir, ha hecho de la ‘materialidad’ del otro’, de la contingencia corpórea del otro, nada más que una abstracción respecto de la cual es menester ‘usufructuar’ una dimensión imaginaria, para ‘sustancializar’ el *gocce*, realizar la ‘sustancia gozante’. Es esta la manera en que aparece el significante: el significante –de acuerdo a la afirmación de Lacan- es el intento de ‘centrar ese algo que es la causa material del goce’, intento de centrar el cuerpo del otro, ahora más allá del desajuste provocado en el cruce del *deseo* primigenio con el vector del orden simbólico. Por ello es que el *gocce* del otro viene a tomar lugar en aquello que configura el no-todo que queda por articular, pues si bien, es el cuerpo material del otro el punto de partida contingente, es sobre ello que ha de realizarse la abstracción que origina el significante y esta misma operación de

¹¹³ Lacan, Jacques. Op. cit. Seminario 20 *Aún*, clase 02 A *Jakobson*, del 19 de diciembre de 1972.

abstracción es la que deriva en una desterritorialización de todo el cuerpo material. De allí, que lo que queda sea la necesidad de articular un no-todo restante a este ejercicio.¹¹⁴

En este contexto, las relaciones intersubjetivas son el escenario en que el fenómeno del *goce* toma lugar. Como sostuviéramos antes, es el contexto social en que se entrama el *estadio del espejo* desde el momento de aparición de la consciencia y es por ello que Lacan incorpora el tema del ‘usufructo’. ¿Cuál es el límite del *goce*? ¿Quién goza, mi cuerpo o mi cuerpo es el goce del otro? ¿De qué se goza? Estas preguntas derivan -en el análisis lacaniano- en el dilema del ‘amo y el esclavo’ que Hegel ha expuesto en su *Fenomenología del espíritu*, pues tales interrogaciones expresan una demanda que excede el consabido tópico del ‘amor’ como epicentro analítico¹¹⁵ y se orientan hacia un requerimiento asociado al territorio del ‘saber’. He aquí la relevancia de la dimensión del *goce*, asociar todo el contenido de la *fantasía* que carga el *goce* con el problema definitivo del ‘saber’ acerca del propio sujeto y su inscripción en el orbe simbólico. En palabras de Lacan, el ‘goce del otro’,

“puede ser también demanda de otra cosa [en relación con el tema del ‘amor’], puede ser una cierta demanda concerniente al reconocimiento de su ser. Esto es conflictivo porque el analista con su presencia, en tanto semejante, se lo niega.

La negación hegeliana de la relación de conciencias perfila también en esta ocasión demanda de saber”¹¹⁶

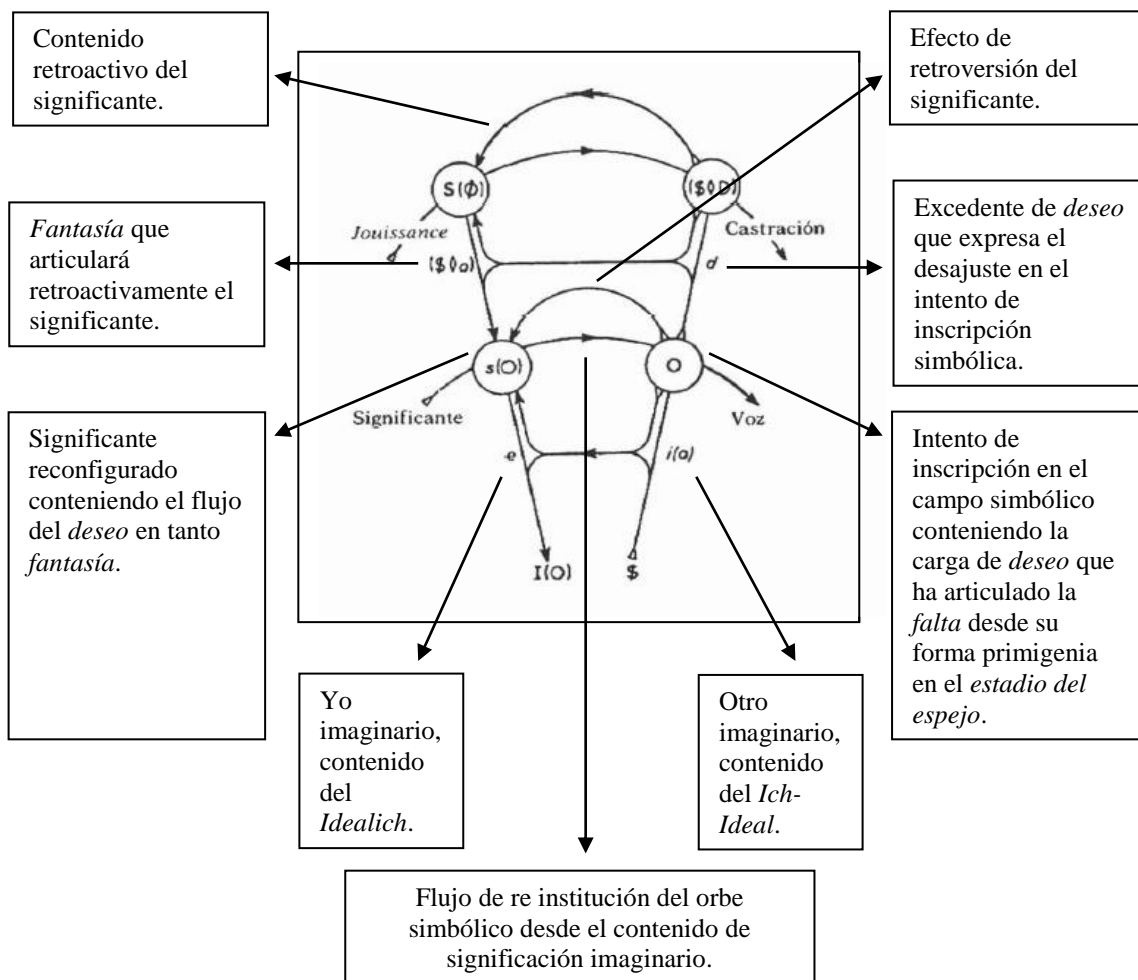
De este modo, la sustracción de la materialidad del otro ha devenido ‘encuentro de conciencias’ en el contexto social en que se despliega el deseo y goce del otro, conllevando consiguientemente, el retorno de todo el campo significativo cargado de *fantasía* (dado el efecto de retroversión de O a s(O)) hacia la nueva institución del orden simbólico. En otras palabras, todo el orbe simbólico, las relaciones sociales efectivas, el gran *Otro*, es un

¹¹⁴ De hecho, este mismo punto es la base de todo lo que expone Žižek en torno al problema del multiculturalismo en tanto fenómeno de ‘no aceptación’ del otro. La falacia del multiculturalismo se encontraría, precisamente, en esta abstracción del otro con objeto de ‘extraer’ de él solo lo que *deseo*, dejando el resto del otro en el plano del sometimiento simbólico. Cfr. Žižek, Slavoj *En defensa de la intolerancia*, Ediciones Sequitur, España 2008. Capítulo ‘La tolerancia represiva del multiculturalismo’, págs. 55 y ss.

¹¹⁵ En el seminario 20 *Aún*, Lacan termina por despejar el tema referido al ‘amor’ como campo en que pudiera recaer el análisis del deseo y goce en el otro. Sostiene entonces “*El goce del Otro*, del Otro con mayúscula, *del cuerpo del otro que lo simboliza, no es signo de amor.*” (Clase 01) y más adelante, “¿El amor estriba en el hecho de que lo que aparece no es nada más que signo? [...] Lo que no es signo de amor es el goce del Otro, el del Otro sexo y, comentaba yo, el del cuerpo que lo simboliza.” (Clase 02)

¹¹⁶ Lacan, Jacques. Op cit. Seminario 05 *Las formaciones del inconsciente*, clase 26, del 11 de junio de 1958.

articulado constantemente reconfigurado desde el vértice constituido en la escena imaginaria: es siempre una institución simbólica que posee la carga imaginaria con que el individuo ha elaborado el campo significante. Si arriesgásemos una esquematización de esto, sobre la base del cuarto matema lacaniano, podríamos concebir algo parecido a lo siguiente:



Lo que describe el flujo del *deseo*, en el nivel superior al intento de inscripción en el orbe simbólico, dibuja también en flujo del *goce* que articula los aspectos del ‘deseo del otro’ y del ‘goce del otro’, connotando el ‘usufructo’ de ese otro en la operación de desmaterialización del mismo. Tal operación conlleva –en tanto contenido del efecto retroactivo de significación- la descomposición del orbe simbólico presentado, inicialmente, en la forma de un todo, no quedando otro movimiento sino el de una

articulación del no-todo como horizonte de re institución del orbe simbólico desde el contenido de significación imaginario. En este contexto, dicha articulación implicaría la demanda abierta en la desmaterialización del otro, que es la demanda del ‘saber’. Esto último sería aquello que para Lacan implica una relación (o demanda) que se sitúa dentro de los parámetros hegelianos del problema del ‘reconocimiento’ en la medida en que – como lo ha sostenido- tal problema, para Hegel- no es otra cosa sino la esfera sostenida en el ‘deseo del otro’. Por ello es que el mismo Lacan sostiene que

“La fórmula el deseo del hombre es el deseo del otro [...] Vale en el plano del que hemos partido: el de la captación imaginaria. Pero, como señalé al final de la última sesión, no se limita a él. Si así fuera, lo demostré en forma mítica, no habría, fuera de esa mutua y radical intolerancia a la coexistencia de las conciencias, como se expresa Hegel, ninguna otra relación interhumana posible: cualquier otro sería esencialmente aquel que frustra al ser humano, no sólo en su objeto, sino en la forma misma de su deseo.”¹¹⁷

y en este sentido es que el ‘deseo del otro’ deviene, desde su carga imaginaria, en configuración simbólica en el momento de articulación del no-todo. De este modo, para Lacan, la desmaterialización del cuerpo del otro resulta en el dilema hegeliano señalado como la ‘coexistencia de las conciencias’ que –en su mutua y constante referencia- constituye el epicentro de la estructura del reconocimiento que ha sido expuesta en la dialéctica del amo y el esclavo.

Lacan se encuentra, por tanto, leyendo el tema de la ‘negatividad’ hegeliana como un aspecto derivado del orbe del ‘deseo del otro’, vale decir, como un momento -dentro de la articulación del sistema dialéctico del alemán- asociado a una *falta* proyectiva que recae en el territorio de la alteridad. Esta lectura se inclina, entonces, hacia una comprensión del recorrido desde la consciencia de lo otro hasta la autoconsciencia, fundado en una carencia ontológica que motiva el flujo del *deseo*. Ello es lo que desprende, también, del alcance que el mismo Lacan realiza acerca de la experiencia analítica:

“La relación del amo y el esclavo es un ejemplo límite, puesto que, claro está, el registro imaginario donde se despliega sólo aparece en el límite de nuestra

¹¹⁷ Lacan, Jacques. Op. cit. Seminario 01 *Los escritos técnicos de Freud*, clase 14 *Las fluctuaciones de la Ilbíd.o*, del 12 de mayo de 1954.

experiencia. La experiencia analítica no es total. Se define en otro plano que el plano imaginario: en el plano simbólico.

Hegel da cuenta del vínculo interhumano. [...] Esta situación comienza por un callejón sin salida, ya que para el amo el reconocimiento del esclavo nada vale, puesto que quien lo reconoce no es más que un esclavo, es decir, alguien que el amo no reconoce como hombre. La estructura del punto de partida de esta dialéctica hegeliana no presenta salida alguna. Ven así como no carece de afinidad con el callejón sin salida de la situación imaginaria.

Sin embargo, esta situación va a desarrollarse. Su punto de partida es mítico, puesto que imaginario. Pero sus prolongaciones nos introducen en el plano simbólico. Ustedes conocen esas prolongaciones; son las que permiten que se hable de amo y esclavo. En efecto, a partir de la situación mítica, se organiza una acción y se establece la relación del goce y del trabajo. Al esclavo se le impone una ley: satisfacer el deseo y el goce del otro.”¹¹⁸

En el fondo, entonces, lo que Lacan se encuentra sugiriendo es que el momento de significación retroactiva, elaborada con la carga de la *fantasía*, deja al individuo en el lugar que impide el reconocimiento de sí mismo en tanto permanece como puro contenido imaginario. La inscripción en el orbe del gran *Otro*, no es posible de solo congraciarse en este vértice y este es el motivo por el cual ha de devenir en re institución de su carácter simbólico: debe restituir un nuevo campo del mandato, de la ‘ley’, de la demanda simbólica que será el escenario en que también se restituirá el dominio de la castración en la forma de una permanente pulsión. El lugar del ‘amo’, en este contexto, es el momento en que el contenido imaginario ha inundado el campo significante y debe proyectar dicho campo sobre el entramado simbólico con objeto de hacer funcionar el *point de caption*. Debe transfigurar su carga imaginaria en el almohadillado simbólico, pues allí, el lugar del ‘esclavo’ –que vuelve a poner de manifiesto el reconocimiento sobre la base de su relación con el otro- institucionaliza el mandato del *deseo* dentro de las coordenadas del orden simbólico.

El ‘saber’ que está en juego en esta circulación es, precisamente, el saber de sí mismo en tanto inscripción. Es el ‘saber’ acerca de la propia significación en el contexto de todo el orbe de concatenaciones simbólicas que expresa la realidad social efectiva. Un ‘saber’, por tanto, que solo puede intentar asirse desde la referencia manifiesta en el deseo y goce del otro. Esto es lo que, al menos en la interpretación lacaniana, corresponde a la noción de *saber absoluto*, aquel ‘saber’ que viene a suturar con perfección el hiato que ha abierto la *falta*, en el escenario de la propia *representación* del individuo. Pues esta

¹¹⁸ Lacan, Jacques. Op. cit. Seminario 01 *Los escritos técnicos de Freud*, clase 18 *El orden simbólico*, del 09 de junio de 1954.

representación es la zona en que se juega el *concepto* propio del individuo, asumiendo que el término *concepto* indica un territorio que aún puede mantenerse pese a la fuga constante de aquello que contiene. Esto es lo que Lacan afirma al señalar,

“Recuerden lo que dice Hegel sobre el concepto: *el concepto es el tiempo de la cosa*. Ciertamente, el concepto no es la cosa en lo que ella es, por la sencilla razón de que el concepto siempre está allí donde la cosa no está, llega para reemplazar a la cosa [...] ¿Qué es lo que de la cosa puede estar allí? No es su forma, tampoco su realidad, pues, en lo actual, todos los lugares están ocupados. Hegel lo dice con mucha rigurosidad: es el concepto el que hace que la cosa esté allí, aún no estando allí.

Esta identidad en la diferencia, que caracteriza la relación del concepto con la cosa, es además la que hace que la cosa sea cosa y el fact esté simbolizado [...] Estamos hablando de cosas y no de váyase a saber qué, siempre imposible de identificar [...] Nos encontramos aquí en el núcleo del problema avanzado por Freud cuando dice que el inconsciente se sitúa fuera del tiempo. Es cierto y no es cierto. Se sitúa fuera del tiempo exactamente como lo hace el concepto, porque él es el tiempo de sí mismo, el tiempo puro de la cosa, y en tanto tal, puede reproducirla según cierta modulación, cuyo soporte material puede ser cualquier cosa. En el automatismo de repetición se trata precisamente de esto.”¹¹⁹

El *concepto* del individuo, este ‘sujeto tachado’ siempre expresado como ‘\$’ no es otra cosa sino el flujo –en el tiempo- de sí mismo, de su propio *deseo*; es la territorialización de esa constante fuga de su impensable contenido *Real* dada su indeclinable pertenencia al orbe simbólico. Esto es lo que Lacan comprende como la ‘identidad en la diferencia’, pues lo que se encuentra fundado en el *deseo* pertenece a la dimensión inconsciente, el reducto que es ‘tiempo de sí mismo’ y que solo emerge finalmente como alteridad de sí en tanto es siempre incorporado en la dimensión simbólica. Aquí podemos observar, quizá, el resultado último –siempre y constantemente último- de toda aquella circulación retroactiva de la elaboración significativa, puesto en la escena del sí mismo como contenido de dicha significación: la ‘repetición’ como sostén de la *representación* de sí.

Cabe destacar aquí, que la noción de *saber absoluto* que interpreta Lacan, mantiene una leve distancia respecto de la noción clásicamente hegeliana, a saber, que esta ‘sutura perfecta’ que implica, está constituida por la relación entre el *concepto* y su contenido, vale decir, por el permanente escape del contenido respecto del *concepto* que lo enuncia. Lacan

¹¹⁹ Lacan, Jacques. Op. cit. Seminario 01 *Los escritos técnicos de Freud*, clase 19 *Función creadora de la palabra*, del 16 de junio de 1954.

sostiene que aquella ha de ser –también en clave hegeliana- la perfección del *concepto* en tanto tal: la apropiación de un contenido que no necesariamente ha de presentarse en el acto de enunciación del mismo. El *concepto* es la distancia respecto de cualquier materialidad que su propio contenido pudiere adquirir: eso es el sujeto deseante.

De este modo y con esta interpretación del *concepto* hegeliano, Lacan no ve problema en que –en tanto tal- la noción de *saber absoluto* cobije entonces la permanente escisión a partir de lo cual el contenido de aquel ‘saber’ siempre deba intentar reponerse, marcando esta operación como el signo de la secularización del *concepto* de sí mismo:

“En el saber absoluto queda una última división, una última separación, ontológica si me permiten, en el hombre. Si Hegel superó un cierto individualismo religioso que basa la existencia del Individuo en su tête-à-tête único con Dios, lo hizo mostrando que la realidad, por así decir, de cada humano está en el ser del otro. A fin de cuentas, hay alienación recíproca [...] irreductible, sin salida. [...] Pues bien: esta alienación recíproca, por su parte, durará hasta el fin [...] Hegel nos lleva a esto. Hegel está en los límites de la antropología. Freud salió de ella. Su descubrimiento es que el hombre no está completamente en el hombre. Freud no es un humanista”¹²⁰

La hermenéutica psicoanalítica, en este contexto, sería aquella que ha trascendido esos límites de la antropología a los cuales se asomó Hegel, pues ya Freud ha venido a instalar las condiciones de posibilidad para desmaterializar ese ‘ser del otro’, dado que lo ha abierto a su condición de signo. Lacan, entonces, ha terminado por describir el flujo y contenido de ese signo, el signo que indica el objeto de *deseo* y que designa el contenido del *goce*: ha hecho expresa su condición de *objeto a*. Hemos llegado aquí a un momento medular, pues esta relación que ha establecido Lacan entre el *saber absoluto* más allá de los límites antropológicos y el *objeto a*, configuran una pieza central dentro de la analítica de Žižek. En esta relación se funda gran parte del engranaje representacional con que el pensador esloveno lee el fenómeno de la *ideología*. El *objeto a*, ese punto resultante de la desmaterialización del cuerpo del *deseo* y del *goce*, el punto de fuga de la significación del *concepto*, el excedente que indica ‘en él algo más que él’, es “el objeto original perdido que en

¹²⁰ Lacan, Jacques, Op. cit. Seminario 02 *El yo en la teoría de Freud*, clase 06 *Homeostasis e insistencia*, del 12 de enero de 1955.

cierto modo coincide con su propia pérdida”¹²¹: es el vacío alrededor del cual se produce el flujo elíptico del movimiento autorreferencial del significante.

I.3. Del sublime objeto a la ideología.

Lo que hemos desarrollado hasta aquí, podríamos sintetizarlo señalando que la afirmación lacaniana acerca de que Marx ha inventado el ‘síntoma’ –y que es precisamente el pilar fundamental sobre el cual Žižek estructura gran parte de su esquema teórico- se encuentra referido a un ejercicio de la consciencia sobre sí misma en que ésta hace visible sus propias operaciones con las que articula el sentido de las relaciones sociales efectivas. En otras palabras, describe una consciencia que *sabe* que ha puesto sentido allí donde, en estricto rigor, tal sentido no existe sino posterior a sus operaciones de abstracción. Ello denotaría el resultado del ‘fetichismo de la mercancía’ descrito por Marx, que Lacan considera homólogo al espectro del orbe del gran Otro desde su perspectiva analítica.

Žižek, en este contexto, sostiene que tal homologación es posible gracias a una homologación anterior que corresponde, justamente, a aquella posible de realizar entre el análisis que el propio Marx elabora en torno al problema de la *forma mercancía* y aquel en que Freud describe la elaboración del *sueño*. Sin embargo, tanto en las afirmaciones de Lacan, como en las de Žižek permanece un dilema interno, a saber, el rol que juegan los conceptos de *deseo* y *goce*, pues tales, ocupan un lugar central y primordial dentro del entramado teórico psicoanalítico del cual resulta el orbe del gran Otro, pero en Marx no aparecen como elemento constitutivo de las operaciones de la consciencia. De este modo, la homologación propuesta por Žižek tiende a situarse como una analogía de ‘procedimientos teóricos’ sin que sea menester ocuparse de los contenidos involucrados en tales procedimientos, más, la afirmación de sintonías entre las operaciones de Marx y Freud redundaría en que abordan un mismo contenido, cual es, el del ‘síntoma’ en que se afirma la condición ideológica del sujeto. Así, el ‘síntoma’ referido por Lacan se encuentra

¹²¹ Žižek, Slavoj. Op. cit. pág. 208.

intrínsecamente vinculado a los conceptos de *deseo* y *goce* (y por ello a la formulación de la esfera inconsciente en Freud, donde cabe el análisis acerca del *sueño*), pero en el caso de Marx, ni uno ni otro concepto se encuentran siquiera aludidos en su comprensión analítica acerca del ‘fetichismo de la mercancía’. Frente a esta distinción, Žižek intenta mantener, entonces, las relaciones de homologación puestas en el plano de lo que constituye el movimiento de la consciencia sobre sí misma, es decir, haciendo de esta operación teórica una clave que sintetiza toda formulación posible de las relaciones entre un ‘sí mismo’ y su alteridad: la consciencia de sí y la consciencia del otro, la identidad a partir de lo otro, etc.

Sin embargo, el tópico de las operaciones de la consciencia sobre sí misma como operación que articula el sentido de las relaciones sociales efectivas o simplemente el sentido de la ‘realidad’, no es propio –como sabemos- de la reflexión de Marx en sentido inaugural. Lo que Marx ha hecho, consiste en mantener la lógica dialéctica con que Hegel había abierto el horizonte de la ‘consciencia *de sí* y consciencia *para sí*’ en tanto análisis que devela esas mismas operaciones (Marx solo ha invertido los vértices categoriales de dicha comprensión dialéctica, desplazando el lugar de la ‘verdad de la consciencia’ desde la dimensión eidética en que la mantiene Hegel, hacia la dimensión de la materialidad de las relaciones sociales). Este *en sí* y *para sí* de la consciencia desplegado en el análisis de Hegel, implica el desarrollo de la ‘estructura del reconocimiento’ en que dicho filósofo describe su comprensión de la constitución de la identidad individual sobre la base de la inmediata relación con el otro, cuestión que Lacan recoge bajo el supuesto de que dicha relación es en tanto ‘*deseo* del otro’. Y he aquí, entonces, donde se origina un problema fundamental: la estructura analítica y metodológica propuesta por Žižek, solicita aceptar la premisa de Marx como inventor del ‘síntoma’ –en tanto ‘síntoma’ social, tal y cual lo señalara Lacan- asumiendo la inversión categorial realizada por el autor de *El Capital*, puesto que es en la ‘realidad material efectiva’ donde el gran Otro opera en tanto concatenación simbólica; sin embargo, puesto que este mismo orbe material, descrito por Marx, no contiene el problema del *deseo* y del *goce* como vectores constituyentes, es que Žižek nos pide –al mismo tiempo- aceptar también otra premisa lacaniana que indica que Hegel es quien abrió el horizonte comprensivo del gran Otro en tanto complejo que transita desde la dimensión imaginaria a la simbólica. Hemos de notar aquí, que de poder compatibilizar ambas premisas, resultaría ser el psicoanálisis lacaniano, la síntesis última

entre el idealismo hegeliano y el materialismo marxista, por decirlo en términos dialécticos, pero ello, ¿constituiría una síntesis en tanto concepto/saber absoluto (para ser síntesis hegeliana), en tanto producción material de la consciencia (para registrarse en la concepción marxista) o hemos arribado a una síntesis solo descriptible pero no pronunciable (que sería algo así como mantenerlo en plano de lingüística)?

No se trata solo de una cuestión de relaciones entre el sujeto y su alteridad, entre el sí mismo y su otro, puesto que ello subyace a la comprensión dialéctica que tanto Hegel como Marx poseen en términos filosóficos, sino, en el requerimiento de aceptar simultáneamente esa relación con la alteridad desde ambos polos teóricos distinguiendo solamente si ello ha de ser en plano individual o en el plano social. La homologación referida por Žižek entre Marx y Freud –en este sentido- no hace más que intentar hacer equivaler, metodológicamente, dos procedimientos analíticos pese a que la dirección de los mismos apunte a horizontes diferentes y ello debido a que en tales procedimientos, los componentes teóricos son también distantes. En este sentido, la homologación que propone Žižek no se sostiene sino a costo de aceptar que la absoluta irrelevancia del concepto de *deseo* en la analítica de Marx –que es, precisamente el vector principal en la analítica de Freud- no incide en modo alguno, metodológicamente hablando, en el resultado *representacional* del sujeto y de su alteridad (que dará forma a la noción de *ideología*), ya que, o bien, lo consideramos tácitamente como parte de la herencia hegeliana que mantiene la dialéctica marxista, o trasladamos el contenido del ‘*deseo del otro*’ que Lacan señala en Hegel como complemento necesario y no observado por Marx. Para cualquiera de estos dos casos, nos encontramos –además- exigidos de conceder que el devenir hegeliano de la ‘estructura del reconocimiento’ posee como epicentro ese ‘*deseo del otro*’ tal y cual lo afirmara Lacan, pese a que este último no da cuenta de cómo llega a leer e interpretar la relación del sujeto y su alteridad en código del *deseo* dentro de la obra hegeliana.

Respecto de esto último, la mención que Lacan realiza en torno al dilema del amo y el esclavo (que corresponde, por cierto, a una interpretación que comparte de Hyppolite) está centrada en la preguntas de para quién es deseable el otro y qué es lo deseable en ese otro, pues de ello “se deriva la relación del goce”¹²², pero ¿constituye aquello realmente el

¹²² Cfr. Nota a pie de página 84.

vector central del análisis hegeliano en el contexto del desarrollo de la ‘estructura del reconocimiento’? o bien, ¿está Hegel incorporando implícitamente el problema del *deseo* y del *goce* como engranajes centrales en su descripción del dilema del amo y el esclavo? No existe, ni en la obra de Lacan ni en la obra de Žižek una respuesta, desde la obra del mismo Hegel, a tales interrogantes. La implicancia de estos supuestos, entonces, redundan en alusiones con que el filósofo esloveno refiere afirmaciones de Marx, queriendo mantener un estatus de equivalencias con presupuestos lacanianos, a costa de omitir la centralidad de las nociones de *deseo* y *goce* que, precisamente, conllevan a horizontes diferentes. Un ejemplo de esto se encuentra en la cita que Žižek utiliza del tomo primero de *El Capital* y la explicación que de ella realiza:

“En cierto modo, con el hombre sucede: lo mismo que con la mercancía. Como no viene al mundo con un espejo en la mano, ni tampoco afirmando, como el filósofo fichteano, "yo soy yo", el hombre se ve reflejado primero sólo en otro hombre. Tan sólo a través de la relación con el hombre Pablo como igual suyo, el hombre Pedro se relaciona consigo mismo como hombre. Pero con ello también el hombre Pablo de pies a cabeza en su corporeidad paulina, cuenta para Pedro como la forma en que se manifiesta el género hombre (Marx, 1975, p. 5).”

Esta breve nota anticipa en cierta manera la teoría lacaniana del estadio del espejo: sólo reflejándose en otro hombre -es decir, en la medida en que este otro hombre ofrece una imagen de su unidad- puede el yo alcanzar- su identidad propia; identidad y enajenación son, así pues, estrictamente correlativas.”¹²³

Esta cita de Marx corresponde a una nota a pie de página en que el autor alemán se encuentra desarrollando la explicación respecto de ‘El contenido de la forma relativa de valor’ en el capítulo titulado *La forma de valor o valor de cambio*¹²⁴. Žižek, como podemos observar, inmediatamente asocia el contenido de la cita de Marx a la descripción que Lacan realiza del *estadio del espejo* atribuyéndolo –incluso- a una suerte de ‘anticipación’ de Marx respecto del psicoanalista francés. Lo que omite Žižek, sin embargo, es que Marx se encuentra ejemplificando una operación en que se establecen ‘igualdades de especie’ en las acciones de intercambio de mercancías asumiendo que cada mercancía contiene un sustrato material que ha sido modificado por el trabajo y cómo dicho sustrato material se conserva en aquella mercancía conteniendo, en su valor de cambio, su valor de uso. De este modo,

¹²³ Žižek, Slavoj. Op. cit. págs.50 – 51.

¹²⁴ Marx, Karl. *El Capital*, tomo I, nota a pie de página N°18, pág. 65.

justo antes de la cita referida por Žižek, Marx sostiene (explicando la relación entre una chaqueta y un lienzo de género del cual puede elaborarse la chaqueta):

“En la relación de valor, pues, en que la chaqueta constituye el equivalente del lienzo, la forma de chaqueta hace las veces de forma del valor. Por tanto, el valor de la mercancía lienzo queda expresado en el cuerpo de la mercancía chaqueta, el *valor* de una mercancía en *el valor de uso de la otra*. En cuanto valor de uso el lienzo es una cosa sensorialmente distinta de la chaqueta; en cuanto valor es igual a la chaqueta, y, en consecuencia, tiene el mismo aspecto que ésta. Adopta así una forma de valor, diferente de su forma natural. En su igualdad con la chaqueta se manifiesta su carácter de ser valor.”¹²⁵

Y agrega, justo después de realizar la misma cita:

“Por intermedio de la relación de valor, pues, la forma natural de la mercancía B deviene la forma de valor de la mercancía A, o el cuerpo de la mercancía B se convierte, para la mercancía A, en espejo de su valor.” Al referirse a la mercancía B como cuerpo del valor, como concreción material del trabajo humano, la mercancía A transforma al valor de uso B en el material de su propia expresión de valor. El valor de la mercancía A, expresado así en el valor de uso de la mercancía B, adopta la forma del valor relativo.”¹²⁶

Es claro, por tanto, que Marx utiliza la expresión *espejo de su valor* refiriéndose al hecho de que el lienzo de género (mercancía B en el texto de Marx) se encuentra contenido en la chaqueta (mercancía A) tal y cual una imagen en un espejo contiene la figura reflejada, así como la figura posee el contenido que está siendo reflejado. Por ello, el propio Marx puntualiza –en lo referido al valor- que el valor de uso que posee el lienzo de género se encuentra contenido en la chaqueta ahora como expresión de valor de esta última. Esta equivalencia, en lo referido al tema del ‘valor’, es lo que el filósofo alemán busca ejemplificar, a saber, que en la relación de un hombre con otro se hace presente la materialidad del hombre en tanto especie humana, es decir, ¡en tanto especies que componen el género humano!

¹²⁵ Marx, Karl. Op. cit. pág. 64.

¹²⁶ Marx, Karl. Op.cit. pág. 65.

Esto es profundamente diferente de lo que Lacan describe en el *estadio del espejo* que, como vimos anteriormente, refiere a un momento ‘previo a la consciencia de sí’ en que un individuo realiza su ‘anticipado encuentro con una imagen’, en estricto sentido arquetípico, de aquello que puede ser él en la medida en que constituye una carencia respecto de él mismo: él es algo más que aquello que es en la imagen. En este contexto, el *estadio del espejo* no versa sobre operaciones de equivalencias que consideren el sustrato material de los objetos o cosas sobre los cuales se realicen dichas operaciones, por lo cual la asociación que establece Žižek entre la afirmación de Marx y el teorema lacaniano, nos resulta, por decir lo menos, forzado. Pues incluso Žižek agregará que el mismo Marx descompone la objetividad de la equivalencia descrita, sosteniendo que dicha igualdad no existe sino en tanto ‘determinación reflexiva’ operando sobre la relación entre A y B, pero la desigualdad estructural entre ambas, tampoco coincide con la relación arquetípica que señala Lacan y, menos aún, con el requisito de ser una operación ‘anticipada’ a la aparición de la consciencia.

Sobre la base de estas exigencias de dar tácitamente crédito a los supuestos señalados, Žižek realiza una suerte de redefinición del concepto de *ideología* tomando las observaciones que denomina de ‘crítica a la ideología’ contenidas en el texto de Peter Sloterdijk *Crítica de la razón cínica*. En este paso, Žižek, se interroga por la vigencia de la clásica y conocida fórmula marxista de la *ideología* en tanto ‘no saber’ acerca de las operaciones de abstracción que dan finalmente forma y sentido a las relaciones sociales efectivas, la conocida sentencia de ‘ellos hacen, sin saber lo que hacen’; comprende que esta afirmación trasluce la polaridad entre una ‘conciencia falsa’ y el devenir de algo así como una ‘conciencia lúcida’ que sería aquella desde la que pudiere realizarse un revelamiento absoluto de la ‘verdad’ tras la ilusión resultante de las operaciones de abstracción de la consciencia. Puesto en la escena, sin embargo, de la inevitabilidad de operar conforme las ‘determinaciones reflexivas’ que hubiere descrito Marx, no es posible mantener esta polaridad, por lo que cabe desplazar la antinomia entre falsedad o lucidez de la consciencia por un nuevo estatus de esta misma. En palabras de Žižek:

“Nos encontramos entonces con la paradoja de un ser que puede reproducirse sólo en la medida en que es seudorreconocido y desdeñado: en el momento en

que lo vemos ‘como en realidad es’, este ser se disuelve en la nada o, más exactamente, cambia y pasa a ser otra clase de realidad. Ésta es la razón de que haya que eludir las metáforas simples de desenmascaramiento, de correr los velos, que se supone que ocultan la desnuda realidad. [...] En *Crítica de la razón cínica*, uno de los libros más vendidos en Alemania (Sloterdijk, (1983), Peter Sloterdijk expone la tesis de que el modo de funcionamiento dominante de la ideología es cínico [...] La fórmula, como la propone Sloterdijk, sería entonces “ellos saben muy bien lo que hacen, pero aún así, lo hacen”. La razón cínica ya no es ingenua, sino que es una paradoja de una falsa conciencia ilustrada: uno sabe de sobra la falsedad, está muy al tanto de que hay un interés particular oculto tras una universalidad ideológica, pero aun así, no renuncia a ella.”¹²⁷

El nuevo estatus de la *ideología*, correspondería, ahora, a este fenómeno denominado ‘falsa conciencia ilustrada’, que de algún modo es capaz de contener en su propia condición constitutiva la síntesis de la clásica antinomia sostenida en el problema del ‘saber’ de la conciencia. Este nuevo estatus de la *ideología* define a la conciencia como una paradoja, cuyo sustrato primordial es la llamada pérdida de la ingenuidad, ingenuidad o inocencia respecto de sí misma y respecto de su ocaso en el intento de abrir paso a la lucidez que termine con su falsedad primitiva. Sin embargo, Žižek nuevamente omite un aspecto importante del contenido de esta misma cita y es que, lejos de instalar un nuevo estatuto del universo ideológico, no está sino dando cuenta del fracaso del decurso de la crítica a la ideología que sobreviene a los teóricos de la escuela de Fráncfort, pues como el mismo Sloterdijk afirma, “[e]l cinismo moderno se presenta como aquel estado de la conciencia que sigue a las ideologías *naïf* y a su ilustración. El agotamiento manifiesto de la crítica de la ideología tiene en él su base real. Esa crítica siguió siendo más ingenua que la conciencia que quería desenmascarar.”¹²⁸ De este modo, lejos de sintetizar o resolver el problema de la polaridad falsedad-lucidez, expresa solo un diagnóstico que da cuenta de un estadio de la conciencia en que ésta evidencia su impotencia respecto de los requerimientos que sobre el sujeto ha instalado el nuevo y contemporáneo momento del desarrollo de la sociedad capitalista, arrastrando en este proceso todo el devenir de perspectivas que había conjeturado la Ilustración. En este sentido, “[e]l cínico moderno es un integrado antisocial que rivaliza con cualquier *hippy* en la subliminal carencia de ilusiones.”¹²⁹ Describe un modo de pragmatismo funcional como manera de sobrellevar la inscripción del sujeto dentro de toda la maquinaria de producción actual; el sujeto de la conciencia ‘cínica’ “[d]e una manera

¹²⁷ Žižek, Slavoj. Op. cit. págs. 56 – 57.

¹²⁸ Sloterdijk, Peter. *Crítica de la razón cínica*. Tomo I Editorial Taurus, España 1989, pág. 31.

¹²⁹ Sloterdijk, Peter. Op. cit. pág. 33.

instintiva no entiende su manera de ser como algo que tenga que ver con el ser malvado, sino como una participación en un modo de ver colectivo y moderado por el realismo”¹³⁰, un sujeto que se encuentra exigido de mantener el sentido de su pertenencia y raigambre en relación con el orbe social desde la ‘voluntad de autoconservación’¹³¹.

Sloterdijk no se encuentra redefiniendo el concepto de *ideología*, sino más bien, dando cuenta de cómo todo aquello que pudiere ser aún considerado como un universo ideológico, decae en el enfrentamiento que ha de sostener con el resultado de la crítica a la ideología: ‘una fidelidad a la Ilustración en la infidelidad’¹³². Es un ‘modelo diagnóstico’¹³³ que localiza a un conjunto de sujetos que “tienen claro que los tiempos de la ingenuidad han pasado.”¹³⁴ En este contexto, sostiene:

“Psicológicamente se puede comprender al cínico de la actualidad como un caso límite del melancólico, un melancólico que mantiene bajo control sus síntomas depresivos y, hasta cierto punto, sigue siendo laboralmente capaz. Pues, en efecto, en el caso del moderno cinismo la capacidad de trabajo de sus portadores es un punto esencial... a pesar de todo y después de todo. Hace ya muchísimo tiempo que al cinismo difuso le pertenecen los puestos claves de la sociedad, en las juntas directivas, en los parlamentos, en los consejos de administración, en la dirección de las empresas, en los *lectorados*, consultorios, facultades, cancillerías y redacciones. Una cierta amargura elegante matiza su actuación. Pues los cínicos no son tontos y más de una vez se dan cuenta, total y absolutamente, de la nada a la que todo conduce. Su aparato anímico se ha hecho, entre tanto, lo suficientemente elástico como para incorporar la duda permanente a su propio mecanismo como factor de supervivencia. Saben lo que hacen, pero lo hacen porque las presiones de las cosas y el instinto de autoconservación, a corto plazo, hablan el mismo lenguaje y les dicen que así tiene que ser. De lo contrario, otros lo harían en su lugar y, quizá, peor.”¹³⁵

El ‘saber’ acerca de la ‘falsa conciencia’ como parámetro agotado, como punto de partida extraviado, como vértice ya sin referencias para oponer un nuevo horizonte de ‘liberación’ no es otra cosa sino la respuesta ‘ilustrada’ a la ‘contra ilustración’ de Marx; un engendro del ejercicio ilustrado de lectura de la contra ilustración. Por ello Sloterdijk lo nombra en términos de una fidelidad en la infidelidad, pues la ilustrada hermenéutica vuelta crítica a la ideología habría terminado por desarticular los propios horizontes que la crítica

¹³⁰ *Ibíd.*

¹³¹ *Ibíd.*

¹³² Sloterdijk, Peter. Op. cit. pág. 35.

¹³³ *Ibíd.*

¹³⁴ Sloterdijk, Peter. Op. cit. pág. 33.

¹³⁵ *Ibíd.*

a la ideología marxista había abierto, ¿por qué?, pues porque tales horizontes contenían la ‘inocente’ perspectiva de un mundo fiel a las condiciones de una conciencia lúcida.

Sloterdijk está describiendo un remanente, una articulación general de fragmentos que entienden que su universalización no es posible. A ello se debe que el mismo autor lo circunscriba una y otra vez al plano de la supervivencia o autoconservación; refiere la descomposición de aquello que dialécticamente se comprende como ‘totalidad’ o ‘universalidad’ y, por ello, no puede sino comportar “una negatividad madura que apenas proporciona esperanza alguna, a los sumo un poco de ironía y de compasión.”¹³⁶

Resulta llamativo el hecho de que Žižek pase por alto toda esta contextualización referida a la sentencia de Sloterdijk y la considere simple y llanamente como la descripción del ‘modo dominante de la ideología’, más aún cuando el propio autor alemán indica que este ‘modelo diagnóstico’ no puede sino referir a “las fronteras sociales y existenciales de la Ilustración”¹³⁷, conllevando por tanto una evidente distancia con algo así como una definición de *ideología*. De hecho, reafirma esta distancia precisamente cuando trata el problema de la ‘hora lúcida’, al sostener –en relación con la forma de subsistir de los sujetos de conciencia cínica-: “[e]stos yoes cínicos son adherencias de su carnosa conciencia de realidad que sigue, sin ofrecer resistencia, las reglas del juego del mundo capitalista. En él no hay ninguna miseria que no se refracte, se duplique e irónicamente se refleje en crueles confesiones y agresivos acuerdos.”¹³⁸ En otras palabras, la conciencia cínica, ésta protagonista de la ‘falsa conciencia ilustrada’ que no encuentra lugar dentro de los parámetros oposicionales que contiene la acepción clásica de la noción de *ideología*, no solo es un pragmatismo funcional, sino que lo es dentro del orbe ideológico propiamente capitalista: no constituye el territorio de una universalidad (que el mismo Žižek indica como constitutivo de todo orbe ideológico), sino por el contrario, la respuesta fragmentada que ha generado la voluntad de preservación de un sujeto que sobrevive a la denominada inocencia perdida de la Ilustración.

Slavoj Žižek es, sin duda, un pensador gran erudición, por lo que cabe la pregunta de a qué se deben estas exigencias protocolares de lectura y las omisiones señaladas en los usos de citas de Marx y Sloterdijk. La respuesta a esto es posible encontrarla en el

¹³⁶ Sloterdijk, Peter. Op. cit. pág. 35.

¹³⁷ *Ibíd.*

¹³⁸ Sloterdijk, Peter. Op. cit. Tomo II, pág. 311.

señalamiento que el mismo autor esloveno realiza en la introducción de *El sublime objeto de la ideología*:

“la única manera de ‘salvar a Hegel’ es a través de Lacan, y esta lectura de Hegel y de la herencia hegeliana que hace Lacan abre una nueva manera de abordar la ideología que nos permite captar fenómenos ideológicos contemporáneos (cinismo, ‘totalitarismo’, el frágil estatus de la democracia) sin ser presas de cualquier tipo de trampas ‘posmodernas’ (como la de la ilusión de que vivimos en una condición ‘posideológica’).”¹³⁹

Aquí se expresa claramente el ímpetu que, en el decurso de este texto que es piedra angular de todo desarrollo teórico de Žižek, se torna una confianza ciega de encontrar en las referencias que Lacan realiza a Hegel, todo el despliegue del idealismo hegeliano en clave psicoanalítica. Tanto Marx como Freud operan como un recurso que venga de antemano a sujetar la hermenéutica lacaniana, de modo de realizar un ‘retorno a Hegel’ que vincule directamente el estatuto de los procedimientos dialécticos a partir de los cuales se pueda leer –de modo análogo- el problema de la consciencia y la autoconsciencia, el ‘sí mismo’ y su alteridad y la ‘estructura del reconocimiento’ desde la clave del *deseo* y el *goce*. Ello, pues de ese modo, toda la dimensión que Lacan denomina territorio del gran *Otro* y que sitúa el lugar de todo el orbe simbólico, sería posible de ser comprendido como el fenómeno *representacional* que constantemente deviene de la dimensión ‘imaginaria’ del sujeto exigiendo un ordenamiento que es alcanzado por el *point de caption*. En este entendido, el *objeto sublime*, aquel que resulta de la desmaterialización del otro en tanto ‘realidad’ contingente, vendría a ser el motor de la constitución *ideológica*: la consciencia no inocente no es más que la consciencia del *deseo*.

Es menester, entonces, contrastar la aproximación lacaniana al pensamiento de Hegel y la confianza de Žižek en tal aproximación con la propia obra del autor alemán.

¹³⁹ Žižek, Slavoj. Op.cit. pág. 31

Capítulo II

Dialéctica y subjetividad desde la filosofía hegeliana.

Es claro que cualquier exploración conceptual en la obra de Hegel, requiere de una comprensión del proceso dialéctico que articula todos los supuestos de su obra. Este es, entonces, el contexto que determina la posibilidad de rastrear y proponer una *teoría de la representación* desde un horizonte hegeliano y, dada la característica de condición lógica del pensamiento con que Hegel sostiene el desarrollo dialéctico, dicha teoría habría de poseer un carácter ontológico.

Si bien la modernidad estrictamente cartesiana abre la brecha entre un mundo ilusorio y uno racional verdadero (el yo pienso), caracterizado este último por operaciones puras o innatas de la razón correspondientes a las nociones algebraicas y geométricas, lo que se inaugura al mismo tiempo es una cierta noción de *representación*. El ‘mundo verdadero’ no es aquel que resulta de la experiencia puramente sensorial, sino de la traducción de esa primaria experiencia conforme las nociones innatas de la razón; en otras palabras, de la *representación* de aquel mundo sensorial conforme las operaciones propias de la razón que son el correlato de la primera verdad absolutamente indudable “yo soy algo que piensa”. Sin embargo, no existe en el mismo Descartes un fondo teórico que disponga el estatuto ontológico de esa realidad que está allí dispuesta para los sentidos¹⁴⁰. Tal dilema, posterior a los desarrollos metafísicos kantianos en relación con las posibilidades límites de las facultades de conocimiento humano, es centrado por Hegel en la dialéctica de la doble operación de la conciencia como modo lógico de constitución de la realidad. Se trata, para Hegel, de diferenciar entre una primera relación de la conciencia con el mundo, la percepción sensible y una segunda relación, esta vez de la conciencia consigo misma, en que podemos notar cuales son las operaciones que nuestra conciencia pone sobre la experiencia sensible que tenemos del mundo¹⁴¹. Esto supone, entonces, que nuestra primera experiencia del mundo es una experiencia de lo no-verdadero en términos estrictos, pero que es necesaria para poder dar con el real estatuto de la conciencia y del mundo en tanto

¹⁴⁰ Excepto, claro, la reconciliación entre la racionalidad autónoma del sujeto y la preeminencia de la existencia de Dios (Meditación IV en adelante)

¹⁴¹ Cuestión que Hegel connota como la corrección del pensamiento sobre sí mismo. Cfr. *Fenomenología del Espíritu*, Fondo de Cultura Económica, México 1994, capítulo primero.

constitución ontológica de la realidad. En otras palabras, existe una primera *representación* del mundo, inacabada, irresoluta, que es condición de posibilidad de una representación de la conciencia como aquella que instituye la verdad de sí misma y del mundo a la vez. Pues claro, la experiencia sensible nos arroja sobre datos en los cuales no comparece sentido alguno, solo en la experiencia de la conciencia como operación posterior, tales datos se vuelven conceptos, cuestión que nos permite, entonces, volcar el mundo sobre la dimensión del lenguaje.

Sin duda, el tratamiento más claro sobre este aspecto, lo desarrolla Hegel en su *Fenomenología del Espíritu* al exponer la caracterización acerca del fenómeno del *extrañamiento*. No obstante, el decurso, en ese mismo texto, del proceso de *autoconciencia*, que involucra la relación entre el ‘espíritu subjetivo’ y el ‘espíritu absoluto’, tiende a un proceso de reconciliación en la esfera del *reconocimiento* -de uno en el otro- que hace posible el surgimiento del orbe de la *eticidad*. Esto es lo que el propio Hegel entiende por *comunidad*. Si esto es así, entonces cabe problematizar el posible cierre del sistema dialéctico que, en términos lógicos, involucraría o bien el desmoronamiento de todo el presupuesto ontológico que significa la operación de *negatividad* como eje central y articulador de la dialéctica hegeliana, o la teologización definitiva del sistema. Ahora bien, de no comparecer esta reconciliación de lo subjetivo con lo absoluto, el sistema hegeliano mostraría su propia imposibilidad de realización, con lo cual hace caer el supuesto principal de concreción del espíritu en la Historia.

¿Cómo sostener, entonces, una *teoría de la representación* pese a este conflictivo momento de clausura o imposibilidad del sistema?

Proponemos, aquí, una línea analítica a partir de la cual sobrepasar este punto. Si el sistema hegeliano exige un momento de clausura en orden a establecer el mundo de la *eticidad* como procedimiento de concreción del espíritu en la Historia, en términos de *reconocimiento* del ‘espíritu subjetivo’ con el ‘espíritu objetivo’ en el ‘espíritu absoluto’, la operación negatriz que articula la dialéctica en tanto devenir ha de quedar desplegándose en la esfera de la relación del individuo respecto del *todo* que configura la *época de la comunidad*. En otras palabras, puesto que la estructura del *reconocimiento* en el momento último de la *fenomenología* significa la identificación del yo del individuo con el todo de la comunidad, ha de constituir -al mismo tiempo- cierta universalización del individuo; dicho

movimiento de universalización, que refiere una universalización de la conciencia individual, solo se había presentado (siguiendo la propia *Filosofía de la Historia* de Hegel) en el arte clásico como *presentación* del todo de la cultura.

La relación del individuo con el arte es un problema tematizado en las *Lecciones de Estética*, obra en la cual el propio Hegel expone el socavamiento de las posibilidades de presentar el todo de una cultura, a partir de la aparición del romanticismo: éste, involucra para el autor alemán, la ‘universalización de la subjetividad individual’, es decir, el momento en que el lugar del *universal* es ocupado por la *subjetividad*. Tal ‘apropiación’ del *universal* constituye, entonces, la *ironía* epocal del arte; el arte post romántico expresa la *representación* -siempre imposible de conciliar- del individuo con su época o, dicho en otros términos, la concreción de la *comunidad real* sobre la base de la realización del espíritu absoluto, trae consigo la imposibilidad de su presentación como acontecimiento, dejando lugar solo a una operación de *representación* como *ironía* de sí misma.

II.1. La dialéctica Hegeliana

a) *Ser, nada y devenir: de la indeterminación a la determinidad.*

La filosofía hegeliana, como es sabido, busca finalizar el decurso de la filosofía de la conciencia ocupándose de ésta como aquel vector fundamental de todo un sistema correspondiente al propio sistema del pensamiento. Esto es lo que Hegel comprende como dialéctica: la dialéctica, o el sistema dialéctico, no corresponde a un protocolo de lectura o una disposición hermenéutica para abordar el decurso de la filosofía, sino por el contrario, es el modo mismo en que la filosofía se desarrolla, pues corresponde al modo en que el pensamiento se configura. El pensamiento es ontológicamente lógico y, en tanto tal, dialéctico.

Todo el contenido del pensamiento y por ende de la filosofía, se encuentra entramado dentro de esta red de oposiciones constitutivas que, para Hegel, permiten terminar con aquel punto límite que fijara anteriormente Kant, en relación con la frontera de la conciencia en su disposición cognoscente, que debía dejar fuera del territorio de la conciencia el objeto último que enfrenta constantemente: la cosa *en sí*. Esta dimensión

última del objeto de especulación y conocimiento de la filosofía, puede ser aprehendida en la medida en que la consciencia mantiene la consecuencia con su propia operación de constitución ontológica, es decir, en la medida en que no busca tal *en sí* fuera del entramado oposicional, sino que lo devela dentro de la oposición que da sentido a uno y otro referente en tanto opuestos.

Este principio vector del idealismo hegeliano es el que hace estrictamente necesaria toda la detallada circunscripción de la filosofía dentro de los denominados parámetros lógicos que, en tanto ‘ciencia del pensar puro’, vienen también a dar el verdadero carácter de ciencia a la filosofía -claro está- también asumiendo, desde su definición, una disposición dual que debe tender a su síntesis. Explica Hegel:

“La lógica, como ciencia del pensar puro o, en general, como ciencia pura, tiene como elemento suyo esa unidad de lo subjetivo y objetivo que es saber absoluto, y hacia el cual, como a su verdad absoluta, se ha elevado el espíritu. Las determinaciones de este elemento absoluto no tienen la significación de ser solamente pensamientos o solamente determinaciones objetuales, de ser vacías abstracciones y conceptos que se mueven más allá de la realidad efectiva, o de ser en cambio esencialidades ajenas al Yo, un en -sí objetivo, ni tampoco meras combinaciones y mezclas, meramente externas, de ambos. Sino que el elemento de esta ciencia es la unidad, a saber, que el ser sea concepto puro en sí mismo, y que sólo el concepto puro sea el ser de verdad [...] Por consiguiente, la lógica puede ser dividida en general en lógica del ser y del pensar, en lógica objetiva y subjetiva.”¹⁴²

El espíritu, que es la forma última –en sentido estricto y originario para Hegel- de la consciencia, posee el carácter ontológicamente dialéctico que determina la aprehensión de su unidad como el objetivo último del saber. Esta unidad no es otra, en términos lógicos, sino la conciliación entre los momentos del despliegue de la filosofía en tanto sea el ser su objeto especulativo o sea el pensamiento el eje de su reflexión. De aquí que la lógica objetiva y la lógica subjetiva, sean dos aspectos constitutivos del saber filosófico:

“La lógica objetiva pasa a ocupar con esto, en general, el puesto de la metafísica de antaño. En primer lugar, inmediatamente, el de la ontología, la primera parte de aquella, que debería exponer la naturaleza del ente en general: el ente comprende dentro de sí tanto al ser como a la esencia, para cuya distinción ha preservado afortunadamente nuestra lengua expresiones diversas. Pero además, la lógica objetiva comprende también dentro de sí al resto de la

¹⁴² Hegel, G. W. F. *Ciencia de la Lógica*. Abada Editores, Volumen I, España 2011, pág. 209 (Las cursivas corresponden al texto original y se mantendrán en todas las citas)

metafísica, en la medida en que ésta *contenía* las formas puras del pensar *aplicadas a* sustratos particulares, tomados por lo pronto de la representación: el alma, el mundo, Dios y en que *estas* determinaciones del pensar constituían lo esencial del modo de consideración *metafísico*. [...] La lógica subjetiva es la lógica del concepto: de la esencia que ha asumido la referencia a un ser, o sea su apariencia, y que, dentro de su determinación, no es ya exterior, sino lo subjetivo libre y subsistente de suyo o, más, bien el sujeto mismo.”¹⁴³

La explicitación de esta división general de la ciencia lógica es la manera en que Hegel no solo diferencia dos ámbitos de la reflexión filosófica, sino también el modo que le permite ir resituando el problema y concepción de la subjetividad más allá de su comprensión en tanto agente del ejercicio reflexivo, asumiendo ahora la categoría de determinación de sí misma. En otras palabras, lo que desde la ‘metafísica de antaño’ a la metafísica de la *representación* kantiana había configurado la noción de *autoconsciencia*, mantenía esta misma noción como simple referencia desde la cual las operaciones de reflexión y aprehensión de los objetos del saber se desplegaban, pero aún no explicitaba ‘la esencia de esa referencia’, o sea, la *autoconsciencia* como determinación intrínseca del objeto de saber, incluyéndose a sí misma. Esto es lo que Hegel considera erróneo en el pensamiento kantiano, este paso no realizado para dar con el verdadero orbe del saber filosófico que será el *concepto*:

“El pensamiento capital *de Kant* es el de reivindicar las categorías para la autoconsciencia, entendida como el Yo subjetivo. *Por consiguiente*, y aparte de lo empírico, *del lado* del sentimiento y la intuición, *habla todavía en particular de objetos*, o sea *de algo* que no está puesto ni determinado por la autoconsciencia.”¹⁴⁴

En este sentido, el idealismo hegeliano no trata de articular dos momentos o puntos de referencia para aprehender el fenómeno por excelencia de la filosofía que es el *ser*; no se trata de dos vectores frente a un mismo objeto del saber, sino que ha también desdoblado ese objeto del saber. El *ser* en tanto tal no es otra cosa sino aquello que se constituye en y por la *unidad* de los momentos de la ciencia lógica, no se encuentra ‘fuera’ de este movimiento. Su ‘exterioridad’ es solo una determinación transitoria, así como su ‘interioridad’ es solo una determinación inmediatamente legible desde la primera, pues la subjetividad es determinación –en el acto de aprehensión– de ambas: ese es el momento en

¹⁴³ Hegel, G. W. F. Op. cit. pág. 211.

¹⁴⁴ Hegel, G. W. F. Op. cit. pág. 210.

que la subjetividad está siendo ella misma determinada como alteridad. A partir de esto, indica:

“El ser está por de pronto determinado frente a otro:
En segundo lugar, está *determinado* en el interior de sí mismo:
En tercer lugar, *retorna a sí a partir del determinar*, desecha este carácter provisional de la división y se *establece en esa* indeterminidad e inmediatez en la que él *puede* ser el inicio.
Según la primera determinación se sitúa el ser aparte, frente a la esencia, *como ya ha sido indicado*.”¹⁴⁵

La primera implicancia derivada de esta comprensión del ser en tanto movimiento, se encuentra en el vaciamiento sustancial al que se ve sometida la noción de *ser*, pues antes de entrar en el campo de sus determinaciones, no posee contenido alguno, ni siquiera para la intuición. El *ser*, en su pureza indeterminada, no puede ser objeto del pensar, pues no ha entrado en el juego de referencias que es esencia de la subjetividad. Así, entonces, el *en sí* puro e inmaculado del *ser* no es otra cosa que vacío:

“Ser, puro ser: sin ninguna determinación ulterior. Dentro de su inmediatez indeterminada, él es solamente igual a sí mismo, sin ser tampoco desigual frente a otro: no tiene ninguna diversidad en su interior, ni tampoco hacia fuera. Por una determinación o contenido, cualquiera que fuere, puesto como diferente en él, o por el cual fuere puesto como diferente de un otro, dejaría de estar firmemente mantenido en su pureza. Él es la indeterminidad y vacuidad puras. Dentro de él nada hay que intuir, si puede hablarse aquí de intuir; o bien, él es sólo este puro, vacío intuir mismo. Tampoco hay algo que pensar dentro de él, o bien, él es justamente sólo este vacío pensar. El ser, lo inmediato indeterminado, es de hecho nada, ni más ni menos que nada.”¹⁴⁶

El ser igual a sí mismo sin ser desigual o diferente a otro, implica la ausencia de toda y cualquier diversidad que otorgue al *ser* un contenido que lo haga presentable al pensamiento. En este sentido, Hegel se encuentra estableciendo una igualdad originaria, a saber, la del *ser* y la *nada*. Pues si el *ser*, en esta indeterminación inmediata que describe el rango de su pureza como aquello que antecede las referencias de la subjetividad, no puede ser objeto del intuir ni del pensar, se encuentra entonces en el mismo rango de aquello que sencillamente *no es*, vale decir, la *nada* y Hegel lo hace explícito al definir esta última:

¹⁴⁵ Hegel, G. W. F. Op. cit. pág. 223.

¹⁴⁶ Hegel, G. W. F. Op. cit. pág. 225.

“Nada, la pura nada; ella es simple igualdad consigo misma, perfecta vaciedad, carencia de determinación y contenido; indiferenciabilidad dentro de ella misma. [...] nada es [nada hay] dentro de nuestro intuir o pensar; o, más bien, ella es el vacío intuir y pensar mismos y el mismo vacío intuir o pensar que el puro ser. Nada es con esto la misma determinación o más bien, carencia de determinación y por ende, en general lo mismo que lo que el puro ser es.”¹⁴⁷

En la comprensión dialéctica, entonces, la *lógica del ser* o *lógica objetiva* por sí misma, solo enfrenta categorías vacías, inasibles al pensamiento. Por ello Hegel sostiene que la sentencia parmenídea respecto del ser y no-ser es referida desde la perspectiva de un logos que derivaría en la concepción de la lógica formal clásica (para la cual la dialéctica era considerada como elemento distinto de ella), y aunque Heráclito –tiempo después- hubiere dado en atender el carácter de movimiento persistente entre tales nociones¹⁴⁸ se encontraba lejos, sin duda, de alcanzar la esfera de la *autoconsciencia*.

Dado este contexto, para la comprensión dialéctica hegeliana, las categorías del *ser* y la *nada* solo alcanzan contenido en la medida en que se transita de lo uno a lo otro, adquiriendo con ello cierta identidad determinada por la distinción respecto de lo que el tránsito lleva a abandonar. Esto es lo Hegel define como *devenir* y será, por ello, esta categoría la central, no solo para concebir la dirección de la *lógica objetiva*, sino para ser objeto de la propia *lógica subjetiva*; es decir, el *devenir* en tanto movimiento sustancial es precisamente también el objeto de la subjetividad. En el *devenir*, aquello que se encuentra indeterminado adquiere su primera verdad sustancial: la determinación sobre la base de la diferencia. Así:

“El puro ser y la pura nada es lo mismo. Lo que es la verdad no es ni el ser ni la nada, sino el hecho de que el ser, no es que pase, sino que ha pasado a nada y la nada a ser. Pero, justamente en la misma medida, la verdad no es su indiferenciabilidad, sino el que ellos sean absolutamente diferentes; pero justamente con igual inmediatez desaparece cada uno dentro de su contrario. Su verdad es pues este movimiento del inmediato desaparecer del uno en el otro: el

¹⁴⁷ Hegel, G. W. F. Op. cit. pág. 226.

¹⁴⁸ Cfr. Hegel. Op cit. Libro Primero, sección primera, capítulo primero, pág. 78: “La simple idea del *puro ser* la han expresado primero los *Eleatas* y especialmente *Parménides* como lo absoluto y la única verdad; y en los fragmentos que nos quedan de él, [se halla expresada] con el puro entusiasmo del pensamiento que por primera vez se concibe en su absoluta abstracción: *sólo el ser existe, y la nada no existe en absoluto*. — En los sistemas orientales y esencialmente en el budismo, la *nada*, el vacío es notoriamente el principio absoluto. — El profundo *Heráclito* destacó contra aquella abstracción sencilla y unilateral el concepto más alto y total del devenir, y dijo: *el ser existe tan poco como la nada*, o bien: todo *fluye*, vale decir, todo es *devenir*.”

devenir; un movimiento en donde ambos son diferentes, pero mediante una diferencia disuelta con igual inmediatez.”¹⁴⁹

Hegel ha delimitado aquí la estructura molecular fundamental del sistema dialéctico consistente en la descripción del carácter radicalmente insustancial de las categorías del *ser* y el *no-ser* o *nada*. Más aún, ha declarado la equivalencia entre ambas, la igualdad dada su condición inmediatamente indeterminada, al tiempo que ha localizado el intersticio en que acontece permanentemente su determinación originaria, que es el *devenir*. Ésta, por tanto, no viene a ser una tercera categoría que sutura la vacuidad de las dos primeras, sino que más bien, es la categoría central y primordial de toso el sistema. Dicha centralidad, Hegel, la reafirma en su texto *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* al explicar que

“El ser es el concepto solamente *en sí*, las determinaciones del ser son determinaciones *que-están-siendo*, las cuales, al distinguirse, son *otras* una respecto de otra y su determinación más precisa (la forma de lo dialéctico) es un *pasar a otro*. Esta determinación progresiva es a la vez un *poner hacia fuera* y, por tanto, un despliegue del concepto que es *en sí*, y al mismo tiempo es el *ir-hacia-dentro-de-sí* del ser, un profundizar del ser en sí mismo. De la misma manera que la explicitación del concepto en la esfera del ser deviene la totalidad del ser, así también, con esta explicitación, se supera la inmediatez del ser o la forma del ser en cuanto tal.”¹⁵⁰

Lo que cabe destacar aquí, a modo de principio vector de todo análisis posterior asentado en la dimensión de la subjetividad y la ‘estructura del reconocimiento’, es que la relación de determinidad que acontece en el *devenir* de las categorías del *ser* y la *nada*, corresponde a una relación de ‘necesidad’ en el plano estrictamente lógico (vale decir, en el territorio de una primera *unidad* que resulta *de* y *en* la propia operación de abstracción que busca aprehender el contenido del *ser*) y no una ‘necesidad’ desde la perspectiva de la ‘apetencia’, como aparece en la interpretación lacaniana. Esta distinción se encuentra implícita en la afirmación de Hegel que distingue entre una reciprocidad que pudiere comprenderse como ‘referencia externa’ entre el *ser* y la *nada*, y aquello que verdaderamente ocurre como un ‘asumir en sí mismo’, pues “[s]urgir y perecer no son, por consiguiente un devenir de tipo diverso, sino inmediatamente una sola y misma cosa: ellos no se asumen *tampoco* recíprocamente, el uno no asume exteriormente al otro; sino que cada uno se

¹⁴⁹ Hegel, G. W. F. Op. cit. pág. 226.

¹⁵⁰ Hegel, G. W. F. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Alianza Editorial, España 2005, pág. 186.

asume en sí mismo y es en él mismo lo contrario de sí .”¹⁵¹ La confusión a que se expone la conciencia entre esta ‘reciprocidad externa’ y el ‘asumir en sí mismo’, “*tiene su fundamento en que ésta [la conciencia] aporta al respecto representaciones de algo concreto, olvidando que no se trata de tal, sino solamente de las abstracciones puras del ser y la nada, y que únicamente a éstas en y para sí, hay que atenerse*”¹⁵², enfatizando con esto al mismo tiempo, la frontera representacional a la que había arribado Kant: hacer recaer, representacionalmente en algo concreto, lo que de suyo no es sino ámbito del concepto.

Desde esta perspectiva –y como lo señaláramos anteriormente- el *devenir* ocupa el lugar categorial central. Corresponde a la determinación diferencial y, por ello, al irreductible momento sobre la base del cual se sostienen los contenidos de aquello que, en su pura indeterminación, es solo vacuidad. El *devenir* coincide consigo mismo en tanto corresponde a un ‘aparecer’ de las determinaciones que ‘desaparece’ constantemente (algo así como aquello que para la física cuántica corresponde a un fermión de Majorana), conteniendo entonces él mismo su propia negación, pues,

“El equilibrio en el que se ponen surgir y perecer es por lo pronto el devenir mismo. Pero éste coincide así consigo, igualmente, dentro de una inerte unidad. Ser y nada son dentro del devenir sólo como evanescentes; pero el devenir como tal no es sino por la diferenciabilidad de los mismos. Su desaparecer es por consiguiente el desaparecer del devenir, o desaparecer del desaparecer mismo. El devenir es *por tanto* una inquietud carente de sostén que se hunde conjuntamente dentro de un resultado inerte. [...] es el desaparecer de ser en nada y de nada en ser, así como el desaparecer de ser y nada en general pero descansa al mismo tiempo en la diferencia de los mismos. Se contradice pues dentro de sí mismo porque en cuanto tal, unifica en sí lo que se contrapone: pero una tal unificación se destruye a sí misma.”¹⁵³

Es dentro de estas coordenadas que Hegel desarrollará más adelante el complejo teórico de la ‘filosofía de la consciencia’ que conjuga las relaciones entre el espíritu subjetivo, el objetivo y el absoluto, incorporando –claro está- el orbe de la *existencia*, que en primer término responde al análisis del *estar* en la medida en que de ello se deriva el ‘ser otro’, el ‘ser-para-sí’ y el ‘ser-para-otro’. En términos sencillos, el *estar* “es el simple ser-uno del ser y la nada. Por mor de esta simplicidad, tiene la forma de un término inmediato”¹⁵⁴,

¹⁵¹ Hegel, G. W. F. *Ciencia de la lógica*, pág. 239.

¹⁵² Hegel, G. W. F. Op. cit. ‘Observación 1’ que en la tabla de contenido es denominada *La oposición del ser y la nada en la representación* pág. 228.

¹⁵³ Hegel, G. W. F. Op. cit. pág. 239.

¹⁵⁴ Hegel, G. W. F. Op. cit. pág. 241.

connotando con ello que el carácter de la *existencia* no es otro sino este movimiento entre polos evanescentes y cuya aprehensión no puede fijarse en la representación de su fenómeno concreto, en el límite dado por la mera presencia de aquello que es objeto de la conciencia, sino por el contrario, en la dimensión abstracta de la propia conciencia que sabe de su función determinante y determinada por cuanto ella es aprehensión del *devenir*, o sea, se encuentra dirigida hacia la expresión de *unidad* que es el *devenir*. Así pues, “*el estar es, primero, aquella unidad, no solamente como ser sino, de modo igual de esencial, como no ser. [...] Y esta acción de negar está tomada del estar mismo pero, en éste, está unificada con el ser.*”¹⁵⁵ Hegel abre entonces la inmediata relación que implica el *devenir* en tanto constituye el ‘sí mismo’ de los contenidos abstractamente representacionales del *ser* y la *nada*, ahora en el orbe de la *existencia*: el *estar* es el *estar del ser* en la medida en que el *no estar* cobra sustancia como aquello que ha transitado al *estar del ser*. De este mismo modo, el *no estar es* aquello que se ausenta pero persiste en el *estar*: el *no estar está*. Más “[e]ste segundo estar no es sin embargo, al mismo tiempo, estar de la misma manera que al principio; pues él es, precisamente en la misma medida, no-estar: estar como no-estar; estar como la nada de sí mismo, de modo que esta nada de sí mismo es, igualmente, estar, o sea: el estar es esencialmente ser otro.”¹⁵⁶

El ‘ser otro’, por consiguiente, tampoco expone una prevalencia de lo que la conciencia habitual pudiera comprender como ‘exterioridad’ o alteridad en sentido lato, como aquello que hace frente a la existencia desde un lugar diferente (algo así como dos objetos frente a frente) sino que corresponde a un modo de ser intrínseco al mismo *ser* en la medida en que éste *está*. Se trata del efecto de determinidad que opera ontológicamente *desde y en* la conciencia como movimiento de aprehensión de la verdad del *devenir* en que el *ser* cobra *existencia*.

b) Ser en sí y ser-para otro: la constitución de la Identidad.

La insistencia detallada en esta estructura dual esencial del *ser* y del *estar*, que recae en la definición del ‘ser otro’, corresponde asimismo al punto nodal desde donde se

¹⁵⁵ Hegel, G. W. F. Op. cit. pág. 242.

¹⁵⁶ *Ibíd.*

desplegará el entramado teórico que expone y explica la condición del ‘ser-para-otro’ y ‘ser-en-sí’. Esto es de clara relevancia para nuestro estudio, dado que –precisamente- serán ellos términos sobre la base de los cuales, tanto Lacan como Žižek, construyen sus homologaciones entre psicoanálisis e idealismo hegeliano. De este modo, el despejar claramente la significación de tales nociones, redundará en las confrontaciones hermenéuticas que principalmente nos ocupan.

Se ha establecido que el ‘ser otro’ se da, esencialmente, en el *estar* pues en ello se manifiesta la referencia inmediata que otorga sustrato a la vacuidad del *ser* y de la *nada* en tanto *devenir*. De aquí en más, debemos mantener la dirección de nuestra aprehensión reflexiva no en dirección a las representaciones concretas de la existencia, sino por el contrario, al orbe abstracto del movimiento que contiene dentro de sí la negación de aquello que sea objeto de la representación. En este contexto, el *estar*, puesto que contiene dentro de sí el *no ser*, el *no estar*, se entiende como determinado por la negación de su ‘otro’, por lo que “en virtud de que él se mantiene también al mismo tiempo dentro de la acción que lo niega, no es sino ser-para otro.”¹⁵⁷

El ‘ser-para otro’, por consiguiente, es un tipo de determinación referencial que no se asienta en el sustrato material de un ‘otro’ ajeno al propio *estar* del *ser*. Es una relación autorreferencial respecto de aquello que se encuentra contenido como negación de la facticidad del *ser*; no concurre una desmaterialización de otro (ajeno a sí mismo), sino solo la implicancia intrínseca del *no-ser* contenido en el *estar* del *ser* y ello denota inmediatamente lo que sea el ‘sí mismo’, o sea, el ‘ser en sí’. La autorreferencia se encuentra expuesta en el tránsito mismo que expresa el *devenir*, motivo por el cual la persistencia del ‘ser en sí’ solo se extiende desde y hacia la condición de ‘ser-para otro’. En palabras de Hegel,

“Como puro ser-para-otro, el estar no está propiamente sino transitando hacia el ser otro [no es propiamente sino lo que pasa a ser otro]. Pero él se conserva también dentro de su no-estar, y es ser. No es él, empero, solamente ser en general, sino que está en oposición frente a su no-estar: es un ser como referencia a sí frente a su referencia a otro, como igualdad consigo frente a su desigualdad. Un ser tal es el ser en sí.

Ser-para -otro y ser en sí constituyen los dos momentos del estar. [...] Pero su verdad es su respectividad [el hecho de que cada uno esté referido al otro]; el ser para-otro y el ser en sí son, por consiguiente, aquellas determinaciones en

¹⁵⁷ Hegel, G. W. F. Op. cit. pág. 244.

cuanto momentos, al ser determinaciones que son referencias y que permanecen dentro de la unidad de ellas, dentro de la unidad del estar.”¹⁵⁸

Evidentemente, dentro de este despliegue referencial lo que se encuentra tomando forma es el concepto de *negatividad*, pues es el acto de negación de su otro -contenido en el *estar* del *ser*- aquello que articula todas estas relaciones. Esto es lo que hace posible entender la noción de *devenir* como el momento *negatriz* que articula, en definitiva, todo el sistema dialéctico descrito por Hegel. La *negatividad*, por ende, no puede sino ser una categoría reflexiva que opera como acción determinante en el ejercicio de aprehensión del *ser*, por lo que asume también el lugar articulador de lo que Hegel comprende por *realidad* del *ser*. Conforme esto, la *realidad* del *ser* no traduce un ‘objeto dado’ que hace frente a la conciencia y que es posible de ser alcanzado mediante las operaciones del simple entendimiento, sino muy por el contrario, corresponde al resultado de la aprehensión reflexiva –propia de la conciencia en tanto conciencia de sí- que se sabe determinación del vacío contenido indeterminado del *ser* en su pretensión pura. La *existencia*, el *estar* es *realidad* solo en la medida en que se asienta como determinación reflexiva:

*“El estar mismo es por lo pronto inmediata unidad simple de ser y nada. En la medida en que ser y nada se han determinado en él, con más precisión, como los momentos que acaban de ser considerados, no está ya él en la primera forma, la de la inmediatez, sino que es estar reflexionado; es estar, en la medida en que se ha determinado como ser en sí y como ser-para-otro, y es la unidad de ellos, en cuanto momentos suyos. Como tal estar reflexionado, él es realidad.”*¹⁵⁹

Resulta interesante el hecho de que el *ser en realidad* sea precisamente la *unidad* puramente abstracta que ha resultado de su determinación reflexiva en tanto ‘ser en sí’ y ‘ser-para otro’, pues, esto que parece una mera tautología, describe una suerte de regreso del *ser* hacia sí mismo, pero que no puede comprenderse como un ‘sí mismo’ immaculado (y de hecho esto es lo que impide que sea una tautología: no puede regresar al ‘punto de inicio’ tal y cual ese punto fuere antes del retorno). El *ser*, una vez asido por la categoría reflexiva que abre su intrínseca oposición y referencia, no puede regresar sobre su indeterminación -puesto que sería aceptar que retorna a un lugar fuera de la intuición y del pensamiento-: retorna siempre a un ‘ser en sí’ que es constantemente ‘otro de sí’ en tanto

¹⁵⁸ *Ibíd.*

¹⁵⁹ Hegel, G. W. F. Op. cit. pág. 245.

determinado; ese es el juego entre su finitud y la infinitud que lo constituye: ser infinitamente otro. Este regreso hacia el ‘sí mismo’, en la medida en que es asumido como un retorno a su infinitamente otro, es lo que Hegel denominará el *ser-para-sí* y es sobre este resultante despliegue de la unidad del ‘ser en sí’ y el ‘ser-para otro’ que se erige la categoría de la *Identidad*. Entonces,

“Lo que es para sí lo es *por* asumir el ser otro y la referencia y comunidad con otro. Lo otro no está dentro de él más que como asumido, como momento suyo. El ser para sí *no se sobrepasa de tal modo que fuera él mismo una limitación, un otro, sino que* consiste más *bien* en haber sobrepasado la limitación, su ser otro, y *en ser*, en cuanto esta negación, el infinito retorno a sí. [...] *El ser para sí es, como negación del ser otro, referencia a sí, igualdad consigo.*”¹⁶⁰

Es por medio de este decurso que hemos arribado a la explicitación estrictamente lógica de las categorías de ‘*en sí*’ y ‘*para sí*’ que, más adelante, entramarán todo el orbe de la subjetividad -en tanto ‘consciencia *en sí* y *para sí*’- que tanta confusión o imprecisión traen cuando se trata de establecer las relaciones que dan forma a la ‘estructura del reconocimiento’. El referenciarse a sí sobre la base de su intrínseca referencia a su otro (referenciar su *ser* en referencia a su *no ser*) es lo que constituye el *en sí*; por otro lado, la categoría reflexiva que *asume* que tales referencias indican un continuo retorno a sí mismo en tanto infinito ser otro, es lo que constituye el *para sí*: la diferencia intrínseca e inherente respecto de sí mismo y el saber acerca de la infinitud del regreso a su diferencia como modo de dar consigo mismo, son las claves sobre las que se despliega el desdoblamiento de la consciencia sobre sí misma en la operación de aprehensión de la *realidad* del *ser*, de su verdad. Puesto que esto es el sostén de la noción de *Identidad* que, en la ‘filosofía de la consciencia’ es el primer momento de la tríada dialéctica *Identidad-Negatividad-Totalidad*, es que debe considerarse todo su contenido lógico cuando Hegel afirma que “El ser para sí es la simple *igualdad consigo.*”¹⁶¹

¹⁶⁰ Hegel, G. W. F. Op. cit. pág. 269. En relación con esta definición, en la ‘Observación 1’ (que en la tabla de contenido es denominada *Identidad Abstracta*) –sin duda exponiendo la diferencia de esta comprensión dialéctica de la *identidad* respecto de aquella derivada de los ‘principios lógicos’ descritos por Aristóteles- Hegel agrega: “El pensar que se atiene a la reflexión externa y no sabe de ningún otro pensar que el de la reflexión externa no llega a conocer la identidad tal como acaba de ser captada, o la esencia, que es lo mismo. Tal pensar tiene siempre ante sí solamente la identidad abstracta, y fuera y aliado de ella la diferencia.” Op. cit. pág. 460

¹⁶¹ Hegel, G. W. F. Op. cit. pág. 271.

c) ***Negatividad. La esencia como determinación-de-reflexión.***

Lo hasta aquí expuesto, nos permite comprender el concepto de *Identidad* construido por Hegel, no solo como una unidad metafísica en sentido tradicional, sino que como una unidad metafísica-reflexiva, es decir, una noción que es solamente legible incorporando la condición del *para-sí* que describe el orbe de la autoconsciencia. En este sentido, Hegel implicará dentro de los ‘momentos’ del *para-sí*, la infinita “*igualdad de la negación consigo misma*”¹⁶², es decir, que el continuo retorno del *ser* hacia un sí mismo que es siempre otro de sí, esta movido por un acto de negación de sí, que mantiene a esa negación como un momento constantemente igual a sí mismo: es la descripción del movimiento de negación como un tránsito que es siempre igual. Corresponde a una suerte de sustancialización del movimiento de negación cuyo contenido es la unidad referencial que conjuga la finitud e infinitud como campo de determinaciones o determinidad. Esto es lo que, en rigor, constituye el concepto de *negatividad*. La *negatividad*, por tanto, expresa la noción de *devenir*, en tanto corresponde al momento en que las referencias y determinaciones del *ser* articulan completamente la dimensión *en sí* de aquel, dentro de las coordenadas reflexivas involucradas en el *para-sí* del mismo.

Es en este movimiento que el *ser* adquiere la dimensión del *ser-para-uno*, pues,

*“(...) el ser para sí no tiene en él al no ser como límite o determinidad ni, por ende, tampoco como un estar que fuese ese otro de él. Por consiguiente, el otro no es en general ningún estar, ningún algo; se limita a estar solamente dentro del ser para sí, sin ser nada fuera de la referencia infinita del mismo a sí mismo, y tiene por ende solamente este estar, a saber: el de ser para uno [...] que expresa cómo es lo finito dentro de su unidad con lo infinito.”*¹⁶³

Es, por tanto, la *negatividad*, esta acción de negación, la que mantiene la igualdad del *ser* en tanto *uno*, conteniendo la emergencia de toda referencia de su *ser-para otro* que manifiesta el límite desde el cual retorna sobre sí. Por este motivo –dentro del sistema dialéctico hegeliano- la *nada* o la pura vacuidad que en su pureza no pudiere ser objeto del pensamiento, se despliega ahora como categoría que –en su modo de ser reflexivo- no alude a un ‘resto’ o a un excedente que ‘quede’ o se ubique ‘más allá’ del *ser*, sino, que

¹⁶² Hegel, G. W. F. Op. cit. pág. 270.

¹⁶³ *Ibíd.*

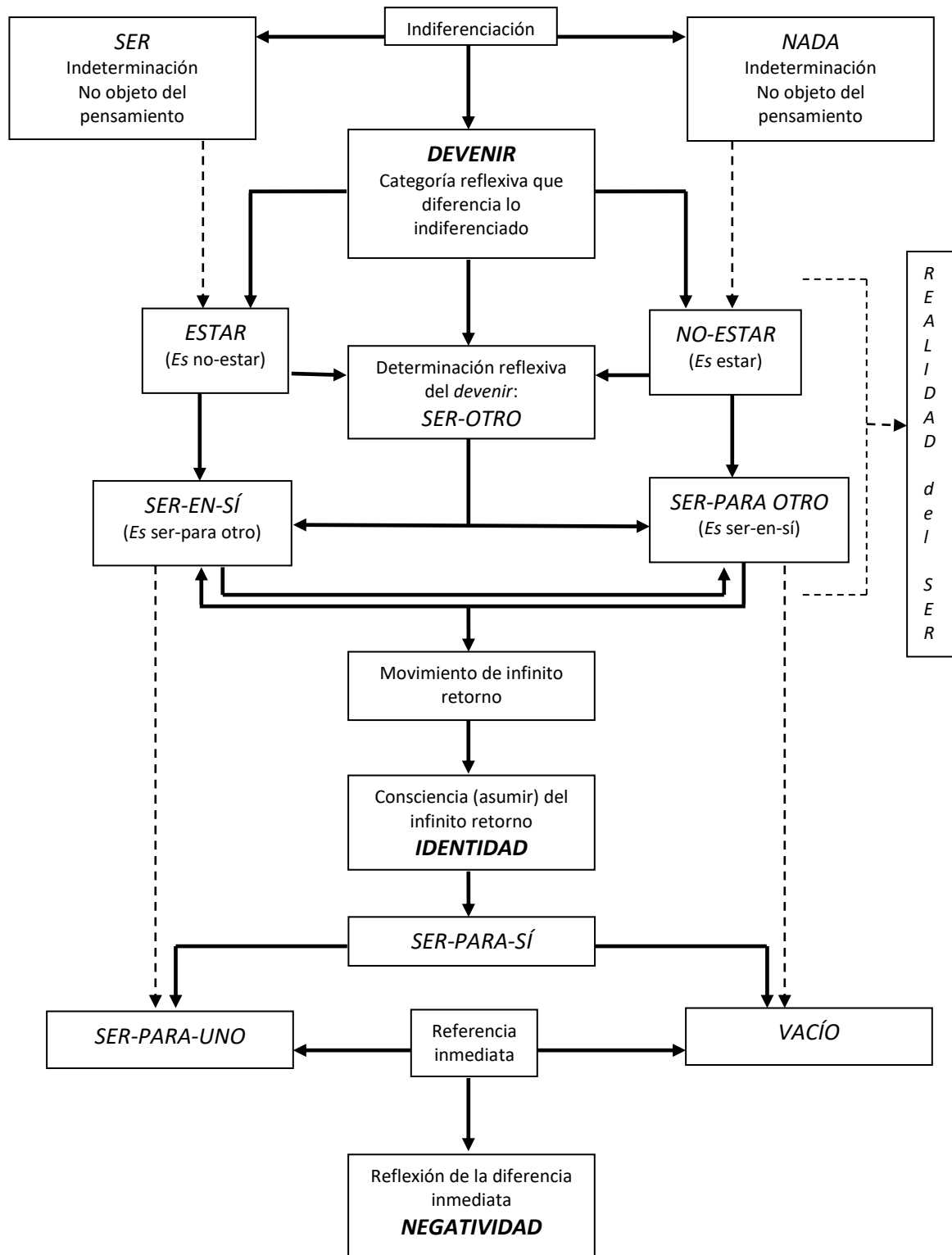
sitúa una dirección del movimiento del *ser* necesaria e irreductible, pero al mismo tiempo imposible de asentarse en una representación concreta, por lo que se encuentra exigida de mantenerse como pura representación del *devenir*. A esto apunta el mismo Hegel cuando afirma que “[e]sta igualdad del uno consigo la tiene solamente en la medida en que él es la acción-de-negar una dirección que parte de sí y se vuelve a otro, pero que está inmediatamente asumida, de vuelta, porque no hay ningún otro al que ir, y que ha retornado a sí.”¹⁶⁴ Pues claro, no existe ‘otro al que ir’ que no sea sino el sí mismo en su forma de ‘no-ser’, de ‘no presentarse’ o *estar*, más –en la medida en que ya es concebido como *para-sí*- ‘sabe’ que tal alteridad es parte de su propio contenido y ‘sabe’ que aquella parte de su contenido consiste en su negación, pues dicha negación no se dirige hacia lo otro “como otro que está afuera de él, que no es algo, sino [a] la nada que tiene ella misma la configuración de la inmediatez frente a aquel ente pero que, al mismo tiempo, no es en sí misma la primera nada, no es inmediata, sino que es la nada como algo asumido, o sea que es la nada como un vacío.”¹⁶⁵

La *nada*, aquella categoría indeterminada e inasible al pensamiento, en el decurso dialéctico de la lógica del *ser*, se ha tornado *vacío*, término que no es inmediatamente la ‘primera nada’, la indeterminación, sino la *nada* ya reflexionada como parte del despliegue del *ser*: en tanto *nada* ‘asumida’ –vale decir, incorporada dentro de las determinaciones de la autoconsciencia- ha adquirido la forma categorial del *vacío*. Esta diferencia no ocupa un lugar menor dentro de la explicitación del sistema hegeliano, pues advierte el significado de lo que se desarrollará bajo el término de subjetividad cuando Hegel refiere a la *nada* en su forma de *vacío* al denotar al hombre como *noche del mundo*.

Este constructo elaborado por Hegel desde la perspectiva de la lógica del *ser*, podríamos arriesgar esquematizarlo del siguiente modo:

¹⁶⁴ Hegel, G. W. F. Op. cit. pág. 274.

¹⁶⁵ Hegel, G. W. F. Op. cit. pág. 275.



La *negatividad*, en este contexto, indica entonces la siempre infinita relación del ‘ser uno’ con el *vacío*. Podríamos decir, la relación de ‘eterno retorno’ de la unidad de la autoconsciencia en la medida en que siempre se encuentra determinada por su límite; un

límite que no es ya la indeterminación del *ser* sino la reflexividad sobre la frontera de aquella indeterminación: en tanto tal ya es determinación y al mismo tiempo ilimitada. Es el ‘otro del uno’:

“El vacío no es pues en verdad inmediato, no está de por sí enfrentado al uno de manera indiferente, sino que es el referirse-a-otro del uno, o sea, el límite de éste. Pero como absoluto ser determinado, el uno es él mismo el límite puro, la pura negación o vacuidad. En cuanto que se comporta-y-relaciona con el vacío, él es pues la infinita referencia a sí. Él mismo es empero, como inmediatamente igual a sí mismo, como siendo, la negación pura; en cambio, la vacuidad es la misma negación, pero como no ser.”¹⁶⁶

Dicho de otro modo, la *Identidad* es la igualdad consigo mismo del *ser*, por ello es la posibilidad inmediata de su diferencia: singularidad en tanto *existencia*. La *Negatividad* es el aspecto o momento en que las categorías de *ser* y *no-ser* (*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 como señaláramos anteriormente, 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 término que articula la relación *ser/no-ser*.

En el *devenir* podemos encontrar la articulación nuclear de los conceptos *ser*, *no-ser* y *realidad del ser*; y puesto que para Hegel, el pensamiento verdadero es aquel que coincide, conoce y describe la *realidad del ser*, entonces, no corresponde al pensar intentar asir el *ser* o el *no-ser* en tanto representaciones de algo concreto de suyo, sino que se trata precisamente del *ser* y el *no-ser* en tanto *devienen* realidad.

En su texto *La Dialéctica de Hegel. Cinco Ensayos Hermenéuticos*, Hans Gadamer sostiene que “el *ser* y la *nada* deben ser más bien tratados, por tanto, como momentos analíticos en el concepto del *devenir*”¹⁶⁷, puesto que

“(…) el *ser* y la *nada* sólo cobran en el *devenir* su realidad [...] 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

¹⁶⁶ *Ibíd.*

¹⁶⁷ Gadamer, Hans Georg. *La Dialéctica de Hegel. Cinco Ensayos Hermenéuticos*. Ediciones Cátedra, Colección Teorema. Madrid, 1979, pág. 95.

determinación del devenir como pasar. En él “deviene” tanto el ser como la nada.”¹⁶⁸

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 negatividad* de esa identidad en tanto *realidad*.

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 dialéctica. 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 la igualdad de un sí mismo, la segunda es más bien la fuerza de un movimiento, una acción que abre la permanente inestabilidad de aquello que *es* en la medida en que se tensiona respecto de lo que *aún no es*. La *identidad* otra de sí misma que resulta de la acción negatriz, es lo que Hegel denomina *Totalidad* o *Identidad especulativa*.

d) La *Totalidad*: el momento del *concepto* o *identidad especulativa*.

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; no destruye lo que niega, 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*¹⁶⁹ -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*

¹⁶⁸ Gadamer, H. G. Op. Cit. pág. 96

¹⁶⁹ *Contención* en el doble significado del término y del verbo *contener*: por una parte ‘detiene’ la emergencia del aspecto identitario que suprime; por otra parte –y al mismo tiempo– ‘implica’ y ‘mantiene’ dentro de sí aquel mismo aspecto suprimido. Conserva lo que detiene.

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, la que el mismo Hegel llama también *identidad esencial* y es aquella que implica la acción negatriz:

“No es aquella igualdad consigo que es el ser o también la nada, sino la igualdad consigo que, en cuanto que se produce como unidad, no es un restablecimiento a partir de otro, sino este puro producir desde y hacia sí mismo: la identidad esencial. En esta medida, no es identidad abstracta, o sea, surgida por un negar relativo sobrevenido fuera de ella y que hubiera separado solamente de ella lo diferente, dejando empero, por lo demás, fuera de ella lo mismo en calidad de ente, tanto antes como después. Sino que el ser y toda su determinidad se ha asumido, no relativamente, sino en sí mismo; y esta negatividad simple del ser en sí es la identidad misma.

En esta medida, ella sigue siendo en general lo mismo que la esencia.”¹⁷⁰

Dado entonces que la *identidad especulativa* es ‘lo mismo que la esencia’, debemos considerarla como el punto de ingreso al *concepto* en tanto lugar sintético de lo verdadero, pues el *concepto* encarna “la *identidad existente en sí y por sí*, que constituye la necesidad de la sustancia [...] como superada o sea como un *ser-puesto*, y este ser puesto, al referirse a sí mismo, es precisamente aquella identidad”¹⁷¹ Esta es la razón por la cual el pensamiento coincide con lo que conoce, por lo que la subjetividad es concebida 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 ella misma, 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 que se encuentra dirigida hacia el *concepto*, pues allí existe la unidad de lo mismo y lo otro, tanto en la forma de su *identidad* abstracta, como en la de su negación. El *concepto*

¹⁷⁰ Hegel, G. W. F. Op. cit. pág. 460.

¹⁷¹ Hegel, G. W. F. *Ciencia de la Lógica*. Volumen II Ediciones Solar, Argentina 1982, pág. 515

“(…) en su simple referencia a sí mismo, es absoluta *determinación*; pero determinación que, como lo que igualmente se refiere sólo a sí mismo, es de inmediato también simple identidad. Sin embargo, esta *relación* de la determinación *consigo misma*, como *confluir* de ella consigo, es al mismo tiempo la *negación de la determinación*, y el concepto, considerado como esta igualdad con sí mismo, es lo *universal*.”

En esta afirmación se sostiene, luego, la relación entre el acto de ‘conocer’ y la *libertad*: si el *concepto* es lo *universal*, entonces es libre *en sí* y *para sí*, pues es “*poder sustancial* que-está-siendo para él mismo, y es *totalidad* en la que *cada uno* de los momentos es *el todo* que *el concepto* es y [cada momento] está puesto como inseparable unidad con él.”¹⁷² En este contexto, el ‘conocer’ en tanto acción que se encuentra dirigida hacia él *concepto* no puede ser otra cosa sino la apertura de la conciencia a la *libertad*,¹⁷³ dado que “*En si en este proceso, se supera con una actividad única* la oposición, la unilateralidad de la subjetividad con la unilateralidad de la objetividad.”¹⁷⁴

Es entonces en el momento de *Lo especulativo* o lo *Positivamente Racional* que se realiza la idea de que la ‘naturaleza’ o el *ser* son verdaderos en la medida en que son *concepto*, pues la abstracción posee el límite del momento de la *Identidad* primaria, escindida de su carácter de *Totalidad* y lo que es *Positivamente Racional*, por el contrario, es el retorno de y hacia la *identidad* con la supresión que la contiene y transforma, la negación que afirma el *devenir*, la unidad de la diferencia en el *concepto* que enuncia lo que *es*. No existe, por tanto, condición más 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.

Esta comprensión de las relaciones existentes entre el *ser*, su *identidad*, la *negatividad*, la *totalidad*, el *concepto* y el conocimiento, son las que dan razón –finalmente- de la mirada crítica con que Hegel observa la frontera de la reflexión kantiana en relación con la tesis acerca de la persistencia del lugar de la *cosa en sí* como un territorio

¹⁷² Hegel, G. W. F. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. pág. 245.

¹⁷³ 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 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 autoconsciencia frente a otra.

¹⁷⁴ ¹⁷⁴ Hegel, G. W. F. Op. cit. pág. 290.

inabarcable conforme las facultades de conocer del sujeto. Esta tesis de que el mundo es solo ‘el mundo posible de ser conocido’ con la reserva de lo que verdaderamente sea, viene a describir –para Hegel- una falsa escisión entre el sujeto agente del conocimiento (la conciencia) y aquello que sea el objeto de conocimiento, pues mantiene a este último aún como una entidad dada a las determinaciones del sujeto antes bien que concebirlo como una determinación en sí misma, lo cual redundaría en una red representacional del conocimiento carente de verdad. En palabras del mismo Hegel:

“Kant, en la *Kr. d. r. Vern.*, (*Crítica de la razón pura*), pág. 83, cuando llega a hablar con respecto a la lógica de la vieja y afamada pregunta: *¿Qué es la verdad?*, da ante todo como algo trivial aquella definición nominal, que la verdad sea la coincidencia del conocimiento con su objeto, —es decir una definición que es de mucho, mejor dicho, del más alto valor. Si se la recuerda en relación con la afirmación fundamental del idealismo trascendental, de que el *conocimiento racional* no es capaz de comprender las cosas *en sí*, y que la *realidad* se halla *en absoluto* fuera del *concepto*, entonces se evidencia de modo inmediato, que una *razón* semejante que *no* es capaz de *ponerse de acuerdo* con su objeto, es decir, con las cosas en sí, es una *representación carente de Verdad*”¹⁷⁵

Esto marca, del mismo modo, lo que el pensador de Stuttgart considera como la corrección definitiva del curso del idealismo alemán, en tanto con ella se abre el paso a la concepción del conocimiento posible de los atributos del *absoluto*. Pues claro, la dialéctica del *ser* y de su aprehensión reflexiva, no solo alcanzan sustancia como una y la misma cosa dado su infinito entramado referencial, sino que además, concilian lo ‘externo’ y lo ‘interno’ del *ser* en un mismo territorio que es el del *concepto*. Allí, el *ser* se ha develado en la única forma verdadera posible: contenido de las determinaciones de la *autoconsciencia*. En otras palabras:

“(…) la referencia de ser y esencia se ha configurado progresivamente hasta la relación de interno y externo. Lo interno es la esencia, pero como la totalidad que tiene esencialmente la determinación de estar referida al ser, y de ser inmediatamente ser. Lo externo es el ser, pero con la determinación esencial de estar referido a la reflexión, de ser inmediatamente, en igual medida, identidad con la esencia [...] Lo absoluto mismo es la absoluta unidad de ambos; él es aquello que constituye en general el fundamento de la relación esencial.”¹⁷⁶

¹⁷⁵ Hegel, G. W. F. *Ciencia de la Lógica*. Volumen II, págs. 524 – 525.

¹⁷⁶ Hegel, G. W. F. Op. cit. pág. 593.

El sistema dialéctico, con esto, ha venido incorporando continuamente la dimensión de la consciencia como fuente de determinaciones y, por ello, como agente de la determinación del *ser* en tanto tal.

II.2. Filosofía de la consciencia o del *Espíritu*.

La emergencia de la *subjetividad*.

El despliegue de estos tres aspectos de la dialéctica de Hegel, compromete, asimismo, la exposición de la *subjetividad* en tanto consciencia/autoconsciencia. El entendimiento¹⁷⁷ bien podría describir el principio ‘ingenuo’ de la consciencia, la ‘consciencia natural’, que se sitúa en el plano de una relación sujeto-objeto inaugurada con la tradición 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 representaciones concretas que se hace de ellas. Estas mismas representaciones 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 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 consciencia se revela como *autoconsciencia*: esta *reflexión* sobre sí misma de la consciencia, es la *subjetividad*.

La *subjetividad* es el 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 consciencia que percibe (y ahora conoce) en tanto *sabe* de ella misma como movimiento (de percepción y conocimiento; movimiento del pensamiento), distinguiendo

¹⁷⁷ Mantenemos el sentido hegeliano de este término, es decir, nos referimos a la dimensión especulativa que se mantiene aún en la esfera de la *identidad* y la *universalidad* abstractas, comprendiéndolas como algo constituyente del *ser* pero separadas entre sí. Es la *razón* aquello que corregirá esta escisión permitiendo el acceso al *en sí* y *para sí* del *ser* y de *sí mismo*.

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

No es, por ello, el entendimiento, como forma del pensar, aquel que se relaciona con el aspecto *negativo* de las cosas, sino el pensamiento en tanto *razón*.¹⁷⁸ 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.

Ya en el prólogo de la *Fenomenología del espíritu*, Hegel sentencia que “[e]l espíritu sólo conquista su verdad cuando es capaz de encontrarse a sí mismo en el absoluto desgarramiento”¹⁷⁹ de lo que surge inmediatamente la pregunta acerca de ¿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 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, en las primeras páginas de la *Fenomenología del espíritu*, Hegel afirma que *lo verdadero no se aprehende y expresa como sustancia sino también y en la misma mediada como sujeto*¹⁸⁰, 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 la cita que sentencia la conquista de la verdad, una que bien puede sintetizar en gran medida la idea de subjetividad que comprende Hegel. 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

¹⁷⁸ Ver nota 143 de este mismo trabajo.

¹⁷⁹ Hegel, G. W. F., *Fenomenología del Espíritu*. Fondo de Cultura Económica, México 1994, pág. 24.

¹⁸⁰ Hegel, G. W. F. Op. cit. pág. 15

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 consciencia y autoconsciencia 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 ocupa el mismo lugar menor que el descrito en la lógica del *ser*, 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 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, se 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 sostenible si retornamos a *este ahora* que, irremediabilmente, 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”¹⁸¹

No se trata, entonces, de negar la singularidad en tanto tal, sino 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 singularidad como referencia, desplaza la mirada hacia un momento distinto, hacia la abstracción 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* del pensamiento respecto de su relación inmediata con las cosas, en la medida en que es consciencia de esa relación y autoconsciencia de sí en tanto es aquello que se dispone en relación.

En este sentido, la subjetividad no sólo debe saber de su ‘enfrentar’ las cosas, ‘enfrentar’ el mundo, sino, que debe asimismo saber que ese ‘enfrentar’ es su propia disposición respecto del mundo, por lo tanto, el enfrentamiento no es 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, y en ello, el enfrentamiento es consigo misma. Pues la

¹⁸¹ Hegel, G. W. F. Op. Cit. pág. 68

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.

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 al *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 compenetran. 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, en relación consigo mismas. Si existe una relación entre ellas, no es otra que aquella que se encuentra mediada por el *también*. Este *también*, entonces, para Hegel, hace posible la constitución de la *coseidad* que reúne a las propiedades, es decir, constituye 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*”¹⁸². El *también* expresa la unidad negativa de la cosa –en este caso, de la guinda-, pues en él las propiedades de mantienen excluyentes unas de otras; sin embargo, el *también* referencia la *coseidad* de la guinda, es decir, la *coseidad* como articulación del *también*, y es esto lo que permite el carácter de la universalidad positiva de la cosa, la guinda, por cuanto la constituye *en sí y para otro*.

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*. 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 no era acertada.

¹⁸² Hegel, G. W. F. Op. cit. pág. 72

Como vemos las propiedades, captamos ahora la esencia objetiva como una *comunidad*¹⁸³ 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 cada una 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, entonces, la propiedad en la pura relación consigo misma, ha perdido su condición de referencia y se reduce, por ende, a nada más que un *ser sensible en general*. Ahora bien, la conciencia para la cual sólo hay un ser sensible en general, es lo que Hegel denomina el *suponer*. El *suponer* no es percepción, es antes bien un regreso inacabado de la conciencia, pero que –paradojalmente– 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 nuevamente 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 el lugar de 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

¹⁸³ Cfr. Hegel, G. W. F. Op. cit. pág. 74.

dentro de sí y separa esta reflexión de la simple aprehensión misma”¹⁸⁴. 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, de forma negativa la verdad. En este sentido, lo verdadero es 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, “[s]omos 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”.¹⁸⁵ 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, al tiempo que esa diferencia es la igualdad consigo misma. Ahora bien, en la igualdad de la cosa, su unidad, se halla la diversidad como diferencia real de su múltiple constitución, 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.

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; por otra parte, ocupa el lugar del médium universal y que permite el ingreso de lo no-esencial de la cosa que es su diversidad. 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 inscripción de la *autoconsciencia*.

Si volvemos ahora a la cita de la conquista y el desgarramiento, podemos señalar que el lugar-momento del absoluto desgarramiento en cuyo enfrentamiento el *espíritu* ha de

¹⁸⁴ Hegel, G. W. F. Op. cit. pág. 76

¹⁸⁵ *Ibíd.*

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”¹⁸⁶ Hemos llegado, entonces, al escenario de esta lid en que se expone el *devenir* del *espíritu* como devenir 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 su realidad? Pues, “esta subjetividad, que de un lado es pura subjetividad, es al mismo tiempo también *actividad*.”¹⁸⁷

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.

II.3. Antonius Block, la conquista de la verdad en el desgarramiento del *espíritu*.

Como es sabido, el protagonista del film *El Séptimo Sello*, de Bergman, 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

¹⁸⁶ Hegel, G. W. F. Op. cit. pág. 289

¹⁸⁷ Hegel, G. W. F. *Ciencia de la Lógica*. Volumen II, pág. 656.

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.

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 que se encuentra al otro lado de una pequeña ventanilla: “*el vacío es como un espejo delante de mi rostro*”, señala. Expresa Block, con esto, la perspectiva de la indicación del *aquí* y *ahora*, a que se ve reducido. Sus inquisiciones personales resultado de ser sólo un sobreviviente de diversas batallas y muertes; su existencia sometida 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. El *ser-para-uno*, transparenta aquello que solo puede ser en su referencia infinita y que denota su propia negación: el *vacío*. “*Sí, quiero morir*” asegura Block en este diálogo. Más, frente a la pregunta del confesor de qué es lo que espera entonces, contesta rápidamente, “*quiero saber qué hay más allá*”. La posición en que se encuentra el personaje de este film es, precisamente, lo que Hegel indica como el momento *concreto* del *espíritu* en tanto la aprehensión de sí mismo desde el orbe del ‘conocer’, la necesidad de ‘saberse’ como *espíritu*, pues “[e]l espíritu que se desarrolla en su idealidad es el espíritu como cognoscente. Pero el conocer no se entiende aquí meramente tal como él es la determinidad de la idea en tanto lógica, sino tal como el espíritu *concreto* se determina respecto del conocer.”¹⁸⁸

Esta inquietud de ‘saberse’ como *espíritu*, Hegel la desglosa en tres formas diferentes, a saber, en tanto objeto de la antropología como aquello que es *en sí* o *inmediatamente*; en tanto objeto de la *fenomenología del espíritu* como aquello que es *para sí* o mediado “[pero] aún como reflexión idéntica hacia sí y hacia otro; el espíritu en la *relación* o particularización: *conciencia*”¹⁸⁹ y por último, en tanto objeto de la psicología como “*espíritu que se determina dentro de sí como sujeto para sí*.”¹⁹⁰ La demanda de Block es la urgencia emergente de su *ser para sí*, de su mediación y referencia sobre la cual establezca su *identidad* hacia sí y hacia otro, su ‘saberse’ particularización. Corresponde, por ello, al momento en que el personaje se encuentra transitando al orbe de la conciencia sobre sí mismo con motivo de sobrepasar el límite de su determinación inmediata.

¹⁸⁸ Hegel, G. W. F. Op. cit. pág. 439.

¹⁸⁹ *Ibíd.*

¹⁹⁰ *Ibíd.*

Esta resistencia a su consumación en la esfera de lo inmediato, esta resistencia a permanecer y yacer en la indicación contingente, expresa la orientación a trascender el presente; moverse en dirección del “«Yo» [como] referencia infinita del espíritu a sí, pero como referencia *subjetiva* o como *certeza de sí mismo*; [en que] la identidad inmediata del alma natural se ha elevado a esta pura identidad ideal consigo, y el contenido de aquélla es [ahora] *objeto* para esta reflexión que-está-siendo para sí.”¹⁹¹ Es decir, 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. “*Yo quiero entender, no creer*” –agrega-, ¿no alude esta sentencia justamente al momento en que la consciencia 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 su dimensión negativa y se presenta como *autoconsciencia*? La emergencia de la referencia “a esa sustancialidad como a lo negativo de sí [que es] para él un más allá y algo oscuro”¹⁹² describe el tránsito desde la formalidad lógica del ‘ser sí mismo’ hacia su aprehensión dialéctica reflexiva: la conciencia como objeto de la consciencia, dado que en términos hegelianos,

“(…) el yo solamente es *para sí* como identidad formal, por eso el movimiento *dialéctico* del concepto, la determinación progresiva de la conciencia, no es para ella como una actividad *suya*, sino que esta determinación es, en sí y para la conciencia, [un] cambio del OBJETO. La conciencia aparece, por tanto, distintamente determinada con arreglo a la variación del objeto dado, y la formación progresiva de ella [aparece por ende] como un cambio de las determinaciones de su OBJETO. Yo, el sujeto de la conciencia, es pensar; la progresiva determinación lógica del objeto es *lo idéntico en sujeto y objeto*, [es] la conexión absoluta de esa determinación, aquello con arreglo a lo cual el OBJETO es lo suyo del sujeto.”¹⁹³

El desplazamiento de la conciencia de sí dentro del marco lógico formal, una identidad simple en inmediata, hacia la *identidad* que deviene del enfrentamiento con su *ser para otro*, implica en este caso el despliegue de una subjetividad que es para sí misma otra al ocupar el territorio del objeto de su conocimiento. Por este motivo, la cualidad formal

¹⁹¹ Hegel, G. W. F. Op. cit. pág. 469.

¹⁹² Hegel, G. W. F. Op. cit. pág. 470.

¹⁹³ Hegel, G. W. F. Op. cit. pág. 471.

desaparece, se desintegra, y abre paso a la sustancialidad que conforma su propia *negatividad* en tanto extrañamiento de sí para dar consigo.

Con este tránsito a cuestras, Antonius Block declara a su confesor que juega ajedrez con la Muerte y advierte que intentará 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 se vuelve hacia el rostro del confesor y ve la Muerte: Block ha expuesto su estrategia a su adversario.

Luego de que la Muerte se retira del lugar, el protagonista 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 produce. *Yo Soy...* Juego ajedrez con la Muerte. Emplaza al mundo creado como aquella alteridad 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*¹⁹⁴; el ‘juego’ no es otra cosa que el despliegue de esta categoría en un ir y regresar asentando la diferencia del retorno. Busca “elear *la certeza de sí mismo a la verdad.*”¹⁹⁵ Reconoce su propio emplazamiento y se expone en tanto *devenir*.

Aquí podemos situar la descripción realizada por Hegel de los pasos que conforman la constitución del *espíritu*,

- “a. *Conciencia* en general que tiene un objeto [enfrente],
- b. *Autoconciencia*, para la cual el objeto [enfrentado] es yo,
- c. Unidad de la conciencia y la autoconciencia, o sea, que el espíritu intuye el contenido del objeto como a sí mismo y se intuye a sí mismo como determinado en y para sí: *razón, el concepto del espíritu.*”¹⁹⁶

¹⁹⁴ El *soy* es un resultado del pensar y es precisamente esto lo que mueve la relación clásica entre las categorías ontológicas y epistemológicas. No obstante, la reflexión hegeliana, no puede sostenerse o validarse desde la categoría del pensamiento en su forma simple del *pienso*, sino que requiere ser *pensamiento acerca de ese pensamiento*; un pensamiento que se expone a sí mismo para dar con la relación verdadera con lo otro, con el mundo. Un pensamiento que necesita mediar a sí mismo para distanciarse de aquello que él mismo produce y que es no-esencial a las cosas, al mundo, y su relación con ello. Evitar permanecer en el plano de las refracciones del mundo. Esta es la categoría de la autoconciencia.

¹⁹⁵ Hegel, G. W. F. Op. cit. pág. 472.

¹⁹⁶ *Ibíd.*

que Block se encuentra encarnando desde el preciso momento en que observó su rostro ante el espejo. El reflejo que tuvo enfrente en ese momento, su imagen, la proyección de su ‘sí mismo’, no podía sino ser *vacío* por cuanto la imagen no constituía referencia alguna, verdaderamente, a su *realidad*.¹⁹⁷ La imagen no es más que un epitafio que, en su absoluta brevedad, no puede referir ni dar cuenta sustancial de aquella biografía que intenta pronunciar: es justamente lo ‘otro’, la negación de esa biografía.

Block debe, entonces, ir más allá de la imagen, superarla, trascenderla: traspasar el *vacío* que hay en ella para concebir lo que ella no contiene y que es precisamente el ‘yo’. En este momento el ‘yo’ enfrenta al ‘yo’ en la forma en que la conciencia hace frente a la consciencia y este es el movimiento que describe la *autoconsciencia*.

Al firmar, por tanto, “*Yo soy Antonius Block. Juego al ajedrez con la Muerte*”, Block en tanto *autoconsciencia*, da forma al contenido de su ‘yo enfrentado’ y sabe que tal contenido es él mismo y en tanto objeto y sujeto son la misma sustancia que se sabe a sí misma, puede encarar el absoluto límite de su finitud –la muerte– como su más patente determinación. He allí el motivo de la sonrisa.

En una siguiente escena, en que continúan la partida de su juego, la Muerte advierte a Block que éste 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, es un constituirse *después*; no se deja ver cuando surge. Pero lejos de ser un artilugio estratégico, esta tardanza es el movimiento esencial de este saber: el ‘conocer’, dirigido siempre hacia el *concepto* ha abierto el

¹⁹⁷ Podemos adelantar aquí uno de los aspectos más relevantes que cuestiona las asociaciones entre psicoanálisis e idealismo alemán establecidas tanto por Lacan como por Žižek: la relación del sujeto con su reflejo en el espejo, no posee el mismo carácter ni el mismo sentido que aquél atribuido en el *estadio del espejo*, por cuanto en ese caso la imagen ocupa un lugar y dimensión arquetípica del ‘yo’ ya antes de la consciencia de sí. En el caso del idealismo hegeliano, este reflejo en el espejo no puede ser ni arquetipo ni puede concurrir antes de la conciencia: de allí que sea *vacío*, o sea, la alteridad de algo que ya es *en sí un ser para otro*.

horizonte del ‘saber’ del mismo y ha sido el propio Antonius Block el *médium universal* en que las referencias del ‘conocer’ han tomado lugar. Por ello, el ‘saber’, ha de aparecer después para dar cuenta de lo que ha sido, más para ocupar el lugar de esa racionalización no puede sino conformarse en el propio intersticio del cual dará cuenta. 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.

El juego de disponer las piezas corresponde a la alteridad de Block, su límite referencial en tanto *ser-para-uno*. Por ello se encuentra personificada la Muerte: es la propia resistencia de la realidad, del mundo, que suele “*emprenderlas en contra del sujeto*” como algo dado; 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, y esto es lo que explica el fracaso de su anticipación. No es que la muerte sea engañada simplemente por Block en el confesionario, sino que ella misma es parte de todo el contenido que constituye la presentación de un saber tardío.

En este contexto, la muerte insinúa su intención de sustituir a Block con otro cuerpo, llevar consigo a otro, un pequeño infante parte de una familia que ahora viaja con Block y su escudero hacia su castillo. Por supuesto, 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.

La partida debe concluir. 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. Él dice no haber previsto tal movimiento y corresponde, ahora, su jugada. Antonius, sin embargo, bota con el brazo izquierdo sus piezas en el tablero aparentando un descuido, pero la Muerte recuerda perfectamente el lugar de cada pieza. Las ordena y en su siguiente movimiento da jaque mate al rey de Antonius. La Muerte promete 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, “¿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 desgarramiento en tanto singularidad, negatividad, límite de su extrañeza y de su autoengaño en tanto es *autoconsciencia*. 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 *devenir*¹⁹⁸. Su unidad.

Lo que se ha descrito de modo sucinto en la secuenciación y análisis 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, una *exposición*, para entrar en

¹⁹⁸ 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.

relación consigo misma y reconocerse como algo que es ‘otra cosa’ que aquello que se expone en su lugar.

II.4. La noche del mundo y la estructura del reconocimiento.

Al considerar la afirmación de que lo verdadero 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 a sí misma en un sujeto finito primariamente, que deviene en sujeto universal al final del recorrido¹⁹⁹. 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 *extrañamiento* 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 de un *saber*. Resulta clara la forma en que de una noción como esta pende, justamente, la categoría de *autoconciencia* que finalmente sintetiza a este sujeto. Sin embargo, en este mismo contexto podemos rastrear un problema que insiste en permanecer cubierto, el de una subjetividad singular²⁰⁰, el sujeto que ‘hace frente’ a aquello que se presenta como realidad (pensándola incluso en los márgenes de su carácter negativo) y que no corresponde de manera inmediata a la idea de una subjetividad universal, el sujeto universal hegeliano.

Puesto que, para Hegel, el sujeto universal no es otra cosa que el pensamiento -el *espíritu*- existe aún una diferencia entre éste y el sujeto particular o singular de la experiencia en relación con la realidad. El fenómeno de la *autoconciencia* de este último es la referencia del sujeto universal, del mismo modo que, a partir de este sujeto universal

¹⁹⁹ 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, sin embargo, ello no contraviene los resultados del sistema dialéctico en tanto tal.

²⁰⁰ La idea de esta subjetividad singular se encuentra desarrollada de forma más clara en las dos primeras partes de la *Filosofía del Derecho*, y desde allí se han sostenido algunas interpretaciones en relación con las formas en que se presentan las relaciones intersubjetivas, desde una perspectiva hegeliana. Esto lo revisaremos un poco más adelante.

puede concebirse -con cierta confianza- el sujeto particular de la experiencia del pensamiento. La manera de concebir ambos conceptos se encuentra, nuevamente, sostenido sobre la base de las referencias mutuas, es decir, estas categorías se encuentran siempre mediadas. Por ello, la escena de Block en el confesionario contiene además una suerte de presentación del problema de la referencia de modo subyacente, a propósito del espejo como lugar del vacío. Nos referimos a la dimensión de lo que Hegel llama la *noche del mundo*:

“El hombre es esta noche, ésta nada vacía, que en su simplicidad lo encierra todo, una riqueza de representaciones sin cuento, de imágenes que no se le ocurren actualmente o que no tiene presentes. Lo que aquí existe es la noche, el interior de la naturaleza, *el puro sí mismo*, cerrada noche de fantasmagorías: aquí surge de repente una cabeza ensangrentada, allí otra figura blanca, y se esfuman de nuevo. Esta noche es lo percibido cuando se mira al hombre a los ojos, una noche que se hace *terrible*: uno lleva pendiente delante la noche del mundo.”²⁰¹

Éste oscuro párrafo de la *Filosofía Real*, encierra todo un complejo de relaciones entre las nociones de Espíritu, intuición e imagen. El sujeto, este ente que ha de devenir *espíritu* en tanto *autoconsciencia*, es, en primera y original instancia el *ser* en su indeterminación; una ‘reserva’ vacía, *pura nada*: este hombre (esta condición original) es la *noche* en tanto lugar dispuesto para ser habitado por el *espíritu*. Su primera señal, su primer signo, es la ‘intuición’ de sí y esta intuición es la imagen. Es imagen, pues no es sino la primera referencia conducente al entendimiento y, posteriormente, al ‘saber’. Cabe destacar en esto, que el término ‘imagen’ lo está utilizando Hegel como contenido de la intuición, no como la imagen proyectada en el espejo del caso de Block, no como un objeto de la representación concreta de un algo que aparece proyectado, sino como pura inclinación al movimiento dialéctico que ocupará a la consciencia; “la imagen [...] no se destaca como objeto de la representación”²⁰² indica el propio Hegel, motivo por el cual se encuentra indicando sólo el sí mismo del movimiento iniciado por el *devenir* del *ser en sí*. Este aspecto es abiertamente descuidado por Žižek cuando homologa este pasaje de la *Filosofía Real* con el rendimiento del *estadio del espejo* lacaniano, pues insiste en remitirlo a la

²⁰¹ Hegel, G. W. F. *Filosofía Real*. Editorial Fondo de Cultura Económica, España 2006, pág. 154.

²⁰² *Ibíd.*

situación arquetípica que Lacan sitúa en un momento de no consciencia de sí que motiva la carencia desde la cual se elabora –en principio- la cadena emergente del *deseo inconsciente*.

La ‘imagen’ en tanto contenido de la intuición debe desaparecer en la contención que de ella haga el ejercicio del entendimiento cuando éste se dirige a la *percepción* de esa misma imagen; en tal momento, la imagen “es plural, conlleva la forma como determinidad y por tanto entes determinados, irreductibles: pluralidad en general.”²⁰³ Es claro el nexo que extiende Hegel con esto hacia su descripción de lo múltiple como un carácter inesencial del *ser* pero que es percibido por el entendimiento; de hecho, es la misma impotencia de este captar lo inesencial aquello que mueve el paso del entendimiento a la razón propiamente tal como acción de despejar aquello que el entendimiento venía situando como verdadero.

Imágenes que son ‘una riqueza de representaciones sin cuento’, es decir, sin contenido, negación de toda representación en tanto concurren solo como contenido de la intuición; ‘imágenes que [el hombre] no tiene presentes’. Lo que aquí existe es el lugar dispuesto para ser ocupado por tales imágenes: esa es la *noche*; por ello la *noche* es el ‘interior de la naturaleza’, pues es el territorio que debe ser finalmente copado por los contenidos de la *realidad* del *ser*. Mirar al hombre a los ojos es observar aquel sitio dispuesto, es atender al *puro uno mismo* como posibilidad infinita del *devenir* consciencia: ello es lo que pende delante del hombre, su posibilidad en tanto *devenir*. El abandono de su singularidad en el movimiento de recogimiento sobre sí mismo, dado que en tal movimiento se expresa su poder.²⁰⁴ *Terrible*, entonces, es mirar aquel lugar disponible en la forma de su pura vacuidad, ya que es lo más similar a intentar captar la *nada* y dicho intento conlleva la inmediata impotencia que suscita el pretender dar forma a aquella dimensión indeterminada que no es dada asir por el pensamiento. Es, por tanto, llevar al pensamiento a su frontera original como si ella fuese algo *en sí* misma, como si ella pudiese referir algo. Mirar al hombre a los ojos, por ende, es intentar ir en la dirección contraria de aquello que describe el *devenir*; es ir a buscar un contenido posible en aquello que es irrepresentable.

²⁰³ *Ibíd.*

²⁰⁴ Hegel: “En esta noche se ha recogido lo que es. Pero también está sentado el movimiento de este poder.” *Ibíd.*

De aquí en más, “el yo pasa a producir el *contenido* a partir de sí”²⁰⁵ instituyendo el orbe del lenguaje como aquel en que se vuelve pronunciable la representación del entendimiento y que habrá de avanzar hacia la designación del *concepto* en tanto verdad ya no de las representaciones, sino del *ser*.

A partir de esta ‘producción de *contenidos*’ que se abre campo por medio del lenguaje, es que Hegel entrama la ‘estructura del reconocimiento’ como aquello que describe la constitución de las relaciones intersubjetivas. La ‘estructura del reconocimiento’ es una *lucha*. Del mismo modo en que la subjetividad busca inscribir su contenido sobre la base de su ‘desgarramiento’, la intersubjetividad comprende también el enfrentamiento dialéctico entre los agentes de la relación.

El elemento fundamental de esta *lucha* que define a la ‘estructura del reconocimiento’ consiste en la tensión que implica -efectivamente- la oposición entre lo general y lo singular, entendiendo por ello el lugar de ‘lo colectivo’ versus ‘lo individual’, pues “[l]o general tiene que llegar a *ser para* la singularidad.”²⁰⁶ El escenario de esta tensión, Hegel lo comprende básicamente en dos orbes: el de la familia y, luego, el del espacio inter-familiar, o sea, el propiamente colectivo-social.

Dicha división de territorios en que la *lucha por el reconocimiento* toma lugar, implica también una distinción entre los ejes de aquella lid. Por una parte, en la esfera de la familia, el movimiento de las subjetividades que la componen, tiende a una diferenciación respecto del otro, para dar consigo, que se encuentra enmarcada por lo que Hegel aún mantiene dentro de las coordenadas de una *naturaleza* propia e irreductible de referencias al otro que no requieren de impulsos ajenos a la propia voluntad de los sujetos. Un orbe ético-natural, en que todavía se encuentran presentes antecedentes de la ética aristotélica, en la medida en que la ética es una expresión de la ontológica sociabilidad del hombre. Esto, Hegel, lo sintetiza en la dimensión del *amor*, pues se asienta en la

“Inmanente superación implícita de ambos. Cada uno es igual al otro precisamente en aquello que se le opone; o el *otro* –aquello a través de lo cual el otro es para él- es él mismo. Precisamente al saberse cada uno en el otro, ha renunciado a sí mismo. *Amor*.”²⁰⁷

²⁰⁵ Hegel, G. W. F. Op.cit. pág. 158.

²⁰⁶ Hegel, G. W. F. Op.cit. pág. 171.

²⁰⁷ *Ibíd.*

La *lucha por el reconocimiento* de la propia *identidad* de sí, *para sí*, es al mismo tiempo el *para otro*, en tanto dicho arrojamiento al otro es el sustento constante del *para sí*. No existe otra explicación en el tratado hegeliano para esta reciprocidad inherente que no sea la indicada a este ‘sentimiento’ que –resultado de todo el movimiento de la *autoconsciencia*– se ha tornado una expresión racional necesaria.²⁰⁸

El segundo territorio en que se desarrolla la estructura del reconocimiento, corresponde al orbe inter-familia, es decir, colectivo en sentido lato. En éste, aparecerá una dimensión estrictamente jurídica que debe resultar del acto en que la subjetividad que se ha alcanzado en tanto *concepto*, produce al otro a partir del *concepto*. Se trata, entonces, de una suerte de validación de una ‘otra *autoconsciencia*’ que articula el otro de su propio *concepto* y que adquiere la forma concreta de la *persona*: este es, por ende, el sustrato primordial de la condición jurídica en la concepción hegeliana. De allí que el orbe del Derecho deba dirigirse hacia la constitución general de la *eticidad*. En palabras del Hegel:

“El derecho es la *referencia* a otro de la persona en su conducta, el elemento general de su ser libre, o la determinación, limitación de su libertad vacía. No es cosa de que yo me invente esta referencia o limitación, para luego aducirla, sólo el objeto mismo genera derecho, es decir la referencia *que reconoce*. En el acto de reconocer el sí mismo deja de ser esta singularidad; en el reconocimiento el sí mismo alcanza dimensión jurídica, es decir: que su existencia ha dejado de ser inmediata. Lo reconocido es reconocido como valiendo *inmediatamente*, por su mero ser; pero precisamente *este ser está producido a partir del concepto*, es ser reconocido; el hombre es reconocido necesariamente y necesariamente reconoce.”²⁰⁹

En este sentido, la cuestión medular de la estructura del reconocimiento y la *lucha* que lo articula, corresponde a la inscripción –de modo diferenciado– de la ética. Por una parte, el dispositivo ético ha de expresarse dentro de una necesidad de la subjetividad que registra al otro desde el parámetro de su igualdad negativa (en el *ser para otro* es sí mismo en tanto es *ser para el otro*) y por la otra parte, el elemento ético funda una *producción del otro* en tanto *concepto* de sí que ha devenido desde la primera esfera y que registra al otro a partir del contenido de aquel *concepto*, es decir, registra al otro como *autoconsciencia*

²⁰⁸ Con esto –dicho sea de paso– se contraviene la analítica lacaniana, suscrita por Žižek, en relación a que todo el complejo del *deseo del otro* no sea ni implique el concepto de *amor* en cualquiera de sus formas. Cfr. Seminario 20, *Aún*, clase 01 *Del goce*, 21 de noviembre de 1972: “*El goce del Otro*, del Otro con mayúscula, *del cuerpo del otro que lo simboliza*, no es signo de amor.”

²⁰⁹ Hegel, G. W. F. Op.cit. pág. 176.

autónoma. El estatuto de *totalidad* que había asumido la esfera de la familia, se desplaza hacia el contenido verdadero de la *totalidad* general, que es el campo social en su globalidad. Este desplazamiento, invierte, de modo llamativo, el supuesto con que tradicionalmente se lee la estructura del reconocimiento en la medida en que se mantiene la premisa del ‘saberse en el otro’ (propia de la constitución del reconocimiento en la esfera de la familia) como momento inicial de la dialéctica del reconocimiento en la esfera de lo general o social, pues en este último caso, el movimiento se articula a partir de un ‘no saberse en el otro’ y, por ello, concebirse como ‘excluido’ de ese otro: la *autonomía* de la *autoconsciencia* se sitúa desde el lugar de no pertenencia en relación con otra *autoconsciencia autónoma* y ello –claro está- es el resultado de haber instituido el orbe familiar como *totalidad*:

“Por consiguiente el movimiento no comienza aquí por lo positivo, sabiéndose en el otro e intuyendo así la negación del otro por sí mismo. Al contrario, comienza por no saberse en él, sino que ve en el otro *su* (del otro) ser-para-sí. Por consiguiente el silogismo comienza con la autonomía del ser-para-sí de los extremos, o con el hecho de que la autonomía de **cada uno de** ellos es para el otro. Y más precisamente primero por el lado del excluido, pues, si está *siendo para sí* [...] El excluido vulnera la posesión del otro, introduce su excluido ser-para-sí, su *mi* estropea algo en ella; se trata de un aniquilar como el del ansia, para darse su sentimiento de sí, pero no vacío sino sentando su identidad en otra, en el saber de otro. La actividad no se dirige a lo negativo, la cosa, sino al saberse del otro.”²¹⁰

Se trata, por consiguiente, de una lucha entre dos ‘saberse sí mismo’ que se han trasladado hacia un territorio en que la *totalidad* deviene distinta de aquella en que fue inscrito su saber de sí. Por ello la primera forma que adquiere esta *lucha de autoconsciencias* es aquella en que predomina el percibirse excluido en relación con su alteridad, con su otro. La *Identidad* esencial alcanzada no concibe inmediatamente su estatuto negativo respecto de otra, dado que lo que se encuentra en movimiento –antes que ella misma- es la constitución, devenida, de una *totalidad* diferente.

En tanto percepción de exclusión, entonces, asienta su desigualdad respecto del otro; no puede aún la *autoconsciencia* rasgar la singularidad a que se ve reducida en esta ‘otra escena’ de su *realidad*, hasta que no logre ser consciente de sí en el otro, o sea, desdoblar su *autonomía* y comprenderla como aquella que se constituye en el saber de sí

²¹⁰ Hegel, G. W. F. Op.cit. págs. 178 – 179.

misma ‘desde el otro y su saber’: esta es la fórmula final del reconocimiento. Afirma Hegel:

“Hay que superar esta desigualdad; pero ya tiene que estar superada de suyo y la acción de ambos consiste sólo en que esto llegue a ser para ellos. La superación de la exclusión ha ocurrido ya, ambos están *fuera de sí*. Ambos son un saberse, son objeto, cada uno es consciente de sí en el otro, ciertamente como superado, pero la positividad está también del lado de cada uno; cada uno *quiere* valer ante el otro”²¹¹

El ‘querer valer’ para el otro, en este contexto, no es otra cosa sino la necesidad de inscripción de cada *autoconsciencia* en este nuevo orbe de la *totalidad*. No posee, por tanto, un carácter de *deseo* tal y cual lo asumen Lacan y Žižek, en el sentido de implicar una pulsión inconsciente, sino justamente lo contrario, es la racional urgencia de la ‘auto sabida’ emergencia de registrar en sí misma la verdadera *realidad* de la *totalidad* en que se constituye, también, a sí misma como verdadera. La *lucha por el reconocimiento* es el desgarramiento de la subjetividad constituida en la primera esfera de su extrañamiento y, por ende, no responde a un carácter inconsciente, ni menos aún a un *deseo del otro* en tanto carencia o *falta* constitutiva de su *identidad*. Es más bien, el momento en que la *realidad* del *ser* asume el contenido de la eticidad de su *ser-para otro*.

Es producto de esto último, que la *lucha por el reconocimiento* elaborada por Hegel, es posible de ser leído desde la perspectiva de una fundamentación normativa sobre la cual se erija el Derecho, lectura –por ejemplo- desarrollada por Axel Honneth.

II.5. La ‘estructura del reconocimiento’ como teoría normativa:

Una lectura de Axel Honneth.

En el texto *La Lucha por el Reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*, Axel Honneth busca desarrollar, a partir del modelo hegeliano de la ‘lucha por el reconocimiento’, una teoría normativa y sustancial de la sociedad. En este sentido, trata de esclarecer las relaciones existentes entre el pensamiento hegeliano y la herencia del proyecto habermasiano inscrito en la *Teoría de la Acción Comunicativa*, en

²¹¹ Hegel, G. W. F. Op.cit. pág. 179.

relación con la fundamentación de una posible articulación socio-política a partir de un marco ético-normativo que resulte de la naturaleza comunicativa de los sujetos. Honneth pretende rastrear en esta naturaleza comunicativa de los individuos un complejo reflexivo que, por un lado, toma distancia de la clásica noción contractualista (básicamente hobessiana) de la formación jurídico-política, y por otro, conectar esta naturaleza reflexiva con el sustrato ético que entrevió el pensamiento de Habermas en tanto fundamento de una articulación social que parte y se sostiene de las capacidades comunicativas de los individuos. En esta perspectiva, los antecedentes del pensamiento hegeliano ayudarían a fundamentar una subjetividad que sólo es posible desde la esfera de las relaciones intersubjetivas: esto sería el resultado de lo que el propio Hegel llama ‘la lucha por el reconocimiento’

Este estudio, comprende la analítica desarrollada por Honneth en torno a las nociones hegelianas que parten de una ‘eticidad natural’ -que suscriben una importante herencia aristotélica en relación con la idea de ‘naturaleza’-, y su posterior desarrollo hacia la caracterización del ‘espíritu subjetivo’ en que Hegel daría forma a una comprensión de la subjetividad cuya naturaleza deriva más bien hacia los contenidos de una filosofía de la conciencia, imprimiendo con ello un sello determinante en la relación lenguaje-eticidad por cuanto desplaza una noción radicalmente aislada del sujeto (cuestión que sería el epicentro del problema ficticio de la descripción hobessiana) a una caracterización inmediatamente social de éste en tanto relación negativa necesaria consigo mismo. Este giro, que articula de manera dialéctica e inherentemente social el tema de la *Identidad* del sujeto, sería uno de los presupuestos centrales que pueden alimentar la lógica heredada de la Acción Comunicativa.

**a) La herencia aristotélica y la respuesta
al contractualismo de Maquiavelo y Hobbes.**

Es sabido que la fundamentación de la necesidad de las formaciones jurídico-políticas comprendido en la lectura contractualista, corresponde al principio de autoconservación del individuo. El denominado ‘estado de naturaleza’ se describe básicamente como un momento inorgánico en el plano de las relaciones entre sujetos; nada

hay sino molestia y desagrado en el hecho de tener que estar reunidos; las apetencias individuales no poseen un límite ético para su realización por cuanto no es posible concebir, en ese estado de cosas, una idea de bueno o malo, de justicia o injusticia. A partir de ello, cobran relevancia las ideas de ‘competencia’, ‘desconfianza’ y ‘deseo de gloria’ que el propio Hobbes sostiene como inherentes a la naturaleza humana y que conducen a la necesidad de articular un contrato inter-individuos que los proteja de su autodestrucción inminente. Lo que importa de este momento de estado de naturaleza, es la radical inexistencia de ‘relaciones sociales’, pues ello sitúa su origen en un tiempo post contrato; vale decir, los individuos se ‘relacionan’ en rigor, una vez que han determinado el ‘cómo’ de sus relaciones. Asimismo, sólo en ese contexto, ya juridizado y normado, es posible inaugurar el horizonte ético que se mantiene en estrecha relación con una idea de ‘justicia’ puesta de suyo en el plano del Derecho.

Respecto de esta impronta de una dimensión ética inaugurada tardíamente en relación con una primera necesidad jurídica, que -aunque no es un tema tratado en el texto de Honneth- Locke intenta desfondar con el supuesto de una guía natural de la acción de los individuos conforme la iluminación de la ‘justa razón’, Honneth abre la línea analítica que Hegel comienza ya en su texto *System der Sittlichkeit* y que pone de relieve el problema del *reconocimiento* como momento inaugural de la propia identidad del individuo.

La diferencia entre esta perspectiva y la desarrollada tanto por Hobbes como por Locke, es que, en ambos casos, es menester comprender al individuo determinado como identidad por sí mismo, como una unidad independiente -inicialmente- de su interacción con otros, a partir de lo cual los otros operan entonces como ‘medios’ para articular la dimensión propiamente social. Por el contrario, Hegel ubicaría ya en este primer momento o estadio del individuo una incipiente necesidad del o los otros para su propia constitución: “un sujeto deviene siempre en la medida que se sabe reconocido por otro en determinadas de sus facultades y cualidades”²¹²

La noción de *reconocimiento* corresponde a una categoría metafísica que posee un carácter distinto, quizá más amplio que lo heredado de la tradición cartesiana que por cierto subyace en la noción de individuo observada por los tratados contractualistas. Esto, por

²¹² Honneth, Axel. *La Lucha por el Reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*. Editorial Grijalbo Mondadori, 1997 Barcelona, España, pág. 28.

cuanto de acuerdo al pensamiento de Descartes, el *pienso* es aquello que determina el *soy*. El *soy* es un resultado del pensar y es precisamente esto lo que mueve la relación clásica entre las categorías ontológicas y epistemológicas. No obstante, la reflexión hegeliana, no puede sostenerse o validarse desde la categoría del pensamiento en su forma simple del *pienso*, sino que requiere ser pensamiento acerca de ese pensamiento; un pensamiento que se expone a sí mismo para dar con la relación verdadera con lo otro, con el mundo. Un pensamiento que necesita mediar a sí mismo para distanciarse de aquello que él mismo produce y que es no-esencial a las cosas, al mundo, y su relación con ello. Evitar permanecer en el plano de las refracciones del mundo. Esta es la categoría de la autoconciencia y el reconocimiento su primer eslabón constitutivo.

“Por consiguiente, un contrato entre los hombres no pone fin a la precaria situación de una lucha de todos contra todos, sino al contrario, dirige la lucha como un médium moral desde un estado de eticidad no desarrollada a otro más maduro de relaciones éticas [...] con ello, el nuevo concepto de lo social no sólo integra desde el principio un dominio de tensiones morales, sino que engloba incluso el medio social por el que conflictivamente pueden evacuarse”²¹³

En otras palabras, Hegel no concibe un individuo que posea o logre una cierta conciencia de su propia individualidad, exento de una inmediata relación con otro. La singularidad, la individualidad es una referencia que se articula sólo desde su relación con otra singularidad que opera como generalidad: lo otro, en su presentación individual es siempre cualquier otro posible, lo cual expresa la generalidad que encierra de suyo. Esto es parte del desarrollo lógico que el mismo autor comprende como natural y esencial del pensamiento.

b) Paso de la ‘eticidad natural’ a las relaciones contractuales:

De la familia al contrato

Dado este contexto, Honneth describe los procesos de formalización o, más bien realización, de este principio del reconocimiento que desarrolla el mismo Hegel y que operan desde el propio momento inicial de constitución de identidad individual. De este

²¹³ Honneth, Axel. Op. Cit. Pág. 29

modo, si el sujeto deviene en tanto es reconocido por otro, un estadio básico de tal realización se encuentra en la esfera de la familia.

“En la relación “padres e hijos”, una de las “interacciones generales y de educación de los hombres”, los sujetos se reconocen recíprocamente como sujetos que se aman, necesitados de emoción afectiva; la parte de la personalidad que se encuentra reconocida por el otro es el “sentimiento práctico”, la dependencia del singular en cuanto a los dones y bienes necesarios para la vida. La tarea “educativa”, que para Hegel constituye la determinación interna de la familia, se orienta a la conformación de la “negatividad interior” y a la autonomía del niño, de manera que su resultado debe ser la “supresión (*Aufhebung*) de aquella unificación del sentimiento”. A esta forma de reconocimiento sobrepasada, bajo el mismo título de “eticidad natural”, Hegel hace seguir, como segundo estadio, las relaciones de cambio de propiedades contractualmente reguladas. El camino que lleva a la nueva relación social se describe como un fenómeno de generalización jurídica”²¹⁴

La noción de ‘eticidad natural’ que puede leerse en la cita, describe, por un lado, una dimensión absolutamente pre contractual de acuerdo a la interpretación hobessiana del contrato. Existe una dependencia vital dentro de la esfera de la articulación familiar que está lejos de moverse en la perspectiva de una inminente auto destrucción. Por otro lado, tampoco corresponde al ejercicio de una fundamentación racional categórica de corte kantiano, por cuanto no se instala sobre una base formalmente reflexiva que opere desde las determinaciones que la Razón se dé a sí misma. Corresponde, más bien, a una dimensión que podríamos llamar ‘intuitiva’, aunque Hegel la comprende en rigor como natural, que se extiende como derivación estrictamente necesaria de la interacción inicial de los individuos, siendo esta misma interacción doble: la que se presenta como ‘dependencia’, que escinde inmediatamente a un dependiente y a un proveedor movidos sin contratos de por medio, y la que se presenta como necesaria ‘independencia’ en tanto identidad positiva, singular diríamos, de cada uno. Puesto que esta Identidad es resultado de la supresión del carácter de dependiente o de proveedor, es que corresponde, dentro del sistema lógico hegeliano, al momento negatriz de la constitución del individuo.

En el ser reconocido, entonces, por el otro en la esfera de la familia concurre el primer escalafón en la comprensión de una naturaleza que se presenta bajo una forma de inmediatez social.

²¹⁴ Honneth, Axel. Op. Cit. Pág. 30

Sin embargo, el territorio de esta interacción inicial es bastante acotado, por cuanto la subsistencia de esta misma esfera se encuentra también inmediatamente arrojada a una escena posterior, que dice relación a su propia constitución de familia en tanto *unidad*, es decir, en tanto *Identidad* de sí misma. Su unidad se articula en base a la relación con otra unidad, con otra familia, pero puesto que esta relación no se encuentra necesaria ni inmediatamente afectada por un requisito afectivo, es que ha de estar circunscrito a un plano de orden contractual, es decir, jurídico. La noción de reconocimiento, por tanto, opera como fundamentación de la necesidad de un estatuto jurídico.

Es un segundo tipo de relación social inmediato no afectado por lazo emotivo descrito en el primero. Con ello, se hace posible el surgimiento del concepto de *Persona*, que Hegel comprende se realiza específicamente en el plano del derecho. La analítica que Hegel dedica a este concepto se encuentra en su *Filosofía del Derecho*, que Honneth no examina, al menos en esta parte del texto.

c) Dependencia dialéctica del contrato respecto la noción de ‘delito’ como estado incompleto de reconocimiento

El sistema hegeliano debe ahora desarrollar el problema del reconocimiento en tanto matriz de un devenir necesario y posibilitador de las esferas superiores de relaciones sociales, para dar forma a lo que denomina la esfera de la ‘eticidad absoluta’. Para ello, ha de explorar y determinar la manera en que las relaciones jurídicas o contractuales operan también como soporte de la constitución del sujeto, pues en cada caso, cada esfera, el sujeto se reconoce a sí mismo de un modo distinto, alojada su comprensión en los mismos procedimientos prácticos que involucran cada tipo de relación inter sujeto.

En este sentido, siguiendo a Honneth, Hegel se detiene en lo que denomina ‘delito’ - dentro de la esfera jurídica inter familias o inter individuos- para esclarecer, de algún modo, cómo desde esta dimensión secundaria de relaciones sociales se articula un tercer momento o escalafón hacia la superficie de una eticidad institucional.

“La relación de dependencia que así se afirma en cuanto a la relación de las formas jurídicas y de los actos delictivos, deviene teóricamente comprensible

cuando se atiende a la concepción del “delito”, que ya está contenida en los escritos teológicos del joven Hegel. En éstos había entendido el acto del “delito” como una acción que, en la medida en que está ligada al presupuesto social de las relaciones jurídicas, se da precisamente a partir de la indeterminación de la libertad simplemente jurídica de los singulares; en una acción delictiva, los sujetos hacen uso destructor del hecho que sólo están inscritos negativamente en la vida social común, en tanto que sujetos de derecho de libertad.”²¹⁵

Para comprender el alcance de esta cita, es necesario tener en cuenta que, si bien es cierto, ha surgido positivamente el concepto de Persona a partir de una relación que sobrepasa la esfera familiar y que ha puesto en escena la juridización de las relaciones sociales, también se produce el efecto de identificación negativa del sujeto y su libertad en tanto determinado por el Derecho. En otras palabras, puesto que cada contenido positivo de la verdad del sujeto deviene de una acción negatriz, debe considerarse que todo resultado positivo contiene en sí mismo aquello que se ha negado. Hegel no entiende la negatividad como aniquilación o destrucción de un estadio anterior determinado, sino por el contrario, una supresión ‘contenida’ en el aspecto positivo resultante. Esto en la doble significación de un ‘contener’, sea esto el impedir la emergencia de algo, así como también el mantener para sí aquello que se ha suprimido.

Por este motivo, también parte de las definiciones lógicas de la dialéctica hegeliana, la relación del sujeto y el derecho en tanto determinación de sí, opera como dislocación del individuo en la medida que se detiene la autoconciencia de sí mismo en la inmediata superficie de esta relación social. La inmediatez en tanto determinación del sujeto, trae consigo una experiencia inacabada de la propia conciencia de sí.

En este sentido, las limitaciones que comprende el derecho en la esfera social inmediata del sujeto exponen también un contenido positivo limitado en que éste no encuentra sus determinaciones últimas. Sin embargo, es este mismo entramado aquel que permite un nuevo avance del proceso de reconocimiento, puesto que lo hace necesario para el desarrollo posterior de la identificación del sujeto. Esto es lo que señala Hegel articulando tres escalones derivados del problema del delito:

²¹⁵Honneth, Axel. Op. Cit. Pág. 32

Escalón 1: Delito; robo, ofensa, lesión.

Escalón 2: Defensa activa de la víctima del delito; ‘de la lesión personal hace la cosa de toda su personalidad’.

Escalón 3: Lucha por el *Honor* de la víctima del delito; ‘no le subyace la lesión de una persona individual de derecho, sino la de la integridad de una persona como un todo’.

“El hecho de que, en el avance de los tres estadios de conflictos sociales, las exigencias de identidad de los sujetos concernidos paulatinamente se amplían, excluyen una valoración simplemente negativa de los actos de conculcación presentados; los diferentes conflictos, considerados en su conjunto, constituyen precisamente el proceso que preparará el paso de la eticidad natural a la absoluta, ya que atribuye a los individuos cualidades e intenciones necesarias para ello”²¹⁶

El progreso, entonces, de una auto comprensión del sujeto en tanto Persona jurídica, debe transitar desde la dimensión de una estructuración de la personalidad particular, ante el derecho y ante otros, hacia aquella que lo sitúa como una Totalidad puesta en juego en la escena social. En este sentido, sólo del movimiento de la concepción de sí desde el lugar de una Persona lesionada ‘materialmente’ (siendo la materia el contenido del delito) hacia su concepción como una integridad que está más allá de la materialidad de su victimización que, por ello, se comprende dentro de un todo que se pone en vilo al mismo tiempo y producto del acto que lo victimiza, se abre el horizonte de una perspectiva ética absoluta. Es el movimiento desde el ‘yo’ Persona de Derecho, particular e inmediato, hacia el ‘yo’ como totalidad y el recíproco reconocimiento de tal condición, lo que mantiene abierta la realización del orbe ético final.

“Hegel no sólo quiere mostrar cómo las estructuras de reconocimiento elemental son también destruidas por actos de alienación negativa de libertad; quiere mostrar también que sólo por tales actos destructivos pueden crearse las relaciones éticamente maduras de reconocimiento, bajo cuyo presupuesto puede desarrollarse después efectivamente una ‘comunidad de ciudadanos libres’”²¹⁷

Las dimensiones que el delito involucra son, por un lado el saber acerca de la propia identidad, y por otro, el de la recíproca dependencia, y cuando esto se comprende bajo la dimensión que Hegel denomina Totalidad, entonces nos encontramos frente a la posibilidad

²¹⁶ Honneth, Axel. Op. Cit. Pág. 35-36

²¹⁷ Honneth, Axel. Op. Cit. Pág. 36

de una 'comunidad real'. Pues Totalidad no corresponde a una figura sumatoria de particularidades, sino a la interacción resultante del acto negatriz sobre la condición particular.

**d) El giro desde la noción de naturaleza aristotélica
hacia una filosofía de la conciencia.**

Llegado este punto, no es difícil advertir que ha venido operando un giro en relación con el estatuto de la 'naturaleza' del individuo, considerando dicho concepto en su dimensión ontológica heredada del pensamiento aristotélico. Esto, pues, el proceso de reconocimiento como articulador del individuo ha hecho explícita la necesidad de involucrar la acción negatriz de éste sobre su propio proceso de identificación. La naturaleza del sujeto, entonces, no puede considerarse bajo un precepto inmanente, sino de constante supresión de sí misma para dar con su constitución. Esta acción supresora se ha descrito como una operatoria de la conciencia y este dato ya ha dejado de corresponder a la idea de naturaleza que posee Aristóteles.

“No obstante, en la *Philosophie des Geistes*, concebida en 1803-1804, y que tiene su origen en el antes denominado *Realphilosophie*, el concepto de 'naturaleza' ya ha perdido su significación ontológica global. Con él Hegel ya no designa la constitución de la realidad en su totalidad, sino sólo aquel sector que se enfrenta con el Espíritu como su 'otro', es decir, la naturaleza física prehumana”²¹⁸

En cada momento de realización del proceso de reconocimiento, es la condición negativa de la realidad aquella que posibilita su devenir. Y esta negatividad de la realidad es posible de sostenerse sólo desde un desplazamiento del concepto de naturaleza. De hecho, es esto lo que Kojève detecta en la obra de Hegel como distinción entre un monismo ontológico característico del pensamiento griego, incluso dentro de su estructura dialéctica inacabada, y el surgimiento de un dualismo ontológico que se desprende del concepto de

²¹⁸ Honneth, Axel. Op. Cit. Pág. 40

‘conciencia de sí mismo’, sobrepasando la superficie de la pura categoría de Identidad que comprendieran en la época clásica.²¹⁹

Lo mismo afirma Gadamer al sostener que “Esta es, según Hegel, la deficiencia filosófica de la antigüedad: que el espíritu está aún enteramente inmerso en la sustancia -o dicho en términos hegelianos: que la sustancia es el concepto ‘solo en sí’- que aún no se sabe en su ‘ser-para-sí’, como subjetividad, y, por tanto, aún no es consciente de que al concebir lo que ocurre se encuentra a sí mismo”.²²⁰ En palabras de Honneth:

“La esfera de la eticidad deviene por ello, por vez primera, liberada para las determinaciones categoriales y diferenciaciones, que se toman del proceso de reflexión del Espíritu. En el lugar de la teleología natural aristotélica, de la que todavía estaba impregnado el *System der Sittlichkeit*, penetra paulatinamente una teoría filosófica de la conciencia [...] Hegel ya no puede concebir el camino de la constitución de una comunidad estatal como un proceso de desarrollo conflictivo de estructuras elementales de una eticidad natural originaria, sino que debe entenderlo directamente como un proceso de constitución del Espíritu. Este proceso se cumple sobre la secuencia de los espacio mediadores del lenguaje, del instrumento y la propiedad familiar, por cuya aplicación la conciencia, en tanto que

²¹⁹ “En verdad el razonamiento de Hegel es correcto: si la Totalidad real implica al Hombre, y si el Hombre es dialéctico la Totalidad también lo es. No obstante, a partir de allí, Hegel comete, según mi opinión, un grave error. De la dialécticidad de la Totalidad real deriva la dialécticidad de sus dos elementos constitutivos fundamentales, que son la Naturaleza y el Hombre (=Historia). Al hacerlo, sigue la tradición del monismo ontológico que se remonta a los Griegos: todo lo que es, es de una e igual manera. Los Griegos que filosóficamente han descubierto la Naturaleza, extendieron al hombre su ontología naturalista dominada por la única categoría de la Identidad. Hegel que ha descubierto (prolongando los esfuerzos de Descartes, Kant y Fichte) las categorías ontológicas “dialécticas” de la Negatividad y de la Totalidad al analizar al ser humano (estando comprendido el Hombre conforme la tradición prefilosófica judeocristiana) ha extendido su ontología dialéctica “antropológica” a la Naturaleza. Más, esta extensión de ninguna manera se justifica (ni Hegel tampoco la discute). Ya que si el fundamento último de la naturaleza es el Ser estático-dado (*Sein*) Idéntico, no se encuentra allí nada comparable a la Acción (*Tun*) negatriz que es la base de la existencia específicamente humana e histórica [...] El error monista de Hegel tiene dos consecuencias graves. Por una parte, basándose en su ontología dialéctica única, trata de elaborar una metafísica y una fenomenología dialéctica de la Naturaleza, visiblemente inaceptables, que -según él- debieran reemplazar a la ciencia “vulgar” (antigua, Newtoniana, y por tanto también la nuestra). Por otra parte, al admitir la *dialecticidad* de *todo* lo que existe, Hegel ha debido ver en la *circularidad* del saber el único criterio de verdad. Más, hemos visto que la circularidad del saber relativo al Hombre, sólo es posible al final de la Historia; pues mientras el Hombre cambia radicalmente, es decir, se *crea* como *otro* que no es, su descripción aún correcta no es más que una verdad “parcial”, provisional. [...] Además, parece que es indispensable un dualismo ontológico para la explicación del fenómeno mismo de la Historia. En efecto, la Historia implica y presupone una *comprensión* de las generaciones pasadas por las del presente y del porvenir. Más, si la Naturaleza cambiara igual que el Hombre, el Discurso sería inabordable a través de los tiempos. Si las piedras y los árboles, así como los cuerpos y el “psiquismo” animal de los hombres del tiempo de Pericles fueran tan diferentes de los nuestros, como son diferentes de los nuestros los ciudadanos de la ciudad antigua, no podríamos comprender ni un tratado griego de agricultura o de arquitectura ni la historia de Tucídides, ni la filosofía de Platón. De manera general, si podemos comprender una lengua cualquiera que no es la nuestra, es tan sólo porque ella comporta palabras que se relacionan con realidades que son en todas partes y siempre idénticas a sí mismas: si podemos saber que “Hund” y “canis” significan perro, es porque existe el perro real, que es el mismo en Alemania y en Francia, en Roma en tiempos del César y en el París contemporáneo. Pero esas realidades *idénticas* son precisamente realidades *naturales*. [...] En cuanto a la ontología dualista, pareciera ser la principal tarea filosófica del porvenir. Casi nada se ha hecho todavía.” (Kojève, Alexandre. *La Dialéctica de lo Real y la idea de Muerte en Hegel*. Ed. La Pleyade, Bs. As. Nota a pie de páginas 56-57)

²²⁰Gadamer, Hans Georg. Op. cit. págs. 16-17.

'unidad inmediata de singularidad y generalidad', consigue llegar paulatinamente a una concepción de sí misma como totalidad. En el nuevo contexto, 'reconocimiento' denota el paso cognitivo que realiza una conciencia ya conformada 'idealmente' como totalidad, el momento en que se 'reconoce a sí misma en otra totalidad semejante'; y un conflicto o lucha, en tal experiencia de conocerse en otro conocimiento puede llegar, porque sólo por la lesión recíproca de sus pretensiones subjetivas los individuos pueden lograr un saber acerca de sí el otro en cada caso se reconoce con ellos como totalidad."²²¹

De acuerdo al análisis de Honneth, este es un movimiento decisivo. Pues, aunque no se refiere a la diferencia entre el monismo y dualismo ontológico de modo explícito, lo podemos considerar un insumo agregado que reafirma la misma conclusión: el contemplar los modos de presentarse la realidad social inmediata del individuo como condición de posibilidad de su propio desarrollo identitario, ha puesto de manifiesto que sólo una exploración en torno a la experiencia de la conciencia puede otorgarnos un continuo fundamento del orbe ético intrínsecamente relacionado a la propia constitución de la subjetividad. Con esto, Honneth viene dejando entrever la necesidad de instalar el fundamento de esta subjetividad emergente en un inmediato escenario intersubjetivo, y la consecuencia formal de este giro en la reflexión filosófica de Hegel es, para Honneth, que "su teoría política de la eticidad pierde el carácter de una 'historia social', de un análisis de las transformaciones de las relaciones sociales, y toma en general la forma de un análisis de la formación del individuo para la sociedad"²²²

De alguna manera, esto también constituye el paso desde una perspectiva socio jurídica como contexto del concepto de *persona*, hacia una perspectiva más bien estrictamente metafísica que posibilita la comprensión del concepto de *subjetividad* en el pensamiento de Hegel. De hecho, es este mismo cambio de parámetros lo que, según Honneth, facilita también cierta modificación de lo que hasta aquí había sido considerado como dominio del análisis de la eticidad en su raíz naturalista y ahora, por el contrario, aparecerá en la forma triádica del Arte, la Religión y la Ciencia, como los momentos en que el Espíritu es capaz de ver su propia constitución interna. Sólo en esa medida, se revelará el orbe estrictamente ético como materialización de los procesos de autoconsciencia.

De esta manera, la filosofía de la conciencia que entrama Hegel, se instala como el marco comprensivo general que termina disolviendo los elementos estrictamente

²²¹ Honneth, Axel. Op. Cit. Págs. 40-41

²²² Honneth, Axel. Op. Cit. Pág. 43

aristotélicos e inaugura un horizonte inédito en la filosofía moderna, cual es, entender las estructuras ética-normativas dentro de los estadios de desarrollo superior de la autoconsciencia del hombre y el correlato de su imbricación en la efectividad de las relaciones intersubjetivas de la sociedad y el Estado. Así:

“(…) la constitución de la conciencia humana ya no se integra como dimensión constitutiva en el proceso de construcción de las relaciones ético-sociales, sino que, por el contrario, las formas sociales y políticas del comercio entre los hombres sólo son puntos de paso en ese proceso de la formación de la conciencia humana, que engendra los tres medios de autoconocimiento del Espíritu. [...] Así, Hegel conserva, según la forma categorial, su intención originaria de llevar a cabo la formación del Espíritu dentro de la esfera de la conciencia humana hasta el punto en que, en la relación ética del Estado, comienzan a dibujarse las estructuras institucionales de una forma lograda de socialización”²²³

El lugar que anteriormente fuere designado como ‘eticidad natural’ queda ahora comprendido bajo el título de ‘espíritu subjetivo’ y el espacio reconstruido del denominado ‘espíritu subjetivo’ refiere a las condiciones necesarias de la autoexperiencia de la conciencia individual. De este modo, y como consecuencia lógica, se establece la dimensión de la ‘voluntad’ dentro del espacio del ‘espíritu subjetivo’, cuestión que para Honneth también implica un movimiento que debe ser considerado de forma particular:

“El concepto de ‘voluntad’, comprometido más allá de Fichte, en el movimiento pensante del *sturm und Drang*, representa para Hegel, en la *Realphilosophie* la clave para todo el dominio de la dimensión práctico-mundana del sujeto. Hasta ahora el espíritu subjetivo, como sólo había sido considerado en su relación cognitiva respecto a la realidad, sólo se daba como inteligencia; para Hegel, deviene voluntad en el momento en que él abandona el horizonte de las experiencias teóricas, para darse un acceso práctico al mundo. En esto estriba el proyecto o la intención que debe designarse con el concepto de voluntad, en algo más que en sólo el empuje hacia una autoobjetivación. Con esta expresión se resalta más bien la decisión de experimentarse a sí mismo en un objeto de actividad.”²²⁴

Ahora bien, el ‘hacerse a sí mismo cosa’ coloca el ámbito del ‘espíritu subjetivo’ bajo la forma del trabajo, y en este sentido, sólo puede reconocerse como ‘cosa activa’, es decir, “como un ser que sólo logra la capacidad de actuar por su adaptación a la causalidad natural”, pero esta experiencia de sí no alcanza a constituirse como experiencia de sí en

²²³ Honneth, Axel. Op. Cit. Pág. 46.

²²⁴ Honneth, Axel. Op. Cit. Pág. 49.

tanto persona jurídica, “por ello, el proceso de formación del espíritu subjetivo, si debe explicarse la constitución de la conciencia individual del derecho, necesita ampliarse a la dimensión de un rasgo mundano práctico, que Hegel busca en una primera forma de reconocimiento recíproco”²²⁵

Esta experiencia del espíritu subjetivo incluye, a su vez, una diferencia formal en su modo de realización, que Honneth atribuye a una construcción misógina de Hegel, a saber, la diferencia que opera en las formas de realización en la esfera de una psique estrictamente femenina:

“Con el reemplazo de la herramienta por la máquina, la conciencia subjetiva deviene “astuta”, porque sabe adaptar las fuerzas naturales a los objetos de su propia elaboración de la naturaleza. Pero la capacidad de ‘hacer que el otro se comprometa en el propio hacer’ se le atribuye solamente a la psique femenina. Por ello, la voluntad, con la astucia, debe haberse ‘escindido en los extremos’ de lo masculino y de lo femenino, y en adelante haberse liberado de su ‘existencia solitaria’ [...] Lo específico en cuanto al contenido de experiencia que la relación sexual tiene respecto de la actividad instrumental, Hegel lo ve justamente en la reciprocidad de un saberse-en-el-otro; en la relación de interacción sexual los dos sujetos pueden reconocerse en su pareja porque recíprocamente desean el deseo del otro [...] De esta manera, la sexualidad representa una primera forma de unión de dos sujetos contrapuestos: ‘Precisamente cada uno es igual al otro en lo que se le contrapone; o el otro, por lo que le es otro, es lo mismo’”²²⁶

Es en este contexto que Hegel comprende el *amor* como una relación de reconocimiento recíproco. Sería entonces, en la experiencia del ‘ser amado’ el momento en que el sujeto se experimenta como necesitado-anhelante, es decir, deseado-deseante. Se debe reconocer al otro, en la interacción, como un determinado tipo de *persona*, puesto que de lo contrario no podría verse uno mismo como otra *persona* determinada, ni siquiera en sus propias acciones o reacciones. El otro es, funcionalmente, la referencia hacia el sí-mismo puesto en escena en toda interacción: el reconocimiento del otro es referencia del propio reconocimiento propio. Podríamos decir que esta fórmula es una de las traducciones -en el plano inmediatamente intersubjetivo- de la idea de *totalidad* hegeliana en la relación referencial identidad-totalidad que deriva de la acción negatriz en la comprensión dialéctica del sujeto y del Espíritu.

A partir de este tipo de consecuencias derivadas de la experiencia del otro en el contexto de una experiencia sexual o amorosa, Honneth establece ciertas relaciones con lo

²²⁵ Honneth, Axel. Op. Cit. Pág. 50.

²²⁶ Honneth, Axel. Op. Cit. Pág. 51-52.

que denomina ‘una aserción acerca de las condiciones emocionales de un desarrollo pleno del yo’. Quiere decir con esto que sólo el *sentimiento* de “ser reconocido y afirmado en su específica naturaleza de querencia hace que un sujeto se origine el grado de confianza en sí que le capacita para una legítima participación en la formación de la voluntad política”²²⁷

De lo que se ha tratado, es de ubicar, en base a esta dirección reflexiva del problema del reconocimiento, una brecha no considerada por la tradicional lectura contractualista en la dimensión del ‘estado de naturaleza’. Pues, ¿qué es lo que, en definitiva hace posible el surgimiento del contrato entre los sujetos? No sería esto la condición de hostilidad natural puesta en escena por Hobbes en el *Leviatán*, sino, un momento pre contractual en el que incluso -para determinar que un sujeto está en disposición conflictiva con otro- debe haberle reconocido como propiamente otro y con ello saber de su propia identidad como opuesto a ese otro. En otras palabras, el conflicto, la hostilidad, la competencia que ha descrito un estado de naturaleza como el de Hobbes, requiere de los primeros escalones de reconocimiento que Hegel ha desarrollado hasta la dimensión de la familia y su expresión en ser-con-el-otro.

e) Del ser-sí-mismo-en-el-otro al ser-con-el-otro.

La perspectiva en que Honneth lee a Mead desde Hegel.

La analítica que Honneth ha realizado sobre el concepto de reconocimiento en la obra temprana de Hegel operará como plataforma teórica para leer a G. Mead y su propuesta de psicología social, en el ámbito del desarrollo de la identidad y el horizonte ético de las relaciones intersubjetivas. En este sentido, sería el desarrollo teórico de Mead el que avanza sobre la pura dimensión idealista que ha trazado Hegel, por cuanto toda expresión del reconocimiento dentro de la perspectiva de la filosofía de la conciencia hegeliana permanece aún en el entramado que ha configurado la Filosofía del Espíritu y su devenir autoconciencia absoluta, es decir, no trataría finalmente el problema del horizonte ético sino como orbe abierto en y por la realización de un sujeto universal, el Espíritu, no escatimando en la necesidad de describir el propio desarrollo ético como un proceso abierto

²²⁷ Honneth, Axel. Op. Cit. Pág. 52-53 (Cfr. Wildt *Autonomie und Anerkennung*)

ya en cada ámbito, nivel o forma en que se ha expresado la necesidad de reconocimiento de los individuos particulares.

Dicho núcleo problemático, anunciado ya en el joven Hegel y que, de acuerdo a Honneth, permanece abierto en la etapa de la *Fenomenología del Espíritu*, (en relación con la determinación de un marco único y explícito que sintetice un criterio ético-normativo incorporado a la expresión político-social de la realización del espíritu), ha sido centro del debate posterior, sobre todo desde las perspectivas de las “nuevas condiciones de la finitud del espíritu humano, de las que Hegel había podido hacer abstracción en su concepto de razón”²²⁸.

Por ello:

“En esta dirección, en la historia del pensamiento poshegeliano, se han elaborado premisas teóricas que hoy no pueden violar ningún intento de reconstrucción actualizadora de su obra; por eso no se puede adherir a su modelo originario de una ‘lucha por el reconocimiento’, ni con el propósito de una teoría normativa de las instituciones ni con el objetivo de una más amplia concepción moral teórico-subjetiva, sino en la perspectiva de una teoría social llena de contenido normativo. Así van ligados los tres resultados fundamentales, que se derivan de una situación teórica desplazada respecto a Hegel”²²⁹

En otras palabras, la metafísica hegeliana habría inaugurado en su propio seno la necesidad de una teoría social que desarrollara explícitamente su contenido normativo como eje central de las configuraciones socio-políticas derivadas del análisis de la ‘lucha por el reconocimiento’ como acción fundamental de una subjetividad que sólo es legible en el escenario inmediato de las relaciones intersubjetivas. Los tres resultados, en este sentido, aludidos en la cita corresponden a:

- i) La constitución de la *Identidad* del ‘yo práctico’, ligada al presupuesto de reconocimiento recíproco entre dos sujetos, se mantiene estructuralmente atada a un plano metafísico, pues, en última instancia refiere a un proceso de formación entre ‘inteligencias singulares’. No consideraría, por tanto, el dato de una relación intersubjetiva como un hecho empírico dentro del mundo social. Esto hace

²²⁸ Refiriéndose Honneth, principalmente, a la lectura crítica que se abre ya desde la primera generación de discípulos de Hegel, entre los cuales están Marx, Feuerbach, Kierkegaard.

²²⁹ Honneth, Op. Cit. Págs. 86-87.

necesario una “reconstrucción de su tesis de partida a la luz de una psicología social emplazada empíricamente”²³⁰

- ii) Hegel ha descrito distintas esferas, que bien pueden corresponder a distintos momentos del proceso de reconocimiento, de acuerdo al grado de autonomía que se ha posibilitado al sujeto. De este modo, el *amor*, el *derecho*, y la *eticidad*, describen una secuencia de relaciones de reconocimiento que involucran dimensiones de individualización cada vez más elevadas. “Pero en el presupuesto metafísico sus intentos de diferenciación siguen ligados en la medida en que simplemente se deben a una transposición de relaciones construidas de manera puramente conceptual por encima de la realidad empírica.”²³¹ Por este motivo, Honneth promueve la necesidad de una fenomenología empíricamente controlada de las formas de reconocimiento.
- iii) Debe resolverse, entonces, si los estadios de reconocimientos abordados hasta aquí, y su síntesis final, pueden ser sometidas a consideraciones empíricas y si las formas de menosprecio que impulsan la confrontación que busca el reconocimiento poseen alguna justificación histórico-sociológica.

La pertinencia, entonces, de las categorías psico-sociales desarrolladas por Mead - dado este contexto- respondería a que “también esa psicología social intenta hacer de la lucha por el reconocimiento el punto de referencia de una construcción teórica con la que debe explicarse el desarrollo moral de la sociedad”.²³²

**f) La hipoteca de la ‘ciencia filosófica’ hegeliana
en la ‘psicologización’ de las estructuras del reconocimiento.**

Se encontraría, pues, en esta matriz psicológica un contacto explícito con la tradición del idealismo alemán, en tanto su campo de desarrollo analítico intenta articular desde una perspectiva no especulativa un saber acerca de las operaciones cognitivas que la filosofía alemana habría puesto en escena desde un punto de vista metafísico. Esto es, las

²³⁰ Honneth, Op. Cit. Pág. 88.

²³¹ *Ibidem*.

²³² Honneth, Op. Cit. Pág. 90.

concepciones de subjetividad contenidas en la filosofía alemana, sometidas ahora a una explicación de carácter científico.

Ya, sin embargo, se presenta un cierto conflicto en que Honneth no repara, al menos, con rigor. Se trata de considerar que los tres aspectos resultantes de una lectura crítica de los postulados hegelianos de la lucha por el reconocimiento, dicen relación con la necesidad de implementar sobre este legado criterios de carácter ‘científico’ y ‘empírico’, sin resolver desde qué perspectiva una matriz de carácter psicológica posee de suyo la validez ‘científica’ que se exige. Este ejercicio, entonces, es más bien consecuente con la anterior operación habermasiana que, en busca de un parámetro no puramente metafísico para sostener el núcleo de su *Teoría de Acción Comunicativa*, se había alimentado de antecedentes provenientes de teorías psicológicas cognitivas y normativas (Piaget, Kohlberg, por ejemplo), por lo cual, en estricto rigor, parece más bien una cuestión puramente metodológica antes que un giro que -epistemológicamente hablando- pudiera otorgar un estatus científico o científicista a la reflexión que sigue. De hecho, a partir de estas referencias cruzadas hacia el ámbito de la psicología en uno y otro caso (Habermas y Honneth), bien podemos suponer que la tensión subsistente continúa siendo el rendimiento del debate normativo derivado de los tratados filosóficos de Kant y Hegel, respectivamente.

Es quizá por este motivo, que en el recorrido realizado por Honneth, una vez comenzado el periplo por los presupuestos psicológicos, se entrecruzan dos momentos de muy diferente impronta para dar forma al entramado que intentará sostener una lectura normativa a partir de la lucha por el reconocimiento. Por un lado la ya citada psicología social de Mead, y por otro, los antecedentes arrojados por los estudios de D. Winnicott en relación con prácticas de pediatría psicoanalítica. Si bien es cierto, este último actúa como un insumo teórico que tiende a ser leído de modo consecuente con los postulados del primero, no deja de ser llamativa la forma en que se establece la relación entre ambos.

Para Honneth se trata de una inserción en el espacio teórico abierto entre Hegel y Mead, es decir, otorgar una base determinada al problema del reconocimiento que Hegel había descrito en la dimensión natural de la familia (presentando los antecedentes de su ‘eticidad natural’, pre contractual), desde la cual pudiera articularse coherentemente la idea de Mead para leer los procesos de formación moral en las dimensiones que Hegel había

tratado como puramente social y jurídica. En otras palabras, articular una relación de tipo causal entre las nociones de ‘ser-sí-mismo-en-el-otro’ (Winnicott), a ‘ser-con-el-otro’ (Mead).

En este sentido, la perspectiva de los estudios de Winnicott considerados por Honneth, son aquellos que se inclinan hacia la formulación de un tipo de relación madre-hijo en la niñez temprana como una ‘unidad relacional’ que hace indiferenciable el orbe de las acciones de ambos, cuestión que pone en vilo la posibilidad -inicial- de determinar la ‘situación psíquica’ de sólo uno de los participantes en esta interacción: lo que se establece en esta etapa primaria es más bien la constitución misma de la relación madre-hijo. De esta suerte de simbiosis original se desprenden las formas en que cada uno ha de ‘aprender’ a diferenciarse del otro. De acuerdo al texto:

“[...] que el niño, en los primeros meses de su vida, para completar prácticamente su comportamiento, está instruido por la atención maternal de tal manera que hay una abstracción desorientadora cuando el estudio psicoanalítico considera la investigación de objeto aislándola de toda referencia personal. Los cuidados con que la madre mantiene vivo al niño no se añaden como algo secundario al comportamiento infantil, sino que se funden con él de tal manera que es plausible aceptar para el comienzo de toda vida humana una fase de subjetividad indiferenciada, de simbiosis. Con ello, para Winnicott, se alude a lo que en la teoría freudiana se denomina con el concepto de ‘narcisismo primario’; el lactante no sólo debe representarse alucinatoriamente todo comportamiento cuidadoso de la madre como un desbordamiento de la propia omnipotencia, sino que la madre, a su vez, debe percibir todas las reacciones de su hijo como parte de una única esfera de acción”²³³

Esta condición de un ‘ser-uno indiferenciado’, esta dimensión de la ‘dependencia absoluta’ comienza a ser superada cuando la madre abre su comportamiento y atención social hacia más elementos que el puro cuidado del niño, se libera de su *identificación primaria, corporal, con el lactante*. Constituye su cotidianeidad en un horizonte más amplio de actividades y comienza su distanciamiento momentáneo que va expresándose cada vez en intervalos de tiempo más largos. A su vez, en el caso del infante, estos distanciamientos coinciden con “un desarrollo intelectual que, con la ampliación de los reflejos condicionados, aporta la capacidad de una diferenciación entre sí y el entorno.”²³⁴ Es este proceso de diferenciación el que Honneth está leyendo en la perspectiva de la

²³³ Honneth, Op. Cit. Pág 122.

²³⁴ Honneth, Op. Cit. pág. 123.

individualización de los sujetos al interior del núcleo familiar, en relación con su primaria identidad referida a los lugares del proveedor y el proveído. Por tanto, el ser-con-el-otro, que sería la traducción al lenguaje de Mead y Honneth de los resultados de los procesos de individuación al interior del núcleo familiar en la obra del joven Hegel, tendría como condición de posibilidad un ser-sí-mismo-en-el-otro originario y anterior como fase corporal y conductual de la primera infancia: la indiferenciación de la identidad madre-hijo, sería aquello que posibilita la existencia de los primeros momentos constitutivos de la identidad de un ‘yo práctico’ distinto de la inmediatez del entorno. Es claro que este nexo analítico intenta articularse como una homologación de facto con la categoría de *negatividad* que involucran los niveles de reconocimiento en la obra de Hegel, aunque Honneth no lo mencione como tal, pero que abiertamente evidencia un tratamiento diferente, pues ese ‘yo práctico’ tiende a expresar un contenido que no pende de la aprehensión reflexiva de la consciencia sino que, por el contrario, exige ser aceptado como ‘realidad objetiva’ de suyo.

Posterior a esta etapa de diferenciación a partir de una simbiosis indiferenciada, es que pueden ir graduándose los niveles de inclusión del sujeto en sus distintos contextos sociales o intersubjetivos, que ya vendrían de la mano con un desarrollo moral determinado que finalmente se traduce en el ámbito normativo adyacente a cada nivel de desarrollo de autonomía, es decir, a cada momento de la ‘lucha por el reconocimiento’ del individuo.

Las etapas denominadas *play* y *game* serían una muestra de ello. La primera es aquella etapa que corresponde a la fase de la imitación de comportamiento por parte de un individuo infante. Así, un niño durante el desarrollo de un juego “se comunica consigo mismo en cuanto imita el comportamiento de un compañero concreto de interacción, para reaccionar complementariamente en su propia acción”²³⁵, mientras que la segunda etapa corresponde más bien al momento en que el niño (ya adolescente) es capaz de interpretar las conductas de su contexto social y atribuirse un rol determinado y diferenciado dentro de ese mismo contexto, es decir, el individuo se “representa simultáneamente las expectativas de comportamiento de todos los que juegan con él, para poder percibir su propio papel en la conexión de las acciones funcionalmente organizadas que deben ser controladas.”²³⁶

²³⁵ Honneth, Op. cit. Pág. 97.

²³⁶ *Ibíd.*

Parafraseando las palabras de Mead, la distinción fundamental entre una y otra etapa (*play/game*) consiste en la necesaria identificación -en la segunda etapa- de la actitud de todos los participantes, comprendiendo su funcionalidad, unidad y organicidad. En palabras hegelianas, esta segunda etapa involucra la aparición del 'otro' en tanto *totalidad*.

Este es un punto crucial en el análisis intertextual entre perspectivas psicológicas y la obra de Hegel, pues involucra una cierta toma de posición en relación con la analítica posterior. Pues, desde una perspectiva psicoanalítica clásica, la aparición del otro en la forma de la *totalidad*, (juicio de realidad determinado por la exteriorización del punto de displacer que impide el cierre del principio del placer como factor motriz de la estructura inconsciente en Freud, *plus de goce* o *juissance* como factores que pueden articular la función del 'gran Otro', en Lacan) pone sobre la escena un sujeto escindido, simbólicamente, de sí mismo para poder ser parte de la totalidad que, también simbólicamente, involucra todo 'otro'. Por el contrario, la opción de Honneth, leyendo a Mead, es la de un sujeto que logra su unidad específica a partir de la identificación de los factores funcionales que dan forma a lo 'otro' en tanto totalidad. Es decir, se trata de una inscripción a partir de los datos identificables como rectores u ordenadores de lo 'otro' y a partir de ello el cálculo analítico del propio comportamiento del individuo para entrar en esa funcionalidad: ser-con-el-otro, es también ser parte de las funciones en que el otro participa. Desaparece la dimensión de la *negatividad* característica del pensamiento hegeliano, por cuanto cabe la posibilidad de una *unidad* entre el 'yo práctico' y las funciones de lo 'otro' en tanto contexto intersubjetivo.

Más, si es la dimensión del 'yo práctico' esa que logra la unidad o que encuentra 'identidad en la identificación' de los factores funcionales de los contextos intersubjetivos, ¿no subyace aún la escisión entre ese 'yo práctico' y lo que debiéramos por descarte comprender como 'yo teórico o especulativo', que sin embargo sigue operando como sustrato último y fundamental para la comprensión de la subjetividad en tanto totalidad? En otras palabras, ¿hasta qué punto esta mirada con emergencias empíricas y presupuestos psicológicos que tiende a establecer no sólo una lectura crítica del desarrollo de la lucha por el reconocimiento en el pensamiento de Hegel, sino además una posible resolución unitaria al problema de la subjetividad en inmediato contexto intersubjetivo, es capaz de abolir el germen de escisión, propiamente negativo, de los procesos de constitución

identitaria que han sido sus propios insumos teóricos al momento de distinguir la ‘identidad indiferenciada’ y los procesos de individuación en los primeros niveles de reconocimiento del individuo?

Sin duda, esta interrogante es al mismo tiempo la que abre la mirada en relación con el rendimiento que puede tener la ‘lucha por el reconocimiento’ como plataforma de las luchas sociales contemporáneas. Pues, por un lado, puede pensarse en una conclusión normativa, definitivamente puesta sobre las determinaciones puramente jurídicas como telos realizable y que, de algún modo, se presentarían bajo la forma de una tarea políticamente plausible bajo condición de someter las disposiciones jurídicas a una dimensión ética de mayor amplitud y de fundamentación en los niveles de autonomía que alcanza el individuo de acuerdo al reconocimiento de los factores funcionales determinantes de los contextos intersubjetivos (cuestión que de todos modos no es una empresa menor). Esta mirada, claramente, debe confiar en la propia funcionalidad de factores tales como la ‘tolerancia’, el ‘consenso’, la ‘solidaridad’.

Por otro lado, estaría la perspectiva, un tanto más críptica, pero no por ello pesimista, de una lucha por el reconocimiento que sólo puede llevarse adelante en la medida en que los factores funcionales intersubjetivos y sus realizaciones político-jurídicas se ponen en vilo constantemente desde una lucha por la significación de sus contenidos simbólicos. Esta mirada no intenta resolver el problema de una *unidad* de la subjetividad, pues la comprende escindida como condición de realización de ella misma; por el contrario, se trata de, a partir de los contexto negativos (en sentido hegeliano) de las relaciones intersubjetivas, generar las plataformas que puedan abrir estadios diferentes de formas jurídico-políticas.

La respuesta definitiva, no obstante, pare subyacer en la propia obra de Hegel, en la medida en que es posible registrar la evidente dirección hacia la clausura de los procesos negatrices que involucraría el origen de la *comunidad*, el orbe de la *eticidad* y la expresión del *espíritu absoluto*, descrito en la *fenomenología del espíritu*, versus el dilema sin salida en que permanecerá conjugada la subjetividad, retornado fracasadamente hacia sí misma, en tanto intento de articular desde sí la universalidad; en este último caso, la *negatividad* persistiría como operación fundamental, más como caída del esfuerzo por apropiarse del todo que es la *comunidad*.

II.6. Subjetividad, reconocimiento y *totalidad*:

El problema de la *Representación* entre la *fenomenología* y la *estética*.

a) **Hacia la clausura de la dialéctica.**

La orientación final de todas las disquisiciones que Hegel ha desarrollado a lo largo de su obra, como es sabido, corresponde al asentamiento y verdad de la denominada *Idea Absoluta*. En este sentido, la arquitectura completa del sistema dialéctico se dirige a la prescripción última de las formas en que tal objetivo sea aprehensible por el sujeto. Volver aquello que ha sido inscrito por el decurso de la filosofía como algo ‘externo al pensamiento’ y que del que éste solo puede dar cuenta (pues la *idea absoluta* comprende tanto a la naturaleza como al sujeto) un contenido que la razón puede habitar y en ello comprenderse a sí misma. Ya en la *Ciencia lógica*, Hegel señalaba tal arreglo, al sostener

“De un lado, la subjetividad al determinarse, se convierte en particularidad, se da un contenido, que, al estar incluido en la unidad del concepto, es todavía un contenido interior; pero este *poner*, es decir, la simple reflexión en sí, es de inmediato y al mismo tiempo, tal como se ha mostrado, un *presuponer*; y en el mismo momento en que el sujeto del fin se determina, se halla referido a una objetividad indiferente, extrínseca, que tiene que ser convertida por él en igual a aquella determinación interna, es decir, tiene que ser puesta como algo *determinado por el concepto*”²³⁷

Se trata, por tanto, de asir aquella ‘objetividad extrínseca’ que aparece como algo diferente de la propia subjetividad (la naturaleza) en tanto contenido de suyo incorporado en las mismas determinaciones que han configurado el *concepto*. Esta *totalidad absoluta* del *concepto* es la *idea absoluta* y las formas posibles de su aprehensión son para Hegel el *Arte*, la *Religión* y la *Filosofía*.

Existen, sin embargo, distinciones en el modo en que tales formas de aprehensión se sitúan en relación con el contenido eidético absoluto, por cuanto el *Arte* describe la *representación* de una totalidad concreta y segmentada, es decir, siempre una *representación* epocal de la *totalidad*, por lo que la obra de arte “[a] su vez, tiene que moverse partiendo del modo inmediato y objetivo, hacia la autoconsciencia y, de otra parte, esta autoconsciencia para sí, tiende, en el culto, a superar la diferencia que primero se da frente a su

²³⁷ Hegel, G. W. F. *Ciencia de la Lógica*. Volumen I, pág. 654.

espíritu y a producir con ello la obra de arte vivificada en ella misma.”²³⁸ Esta ‘obra de arte vivificada’ es aquello que da cuenta de la *idea* alcanzada de sí misma de la *autoconsciencia* epocal y esto implica tanto el orbe de la naturaleza en sentido lato (el ‘paisaje’ del mundo) como el de aquella naturaleza ‘extrañada’ de sí en tanto *concepto* inacabado (el mundo natural de la ‘cultura’)

La *Religión*, por otra parte, (considerando ya su inscripción como ‘religión revelada’ que en sí ya contiene la denominada ‘religión natural’), describe la *representación* de una suerte de interpelación entre la *autoconsciencia* que se determina como singularidad y otra *autoconsciencia* que implica la *totalidad* de su alteridad como *autoconsciencia* frente a sí, constituyendo una fase de la estructura del reconocimiento que –más allá de la esfera de ser *autoconsciencia* para otro o en el otro- abre un horizonte de *absoluto ser otro* que hace frente a la singularidad. Para Hegel:

“El espíritu es contenido de su conciencia primeramente en la forma de la *pura sustancia* o es contenido de su pura conciencia. Este elemento del pensamiento es el movimiento que desciende al ser allí o a la singularidad. El término medio entre ellos es su conjunción sintética, la conciencia del devenir otro o el representar como tal. El tercero es el retorno desde la representación y del ser otro o el elemento de la autoconsciencia misma. [...] La *representación* hace de término medio entre el puro pensamiento y la autoconsciencia como tal y es solamente *una* de las determinabilidades; pero al mismo tiempo [...] su carácter es ser la conjunción sintética que se expande sobre todos estos elementos y su común determinabilidad.”²³⁹

En este sentido, entonces, la *Religión*, dentro de su lugar y movimiento como ‘término medio’ del ejercicio de la *autoconsciencia* en dirección de su alteridad, se encuentra presente al interior del movimiento que el *Arte* realiza dentro de su restricción epocal, pues es desde esta interpelación de la absoluta alteridad que recoge la necesidad de ‘vivificar’ en su expresión –la obra de arte- su verdad y *realidad* como *realidad* de sí misma y del todo. La *Religión*, en este contexto, corresponde a la enunciación de la ‘esencia absoluta como *espíritu*’.²⁴⁰

La *Filosofía*, dentro de esta figura triádica de los modos de aprehensión del absoluto, ha de corresponder –necesariamente- a la última forma de *representación*. Es lo

²³⁸ Hegel, G. W. F. *Fenomenología del espíritu*. pág. 410.

²³⁹ Hegel, G. W. F. Op. cit. pág. 444.

²⁴⁰ Hegel, G. W. F. Op. cit. pág. 445.

que Hegel llama ‘*Ciencia, como el concebirse a sí mismo*’, es decir, el *Saber Absoluto*. Esta afirmación –que no es del todo explícita en la obra del alemán- es necesaria por, a lo menos, dos razones: la primera corresponde al sitio que Hegel otorga a la *Filosofía* dentro de las formas de aprehensión de la *idea absoluta*, a saber:

“La idea absoluta es el único objeto y contenido de la filosofía. Por cuanto contiene en sí *toda determinación* y su esencia consiste en volver a sí a través de su autodeterminación o particularización, tiene diferentes configuraciones, y la tarea de la filosofía es reconocerla en éstas. La naturaleza y el espíritu son, en general, diferentes maneras de representar *su existencia*; el arte y la religión son sus diferentes maneras de comprenderse y darse una existencia apropiada; la filosofía tiene el mismo contenido y el mismo fin que el arte y la religión; pero es la manera más elevada de comprender la idea absoluta, pues su manera es la más elevada de todas, el concepto.”²⁴¹

Lo cual da cuenta de que, pese a ocuparse del mismo contenido que el *Arte* y la *Religión*, corresponde a la *Filosofía* la forma más elevada en su tratamiento y comprensión. De este modo, habrá de comportar un momento posteriormente sintético a aquel que ocupaba la *Religión* respecto del *Arte*, y en tanto tal –y esta es la segunda razón- Hegel solo define solo un momento con tal característica y función, que corresponde, precisamente, al del *Saber Absoluto*. Con esto, Hegel no solo ha puesto al *saber absoluto* como sitio de la *Filosofía*, sino que al mismo tiempo, ha incorporado el contenido *representacional* de la religión en las arenas de la filosofía. El resultado de esta operación, es contrario al de la muy común interpretación que dicta que la filosofía hegeliana no sea más ni otra cosa que religión (incluso encubierta), sino que abre una perspectiva hermenéutica inusual, cual es, que el resultado *representacional* de una alteridad absoluta inaugurada en el horizonte teológico no puede sino ser abordado desde un retorno a la esfera del ‘saber racional’, especulativo y total, es decir, desde el *concepto*. Por ello es que el mismo Hegel sostiene, al inicio del capítulo sobre el *Saber Absoluto* de la *Fenomenología*: “[e]l espíritu de la religión revelada no ha sobrepasado todavía su conciencia como tal o, lo que es lo mismo, su autoconciencia real no es el objeto de su conciencia”²⁴², a lo cual agrega posteriormente:

“El conocer, por ser la conciencia espiritual para la que *es en sí* solo es en la medida en que *es ser para el sí mismo* y *ser del sí mismo* o concepto, –solo tiene, por el momento y por esta razón, un objeto pobre, con respecto al cual la

²⁴¹ Hegel, G. W. F. *Ciencia de la Lógica*. Volumen I, pág. 725.

²⁴² Hegel, G. W. F. *Fenomenología del espíritu*. pág. 461

sustancia y su conciencia es más rica. La manifestabilidad de la sustancia en la conciencia es, de hecho, ocultamiento, ya que se trata de *ser carente* todavía de *sí mismo* y lo único patente aquí es la certeza de sí mismo. Por tanto, de momento solo pertenecen a la *autoconsciencia* los *momentos abstractos* de la sustancia; pero, en cuanto que estos se empujan a sí mismos más allá, la autoconsciencia se enriquece hasta extraer a la conciencia toda su sustancia, toda la estructura de sus esencialidades, y –por cuanto este comportamiento negativo hacia la objetividad es asimismo un comportamiento positivo, un ponerse crea a sí misma desde sí y, con ello, se ha restaurado al mismo tiempo para la conciencia. En el *concepto* que se sabe como concepto los momentos se presentan por tanto, antes que el *todo pleno*, cuyo devenir es el movimiento de estos momentos.”²⁴³

Conforme esta cita, por tanto, la diferencia entre la síntesis de la *Religión* y la síntesis que comporta la *Filosofía*, corresponde a la de una suerte de ‘tardía anticipación’ del saber, que es justamente aquello que describiéramos con las escenas finales del juego de ajedrez entre Antonius Block y la Muerte. Es decir, a la realidad de una *autoconsciencia* que sabe de sí desde y por la absoluta alteridad que la determina constantemente, lo sobreviene el saber de el propio movimiento que hace posible dicha determinación desde la alteridad; no es el resultado de la plenitud aquello que importa a la filosofía, sino la condición de posibilidad de que un momento de la *autoconsciencia* hubiere adquirido aquella forma de plenitud. Esta condición de posibilidad, que deriva del ‘saberse *concepto*’ no es otra cosa sino la aprehensión de sí misma en tanto *devenir*. Puesto que se sabe *devenir*, entonces, es que es sujeto y sustancia de conocimiento.

Con esta figura que ubica en el mismo lugar sujeto y sustancia, es que Hegel bien puede haber entonces clausurado, definitivamente, el sistema dialéctico. Pues no es dado a la esfera del *Saber Absoluto* una nueva forma de la *negatividad*: no existe ya alteridad para este sitio y, por ende, no puede el *Saber Absoluto* regresar sobre algo que no sea él en sí mismo. La única *representación* de sí, de este saber último, ha de coincidir necesariamente consigo, pues no cabe lugar a una alteridad del movimiento que lo constituye como tal. ¡Es tan radical este cierre, que incluso ha quedado desplazado el lugar de la plenitud como sitio habitable, pues él sabe que dicha plenitud aún es una forma inacabada de *representarse* así mismo! Y por ello, comporta también la más inusitada paradoja de la dialéctica: el momento fundamental de todo el sistema, la *negatividad*, no puede ya aparecer, pues de hacerlo, tendría que ser la propia negación de su movimiento.

²⁴³ Hegel, G. W. F. Op. cit. pág. 468.

Hegel es consciente de este peligro inminente de clausura del sistema y lo explicita al sostener que “[e]l saber no se conoce solamente a sí, sino que conoce también lo negativo de sí mismo o su límite. Saber su límite quiere decir saber sacrificarse”²⁴⁴ y esta acción de sacrificio constituye “la enajenación en la que el espíritu presenta su devenir hacia el espíritu, bajo la forma del *libre acaecer contingente*, intuyendo su *sí mismo* puro como el *tiempo* fuera de él y, asimismo, su *ser* como espacio.”²⁴⁵ Frente a esto, entonces, declara la más llamativa de las formas del *devenir* que pudiera encontrarse a lo largo de toda su obra:

“Por cuanto la perfección del espíritu consiste en *saber* completamente lo que *él* es, su sustancia, este saber es su *ir dentro de sí*, en el que abandona su ser y confía su figura al recuerdo. En su *ir dentro de sí*, se hunde en la noche de su autoconsciencia, pero su ser allí desaparecido se mantiene en ella; y este ser allí superado —el anterior, pero renacido desde el saber—, es el nuevo ser allí, un nuevo mundo y una nueva figura del espíritu. En él, el espíritu debe comenzar de nuevo desde el principio, despreocupadamente y en su inmediatez y crecer nuevamente desde ella, como si todo lo anterior se hubiese perdido para él y no hubiese aprendido nada de la experiencia de los espíritus que le han precedido.”²⁴⁶

El ‘saber sacrificarse’, el ‘espíritu que presenta su devenir hacia el espíritu’ y el ‘abandono de su ser’ confiando ‘su figura al recuerdo’, no constituyen sino un paradójal objeto de la *Filosofía*: el olvido. Más, ¿puede ser este, definitivamente, el arreglo final y último de la *Filosofía* en tanto *saber absoluto* y con ello, el destino de ‘eterno retorno’ de la subjetividad sobre su estatuto de vacuidad, indeterminabilidad e inmediatez que describe su ‘principio’? Ciertamente, la propia elaboración hegeliana del sistema dialéctico no soportaría este movimiento regresivo, pues no se trata de un ‘retorno a un *en sí* en tanto que otro’, sino más bien, un retorno a lo ya sido en tanto origen inaprensible por el pensamiento. ¿Cuál es, entonces, el estatuto real del ‘olvido’ al que convoca todo el párrafo final de la *Fenomenología del espíritu*? Y más aún, ¿Cuál es el sentido del *saber absoluto*, de la *Filosofía* una vez que su destinación se encuentra en el abandono de su saber?

Como viéramos en la sección anterior, la *noche del mundo* (ahora también citada como el lugar en que habrá de ‘hundirse’ el saber de la *autoconsciencia*) no es otra cosa

²⁴⁴ Hegel, G. W. F. Op. cit. pág. 472.

²⁴⁵ *Ibíd.*

²⁴⁶ Hegel, G. W. F. Op. cit. pág. 473.

sino un lugar disponible para ser abordado desde la intuición y ésta habrá de devenir en formas más depuradas del conocer en orden a ir configurando la esfera del *espíritu* que sabe de sí de modo verdadero. Tal disponibilidad no concuerda con la escena de un ‘recuerdo’ que sea dado a la intuición, pues tal ‘recuerdo’ no dejaría de ser una referencia a un ‘saber’ ya concebido y tal ‘saber’ no es posible de ser referido por la intuición.

En el consecuente afán de hacer coincidir el devenir del *espíritu subjetivo* con el contenido del *espíritu objetivo* para dar cabida a la concreción del *espíritu absoluto* que es el sitio del *saber absoluto*, Hegel ha dejado extendido el fin de la dialéctica. El devenir puramente contingente, el recorrido a iniciarse nuevamente ya no del ‘saber’ sino del ‘recordar’, que rememora la categoría de ‘conocer’ platónica, no alcanzan, como recursos teóricos, para solventar la estatura de todo el sistema ya elaborado.

b) El último recurso de la dialéctica.

Existe otra forma de abordar, dentro de la obra del propio Hegel, el problema recién formulado en torno a la clausura del sistema dialéctico con que culmina la *Fenomenología del espíritu*. Esta reformulación, sin embargo, exige hipotecar la esfera del *saber absoluto* como orbe posible de aprehensión de la verdad.

Se trata del movimiento descrito por la subjetividad al interior de las *Lecciones sobre estética*, en que Hegel aborda el fenómeno *representacional* epocal de la totalidad, tal y cual lo señaláramos un poco más arriba.

Ya en la introducción de las *Lecciones sobre estética*, Hegel sostiene:

“Considerado en su determinación suprema, el arte es y sigue siendo para nosotros, en todos estos respectos, algo del pasado. Con ello ha perdido para nosotros también la verdad y la vitalidad auténticas, y, más que afirmar en la realidad efectiva su primitiva necesidad y ocupar su lugar superior en ella, ha sido relegado a nuestra representación*. Lo que ahora suscitan en nosotros las obras de arte es, además del goce inmediato, también nuestro juicio, pues lo que sometemos a nuestra consideración pensante es el contenido, los medios de representación”²⁴⁷

²⁴⁷ Hegel, G. W. F. *Lecciones sobre la estética*. Ediciones Akal, España 1989. pág. 14.

Se refiere, el autor, a los aspectos que él mismo ha afirmado en la *Fenomenología* como los esenciales del *Arte*, a saber, la *representación* de la *totalidad* de la época en que se inscribe el artista. Esa es la potencia del arte, hacer emerger a lo sensible el fenómeno representacional de una cierta totalidad de la *autoconsciencia*, y tal potencia es la que advierte que ha llegado a su final con el surgimiento del romanticismo.

Lo que nos interesa de estas lecciones es, precisamente, el devenir de la subjetividad que subyace a esta ‘muerte del arte’ en su forma clásica y que implica una escisión fundamental respecto de su operación en tanto autoconsciencia frente al mundo natural que, en primer lugar, emergía en el territorio de lo sensible (por medio de la obra) y que, posteriormente también habría dado cuenta de la absoluta alteridad que la *Religión* lograra imprimir sobre la manifestación del arte. Ambos aspectos –en su síntesis- son aquello que permite comprender al arte como forma de aprehensión de la *idea absoluta*. Lo que ha sucedido con el arte, entonces, es algo que ha sucedido con la subjetividad y, por tanto, con el propio movimiento de devenir de la *autoconsciencia*. La ‘fórmula’ del *Arte* que Hegel concibe como propia de los procesos de constitución del espíritu y que responde a la descripción del arte clásico la expone del siguiente modo:

“(…) así como cada hombre en su actividad, sea ésta política, religiosa, artística, científica, es un hijo de su tiempo y tiene la tarea de elaborar el contenido esencial y la figura por tanto necesaria de aquél, así también resulta la determinación del arte que encuentre para el espíritu de un pueblo la expresión artísticamente conforme. Ahora bien, en tanto que el artista está entrelazado en identidad inmediata y fe firme con la determinidad de tales concepción del mundo y religión, se toma también verdaderamente en serio este contenido y la representación del mismo, es decir, este contenido resulta para él lo infinito y verdadero de su propia consciencia, un contenido con el que vive según su subjetividad más interna en unidad originaria, mientras que la figura en que lo expone es para él en cuanto artista el modo último, necesario, supremo, de llevarse a intuición lo absoluto y el alma de los objetos en general.”²⁴⁸

Dado que esta definición del *Arte* ocupa para Hegel un lugar primario en las formas de aprehensión de lo absoluto, su decadencia o ‘muerte’ involucra también una decadencia o ‘muerte’ de un tipo de subjetividad; en este caso, una subjetividad que –justamente- se encuentra al inicio de la relación triádica de aprehensión de lo absoluto y que, sin embargo –llamativamente-, no extiende su rendimiento hacia textos como la *Fenomenología*.

²⁴⁸ Hegel, G. W. F. Op. cit. pág. 442.

¿Qué es, pues, aquello que decae o ‘muere’ en la subjetividad y que se expresa en el vaciado radical del *arte* como fase de aprehensión de lo absoluto? Para Hegel, su referencia respecto de la absoluta alteridad que hace patente la *religión* y ello como consecuencia de la potencia que ha adquirido la reflexión y el pensamiento. En otras palabras, lo que Hegel comprende en la *Fenomenología* como una dirección determinada encaminada a la aprehensión de lo absoluto que, en su interior también manifiesta un carácter dialéctico de ‘formas más elevadas’, consecuentemente, en ese sendero (*Arte, Religión, Saber Absoluto* o *Filosofía*), se ha dislocado, en su fase inicial, por medio del mismo ejercicio –formalmente hablando– que sostiene la estructura de las formas de aprehensión concebidas por Hegel, a saber, la potencia de la razón.

Hegel define el principio interno de la subjetividad romántica como la “elevación del espíritu a sí por la que obtiene en sí mismo su objetividad, que si no debería buscar en lo exterior y sensible del ser-ahí, y se siente y sabe en esta unidad consigo mismo”²⁴⁹ expresando con ello una suerte de inicial superposición de aquella ‘objetividad’ que, de acuerdo a la lógica dialéctica descrita en el decurso de la estructura del reconocimiento de la subjetividad, habría de registrarse como referencia ‘externa’ y que debía ser interiorizada por medio del ‘saberse para otro’, ahora como una determinación más bien inmediata de sí misma. En este sentido, “para que el espíritu alcance su infinitud, debe igualmente elevarse de la personalidad meramente formal y *finita* a lo *absoluto*, es decir, lo espiritual debe llevarse a representación como sujeto lleno de lo sin más sustancial y que en esto se sabe y quiere a sí mismo”²⁵⁰ y este contenido ‘espiritual’ es aquello que el principio de la subjetividad romántica ha comenzado a socavar; de aquí que el contenido de la subjetividad romántica puesto en la escena del arte no sea otra cosa que

“(…) la interioridad absoluta, la forma correspondiente la subjetividad espiritual en cuanto aprehensión de su autonomía y libertad. Esto dentro de sí infinito y en y para sí universal es la negatividad absoluta de todo lo particular, la simple unidad consigo, que ha devorado toda exterioridad recíproca, todos los procesos de la naturaleza y su ciclo de nacimiento, muerte y resurgimiento, toda la limitación del ser-ahí espiritual, y ha disuelto todos los dioses particulares en la pura identidad infinita consigo.”²⁵¹

²⁴⁹ Hegel, G. W. F. Op. cit. pág. 382.

²⁵⁰ *Ibíd.*

²⁵¹ Hegel, G. W. F. Op. cit. págs. 382 – 383.

El contenido de la ‘subjetividad espiritual’, adquiere inmediatamente la forma de su autonomía y libertad, por lo que descompone la absoluta alteridad que la interpela en tanto ‘ser otra’ bajo la forma de la ‘pura identidad infinita’ consigo misma. Este fenómeno experimentado por la subjetividad en la dimensión del arte implica –para Hegel- que el propio itinerario de la subjetividad, que en su articulación dialéctica la conduce hacia el lugar de la subjetividad absoluta, “se le escaparía al arte y solo sería accesible al pensamiento si, para ser subjetividad *efectivamente real*, conforme a su concepto, no penetrase también en el ser-ahí externo y se retirase a sí de esta realidad.”²⁵² Aparece aquí una subjetividad que instituye la identidad consigo misma, bajo costo de mantener una radical distancia con aquel ‘ser-ahí’ externo que, en tanto es la naturaleza misma, no es sino su propio ‘ser-otro’; una subjetividad fundada en la renuncia a la referencia negativa de sí misma como mediación de sí, privilegiando la inmediata identidad. Esto lleva a Hegel a afirmar, por tanto, que “el contenido del arte romántico [...] aparece ante todo muy restringido, al menos por lo que a lo divino concierne. Pues, en primer lugar [...] la naturaleza está desdivinizada, el mar, la montaña y el valle, los ríos, las fuentes, el tiempo y la noche, así como los procesos naturales universales, han perdido su valor en relación con la representación y el contenido de lo absoluto.”²⁵³

La subjetividad que inscribe su inauguración por medio del arte romántico, es aquella que desde su inmediata singularidad viene a ocupar el lugar de lo universal o absoluto, manteniendo en ello, la pura referencia a sí misma como identidad inmediata. Se trata de una operación en que la subjetividad no suscribe a una alteridad que no sea ella misma en la inmediatez como autodeterminación y que viene, por ello, a mantener una referencia con aquella inmediatez, aunque esto le signifique el constante fracaso de sí misma en tanto universal; ello es lo que conduce a lo que Hegel comprende como el *gesto irónico* de esta subjetividad, por cuanto “[e]ste es el significado general de la genial ironía divina, en cuanto esta concentración en sí del yo, para el cual se han roto todos los lazos y que sólo puede vivir en la beatitud del goce de sí mismo.”²⁵⁴ Una subjetividad que se ha beatificado a sí misma, que goza de sí misma y, en tal sentido, es ella misma lo universal. Es esto lo que permite que la subjetividad romántica de un compositor, por ejemplo, goce “de sí

²⁵² *Ibíd.*

²⁵³ Hegel, G. W. F. Op. cit. pág. 386.

²⁵⁴ Hegel, G. W. F. Op. cit. pág. 51.

mismo en su sufrimiento tanto como en su contenido”²⁵⁵ o la del pintor que intente fijar todo en una imagen, goce “de esta imagen en la representación”²⁵⁶ pues el contenido del goce no es otra cosa sino ella misma en su auto exposición.

Más allá, entonces, de las implicancias que esto tenga para la teoría del arte –que, por cierto, son bastante contundentes- nuestra mirada ha de detenerse en el fenómeno mismo de esta subjetividad emergente que juega a su universalización sobre la base de su resistencia al contenido universal como de la razón en tanto su ser-otro, manteniéndose en el lugar del inmediato ‘ser sí mismo’ y con ello, desplazando la alteridad por la insistencia de la inmediata identidad como la *totalidad*. ¿Cuál ha de ser el contenido *representacional* de tal operación de universalización de sí misma en tanto identidad inmediata?

La operación de universalización de la subjetividad en su determinidad singular no puede, sino, articular –desde un punto de vista hegeliano- un contenido universal en la forma de un *simulacro*. En ello consiste, precisamente, su carácter irónico, pues se trata de ocupar el lugar de un contenido que referencia a la absoluta alteridad que sostiene la identidad negativa del devenir de la subjetividad en *autoconsciencia*, con el material –por decirlo de algún modo- de la propia inmediatez de la identidad, suprimiendo el ‘término medio’ que articulara el ‘saber’ en la forma de la *Religión*. Esta supresión, no obstante, no elimina la operación negatriz que define y caracteriza el sistema hegeliano, sino que la desplaza hacia otro territorio: el del fracaso en tanto universal que mueve el retorno sobre la propia inmediatez como realización: esto es lo que se comprende por *goce* en sí mismo de la subjetividad romántica y post romántica.

La subjetividad que termina con el *Arte* tal y cual lo comprendiera Hegel en su dimensión de fase de la *autoconsciencia* en el periplo de aprehensión de lo absoluto, es aquella que, desde su inmediata identidad singular, se extiende y mueve hacia el territorio de lo universal intentando coparlo completamente desde su auto referencia, logrando nada más que un contenido *simulado* universal, producto de lo cual solo puede devenir retorno sobre ella misma en tanto ella misma (ya no un retorno a sí misma en tanto otra de sí) y mantenerse en el goce de sí misma en tanto identidad reafirmada. La *negatividad* ha tomado allí el contenido del fracaso de la universalización de lo singular.

²⁵⁵ Hegel, G. W. F. Op. cit. pág. 681.

²⁵⁶ Hegel, G. W. F. Op. cit. pág. 697.

La paradoja, al interior del sistema hegeliano, se abre con radical evidencia: por una parte, en el decurso de la triádica forma de aprehensión de la *idea absoluta*, compuesta por el *Arte*, la *Religión* y el *Saber Absoluto*, la estricta fidelidad a los procesos de *autoconsciencia* que progresivamente dan con lo *absoluto*, no encuentra otra salida sino el ‘olvido’ como recurso que haga frente a la inminente clausura del sistema en su totalidad, dada la imposibilidad de mantener la esfera de la *negatividad*. Alcanzar lo *absoluto* no admite otro paso en la estructura del reconocimiento, por lo que tampoco permite otro *devenir* de la *autoconsciencia* en relación con la verdad del *ser*. Olvidar el *ser* y la verdad no constituyen la alteridad necesaria del *saber absoluto*.

Por otra parte, el desvío o desplazamiento de la subjetividad inaugurada con el romanticismo, que resiste a la síntesis que la esfera de la *Religión* otorga al devenir de la *autoconsciencia*, abre el horizonte en que la *negatividad* mantiene todo el vigor de su operación bajo costo de escindir del *saber absoluto* en tanto volverá el contenido de tal saber solo la ironía de su determinidad singular e inmediata, negando entonces su pretendida universalidad y retornando sobre la inmediata identidad.

Desde nuestra perspectiva, solo este recurso de la ironía que implica el fracaso de la universalización, es aquello que puede aún mantener la vida y movimiento del sistema dialéctico. Esto implica que el resultado *representacional* de la subjetividad, inaugurado por el romanticismo, en tanto resistencia y escisión respecto del todo y el *saber absoluto*, es, finalmente, la única *representación* posible de la *autoconsciencia* al interior del sistema entramado por Hegel.

Esta *representación* última es la *noche del mundo* y el permanente fracaso que implica, la *terrible* condición que la subjetividad lleva por delante.

Capítulo III

Pensar la *Ideología*: Hegel contra Žižek para ir más allá de Hegel.

En este tercer y último segmento de la tesis debemos, ahora, poner en juego el problema de la *representación* formulado en el capítulo anterior, con la interpretación de ‘extensión de la dialéctica’ hegeliana desarrollada por Žižek y algunos elementos del debate expuestos por Laclau en relación con su noción de ‘lógica equivalencial’, cuyo presupuesto es el fin de la dialéctica concebida por Hegel. Esto, en el horizonte de una elaboración conceptual de la *ideología*. En esta dirección, hemos de avanzar a partir de dos líneas analíticas fundamentales:

1.- La hipótesis de Žižek oculta en su seno un momento de indefinición en relación con los conceptos de racionalidad e irracionalidad en el pensamiento de Hegel. De acuerdo a este autor: “[l]a 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.”²⁵⁷ Dado esto, 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 *identificación*, de *unificación*, intento de completar aquel escenario en que el *exceso* del propio sujeto ocupa el lugar de la verdad. Tal verdad sería ya una verdad ideológica.

Sin embargo, la idea de *exceso* utilizada en esta caracterización, corresponde a una categoría psicoanalítica que expresa la tensión *deseo/goce* en tanto externalización de la fisura constitutiva del sujeto. Cabe, aquí, la pregunta por la pertinencia de esta asociación en relación con el carácter de la *negatividad* -epicentro del problema de la *representación*-

²⁵⁷ Žižek, Slavoj. *Arriesgar lo imposible. Conversaciones con Glyn Daly*. Editorial Trotta, Madrid 2006, pág. 64.

aún abierta en los escritos estéticos de Hegel, pues en tanto territorialización estética, la operación negativa no apunta sino al ‘goce de sí mismo’, en ausencia de un interés o pretensión (deseo, para Žižek) de dar cuenta de la totalidad o *universalidad*. Corresponde a un momento estrictamente autorreferencial de la subjetividad que da forma al gesto *irónico* propio del movimiento de ocupación del lugar universal por parte de la singularidad de la subjetividad.

Sucede que estamos frente a una paradoja en el pensamiento de Hegel, a saber, la realización de la razón, en su forma ética y jurídica, la *comunidad real* -y que corresponde a la conciliación de lo particular con lo universal- resulta, no obstante, *impresentable* a la propia conciencia que ha de protagonizar dicha conciliación. La manera, entonces, de ‘sobrevivencia’ de la dialéctica, sobre la base de la operación de la negatividad, requiere de su distancia respecto la pretensión de una síntesis positiva y universal, para permanecer en un constante retorno sobre el propio momento negativo. El *universal* se torna, más bien, un ‘lugar disponible’ para una suerte de ejercicio performático de la subjetividad configurando su modulación siempre transitoria.

Esta paradoja no es considerada por Žižek y, en su lugar, aparece simplemente la idea de una indefinición entre las categorías de racionalidad e irracionalidad.

2.- El debate que Laclau sostiene con Žižek, se articula bajo la premisa de la muerte de la dialéctica, dada la imposibilidad de una síntesis en el contexto de la lucha por la *hegemonía* manifiesta en la lid entre dos significantes universales (significantes *vacíos*) que han sido ‘llenados’ de significado opuesto por el procedimiento equivalencial. Respecto tal afirmación, cabe al menos problematizar dos aspectos: por un lado, argumentar la muerte de la dialéctica como herramienta hermenéutica sobre la base de una ausencia de síntesis universal, es considerar equívocamente la operación motriz del sistema hegeliano. Es el propio Hegel quien ha sostenido que el momento fundamental del sistema corresponde al episodio de la negatividad; de hecho, es esto lo que -según nuestra visión- le permite al autor alemán dejar abierto el sistema en su reflexión estética. Por otro lado -y quizá es esta la observación más relevante que puede hacerse a la hipótesis de Laclau- ¿no esconde su propia ‘lógica equivalencial’ una estructura estrictamente dialéctica al describir el proceso de dotar de significado un ‘significante *universal*’ a partir del momento en que demandas

de carácter *particular* se vuelven algo otro de sí mismas para contenerse en un concepto unificado, sin que ello les quite su estatuto particular primario? O, dicho de otro modo, ¿no involucra la noción de ‘equivalencia’ un proceso de síntesis sobre la base la operatoria negativa de los eventos particulares, para dar lugar al contenido positivo del ‘significante *universal*’ y hacer posible entonces la lucha por la *hegemonía*?

Considerando estas observaciones críticas, así como también el hecho de que ambos autores por momentos centran parte del debate, (en torno a la continuidad o no del sistema dialéctico hegeliano como herramienta hermenéutica para inscribir la dimensión ideológica contemporánea), en clave psicoanalítica, descuidando las consecuencias de una *representación* estética de la subjetividad²⁵⁸, es que arriesgaremos una hipótesis en torno al estatuto de la *ideología*. Dicha hipótesis se articula sobre la base de tres aspectos:

- a) La *representación* puede ser rastreada en el pensamiento de Hegel al considerar que el sistema dialéctico que describe su obra se repliega a la distancia que toma la subjetividad en relación con la *comunidad real*, dada la condición *imrepresentable* de esta última en tanto conciliación final de lo *particular* y lo *universal* materializada en la Historia. La concreción del orbe ético-jurídico que involucra el reconocimiento absoluto de la razón particular con el espíritu del mundo, niega la propia condición de posibilidad del sistema que es la operación de la negatividad. Por este motivo, se hace necesaria una suerte de ‘reserva’ para la continuidad del ejercicio dialéctico.
- b) El lugar de la ‘reserva’ del ejercicio dialéctico se abre en el territorio en que la época de la materialización del *universal* resulta *imrepresentable* a la subjetividad. Subjetividad post romántica que observa, entonces, el lugar del *universal* como un ‘lugar disponible’, concurriendo el ejercicio de ‘universalización de la propia subjetividad particular’. Esto es

²⁵⁸ De acuerdo a lo desarrollado hacia el final del capítulo II de este mismo trabajo, el problema de ‘la muerte del arte’ Hegel lo ubica básicamente con el surgimiento del romanticismo. Esto debido a una reconfiguración de la naturaleza del arte que conlleva la pérdida de su expresión como ‘totalidad’ de una cultura y su época, siendo desplazada por el surgimiento de una subjetividad que viene a ocupar el lugar disponible de esa totalidad. Hegel considera que este desplazamiento inaugura la época de la *ironía*, en tanto subjetividad que *simula* universalidad y de allí que su realización en tanto ‘simulacro’ abre un tópico no tratado políticamente como expresión de la representación contemporánea. Cabe notar que Nietzsche también ha atribuido al arte moderno el sello de la *ironía*, pero aún se encuentra pendiente una investigación que se ocupe de las posibles relaciones.

para Hegel el gesto *irónico* inherente al arte post romántico. Lo *universal*, aquí, no es sino la permanente operatoria performática de la subjetividad de volverse otra cosa que sí misma en el ejercicio de universalización, solo para volver sobre su condición de diferencia respecto de dicho ejercicio; es decir, pura negatividad. Este despliegue de pura negatividad corresponde al epicentro de la *teoría de la representación* y bien expresa el campo en que el sistema dialéctico permanece abierto en su repliegue.

c) El repliegue descrito, ha llevado al sistema del pensador de lo absoluto, al terreno de la *finitud* de la autoconsciencia, puesto que el retorno y goce hacia y en sí misma, es decir hacia y en su negatividad, denota la imposibilidad de su concreción absoluta y definitiva. Esta es la condición *ideológica*: el estatuto de la conciencia que en su operatoria negatriz ha abandonado su pretensión sintética.

El *devenir* de esta subjetividad no se encuentra, sin embargo, eclipsado por una suerte de solipsismo, pues las modulaciones de su universalización o su *experiencia* en tanto universalización, describen el territorio abierto de sus posibilidades. En otras palabras, hemos de distinguir entre la condición de *finitud* de esta subjetividad y la capacidad que ésta tenga de determinar los límites de dicha *finitud*. Es un problema entre *saber* y *poder*: la subjetividad *sabe* de su *finitud* pero no *puede* en su devenir determinar los límites de tal condición.

El ejercicio de *experimentar* un límite posible de su propia condición *finita* es lo que podríamos denominar el lugar de la *utopía*: el no-lugar de la subjetividad aparece allí donde ella misma *experimenta* un límite posible como su determinación y el fracaso de tal *experiencia* es el territorio en que emerge la política.

La política es la emergencia dada por el fracaso de la *utopía*: es la dimensión pendiente abierta en el preciso momento en que la subjetividad muestra la *impotencia* respecto su propia determinación; el momento de su repliegue. En términos hegelianos (pero solo términos, pues ya no su pensamiento), la política es la posibilidad que se abre cuando la *comunidad* resulta impresentable.

III.1. Salvar a Hegel, sin Hegel.

Como sostuviéramos en el primer capítulo de este trabajo, el primer insumo en las asociaciones que Žižek utiliza para entablar una directa relación entre los postulados del psicoanálisis lacaniano con el problema de la *ideología* considerado desde las perspectivas de Hegel y Marx, corresponde al señalamiento de este último como ‘inventor’ de la categoría de ‘síntoma’ tal y cual se acuña en la tradición psicoanalítica. Este paso, no obstante –y de acuerdo al rastreo que de tal aseveración se pudo realizar a lo largo de la obra de Lacan- solo admite su referencia al problema de una consciencia que hace patente las problemáticas condiciones epistemológicas de su constitución, situando con ello el dilema entre las abstracciones que realiza aquella consciencia para dar forma a un determinado sentido gobernante en la esfera de las relaciones sociales efectivas, versus la omisión de esas mismas abstracciones para que dicho sentido sea, en rigor, efectivo. Persiste, sin embargo, la distancia fundamental entre la comprensión de Marx y la que Lacan elabora en torno al ‘síntoma’ respecto de la centralidad del *deseo inconsciente* como eje articulador de aquella categoría.

Esta misma distancia ha quedado manifiesta en la operatoria de homologación que Žižek ha establecido en torno a los procedimientos y recursos teóricos a partir de los cuales Marx comprende el fenómeno del ‘fetichismo de la mercancía’ y aquellos que Freud utiliza para dar cuenta de la elaboración del ‘sueño’ en tanto ‘expresión’ de la esfera de lo inconsciente. Nuevamente aquí, el concepto de *deseo* es precisamente el elemento central en la elaboración freudiana, mientras que en el caso de Marx a tal noción no le corresponde un sitio explicativo ni especulativo de relevancia.

De esta distancia se deriva la necesidad, por parte de Žižek, de dar cuenta en qué medida el problema y lugar del *deseo* habría que considerarlo como elemento implícito en la reflexión marxista, dada su carga hereditaria en relación con la dialéctica hegeliana (cuestión que señaláramos como uno de los supuestos que exige el entramado teórico del pensador esloveno), trasladando entonces, el territorio de las homologaciones hacia el psicoanálisis lacaniano con el idealismo hegeliano. Este desplazamiento no solo vendría a reafirmar la homologación primera Marx / Freud, sino que, además, constituiría la única forma de ‘salvar a Hegel’ y con ello abordar de nueva forma –a partir de la lectura

lacaniana de Hegel- el estatuto de la *ideología* y sus fenómenos en la época contemporánea. Uno de estos fenómenos, para Žižek el más relevante, sería la posible nueva definición de la *ideología* en la clave del ‘cinismo’ propuesto por Sloterdijk.

Esta segunda homologación se sujeta, sin embargo, de otro supuesto, a saber, el de que el ‘tema hegeliano fundamental sea el deseo del hombre en tanto deseo del otro’²⁵⁹ que es la premisa que Lacan expresa como piedra angular para elaborar su interpretación de los insumos teóricos tomados del idealismo alemán del autor de la *Fenomenología*. Pero Hegel no construye, ni en la lógica del *ser* y la *esencia*, como tampoco en el devenir de la subjetividad o filosofía de la conciencia, su reflexión y descripción especulativa ni fenoménica desde la dimensión del *deseo* y menos aún desde una esfera en que pudiese comprenderse un elemento en condición de ‘reprimido’, tal y cual lo explicitaran tanto Freud como Lacan.

¿De dónde proviene, entonces, este supuesto en relación con ‘tema hegeliano fundamental’ entendido como problema del *deseo*? Pues no directamente desde la reflexión realizada por Hegel, sino de la interpretación ‘historizada’ del concepto de *devenir* y su estatuto al interior del sistema dialéctico, realizada por Alexandre Kojève. Esta cuestión, también omitida completamente por Žižek, deriva en una arista problemática de suyo, pues tanto Lacan como Žižek se encuentran tácitamente afirmando que tal interpretación funciona como enlace para aceptar que el tópico del *deseo* se encuentra implícitamente en la dialéctica de Marx, por cuanto la reflexión de Kojève implica el otorgamiento de un sustrato material al devenir de la *autoconsciencia* en tanto el movimiento de *negatividad* se ha vuelto el sujeto material de aquel devenir, es decir, la *negatividad* en tanto sustrato material, es el hombre en su contingencia histórica y este hombre es –para Kojève- *deseo*.

En su texto *La dialéctica del amo y el esclavo en Hegel*, Kojève define desde un principio la esfera de la subjetividad cognoscente como una que está, de suyo, determinada por el orbe del *deseo*, así:

“El hombre es autoconsciencia. Es autoconsciente; consciente de su realidad y de su dignidad humana. [...] El hombre toma conciencia de sí en el momento en que, por "primera vez", dice: "Yo". Comprender al hombre por la comprensión de su "origen", es comprender el origen del Yo revelado por la palabra.

²⁵⁹ Cfr. Nota N° 63 de este mismo trabajo.

Por tanto, el análisis del "pensamiento", de la "razón", del "entendimiento" etc., de manera general: del comportamiento cognitivo, contemplativo, pasivo de un ser o de un "sujeto cognoscente", no descubre jamás el por qué o el cómo del nacimiento de la palabra "Yo" y por consiguiente, de la autoconciencia, es decir, de la realidad humana. El hombre que contempla es "absorbido" por lo que él contempla; el "sujeto cognoscente" se "pierde" en el objeto conocido. La contemplación revela el objeto, y no el sujeto. Es el objeto, y no el sujeto el que se muestra a sí mismo en y por - o mejor aún - en tanto que acto de conocer. El hombre "absorbido" por el objeto que contempla no puede ser "vuelto hacia sí mismo" sino por un Deseo: por el deseo de comer, por ejemplo. Es el Deseo (consciente) de un ser el que constituye este ser en tanto que Yo y lo revela en tanto que tal y lo impulsa a decir: "Yo...". Es el Deseo el que transforma al Ser revelado a él mismo por él mismo en el conocimiento (verdadero), en un "objeto" revelado a un "sujeto" por un sujeto diferente del objeto y "opuesto" a él."²⁶⁰

Queda en evidencia en esta cita correspondiente al comienzo de su texto, que Kojève adscribe no solo a una visión antropológica de la obra de Hegel, sino que dentro de esta antropología es la teoría del conocimiento el vector central. Sin embargo, esta gnoseología, por el hecho de corresponder a un campo que es exclusivo del hombre, se halla concatenada a la contingencia material del sujeto, cuestión que implica una puerta de acceso a la dimensión de la apetencia, del *deseo* desde su determinación fisiológica en más. Desde esta perspectiva, Kojève se encuentra enfatizando lo que él considera un error en la filosofía hegeliana, cual es, el hecho de considerar desde un punto de vista lógico (en la descripción de la 'Lógica del *ser*' de la *Ciencia de la Lógica*) la esencia dialéctica de la naturaleza, cuando ésta no es más que un objeto dado,²⁶¹ un ser estático al cual solo se le ha transmitido el carácter dialéctico en tanto acción del sujeto cognoscente. Sostiene, entonces,

"Según mi punto de vista esto es un error de Hegel. Por supuesto no puedo hacer aquí una crítica de la filosofía hegeliana que sería poco convincente. Pero quisiera señalar sin embargo que de acuerdo con mi modo de ver, la Dialéctica real (metafísica) y fenoménica de la *naturaleza*, no existe más que en la imaginación (schellinguiana) de Hegel."²⁶²

Es fácil advertir, a partir de esto, que la concepción que Kojève posee del sistema dialéctico hegeliano, mantiene una considerable distancia en relación con el objetivo del filósofo alemán en la medida en que esta observación crítica provoca una fisura radical respecto del orbe del *saber absoluto*, así como también de toda la concepción de la

²⁶⁰ Kojève, Alexandre. *La dialéctica del amo y del esclavo en Hegel*. Editorial La Pléyade Buenos Aires 1982, pág. 1.

²⁶¹ Anticipada en la nota N° 185 de este mismo trabajo.

²⁶² Kojève, Alexandre. *La Dialéctica de lo Real y la Idea de Muerte en Hegel*. pág. 67.

subjetividad que transita la ‘estructura del reconocimiento’ siempre desde el horizonte de una *autoconsciencia* cuya *negatividad* está expresada en la *totalidad* del *ser* del cual ella no es sino la misma sustancia. De hecho, la condición dialéctica del *ser* en cuanto tal, bien puede considerarse uno de los factores gravitantes para que Hegel no dé lugar al orbe de las apetencias o el *deseo* como un elemento que ocupe centralidad en el itinerario de constitución de la verdad como *concepto*: pues el *devenir* del *ser* no es movilizadado por razón de *deseo* de transitar, sino por la irreductible referencialidad desde la cual logra contenido aprehensible al pensamiento y la conciencia.

Cuando Lacan, por tanto, indica la descripción de la ‘dialéctica del amo y el esclavo’, sosteniendo que ella es un ejemplo límite de la experiencia analítica, pues se origina en la dimensión *imaginaria* para manifestarse en el orbe *simbólico*, se encuentra considerando la relación entre uno y otro desde el punto de vista de la articulación de la estructura del reconocimiento en que el *deseo del otro* es el motor del movimiento, lectura –por cierto- que Kojève acuñara, pero que dista radicalmente de la comprensión idealista que mantiene Hegel:

“Por una parte, el Amo no es Amo más que porque su Deseo ha recaído no sobre una cosa sino sobre otro deseo, que ha sido así un deseo de reconocimiento; por otra, al haber devenido Amo es en tanto que Amo que debe desear ser reconocido; y él no puede ser reconocido como tal sino haciendo del Otro su Esclavo. Mas el Esclavo es para él, un animal o una cosa. Él es pues "reconocido" por una cosa. De este modo, su Deseo se fija en conclusión sobre una cosa, y no -como parecía al comienzo sobre un Deseo (humano). El Amo, por lo tanto, ha errado el camino. Después de la lucha que ha hecho de él un Amo, él no es lo que quiso ser al emprender esta lucha: un hombre reconocido por otro hombre.”²⁶³

La condición que vuelve amo al Amo es –de acuerdo a esto- su estatuto de *deseo* posado sobre otro *deseo* y esto torna al reconocimiento en tanto proceso, nada más que *deseo* en su determinación. Sucede, entonces que, en la medida en que el Amo ha *cosificado* al esclavo, y con ello ha censurado la condición *deseante* de éste último, concurre el fracaso del reconocimiento. Pero Hegel ha ubicado, en primer lugar, el escenario de esta lid en el territorio de la *autoconsciencia*, por lo que el fracaso original del reconocimiento por parte del Amo, se halla en que la *cosificación* del esclavo desplaza a

²⁶³ Kojève, Alexandre. *La dialéctica del amo y del esclavo en Hegel*. pág. 9.

éste de su carácter de *autoconsciencia-para otro*, sacrificando la referencia por medio de la cual el Amo puede alcanzar el estatus de *para-sí* propio del movimiento del reconocimiento. El lugar del Amo, en este sentido, se torna el lugar imposible de la *autonomía en-sí* y *para-sí* que necesariamente ha de devenir de la condición reflexiva del ‘asumir’ su propia condición de ser *autoconsciencia para otro*. La escena del Amo y el esclavo en su dialéctica determinación de reconocimiento, no se encuentra centrada en el territorio del ‘desear ser reconocido’ como apetencia del Amo, sino, en el fenómeno de oclusión de sí mismo en tanto no adquiere la forma del *ser-para otro*. La *cosificación* del esclavo, no le permite –al propio Amo- *ser-para otro*, motivo por el cual no puede fijar su propia condición de *autonomía*. De allí que cuando Hegel sostiene

“(…) a través de esta mediación la relación *inmediata se convierte*, para el señor, en la pura negación de la misma o en el goce, lo que la apetencia no lograra lo logra él: acabar con aquello y encontrar satisfacción en el goce. La apetencia no podía lograr esto a causa de la independencia de la cosa; en cambio el señor, que ha intercalado al siervo entre la cosa y él, no hace más que unirse a la dependencia de la cosa y gozarla puramente; pero abandona el lado de la independencia de la cosa al siervo, que la transforma.”²⁶⁴

sea posible comprender que el significado de la ‘apetencia’, en esta escenificación de la estructura del reconocimiento, se encuentra definido como la relación de una ‘conciencia que es para-sí’ con una cosa como tal, vale decir, como una operación que de suyo vuelve imposible el retorno *en-sí* de aquella misma consciencia ubicándose, por consiguiente, en el lugar de referir a un *para-otro*. Esta ‘apetencia’, por ello, ocupa solo el lugar negativo del *concepto* del sí mismo del señor en tanto *autoconsciencia*; no pretende, Hegel, dar cuenta aquí de la condición historizada de la subjetividad, por cuanto aquel lugar imposible del señor es, precisamente lo contrario de cualquier ‘realidad histórica’ de la subjetividad. Se trata de ajustar aquella ‘desigualdad’ que abre el lugar de la ‘exclusión’ de las referencias y que mantiene a la *autoconsciencia* sumida en su determinación singular,²⁶⁵ como el *devenir* necesario del proceso de identificación especulativa en el entendido de una nueva e irreductible escena de su *ser-en sí*. El carácter del ‘gocé’, por consiguiente, se encuentra en este mismo ámbito del retorno de la subjetividad a su *en sí* como *ser-para otro*. Ni la

²⁶⁴ Hegel, G. W. F. *Fenomenología del Espíritu*. pág. 118.

²⁶⁵ Cfr. Nota N° 177 de este mismo trabajo.

‘apetencia’ ni el ‘goce’ dicen relación con una dimensión *patológica* en sentido kantiano que pueda abrir la conceptualización hegeliana –dentro de su sistema- al orbe del *deseo* y su condición inconsciente.

Del mismo modo, la aseveración que realiza el psicoanalista francés respecto de una última escisión ontológica en la esfera del *saber absoluto*, consistente en la superación del ‘individualismo religioso’ sobre la base de la condición humana en tanto ‘estar en el ser del otro’, evidencia un completo e inexplicable descuido en relación con el contenido del ‘saber’ que implica el momento del *saber absoluto*: el conocimiento de lo negativo de sí. En tanto tal –y como lo explicáramos en el capítulo anterior- no hay lugar a otra escisión, de tal modo que el propio Hegel sugiere el artilugio del ‘olvido’ como movimiento de un retorno hacia el sí de la intuición.

Nos encontramos aquí, por consiguiente, con un ejercicio teórico en que reina el escaso rigor de las referencias. Pues, la interpretación que Kojève realiza del complejo dialéctico hegeliano podemos situarla, bien dentro de de carácter materialista, dada la inversión de jerarquías categoriales que lo llevan a asentar la pertinencia del *deseo* en tanto componente del sustrato material contingente del individuo, o bien, dentro del registro de una relectura de Kant y la reemergencia de una subjetividad que se encuentra en su interior escindida entre su potencia racional trascendental y su dimensión *patológica* en tanto composición apetente dentro de la cual el *deseo* remite, precisamente, a aquello de lo cual el pensamiento no puede dar razón de su origen. En cualquiera de los casos, la premisa que sostuviera Žižek respecto de ‘salvar a Hegel’ desde el psicoanálisis lacaniano, no es otra cosa sino un ‘salvar a Hegel, sin Hegel’.

Desde otro ángulo, podemos encontrar una similar observación a este ‘hegelianismo’ sin Hegel de Lacan, en la observación que realiza Pierre Macherey a propósito del debate sostenido en el texto *Lacan con los filósofos*, en que contesta a la afirmación de la adscripción hegeliana de Lacan hecha por Borch-Jacobsen en su ensayo *Las coartadas del sujeto*. En esta contestación señala Macherey:

“Según Borch-Jacobsen, Lacan, en el periodo inicial de su producción teórica, que se sitúa antes de del momento crucial de 1950, habría sido hegeliano, y hasta, si podemos decirlo, hegeliano de corazón: como respaldo a esta afirmación, se evoca el modelo ‘dialéctico’ de la cura, con la insistencia que implica sobre los temas del lenguaje y la intersubjetividad, con respecto a la teoría del estadio del espejo, y la doctrina de la imagen especular inducida por

esta última. [...] así, Hegel, sería de nuevo, y quizá hasta en forma más consumada, una filosofía de la conciencia, es decir, como Borch-Jacobsen no deja de repetirlo, de la conciencia representativa.

Ahora bien, esto manifiestamente no tiene nada que ver con lo que Hegel pudo escribir, en particular en la *Fenomenología del espíritu*, en donde encontramos una crítica radical de los fundamentos de la psicología.”²⁶⁶

Pues, en efecto, la hermenéutica hegeliana de Lacan no se encuentra sostenida conforme las coordenadas teóricas del autor alemán, sino sobre “[u]na singular concepción de la negatividad como acto, y como acto específicamente humano, cuyos antecedentes se buscarían en vano en Hegel”²⁶⁷. Se trata, más bien, de la recepción acuñada por Kojève en la *Introducción a la lectura de Hegel* publicada por éste último que, de acuerdo al análisis de Macherey, presenta “una construcción más o menos original, ordenada en torno a una doctrina de la finitud, cuyas principales ideas remiten indirectamente al Heidegger de *Sein und Zeit*.”²⁶⁸ Es más, la condición de ‘original construcción filosófica’ en el texto de Kojève, lo refiere Macherey a una descripción de “los límites del mundo histórico del hombre, cuyas fuentes deberían ser buscadas [...] en Feuerbach o en el joven Marx”²⁶⁹ y cuya conjugación interpretativa deriva en una “improbable síntesis que intentó efectuar entre Heidegger y cierto Marx.”²⁷⁰

Macherey, entonces, concentra su atención en la dimensión materialista de la lectura de Kojève, así como también en su intención de compatibilizar categorialmente dicha perspectiva con la hermenéutica existencialista propia de Heidegger. Sin embargo, no se detiene en el fundamento de las operaciones a partir de las cuales Kojève no solo traslada la dialéctica del *ser* hacia el sustrato material del hombre, sino que comprende dicho sustrato en clave de *deseo*. Este detalle hace aún más distante la obra de Hegel respecto de lo que Kojève ofrece como ‘introducción’ a la obra del alemán, por cuanto – como sugeríamos más arriba- ello se sitúa más bien en la reflexión pre-hegeliana básicamente sintetizada en el pensamiento de Kant. En éste último es donde la persistencia del orbe *patológico* (del *pathos*) del sujeto tiende a ser conjugado en el horizonte del

²⁶⁶ Macherey, Pierre. *Lacan con Kojève, filosofía y psicoanálisis*. Ensayo compendiado en *Lacan con los filósofos*, Siglo XXI Editores, España 1997, págs. 292 – 293. El ensayo de Borch-Jacobsen se encuentra en el mismo compendio, páginas 273 a la 290.

²⁶⁷ Macherey, Pierre. Op. cit. pág. 294.

²⁶⁸ *Ibíd.*

²⁶⁹ *Ibíd.*

²⁷⁰ *Ibíd.*

‘sujeto trascendental’ como deseo de la voluntad respecto de ella misma, precisamente en la medida en que la dimensión apetitiva del alma se tornó un *pathos* metafísico en tanto pregunta por el territorio de la voluntad.

III.2. Contra el concepto de *ideología* en Žižek.

De la tautología a la inversión performática.

La elaboración teórica desarrollada por Žižek para dar forma al nuevo estatuto de la *ideología*, ciertamente no se mantiene al margen de las precariedades evidenciadas en la lectura lacaniana de Hegel y, menos aún, en el rendimiento que de tales interpretaciones extrae. En este sentido, es recursivo el hecho de homologar los resultados del idealismo hegeliano con los horizontes del psicoanálisis lacaniano, o bien, de suscribir a una lectura de la reflexión hegeliana desde parámetros clínicos del psicoanálisis. En cualquiera de estos casos –que sin duda constituyen casi exclusivamente el protocolo discursivo del pensador esloveno- el fundamento de la dimensión *representacional* de la *ideología* no coincide con el fenómeno de la *representación* heredado de Hegel, ni en el posible contexto de clausura del sistema dialéctico, ni en la tesis –por nosotros sostenida- del último recurso de la *negatividad* sobre la base de la escisión respecto de lo absoluto.

En términos simples, podemos decir que todas las asociaciones realizadas por Žižek en orden a compatibilizar el idealismo hegeliano con el psicoanálisis lacaniano radican en la operación de hacer equivalentes el orbe que el autor alemán considera como no-esencial o no-verdadero de la realidad y del mundo, con el denominado orbe del gran Otro simbólico postulado por el francés. Esto –como ya señalamos- asumiendo primero, que el problema del *deseo* es pertinente a ambos registros teóricos, y segundo, que Hegel puede ser leído no solo desde la perspectiva metapsicológica del psicoanálisis, sino que al mismo tiempo desde su horizonte clínico.

En el texto *El espinoso sujeto*, Žižek conjuga de modo ejemplar tanto las equivalencias de horizontes entre el idealismo hegeliano y el psicoanálisis lacaniano, como también el elemento clínico que sostiene dicha equivalencia. A propósito del rendimiento del sujeto respecto del *saber absoluto* en la *Fenomenología del espíritu*, señala

“(…) en el proceso fenomenológico se sigue tratando de un Sujeto atrapado en su marco limitado narcisista, que por lo tanto tiene que pagar el precio de su desaparición definitiva [...] puesto que en Hegel el Sujeto *no es nada más* que el momento mismo del autoengaño unilateral, de la *hybris* de afirmarse en la propia particularidad exclusiva, que necesariamente se vuelve contra sí misma y termina en la autonegación. [...] Por esta razón, la negación de la negación hegeliana no constituye un retorno mágico a la identidad, después de la experiencia dolorosa de la escisión y la enajenación, sino la venganza del Otro descentrado contra la presunción del sujeto: la primera negación consiste en el movimiento del Sujeto contra la sustancia social (en su acto ‘criminal’ que perturba el equilibrio sustancial) y la subsiguiente negación de la negación no es más que la *venganza de la sustancia* (por ejemplo, en el psicoanálisis, la negación es la represión que recluye en el inconsciente algún contenido sustancial del ser Sujeto, mientras que la negación de la negación es el retorno de lo reprimido)”²⁷¹

Hegel ha referido el ‘sacrificio’ en el abismo del olvido como último paso del sujeto del *saber absoluto* y con ello ha implicado un cierto devenir de la *Filosofía* –como nivel final de la tríada que conduce a este saber- en relación con su propio destino en tanto *concepto*. Sin embargo, Žižek pone su acento en dos cuestiones que no se encuentran en el registro hegeliano: en primer lugar, una escisión que vuelve independiente a la ‘sustancia’ respecto del Sujeto (la mayúscula es del esloveno) y que además le otorga la potestad de una ‘voluntad’ que se vuelve en contra de él. ¿Qué hace posible que el filósofo esloveno desdibuje de esa manera la descripción que Hegel realiza de ese momento en la *fenomenología*? Pues básicamente, la territorialización de lo que denomina ‘sustancia’ en aquello que inmediatamente sitúa en la dimensión social; es evidente que Hegel no tiene esto en mente, pues está refiriendo la unidad intrínseca entre sujeto y sustancia, además de estar comprendiendo ello en el ámbito último y universal del *concepto*, motivo por el cual ni ‘crimen’ ni ‘venganza’ son términos compatibles con el dispositivo de la *negatividad*: reiteradas veces Hegel ha explicitado que la *negatividad* no guarda relación alguna con operaciones que impliquen destrucción o aniquilación de aquello sobre lo cual la *negatividad* recae.

En segundo lugar, esta misma escisión sujeto/sustancia, la traduce en la oposición sujeto-sustancia, atribuyéndole un marco relacional que no traduce la ‘contención’ del uno en el otro, sino precisamente lo contrario: la desnaturalización del uno en el otro, sosteniendo el movimiento del Sujeto ‘contra’ la sustancia como aquello que ‘perturba el

²⁷¹ Žižek, Slavoj. *El espinoso sujeto*. Editorial Paidós, Argentina 2005, pág. 86.

equilibrio sustancial' y el movimiento inverso como una suerte de 'ajuste de cuentas'. ¡Como si para Hegel fuese posible concebir un 'equilibrio sustancial' fuera de las coordenadas de la conciliación sujeto/sustancia!

Ambos acentos solo constituyen recursos para igualar el horizonte de la *fenomenología* con el entendido complejo de lo *inconsciente* y lo *reprimido* de carácter psicoanalítico y en tanto tal, dicha conjugación no es otra cosa sino la repetición de aquella homologación procedimental que Žižek describiera en relación con Marx y Freud, ahora en la escena de fondo, en el verdadero teatro de homologaciones que ha elaborado el pensador esloveno, aquel que remite a Hegel y Lacan. Nuevamente se evidencia un tratamiento que quiere hacer resaltar procedimientos teóricos, independientes de su contenido, para hacer equivalentes horizontes y resultados que si llegarán a un mismo contenido: la *ideología*.

Es de este modo que Žižek llega incluso a concebir una definición del ámbito de la *ideología* en el pensamiento del propio Hegel, cuestión que explicita en su texto *Less than nothing*:

“En términos filosóficos, el punto de Hegel concierne aquí a la primacía de la 'auto contradicción' en relación con un obstáculo externo (o enemigo). No somos finitos y auto inconsistentes, debido a que nuestra actividad se encuentra siempre frustrada por obstáculos externos; nos frustramos producto de obstáculos externos debido a que somos finitos e inconsistentes. En otras palabras, lo que el sujeto compromete en una lucha que percibe como contra un enemigo, el obstáculo externo en que él que se ha convertido, es la materialización de la inmanente inconsistencia del sujeto. El sujeto que lucha necesita la figura del enemigo para mantener la ilusión de su propia consistencia, su identidad se articula sobre la oposición respecto del enemigo, al punto que su (eventual) victoria viene a ser su propia derrota o desintegración. Tal como a Hegel le gusta señalar, en la lucha contra el enemigo externo, uno (inconscientemente), lucha contra su propia esencia. De este modo, lejos de celebrar la lucha comprometida, el punto de Hegel es más bien que en cada disposición de batalla, cada toma de lado, se posa sobre una necesaria ilusión (la ilusión de que, una vez que el enemigo es aniquilado, yo alcanzaré la completa realización de mi ser). Esto nos conduce a lo que habría sido la noción propiamente hegeliana de ideología: la equivocada aprehensión de la condición de posibilidad (de aquello que es inherentemente constitutivo de tu posición) como la condición de imposibilidad (en tanto un obstáculo que evita tu completa realización)- el sujeto ideológico es incapaz de comprender cómo su completa identidad se articula sobre lo que percibe como el obstáculo perturbador.”²⁷²

²⁷² Žižek, Slavoj. *Less than nothing: Hegel and the shadow of dialectical materialism*. Editorial Verso, Inglaterra 2012. pág. 200: “In philosophical terms, Hegel's point here concerns the primacy of "selfcontradiction" over the external obstacle (or enemy). We are not finite and self-inconsistent because our activity is always thwarted by external obstacles; we are thwarted by external obstacles because we are finite and inconsistent. In other words, what the subject engaged in a struggle perceives as the enemy, the external obstacle he has to overcome, is the materialization of the subject's immanent inconsistency: the struggling

Žižek, sin duda, se encuentra comprendiendo este ‘obstáculo perturbador’ como aquello ‘reprimido’ en términos psicoanalíticos, pero es ya evidente que la noción de ‘represión’ fundada por Freud y resituada por Lacan, ni remotamente, un código hegeliano pertinente para leer el decurso de la *autoconsciencia* en el contexto de la ‘estructura del reconocimiento’.

Esta misma oposición entre el sujeto y la ‘necesaria ilusión de un enemigo’ es aquella que se configura como matriz de su entendido acerca del fenómeno ideológico en tanto universal que presenta una suerte de ‘cortocircuito’ frente a la exposición de su límite en la figura de la inscripción del propio sujeto dentro de ella; en otras palabras, es la base para articular hermenéuticamente el orbe del enfrentamiento entre el individuo y el ‘todo’ expresado en la red de concatenaciones simbólicas que traduce el gran Otro lacaniano. De este modo, el desfase que se produce en el momento de inscripción del sujeto en todo el orden simbólico, producto de la remanencia del *deseo* inconsciente sustentado en la *falta* originada ya en el fenómeno representacional –también inconsciente– del estadio del espejo, no puede sino exceder el momento de inscripción y hacer fluir entonces todo su contenido hacia la dimensión *imaginaria*. En ésta última, la ‘disimulación’ del contenido del *deseo* traduciría la ‘disimulación’ de ese ‘enemigo’ que representa el sí mismo (la identidad del individuo) dentro del entramado simbólico, recurriendo por ello al *point de caption* como recursos sustitutivo de su aniquilación.

Žižek requiere, por tanto, hacer entrar la reflexión hegeliana dentro de las coordenadas definidas por la noción de *perversión* apuntada por Lacan y, de este modo, traducir toda la lectura de la subjetividad al mismo código que articula el psicoanálisis para comprender el flujo del *deseo*: el *exceso*. Pero esto significa intentar articular el *devenir* de la *autoconsciencia* en un ‘devenir del exceso’, que es –precisamente– aquello a lo que apunta el pensador esloveno cuando señala que “[l]a razón para Hegel no es una red

subject needs the figure of the enemy to sustain the illusion of his own consistency, his very identity hinges on his opposing the enemy, so much so that his (eventual) victory amounts to his own defeat or disintegration. As Hegel likes to put it, in fighting the external enemy, one (unknowingly) fights one's own essence. So, far from celebrating engaged struggle, Hegel's point is rather that every embattled position, every taking of sides, has to rely on a necessary illusion (the illusion that, once the enemy is annihilated, I will achieve the full realization of my being). This brings us to what would have been a properly Hegelian notion of ideology: the misapprehension of the condition of possibility (of what is an inherent constituent of your position) as the condition of impossibility (as an obstacle which prevents your full realization)-the ideological subject is unable to grasp how his entire identity hinges on what he perceives as the disturbing obstacle.” La traducción es nuestra.

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.”²⁷³ Sin embargo, la consecuencia de esto es una lectura de Hegel, desde la hermenéutica psicoanalítica, que es absolutamente indiferenciada de aquella que Lacan realiza de Kant, por ejemplo, de aquella que sostiene la escena kantiana como el irreductible anverso de Sade y que Žižek pone de manifiesto al sostener que esta lógica del *exceso* -que definiría toda la obra hegeliana- expresa ‘*el sentido prácticamente literal*’²⁷⁴ (sic) del idealismo alemán, pues solo habría que recordar cómo la lógica de Kant se encuentra en Sade: “la perversión de Sade no es algo exterior a la razón, sino precisamente la razón pura –porque si nos encontramos fuera de la infinitud de la razón, nos hallamos en los placeres empíricos.”²⁷⁵ De aquí se deriva, por ende, que “[l]a idea del crimen absoluto sadiano en tanto que destrucción de la cadena de la vida es, en el sentido estrictamente kantiano, una idea de la razón.”²⁷⁶

Esta indiferenciación en medio del atolladero teórico de Žižek, nos sitúa, nuevamente, en un espacio en que parece que la clave de lectura correcta fuera el ‘leer a Hegel pre hegelianamente’, obviando todo contenido desarrollado por el filósofo de Stuttgart en relación con dotar a la noción de *autoconsciencia* precisamente el articulado que el mismo Kant no alcanzara. No se trata, pese a esto, de una aproximación ‘kantiana a Hegel’, simplemente jugando a interpretar la filosofía de la conciencia de Hegel ‘como si’ estuviese desarrollada en el pensamiento kantiano, sino de someter las categorías propiamente dialécticas con que Hegel comprende todo el derrotero que conduce desde la percepción sensible hasta el *saber absoluto*, dentro de los parámetros del formalismo con que Kant entiende el proceso mismo que constituye el despliegue de las facultades del entendimiento y de la razón en su operación gnoseológica. Por consiguiente, cuando Žižek se encuentra prefigurando el concepto y contenido de la *ideología* en el pensamiento de Hegel, a propósito del itinerario de la subjetividad descrito en la *fenomenología del espíritu*, y lo indica como el fenómeno representacional que traduce una lid entre sujeto y sustancia que apunta hacia la ilusoria elaboración de un enemigo que es la sustancia y su

²⁷³ Žižek, Slavoj. *Arriesgar lo imposible. Conversaciones con Glyn Daly*. Editorial Trotta, Madrid 2006, pág. 64.

²⁷⁴ *Ibíd.*

²⁷⁵ *Ibíd.*

²⁷⁶ *Ibíd.*

equilibrio, lo que está suponiendo detrás es que, entonces, esta subjetividad opera del mismo modo que aquella que elaborara Sade -en tanto subjetividad movida por el imperativo del *deseo*- en relación con el registro kantiano en que la subjetividad se extiende hacia su esqueleto formal y normativo que es condición de su posibilidad trascendental.

Hemos topado aquí con uno de los entramados más oscuros de Žižek, pues de esta asociación no hay más explicación que el simple hecho (que implícitamente nos exige este autor) de aceptar que el registro del *deseo* sea el contenido de todo el recorrido del idealismo alemán, en cualquiera de sus formas. Pero en este sentido, incluso si nos viéramos inclinados a suscribir el paralelo realizado por Lacan respecto de los alcances del imperativo absoluto en *Kant con Sade*, todavía quedaría por despejar en qué medida y de qué forma esta diatriba que se refiere y sujeta de los modos en que la subjetividad se abre a los horizontes de un mandato que la conmina hacia la realización de su naturaleza, -para lo cual debe vaciar de contenido el orbe de lo ético y así sostener su emplazamiento desde una dimensión en que la voluntad coincide consigo misma en tanto estructura de la voluntad-, es también una escenificación de una subjetividad que -en el caso de Hegel- se constituye precisamente asumiendo desde un inicio la condición natural de la voluntad y la tensiona progresivamente por medio la dotación de contenido ético para ir dando forma a la identificación de ese contenido con su naturaleza misma. En este ámbito, las operaciones de Kant y Hegel son inversas, contrarias en un sentido lógico formal lato, no dialéctico ni cosa por el estilo, pero Žižek las lee como un mismo y único decurso.

Similar observación hace ver Judith Butler en el debate que sostiene con Žižek en el texto *Contingencia, hegemonía y universalidad*. Allí hace ver que:

“El sujeto de ese texto [*Fenomenología del espíritu*] aparece bajo un nombre (conciencia, autoconciencia, Espíritu, Razón), sólo para descubrir que su nombre debe ser sacrificado para tomar más plenamente en cuenta las condiciones de su propio surgimiento. Nunca es claro qué forma final deben adoptar aquellas condiciones, y esto significa que el proceso dinámico de su propia temporalización nunca alcanza un cierre. Žižek también rechaza la lectura de Hegel que supone que toda temporalización está al servicio del cierre teleológico. Siguiendo la tradición de la crítica establecida por Kojève, él lee a Hegel como si introdujera un problema de tiempo fundamentalmente concernido por la constitución retroactiva del objeto, el momento en que el objeto que aparece primero resulta tener su opuesto como su esencia y así pasa a estar sujeto a una inversión con la condición de una constitución retroactiva de su "verdad". Si bien valoro este énfasis en Žižek, también me veo obligada a llamar la atención sobre cierta resolución de la problemática hegeliana en una aporía.

Pensamos que nos oponemos al fascismo, sólo para descubrir que la fuente identificatoria de nuestra propia oposición es el fascismo mismo, y que éste depende en esencia del tipo de resistencia que ofrecemos.”²⁷⁷

Si bien es cierto, Butler no ha puesto su atención sobre el problema del *deseo* como concepto que subyace a la interpretación de Žižek, si ha puesto sobre la discusión un protocolo interpretativo que resulta común a las observaciones que nosotros realizáramos: cuando sostiene que el pensador esloveno “lee a Hegel como si introdujera un problema de tiempo fundamentalmente concernido por la constitución retroactiva del objeto”, está haciendo ver la lógica que define la noción de ‘trauma’ desde la perspectiva psicoanalítica, cuyo contenido es precisamente develado de forma retroactiva y en ello va la posibilidad del ‘retorno de lo reprimido’ como objeto para la consciencia. Esta lógica es la que tiene en mente Žižek cuando modula el fenómeno de la subjetividad en código de ‘sujeto/enemigo’, dado que en este contexto se puede asociar el ‘objeto retornante’ como límite último ‘ya dado’ de la identidad; en ello recae, justamente, la observación de Butler indicada como ‘aporía’, pues lo que para Žižek tiene la forma de un ‘obstáculo externo’ al que el sujeto se opone (transfigurándolo ilusoriamente en su enemigo) no es otra cosa sino la fuente misma de la identidad a la que el sujeto se opone. En este contexto, la identidad real del individuo, así como su fuente, estaban siempre-ya dadas de antemano a los procesos constitutivos de la identidad misma, pero esto no corresponde a la prescripción que de la subjetividad en tanto *autoconsciencia* ha realizado Hegel.

Lo interesante de esta observación crítica de Butler, no obstante, no se mantiene en este puro plano de transparentar la lógica de lo siempre-ya dado en la interpretación de Žižek, sino en el recurso al que se ve forzado éste último para insistir en la pulcritud de su lectura lacaniana, a saber, salir de la esfera de la ‘filosofía de la conciencia’ para sostenerse de las descripciones que Hegel realizara de la naturaleza.

En primer término, Žižek intenta reparar el contenido completo referido a su interpretación indiferenciada entre Kant y Hegel respecto el movimiento de la subjetividad, como también a esta develación de la lógica traumática que subyace a la afirmación de una

²⁷⁷ Butler, Judith. *Universalidades en competencia*. En Butler, Judith; Laclau, Ernesto; Žižek, Slavoj. *Contingencia, hegemonía, universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda*. Editorial Fondo de Cultura Económica, Argentina 2011. pág. 177.

identidad articulada desde la aparición retroactiva de su objeto, trasladando el alcance y escenario filosófico al contexto althusseriano:

“Es necesaria otra clarificación sustancial respecto de la crítica que me dirige Butler [...] su afirmación es que [...] yo secretamente *kantianizo* a Hegel [...] Esto nos lleva a confrontar la difícil cuestión filosófica de la relación propiamente dialéctica entre universalidad y particularidad con la noción hegeliana de "universalidad concreta". [...] yo sostengo que la "universalidad concreta" hegeliana está misteriosamente cerca de lo que Althusser llamó la *articulación* de una totalidad sobredeterminada. Quizá la forma más apropiada de abordar este problema es a través de la noción de *sutura*.”²⁷⁸

Y complementa unas páginas más adelante explicitando que

“(...) la sutura es exactamente lo contrario de la totalidad ilusoria cerrada sobre sí misma que borra con éxito las huellas descentradas de su proceso de producción: la sutura significa, en efecto que tal encierro en sí mismo es a priori imposible, que la externalidad excluida siempre deja sus huella -o, para decirlo en términos freudianos convencionales, que no hay represión (desde la escena de la experiencia personal fenomenal) sin el retorno de lo reprimido-. Más exactamente, para producir el efecto de cierre sobre sí mismo, uno debe agregar a la serie un elemento excesivo que lo "suture" precisamente en la medida en que no pertenece a la serie sino que se destaca como una excepción.”²⁷⁹

En alguna medida, Žižek no solo no se encuentra resolviendo el problema instalado por la develación de la lógica del trauma realizado por Butler, sino por el contrario, reafirmando. Žižek está asociando, ahora, la noción de ‘universalidad concreta’ inmediatamente con la figura del sujeto y, posterior a ello, comprendiendo a este sujeto (transitorio en el mejor de los casos) como instalado en un momento *a priori imposible* para dar cuenta verdadera de su constitución: ello es lo que deja claro con la denominada ‘escena de la experiencia personal fenomenal’, enfatizando que no es posible dar cuenta de lo reprimido, es decir, del contenido de la represión, sin el retorno de aquello reprimido. Es entonces en que el efecto ilusorio de ‘cierre’ pende de un elemento *excesivo* que sutura lo que realmente no admite cierre y este elemento destaca como excepción: es decir, destaca como ‘síntoma.’²⁸⁰ ¿No se encuentra el autor esloveno, es este momento, articulando nada

²⁷⁸ Žižek, Slavoj. *Da Capo Senza Fine*. En Butler, Judith; Laclau, Ernesto; Žižek, Slavoj. Op. cit. pág. 237.

²⁷⁹ Žižek, Slavoj. Op. cit. pág. 239.

²⁸⁰ Recordemos que ya en el Capítulo I de este trabajo, en la sección dedicada a la noción de ‘síntoma’ se ha expuesto la noción del término en tanto “una relación determinada de una parte con el todo, en que dicha

más que una lectura rigurosamente tautológica del contenido argumentativo por él desplegado, toda vez que, finalmente, la explicación que sostiene la comprensión de la subjetividad y su condición ideológica declamada desde la noción de ‘síntoma’ no es otra cosa si no el hecho de que la constitución misma de la subjetividad se comprenda como ‘sintomática’? En otras palabras: la subjetividad expresa sintomáticamente su condición ideológica, dado que su constitución es también sintomática y el contenido de todo ‘síntoma’ es el *deseo*.

Esta referencia tautológica se vuelve una constante a lo largo de la obra de Žižek al punto de también transformarse en una suerte de ‘camisa de fuerza’ que obliga al pensador esloveno a recurrir, por momentos, a ejercicios hermenéuticos claramente reduccionistas para sostener su base argumentativa. Al continuar su respuesta a Butler, Žižek señala:

“Entonces, ¿qué es el "gran Otro" lacaniano en tanto orden simbólico "descentrado"? Una definición en apariencia excéntrica, proveniente de la filosofía de la naturaleza de Hegel (aquella de una planta como un animal con sus intestinos fuera del cuerpo), ofrece, quizá, la descripción más sucinta de en qué consiste el "descentramiento" del sujeto.”²⁸¹

Pues claro, para reafirmar el fenómeno de la *sutura* en clave althusseriana, como aquel recurso sintomático de un cierre ilusorio en que persiste el ‘descentramiento del sujeto’, una imagen ad-hoc la puede facilitar una exteriorización del interior, en este caso, ‘la planta como un animal con sus intestinos fuera del cuerpo’. El problema aparece cuando esta imagen intenta describir la definición del gran Otro como ‘orden simbólico descentrado’, por cuanto, teniendo ya claro las implicancias que en ello tiene todo el orbe del *deseo*, la conciencia, lo inconsciente, etc., se sostiene precisamente de esta asociación con la filosofía de la naturaleza en que ninguna de esas nociones tiene cabida. Žižek se refiere a la sección de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, parágrafo 348, en que Hegel escribe:

“El *germen* debe ser visto aquí como uno y el mismo individuo cuya vitalidad recorre todo el proceso y que mediante este regreso a sí se ha mantenido a sí mismo tanto cuanto ha logrado la madurez de una semilla; este transcurso es,

parte es –inmediatamente– esencial para dar sentido al todo en que se encuentra incluida y también el elemento absolutamente heterogéneo respecto de ese todo, operando como una *ruptura* interna del mismo.”

²⁸¹ Žižek, Slavoj. Op. cit. pág. 252.

sin embargo, tomado globalmente, un exceso puesto que el proceso de configuración y de asimilación es ya él mismo reproducción, producción de nuevos individuos.”²⁸²

Pero la comprensión global de esta sutil referencia al término de *exceso* en el contexto de la filosofía de la naturaleza, el autor alemán la ha expuesto un poco antes, a saber, en el párrafo 343. Allí explica:

“La *subjetividad*, según la cual lo orgánico es como *singular*, se desarrolla hacia un organismo *objetivo*, [a saber,] la *figura* como cuerpo que se dota de miembros que son partes *distintas entre sí*. En la planta, o sea, en la vitalidad subjetiva que *sólo es al comienzo inmediata*, el organismo objetivo y su subjetividad son todavía inmediatamente idénticos, por lo cual el proceso de la articulación en miembros y del automantenimiento del sujeto vegetal es un venir afuera de sí y un dividirse en muchos individuos, para los cuales el único individuo entero es más su suelo que una unidad subjetiva de miembros. La parte, el capullo, la rama, etc., son también la planta entera. Además y por esta causa la *diferencia de las partes orgánicas* es solamente una *metamorfosis* superficial y una de ellas puede fácilmente pasar a [cumplir] la función de la otra.”²⁸³

Desde este párrafo se advierte con claridad que, en primer lugar, la noción de *subjetividad* que Hegel se encuentra utilizando, está referida a lo que denomina ‘sujeto vegetal’, es decir, una de las formas del *ser* que no ha de devenir igualdad con su sustancia, sino que se encuentra inmediatamente determinada por la sustancia. En realidad, esta sección de la *Enciclopedia*, así como también la sección dedicada a la naturaleza en la *Filosofía Real*, están ocupadas de discernir la perspectiva dialéctica de la naturaleza respecto de la herencia categorial clásica que ésta posee, en particular y concretamente, de la visión aristotélica -y esto, dicho sea de paso, también pone en tela de juicio la observación crítica que realizara Kojève en relación con el dualismo ontológico que subyacería a la elaboración hegeliana, sosteniendo una ontología dialéctica exclusiva para dar cuenta de la subjetividad humana, pero manteniendo un monismo ontológico para comprender a la naturaleza.²⁸⁴ Se trata de desarticular el formalismo lógico desde el cual se entiende el *ser* en acto y potencia, pues en tal caso, una semilla es ‘potencialmente’ una planta germinada y ésta es ‘potencialmente’ hojas o pétalos y así sucesivamente. Para Hegel, la semilla *es* la planta y sus hojas y sus pétalos, en tanto se encuentra de suyo

²⁸² Hegel, G. W. F. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. pág. 409.

²⁸³ Hegel, G. W. F. Op. cit. pág. 406.

²⁸⁴ Cfr. Nota N°185 de este mismo trabajo.

determinada *en su ser* a serlo; de aquí que lo que se comprendiera como el ‘no ser’ que ‘es’ la potencia respecto del acto, constituya para el filósofo alemán el ser en su total expresión de determinación. En esto se sostiene el hecho de que las partes de la planta, el capullo, la rama, sean también la planta entera: su *ser* no corresponde a la suma de sus partes, sino a su determinación de identidad consigo misma.

No es menester ser un experto en la reflexión hegeliana para advertir que aquí no corresponde la idea de *devenir* en tanto estructura de reconocimiento, propio de la operatoria de la *autoconsciencia* (y que ya el mismo Hegel ha distinguido entre las secciones dedicadas a la naturaleza y las secciones que desarrollan la filosofía de la conciencia), motivo por el cual la idea de Žižek de observar en esta descripción dialéctica-natural el símil del gran Otro descentrado, para explicar la noción de sujeto descentrado, se encuentra definitivamente fuera de lugar.

Más evidente se hace este *exceso* del propio Žižek, cuando él mismo explicita a qué conduce este juego de superposiciones interior/exterior, dentro del marco teórico psicoanalítico: tiene que ver esto con los campos que clásicamente se atribuían a la distinción interior/exterior del sujeto en tanto, 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 (la sustancia social, que denomina Žižek), 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.

Es claro que esta lectura bipolar que se asigna un territorio distinto y autónomo a cada principio, 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 ‘perturbador’ del ‘principio del placer’ proviene desde esta exterioridad que exige un juicio de realidad.

En este contexto, es el concepto de ‘pulsión de muerte’ aquel que complejiza la relación entre ambos principios. La ‘pulsión de muerte’ es inherente al ‘principio del placer’, por lo cual,

“(…) en el propio funcionamiento inmanente 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"²⁸⁵

De acuerdo a esta cita, 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 de la actividad psíquica. 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 petit a*, y que -sin embargo- produce una "especie de placer perverso *en este mismo displacer*"²⁸⁶, 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 petit 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."²⁸⁷ 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:

"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* [...] 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"²⁸⁸

²⁸⁵ Žižek, Slavoj, ¡Goza tu Síntoma! Jaques Lacan dentro y fuera de Hollywood. Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, 2004. pág. 67

²⁸⁶ *Ibíd.*

²⁸⁷ *Ibíd.*

²⁸⁸ *Ibíd.* Pág. 68

Puesto, entonces, que este ‘origen’ de la denominada ‘sustancia social’ no tiene sino lugar en el fenómeno de constante insatisfacción del ‘principio del placer’ dada la función del *objeto a*, en tanto objeto perturbador interno de la propia actividad psíquica del individuo, es que Žižek ha buscado la manera de dar forma al fenómeno de la *ideología* desde la escisión constitutiva del sujeto expuesta en la confrontación ilusoria y necesaria de un yo *versus* un enemigo. Claramente dicha fórmula no solo se aleja radicalmente de la comprensión estrictamente hegeliana por cuanto tal escenificación no encuentra asidero en el ‘saber’ del desgarramiento que enfrenta la subjetividad en su itinerario de ‘conquista de la verdad’, sino que además, insiste en mantener la relación sujeto-sustancia social dentro de una esfera fundamentalmente inconsciente, dado que lo que define estructuralmente la oposición sujeto-sustancia corresponde a la ‘demanda de las pulsiones’ en relación con aquello que de sí se ha externalizado: o sea, un ‘antagonismo pulsional’.

Cabe notar que, una vez llegado a este punto ciego, el propio Žižek intenta dar una nueva configuración a todo el fenómeno representacional que implica la condición ideológica del sujeto, afirmando entonces que

“Ya no me satisface mi antigua definición de la ideología en la que se planteaba que la ideología es la ilusión que llena la brecha de la imposibilidad inherente, en la que ésta se convierte en un obstáculo externo y, por consiguiente, lo que hay que hacer es reafirmar la imposibilidad originaria. Este es el resultado final de cierta lógica trascendentalista: hay un vacío *a priori*, una imposibilidad originaria, y el engaño de la ideología traduce la imposibilidad inherente como obstáculo externo; la ilusión es que al superar este obstáculo obtenemos la Cosa Real. Me siento casi tentado a decir que la operación ideológica más radical es justamente la contraria: es decir, elevar algo al rango de imposible para posponerlo o evitar su encuentro”²⁸⁹

pero es claro que en la operación de ‘elevar algo al rango de imposible’, continúa manteniendo la necesaria elaboración de una dimensión ilusoria como una condición irreductible. Pues, si el objetivo de situar algo en la dimensión de lo imposible no es otra cosa que eludir el encuentro con aquella cosa, se infiere con facilidad que tal encuentro es posible y real; de allí entonces que deba ser concebido ilusoriamente como imposibilidad. Esto, por lo demás, requeriría de una inversión categorial dentro del propio marco reflexivo lacaniano, ya que si lo *Real* es precisamente aquello concebido como lo propiamente

²⁸⁹ Žižek, Slavoj. *Arriesgar lo imposible. Conversaciones con Glyn Daly*. Editorial Trotta, Madrid 2006, págs. 70 – 71.

impensable,²⁹⁰ ¿de qué modo podría, ahora, sostenerse que el encuentro con aquello no es más que una postergación ilusoria? El problema de fondo, por tanto, no se encuentra en la insuficiencia de una ‘lógica trascendentalista’ desde la cual –inicialmente- Žižek haya articulado el complejo de la subjetividad y la condición ideológica, sino en la radical desfiguración tanto de una lógica trascendentalista como de una visión dialéctica idealista resultante del protocolo de lectura que las ha reducido al problema del *deseo* en sentido psicoanalítico.

No es sorprendente, en este contexto, que podamos también reseñar el cuestionamiento realizado por Ernesto Laclau que, desde otro ángulo, resulta compatible con todo lo que ya hemos señalado.

Laclau difiere de la elaboración de Žižek en la medida en que también él busca inaugurar una nueva línea de comprensión lógica como método explicativo de la dimensión ideológica contemporánea. En su texto *La razón populista*, este autor sistematiza su denominada ‘lógica de la diferencia’ y ‘lógica de las equivalencias’ conforme dar cabida a una noción de *hegemonía* para dar cuenta del estadio de los fenómenos político sociales en las comunidades políticas actuales.

Se trata de una relación entre las nociones de ‘particularidad’ y ‘universalidad’ que opera desde el supuesto del fin del sistema dialéctico hegeliano en la medida en que las relaciones particular/universal no admiten ya la posibilidad de una síntesis final. En palabras de Laclau:

“(…) existe la posibilidad de que una diferencia, sin dejar de ser *particular*, asuma la representación de una totalidad inconmensurable. De esta manera, su cuerpo está dividido entre la particularidad que ella aún es y la significación más universal de la que es portadora. Esta operación por la que una particularidad asume una significación universal inconmensurable consigo misma es lo que denominamos *hegemonía*”²⁹¹

Se trata de comprender a los sujetos dentro de una comunidad política, como individuos que interactúan en esferas particulares de ésta, sean ellas su lugar de habitación, de realización de trabajo, de dimensión étnica, etc. Dichas particularidades co-existen dentro de una *totalidad* conformada por la comunidad política misma, pero del solo hecho

²⁹⁰ Cfr. Cita y nota N° 49 de este mismo trabajo.

²⁹¹ Laclau, Ernesto. *La razón populista*. Editorial FCE. Buenos Aires 2007, pág. 95.

de su co-existencia no se deriva su inclinación respecto de intereses completamente comunes.

Cada una de estas esferas particulares desarrolla y tiende hacia fines que le son también particulares. La denominada ‘representación de la totalidad’ concurre cuando uno de esos intereses se erige frente a la comunidad entera desde y con sus intereses particulares, pero a partir de ello es capaz de interpelar y *representar* un interés que lo sobrepasa en su especificidad y se articula, entonces, como un interés de carácter *universal* que demanda una transformación en el estado de cosas contingente; es decir, se levanta como una configuración que hegemoniza las particularidades y disputa la hegemonía de todo el sistema social. Esta ‘lucha de hegemonías’, que es para Laclau la forma concreta de la lucha política –y que, en tanto tal, traduce la ‘lucha por el reconocimiento’-, es posible debido a que la disputa de la hegemonía no es otra cosa sino la disputa por dar un contenido específico a significantes constitutivamente vacíos.²⁹²

De este modo, la esfera de ‘lo político’ se comprende desde una configuración estrictamente representacional toda vez que las ‘lógicas de equivalencias’, que actúan sobre las diferencias particulares, no hacen sino representar los contenidos específicos por medio de una resignificación de los contenidos universales sobre los cuales las sociedades contemporáneas suponen su legitimidad (democracia, justicia, igualdad, etc.) El ejemplo propuesto por el mismo autor, es bastante sencillo:

“Pensemos en una gran masa de migrantes agrarios que se ha establecido en las villas miseria en las afueras de una ciudad industrial en desarrollo. Surgen problemas de vivienda y el grupo de personas afectadas pide a las autoridades locales algún tipo de solución. Aquí tenemos una *demanda* que, inicialmente tal vez sea solo una *petición*. Si la demanda es satisfecha, allí termina el problema; pero si no lo es, la gente puede comenzar a percibir que los vecinos tienen otras demandas igualmente insatisfechas -problemas de agua, salud, educación, etc.-. Si la situación permanece igual por determinado tiempo, habrá una acumulación de demandas insatisfechas y una creciente incapacidad del sistema institucional para absorberlas de un modo *diferencial* (cada una de manera separada de las otras) y esto establece entre ellas una relación *equivalencial*.”²⁹³

A diferencia de lo sostenido por Žižek, la forma constitutiva del fenómeno representacional, no dice relación con el reconocimiento de una *falta* estructural en los

²⁹² De hecho, estos ‘significantes vacíos’ no difieren en su definición de aquello que indicara Lacan y que, por supuesto, comparte Žižek.

²⁹³ Laclau, Ernesto. Op. cit. pág. 98

procesos de constitución de identidad del sujeto que se ve externalizada en las relaciones sociales efectivas. Por el contrario, los elementos que impulsan una identidad desde las diferencias específicas de los sujetos, se encuentran entrelazadas inmediatamente con la articulación de particularidades sociales que tienden a ocupar significaciones universales en la medida en que sobrepasan su lógica de la diferencia y se expresan como equivalencias efectivas.

Laclau encuentra el origen explicativo de estos fenómenos, precisamente en los primeros esbozos de la llamada psicología social caracterizada en los escritos de Le Bon²⁹⁴, pues la posibilidad de dar lugar a la identidad de un sujeto de manera inmediatamente ligada a la configuración de identidades sociales particulares, radica en los fenómenos de carácter lingüístico que son, justamente, el medio más directo de relación entre los individuos. Citando a Le Bon, expone Laclau:

«El poder de las palabras está unido a las imágenes que evocan, y es totalmente independiente de su significado real. Las palabras cuyo sentido está menos definido son en algunos casos las que ejercen mayor influencia. Tal es el caso, por ejemplo, de los términos democracia, socialismo, igualdad, libertad, etc., cuyo significado es tan vago que ni siquiera grandes volúmenes son suficientes para definirlos con precisión. Sin embargo, es cierto que un verdadero poder mágico está unido a estas breves sílabas, como si ellas contuvieran la solución de todos los problemas. Ellas sintetizan las más diversas aspiraciones inconscientes y la esperanza de su realización.»

En términos teóricos contemporáneos, podríamos decir que Le Bon está haciendo alusión a dos fenómenos bien conocidos: la inestabilidad de la relación entre significado y significante (en palabras de Le Bon la relación entre palabras e imágenes) y el proceso de sobredeterminación mediante el cual una cierta palabra condensa en torno de sí una pluralidad de significados.²⁹⁵

Si bien es cierto, Laclau está aquí poniendo en escena elementos que también son conocidos en los estudios psicológicos como ‘influencia’ o ‘sugestión’, tiende a especificar que el factor verdaderamente relevante de estos tratados anida en las relaciones significado/significante. Sin duda ello es lo que lleva a éste a autor a seguir detenidamente la discusión sobre el lenguaje que desarrollan autores estructuralistas y post estructuralistas. No obstante, se llegará a un punto que puede parecernos, en principio, paradójico: para Laclau,

²⁹⁴ En particular el texto *The Crowd*. New Brunswick y Londres, Transactions Publishers, 1995, con una nueva introducción por Robert A. Nye. Publicado originalmente en francés en 1895 como *La Psychologie des foules* [Traducido al español como *Psicología de las multitudes*, Madrid, Daniel Jorro, 1911]

²⁹⁵ Laclau, Ernesto. *La razón populista*. Pág. 38 Las cursivas señalan la cita de Le Bon realizada por Laclau.

quien es capaz de discernir entre los procesos de influencia social como vector constituyente de la identidad del individuo y el estudio de la ‘naturaleza de los lazos sociales’ en sí mismos, es Freud. Es en la obra de este último, principalmente en *Psicología de las masas y análisis del yo* –de 1921- que se sistematizan los procesos de ‘identificación social’ con la construcción y externalización de un *yo ideal* que viene a ocupar un lugar determinante en los procedimientos de los cuales resultan las articulaciones de identidades sociales particulares.

El debate que, en este contexto, tiene Laclau con los postulados de Žižek cobra una dimensión bastante llamativa, a saber, la consideración freudiana de los fenómenos de externalización de un *yo ideal* como factor que facilita la constitución de identidades sociales particulares (relación grupo–líder, por ejemplo), se encuentra intervenida por los *grados* de socialización que Laclau cree observar en las relaciones de los sujetos: puesto que siempre es posible un *grado* de distancia entre el sujeto y el objeto de su identificación, entonces el fenómeno social no puede conllevar síntesis posible.

Laclau, por tanto, pone sobre relieve una cierta *reserva* del sujeto en relación con aquella alteridad sobre la cual habrá de inscribir su condición de sujeto. Dicha *reserva*, claramente proviene de su adscripción a un concepto de subjetividad conforme una perspectiva materialista y, en este caso, no a aquella creativa formulación de Kojève, sino a la de Marx en términos genéricos y la de Gramsci en términos específicos. Esta *reserva*, sin embargo, no resulta un mero recurso epistemológico con que Laclau intente enfatizar el conocido sustrato material, dado por la existencia contingente, que opera sobre la constitución de la conciencia del individuo, sino que forma parte de lo que puede denominarse la ‘omisión’ de la dialéctica hegeliana dentro de su propio entramado reflexivo. A esto apunta Laclau cuando sostiene:

“Tomemos como punto de partida la concepción hegeliana de la historia. La premisa básica es que el movimiento de los acontecimientos históricos está gobernado por una lógica interna, conceptualmente aprehensible y concebida como una sucesión de negaciones y recuperaciones. La llegada sucesiva de los pueblos a la arena de la historia es la manifestación fenoménica de esa lógica. Hay, sin embargo, un punto ciego en este cuadro: lo que Hegel llama ‘pueblos sin historia’, que no representan ningún momento diferenciado en la serie dialéctica.”²⁹⁶

²⁹⁶ Laclau, Ernesto. *Debates y combates. Por un nuevo horizonte de la política*. Editorial Fondo de Cultura Económica, Argentina 200. pág. 42.

La *falla* dentro del propio sistema dialéctico hegeliano, Laclau lo sitúa en esta suerte de elemento ‘sobrante’, un resto que no funciona como alteridad en el estricto sentido del ‘no-ser’ sobre el cual opera la *negatividad* para dar cuenta de la *identidad especulativa*. No es, por tanto, un *exceso* ni un objeto reprimido, sino un elemento que al parecer escapa a toda la estructura dialéctica de la historia que no es otra cosa, sino, la dialéctica de la razón en tanto *espíritu universal*. De allí, entonces, que pueda interrogarse por el rendimiento que dicho resto posea en tanto no constituye un elemento que se vea sometido a la lógica de la acción negatriz para definirse a sí mismo.

El orbe de la *síntesis dialéctica*, en este entendido, se revela como un territorio que no puede dar con su propio cierre dado que “algo al interior de ese terreno escapa al control dialéctico”²⁹⁷ y si ello es así, entonces no existe razón alguna para evitar que este dato fuera de control no asuma un rol profundamente relevante como referente para dar con la imposibilidad de toda síntesis en el modo en que lo entiende Hegel.

De aquí en más, el autor argentino avanza sobre la interrogante acerca de qué es aquello o cual es el parámetro correcto para definir la *totalidad* en el sentido de *universalidad*. ¿Es el propio contenido determinado al interior del territorio dialéctico considerado por Hegel, por ejemplo, en el caso de la historia universal? ¿O es este elemento restante que, en tanto resto contingente, emplaza lo inconsistente/inacabado de dicha *universalidad* y en tanto particularidad constituye un todo como *universal restante*? Laclau, ciertamente, se inclina por la segunda opción y es ello lo que entiende por ‘síntoma’: es decir, la desterritorialización del contenido de lo *universal* en términos hegelianos, bajo la forma de la particularidad contingente que emplaza dicho contenido desde su lugar concreto en tanto ‘fuera de su control’. Se trata de “dos polos que no pertenecen al mismo espacio de representación.”²⁹⁸

Esta interpretación desquicia la figura y escena del *saber absoluto* hegeliano, pero no en la forma de la ‘locura’ como lo expusiera Žižek; no se trata de un *exceso* de la alteridad de lo mismo, sino que diferencia espacios representacionales desde la incongruencia de polos o vértices que se referencian mutuamente fuera de las coordenadas

²⁹⁷ Laclau, Ernesto. Op. cit. pág. 43.

²⁹⁸ Laclau, Ernesto. Op. cit. pág. 46.

del *devenir en sí* en tanto que *ser otro*. Acá la oposición es radical y esa radicalidad es la que permite síntesis como resultado final.

Tenemos que pensar esta misma relación oposicional no sintética, como aquella que se expresa en los procesos de constitución de identidad del sujeto, dentro del entramado de las relaciones sociales efectivas. Entonces –para ponerlo en el mismo lenguaje utilizado por Žižek- la inscripción del sujeto al interior del entramado simbólico no se juega en su completa e imposible coincidencia con las coordenadas del gran Otro, que es lo que lleva a resituar permanentemente la dimensión *imaginaria* como parte del contenido simbólico por medio del *point de caption*, sino que articula el carácter inconmensurable entre la dimensión del ‘sentido encarnado’ en el gran Otro y el terreno del ‘cuerpo encarnante’ que traduce la contingencia del sujeto.²⁹⁹ Expresado de esta forma, el dilema fundamental no se sitúa en la disposición retroactiva del ejercicio significante para conminar la ilusión del cierre de la inscripción del sujeto en el orbe del gran Otro, sino por el contrario, en el emplazamiento del gran Otro en tanto significante hegemónico, desde la reserva que hace posible la resignificación de todo ese orbe. Por ello Laclau entiende que la lucha por dotar de un determinado significado a los significantes vacíos o flotantes, es precisamente la arena de la lucha ideológica y política, y la posibilidad de lograr tal dotación de significado, se juega en el procedimiento de articular –desde la particularidad que es siempre ‘restante’- la lógica equivalencial en tanto aparece vector representacional de las particularidades como un todo.

Es sobre la base de este entendido, que Laclau compromete una resignificación de la lucha ideológica y política desde la idea de lucha por la hegemonía presente en el pensamiento del teórico marxista italiano Antonio Gramsci. Sin embargo, podemos enunciar una problemática que subsiste al interior de esta resignificación teórica de la condición ideológica y que se deriva de la misma condición de inconmensurabilidad que destaca Laclau en relación con aquello que se comprende como el territorio controlado de la dialéctica hegeliana, versus el terreno del resto fuera de su control: ¿en qué medida el estatuto representacional que se alcanza mediante la lógica equivalencial en orden a configurar un determinado significado para disputar el contenido hegemónico de los

²⁹⁹ Cfr. Laclau, Ernesto. *Misticismo, retórica y política*. Editorial Fondo de Cultura Económica, Argentina 2006. Sección primera *Muerte y resurrección de la teoría de la ideología*, págs. 24 y ss.

significantes vacíos no implica –intrínsecamente– el momento sintético propio del movimiento dialéctico que el mismo Laclau ha enunciado como no pertinente? En otras palabras, ¿cómo escapar al fenómeno de la constitución de las identidades particulares sobre la base de un contenido referencial que invoca una forma de ser ‘aquella identidad’ desde su *ser otro* que se asienta en la particularidad alterna que comienza a dar forma a la red de equivalencias?

Es claro que la oposición de dos *universales* desde su inconmensurabilidad es, desde ya, un registro que disloca la comprensión hegeliana en términos de su periplo hacia el *saber absoluto*, pero también puede significar la duplicación del fenómeno dialéctico sobre la base de dos *universales* en cuyo territorio se articulan las mismas coordenadas de un ‘todo controlado’ tal y cual lo había observado críticamente el mismo Laclau. Es, sin duda, interesante el rendimiento de dicho fenómeno de duplicación territorial en tanto implica dos historias diferentes e inconmensurables entre sí (manteniendo el ejemplo del propio Laclau en relación con la dialéctica aplicada a la comprensión de la historia en Hegel), pero si este fuere el caso, sería reductible –en términos lógicos– a la visión dialéctica clásicamente marxista con el solo agregado de que el primer campo de lucha por la hegemonía, no sería inmediatamente el orbe del poder y del dominio sobre la producción de las condiciones materiales de existencia, sino la esfera de las significaciones dentro de las cuales ambos elementos fueran concebidos. Ciertamente corresponde ello a una muy pertinente actualización del pensamiento marxista, dadas las actuales condiciones de dominación conceptual en relación con el significado de nociones determinantes como lo son ‘democracia’, ‘libertad’, ‘justicia’, etc., pero no cumple del todo con la afirmación de la inconsistencia de la noción dialéctica hegeliana en medio de toda su trama.

Nuestra observación consiste, entonces, en que es menester retomar la forma en que quedó expuesto el movimiento dialéctico en los escritos estéticos de Hegel, para dar con un escenario en que el sistema dialéctico deja de ser el sistema hegeliano y, al mismo tiempo, nutre una noción de *ideología* no desarrollada a lo largo de todo este debate.

III.3. Dialéctica más allá de Hegel, *Ideología* más allá de Žižek.

La dialéctica de la ironía: ideología, utopía y política.

Algo hemos de compartir con la tesis de Laclau: el establecer un registro del problema de la *ideología* hoy, precisa escindir, de la comprensión dialéctica de la historia y del sujeto, el orbe del *saber absoluto*. Y acaso no sea esto solo referido a la reflexión hegeliana, sino también alcance a la promesa ‘comunista’ de la dialéctica materialista. En ambos casos –aunque ninguno de ambos sea de suyo reductible a una disposición teleológica- el horizonte de realización del sujeto (sea en su forma de sustancia, sea en su forma de ‘ser histórico’) compromete una relación de completa transparencia de la conciencia respecto de su constitución ontológica: para Hegel la conciencia de ser sujeto/sustancia; para Marx la conciencia prístina desalienada que coincide con el estatuto de la inauguración de la verdadera historia.

Más, dicha escisión, en la medida en que compromete la bifurcación del itinerario dialéctico respecto de su orientación hacia un sustrato que, de uno u otro modo, atiende a una forma determinada de exposición de la *verdad*, no hace perder el vigor ni la potencia del acto negatriz, claro que –esta vez- disponiendo su fuerza en dirección del campo representacional de la *ironía* de su contenido. Será, por tanto, el material *irónico* de la operación negatriz aquello que exprese la condición *ideológica* de la subjetividad y el porvenir de ‘lo político’ derivado de ella.

Abordemos esto de un modo quizá más sencillo a partir de la trama del film *Inception*, de Christopher Nolan (2010) Esta, nos retrotrae al momento cartesiano que describe la dificultad para discernir entre el estado de vigilia y el sueño, es decir, nos devuelve a la pregunta acerca de los límites de la realidad y el territorio del engaño –que para Descartes describe la frontera entre lo *verdadero* y lo *ilusorio*. La intención de esta retrospectiva hacia el momento fundacional de la modernidad filosófica no es otra cosa sino la puesta en escena de la subjetividad en tanto experiencia. Pues claro, ¿qué es esta dicotomía entre realidad e ilusión, sino una aproximación hacia los límites de la experiencia en tanto superficie determinante de lo que podemos entender por subjetividad? ¿No trata, acaso, *Inception*, sobre la hipotética fórmula de insertar en el territorio mismo de lo ‘ilusorio’ (los sueños en el film) un evento determinante y constitutivo de la subjetividad

de uno de los protagonistas (Fisher) que lo conduzca a un también determinado tipo de relación con el mundo en su actuar ‘real’? Instalar una cierta noción de realidad desde la dimensión ilusoria del sujeto, pues allí todo es posible sin requerimientos de fundamentación estrictamente lógicos: en otras palabras, el film versa sobre la posibilidad de construir la realidad desde el contenido representacional ilusorio de sí misma. Sin embargo, conjugar esta dualidad entre realidad e ilusión, en la actualidad –y dado todo el desarrollo epistemológico ya descrito en relación con el itinerario de la filosofía de la conciencia desde la perspectiva Kant/Hegel- ha de parecernos necesariamente precario o, al menos, inocente. De hecho, esta inocencia es la que aún pende en el tratamiento que Žižek realiza de esta dualidad, pues como vimos, él sostiene el concepto de *ilusión*, insistiendo en aquella “brecha entre el saber (real) y la creencia (simbólica)”³⁰⁰ que mantiene abierta la “actitud ideológica cotidiana”³⁰¹. Es decir, la *ilusión* es una distancia entre dos esferas de la conciencia –la del ‘saber’ y la del ‘creer’- que describen una suerte de ‘inclinación’ por privilegiar una de ellas: por esto es que denota su carácter de ‘actitud’: “‘Sé que no hay Dios, pero sin embargo actúo como si (creo que) él existe.’”³⁰² Sabemos ya que esta ‘inclinación’ posee su fundamento en el orbe del *deseo*.³⁰³ También observamos cómo, incluso al invertir el contenido de esta misma ‘actitud’ -pasando desde la ‘ilusoria’ superación de aquella brecha en orden a dar con la Cosa Real, hacia la evasión del encuentro efectivo con la Cosa Real por medio de su ‘ilusoria’ elevación al rango de imposible- el fundamento *deseante* se mantiene intacto.

Determinar completamente a la subjetividad desde una de sus condiciones es la operación inocente que provoca el hecho de que una inversión teórica como la de Žižek mantenga el mismo esquema en uno u otra versión. Es inocente, pues, la historia misma de la filosofía se encuentra llena de ejemplos en que al hombre (en sentido clásico) o a la subjetividad (en sentido moderno) se los han observado y caracterizado desde algún aspecto de determinación, pero, dentro de una estructura cuya complejidad sobrepasa el orbe de aquella misma dimensión no pudiendo ésta ser el nódulo que articule por sí mismo el todo

³⁰⁰ Žižek, Slavoj. *Porque no saben lo que hacen. El goce como un factor político*. Editorial Paidós, Argentina, 1998. pág. 316.

³⁰¹ *Ibíd.*

³⁰² *Ibíd.*

³⁰³ “La parte entre paréntesis está reprimida (la creencia en un Dios cuya existencia atestiguamos con nuestra actividad es inconsciente)” *Ibíd.*

del hombre o la subjetividad. Así, si bien desde una perspectiva platónica el hombre es un animal por sobre todo ‘ocular’, no se reduce el todo de sí a tal condición que –además– expone semánticamente las condiciones del pensamiento. Descartes concibió al sujeto de la verdad como por sobre todo racional, pero al tener que operar –implícitamente– la distinción entre el territorio epistemológico y el propiamente ontológico (traducido en la posibilidad de construir un conocimiento verdadero, versus la mera explicitación de la existencia de Dios, respectivamente) no puede reducir el todo del sujeto a su disposición de construcción de parámetros de verdad del conocimiento. El mismo Kant –como apuntáramos en más de una oportunidad en este mismo trabajo– que observa al sujeto como infinita posibilidad desde la perspectiva de su locación en la dimensión ya desparticularizada que expresa el ‘sujeto trascendental’, continua advirtiendo que en esta misma figura y su potencia, sobrevive aún, y siempre, la dimensión del *pathos* que opera en el ‘sujeto del sujeto trascendental’: el sujeto mismo y particular del entendimiento.

De lo que se trata, es de que, pese a la concepción de una expresa condición determinante del sujeto, en ningún caso tal condición habría de operar de modo autónomo en la total configuración de la subjetividad: era solo la exaltación de aquella condición que podía operar como símil de la figura total de la subjetividad, pero no como su reducción. El resultado de ello es que en muchas ocasiones, otras determinaciones existentes dentro de las diversas concepciones del sujeto, venían a interactuar e incluso modificar operaciones de aquella determinación que fuera ubicada en el lugar del símil, lo que otorgaba una muy nutritiva complejidad a la concepción final. Por el contrario, Žižek ha sobredeterminado al sujeto desde la categoría de *deseo*, sin dejar lugar al juego de las determinaciones que durante toda la historia de la filosofía ha sido quizá el elemento común. ¿No es por esto acaso que el *deseo* expresa al dimensión pulsional e inconsciente, pero también se encuentra en el fundamento de la estructura superyoica –consciente y preconscious– que traduce el mandato de ‘goza tu deseo’? Žižek ha hecho del *deseo* su Dios: es la *teología del deseo*.

Fuera de los parámetros que definen el tema de la *ilusión* en esta concepción sobredeterminista, producto de la hipóstasis del *deseo*, el territorio de lo *ilusorio* no adscribe entonces a un lugar que se encuentra antes o después –a uno u otro lado– de una brecha que separa ámbitos de la conciencia, sino más bien, describe modulaciones

diferentes de esa misma conciencia en tanto experiencia: esto es lo podemos entender por *virtualidad* de la experiencia, pues, a diferencia de como algunos autores han comprendido, lo virtual, esto no dice relación con algo que un ser determinado puede llegar a ser más allá de su actualidad (una semilla es virtualmente un árbol), pues tal noción corresponde sólo a lo que un ser u objeto puede potencialmente llegar a ser: desde los tiempos de Aristóteles que ello adscribe a la diferencia entre acto y potencia. Por el contrario, la *virtualidad* es una modulación de las cosas que solo puede acontecer *a la experiencia* de esas mismas cosas. No es algo que suceda a los objetos o al mundo, como tampoco es algo que suceda solo dada la determinación de un *deseo*, sino algo que le ocurre *a la experiencia* que de ellos se tiene o alcanza. Por ello *Inception* nos ha servido de inicio, pues lo estrictamente virtual no le acontece al mundo ni a un *deseo* que articulara la relación del sujeto con ese mundo, sino a un territorio recóndito de la *experiencia*.

Ahora bien, tal modulación de las cosas en la experiencia de las mismas, no es algo exclusivo de la dimensión de los sueños, tal y como es tratado en el film referido, sino que también lo podemos registrar en el estado de ‘vigilia’ propiamente tal.

Recordemos, por ejemplo, el famoso film de Peter Weir *The Truman Show*, quizás la más perfecta elaboración de lo que hoy conocemos por *reality show*. Truman es un individuo que, dentro de una ciudad creada sólo para él, es filmado y transmitido en vivo y en directo por televisión desde el propio momento de su nacimiento; de este modo, es seguido por millones de espectadores a lo largo de toda su vida en tiempo real dentro de ese mundo que es lo único que el personaje conoce. Si bien pudiera pensarse que el mundo que habita Truman está hecho a la medida del personaje, es más bien el personaje quien está hecho a la medida del mundo expuesto para él: los amigos de la infancia, sus amores, la relación con su padre, de una u otra forma, lo fueron ‘constituyendo’ según el requerimiento del director del programa, que permanece oculto –junto al equipo de producción– en la luna, (más bien, en la maqueta de luna que está en el cielo), pero al mismo tiempo absolutamente diseminado en cada uno de los actores con los cuales Truman se relaciona.

¿Es el mundo de Truman virtual en el sentido de un mundo ilusorio? Solo podríamos afirmar que lo es desde nuestra mirada como espectadores del film. Pero ¿es la experiencia de Truman una ficción o una ilusión? Ahora más, ¿es entonces posible una

experiencia real de algo virtual o presentado en el modo de una ilusión? La disposición de responder inmediatamente a esta interrogante es, al mismo tiempo, la tentativa de perderse en la trampa clásica y lógica de negar o aceptar las contrariedades, -incluso pensando en el modo en que el mismo Hegel ocupa el lugar de la absoluta aceptación de tales, conforme su unidad sintética- pero de lo que se trata, más bien, es de esclarecer si el estatuto mismo de aquello que entendemos por ‘realidad’ no se encuentra articulado por la oscilante relación entre la experiencia de aquello que es ‘dado’ -en términos latos- y aquello que es *virtualmente* dado a la experiencia como única posibilidad de sí misma.

Cuando hablamos de una ‘modulación’ diferente de la experiencia de la conciencia, eliminando la brecha entre ‘saber’ y ‘creer’ (no en el entendido de que la distinción saber/creer sea inexistente, sino solo afirmando que tal distancia no se encuentra aquí) estamos afirmando que la diferencia entre ‘real’ y ‘virtual’ no se define exactamente por los contenidos asumidos en cada caso, sino por un determinado complejo hermenéutico dominante que sostiene contextualmente el contenido mismo de cada uno de aquellos territorios. Desde esta perspectiva, el final de *The Truman Show*, en que el personaje da con el límite de *su* mundo para arriesgarse en otro mundo que ocupará el lugar de lo real, es la repetición de la experiencia que se tiene del mundo, por ejemplo, a propósito del desplazamiento del geocentrismo encarnado en la figura de Galileo: Truman y Galileo expresan el giro en que el contenido de lo real y lo ilusorio, en tanto territorios dados a la experiencia, se invierten completamente logrando imprimir otro contenido representacional a cada uno de aquellos mismos territorios. Y es sobre la base de tales oscilaciones entre los contenidos representacionales de cada uno de estos campos de la experiencia, que la subjetividad puede asir una determinada representación de sí misma.

Esto, por supuesto, no lo encontraremos exactamente en el registro hegeliano, por cuanto los contenidos de lo que estamos entendiendo por ‘real’ y ‘virtual’ –en el caso de que estableciéremos el símil de lo ‘virtual’ con la dimensión del ‘no-ser’ o de lo ‘no-verdadero’ como momento de la dialéctica- deben tender a su unificación especulativa que busca eliminar la distinción de los campos conforme una misma sustancia. Tampoco lo podremos encontrar exactamente en el registro teórico de Žižek, por cuanto los contenidos de lo ‘real’ y lo ‘virtual’ no refieren a una distinción entre ‘saber’ y ‘creer’ que se articulan desde la dimensión deseante de la subjetividad, expresándose como ‘actitud ideológica’.

Estamos describiendo un movimiento dentro del cual los contenidos representacionales de lo ‘real’ y lo ‘virtual’ se comprometen en un entramado de desplazamientos que no se ordena desde un horizonte estrictamente teleológico ni tampoco desde un fundamento que coincida estrictamente con el orbe de lo inconsciente, sino como un *devenir* de la subjetividad completamente desgarrado *por y en* el desplazamiento de sus contenidos representacionales, como un puro ejercicio irreductible de ella misma; en ausencia de un horizonte final determinado, con y pese al *deseo* que la convoque en su movimiento: el contenido de esta subjetividad yace en la *ironía*.

Esta disposición de irreductible movimiento que fuga a su horizonte teleológico y a su fundamento deseante, es lo que es posible articular desde aquello que bosquejáramos a propósito del devenir de la subjetividad post romántica que Hegel dejara tendido en sus escritos estéticos, es decir, aquella subjetividad que se ‘desviara’ del recorrido triádico de la *autoconsciencia* en dirección de lo absoluto. Esta subjetividad no puede sino *ironizarse* perpetuamente. Y aquí –precisamente aquí–, permítasenos una notable observación nietzscheana acerca de lo que la *ironía* traduce:

“ (...) la sobresaturación de historia de una época me parece ser adversa a la vida y entrañar un peligro para ella: tal exceso da lugar a ese contraste de lo interior y lo exterior [...] y así determina un debilitamiento de la personalidad; mediante ese exceso una época llega a imaginarse que posee la virtud más rara, la equidad, en mayor grado que cualquier otra época; tal exceso perturba los instintos del pueblo y pone trabas a la maduración del individuo no menos que a la maduración del todo; ese exceso da origen a la creencia, siempre perjudicial, de que la humanidad cuenta ya con un larguísimo pasado, a la creencia de que se es descendiente tardío, epígono; como consecuencia de ese exceso al que nos estamos refiriendo, una época cae en la actitud peligrosa de la ironía sobre sí misma, y pasa de ella a la actitud aún más peligrosa del cinismo: bajo cuyo influjo evoluciona hacia una praxis calculadora y egoísta que paraliza y finalmente destruye las fuerzas vitales.”³⁰⁴

¿No se encuentra, acaso, advirtiendo Nietzsche el anverso acerca de la misma *ironía* referida por Hegel como el gesto resultante de la escisión de la subjetividad respecto de su ordenamiento en relación con el periplo de la tríada *Arte, Religión y Saber Absoluto*, conforme su disposición final a la conciliación y unidad del sujeto y sustancia? Y asimismo

³⁰⁴ Nietzsche, Friedrich Wilhelm. *Consideraciones Intempestivas II*. En *Obras Completas* (Vol. I). Editorial Tecnos, España 2011. pág. 715.

—de modo sorprendente, por lo demás- ¿no está ya Nietzsche describiendo el fenómeno del cinismo tal y cual lo expone Sloterdijk en la *Crítica de la razón cínica*?

En relación con el primer aspecto, esta cita de la segunda de las *Consideraciones Intempestivas*, es asombrosamente compatible con el riesgo que advierte Hegel en cuanto la universalización de la subjetividad singular —que demarca el inicio de la subjetividad romántica y el ‘fin del arte’ desde su perspectiva de *autoconsciencia*- pues describe también el mismo comportamiento: la *ironía* es el resultado de la creencia que el individuo acuña respecto de que su maduración (la ‘mayoría de edad’ de la subjetividad, si se quiere) corresponde inmediatamente a la maduración del todo, del mismo modo en que para Hegel, el desvío de la subjetividad que expresa el derrotero del romanticismo manifiesta un comportamiento prepotente en relación con el estatuto que había poseído el arte en su relación con el todo. Lo que es diferente es la valoración con que cada pensador observa este comportamiento; si bien para Hegel esta prepotencia de la singularidad ocluye una de las esferas del orbe del reconocimiento en relación con la sustancia universal, para Nietzsche, el comportamiento irónico es precisamente resultado de la sujeción a ese entramado universal de sentido, motivo por el cual lo refiere a la ‘sobresaturación de la historia de una época’. Lo irónico, para Nietzsche es entonces el resultado de mantener a la subjetividad atada a aquella sobredeterminación de la historia, mientras que para Hegel, lo irónico corresponde a la escisión respecto de esa misma sobredeterminación: en ambos casos, la subjetividad se hallaría enfrentando un atolladero que no puede enfrentar sino *irónicamente*.

Esto nos conduce directamente al segundo aspecto mencionado, a saber, la relación de la *ironía* y el *cinismo*. Nietzsche pone sobre aviso el hecho de que el gesto irónico de mantenerse la subjetividad en su saturación y sobredeterminación histórica, conduce al peligro de *cinismo* por cuanto este último manifiesta ‘una praxis calculadora y egoísta’ que atenta contra las fuerzas de la vida y esto es, precisamente, lo que se encuentra en el diagnóstico de Sloterdijk al poner sobre relieve la condición melancólica del sujeto cínico contemporáneo: aquel que, finalmente, hace lo que hace porque sabe —en el fondo- que otro podría hacerlo peor que él mismo. En ese contexto, la sobredeterminación histórica que ha exigido al sujeto desde su momento Ilustrado ha terminado por *ironizar* su relación con el todo, evidenciando el sinsentido que implica seguir confiando en aquella condición que

ahora aparece como pura saturación. Como dijéramos más atrás, el *cinismo* no inaugura un nuevo orbe de la disposición ideológica del individuo, sino solo expresa el diagnóstico posible de la contingencia del sujeto contemporáneo; su gesto melancólico no es otra cosa que el testimonio de la confianza extraviada y del extenso duelo que respecto de aquella aún guarda.

La matriz nietzscheana para leer a Sloterdijk es expresa:

“En efecto, la vehemencia de su sentido histórico es tan grande y se manifiesta en forma tan universal y sencillamente ilimitada que, por lo menos en este punto, los tiempos venideros ensalzarán su carácter primerizo si es que hay *tiempos venideros* en el sentido de la cultura. Pero precisamente en este respecto subsiste una grave duda. Junto al orgullo del ser humano moderno está su *ironía* sobre sí mismo, su conciencia de que le toca vivir en un estado de ánimo historicista y, como si dijéramos, vespertino, su temor de que no pueda preservar para el futuro absolutamente nada de las esperanzas y fuerzas de su juventud. Aquí y allá se va aún más lejos llegando hasta el *cinismo*, justificando la marcha de la Historia, y aun de toda la evolución del mundo para el estricto uso del ser humano moderno, de acuerdo con el canon cínico: todo tuvo que ocurrir tal como ahora suceden las cosas, el ser humano tuvo que llegar a ser tal como ahora son los humanos, nadie debe sublevarse contra esta marcha inexorable. En el bienestar de tal cinismo se refugia quien no puede aguantar en la ironía.”³⁰⁵

Entre las perspectivas de Hegel y Nietzsche, podemos situar lo que –finalmente- comprendemos por *Ideología*, a saber, esta *dialéctica de la ironía*. Pues el devenir de la subjetividad moderna, que vino decantando su cartesiana inauguración en la arena de antinomias, aporías, contradicciones, escisiones y unificaciones, no podía sino encontrarse con el desgarramiento de su total constitución, justo en la medida en que intentaba, o bien, suturarse a sí misma, o bien, dislocarse de sus determinaciones; y es este desgarramiento el que expresa la utilización de un mismo término desde dos perspectivas radicalmente distantes entre sí. La *ironía*, en este sentido, se extiende como el territorio desde el cual la subjetividad se piensa y concibe filosóficamente.

En estas circunstancias, bien podemos considerar que este problema de la filosofía persiste en su inacabada versión moderna, pues no ha variado su tópico –la subjetividad- sino la modulación de ello en relación con el lugar y contenido de su historicidad, debido a lo cual, la afirmación de una época –nuestra época- en su entendido post ideológico se

³⁰⁵ Nietzsche, Friedrich Wilhelm. Op. cit. pág. 735.

derrumba abiertamente. Sea esto algo que si podemos compartir con Žižek: habitamos la época, por excelencia, ideológica.

La condición ideológica de la subjetividad radica en el estatuto que ha alcanzado la *autoconsciencia* en tanto operación negatriz que ‘sabe’ del abandono de su pretensión sintética. Pues la subjetividad arrojada a su devenir absoluto en tanto sustancia de la historia, se niega a sí misma, retorna a sí, desde la imposibilidad de su coincidencia con el todo: no puede verse a sí misma realizada por medio de un *concepto* universal que la erige - en cualquiera de sus formas- desde y hacia un orbe moral determinado y determinante: la moral que es exigible a una subjetividad del fin (Hegel) o del radical comienzo (Marx) de la historia. Pero, por otro lado, la subjetividad escindida de su dimensión histórica absoluta, recae en la infinita particularización de todo territorio común o universal; se entrama, aquí y allá, en incontables universalizaciones de sí misma de las cuales retorna con el fracaso a cuentas de tales arrojados universales. Debe, entonces, oscilar, modularse a sí misma, desde el saber de su retorno, en ambos escenarios, siempre con su *desilusión*. Pero sabe de esta *desilusión*; no encuentra una solipsista frustración en ello, dado que en ese retorno desintegrado de su virtual experiencia universalista, radica el *poder* de su permanente composición reflexiva; el pensamiento, la filosofía, la política, encuentran su epicentro en dicho *poder*. El *poder* de la subjetividad anida, justamente, en la imposibilidad de toda síntesis dentro de su irreductible disposición dialéctica con aquella imposibilidad: este saber corresponde al territorio de la *ideología*; la relación de la consciencia, la subjetividad, con este ‘saber’, es la *ideología*. La dialéctica se ha tornado *irónica*.

Esta *dialéctica de la ironía*, como insinuáramos recién, no consume a la subjetividad en una dimensión solipsista –como tendiera a instruirnos, muchas veces, más de algún postulado de la post modernidad- sino que compone desde sus continuas e infinitas experiencias de su virtual universalización las también infinitas posibilidades que ella misma es, pues el retorno *desilusionado* le enrostra a la subjetividad su finitud. Pero solo su finitud, no las múltiples e inacabadas formas de experimentar aquella finitud. Y el pensamiento arroja –aunque no se desee- a las arenas de su experimentación.

Si indicáramos esto en el lenguaje que Žižek despliega, debiésemos señalar que nos encontramos ante un *goce* sin *deseo*, en tanto no se goza de la satisfacción o insatisfacción del *deseo*, sino solo del arrojado, pues ese es el movimiento de la subjetividad. Un *goce* que

no implica *point de caption* para inscribir al sujeto dentro de una cadena simbólica, pues la brecha entre ‘saber’ y ‘creer’ ha sido sobrepasada estructuralmente en este punto: no hay contenido *imaginario*, asentado en el flujo del *deseo*, que sea ‘acolchado’ para emerger al interior del orden simbólico, ya que la subjetividad nada *imagina* en su arrojio a su experiencia de virtual universalización. Sus posibilidades emergen después: sabe que su arrojio implica la *ilusión*, pero requiere de su *desilusión* para concebir sus posibilidades.

Toda experiencia de su virtual universalización, es experiencia de la subjetividad en su finitud y en ello se expone, entonces, la experiencia de la *utopía*. Es la experiencia de sí misma en su ‘no-lugar’, pero que es posible habitar de modo *irónico*: *representarse irónicamente* ocupando el lugar que no es ella misma. Pues la *utopía* ha sido siempre concebida en su comportamiento de promesa, de lugar por venir, de posibilidad universal; sin embargo, un costo de la escisión respecto de la síntesis universal dialéctica es, sin duda, el desplazamiento de tal entendido. El ‘comunismo’, el *saber absoluto*, así como también el relativismo solipsista del ‘tantas verdades como individuos’, solo enmarcan expresiones que tienden a coartar la potencia que contiene la *utopía*, pues desde la perspectiva *irónica* todo ello se encuentra siempre abierto; el arrojio de la subjetividad resiste todo cierre y de ello se deriva el desafío del ‘comunismo’, del ‘saber’, de la ‘verdad’, del ‘fascismo’, como desafío abierto de la subjetividad y por tanto de la filosofía: no han acabado ellos en su forma concebida hasta ahora y los enfrentamos, en tanto subjetividad, continuamente como posibilidad.

De aquí en más, podemos pensar el lugar de la *política*. Esta subjetividad que se expone y arriesga en su *dialéctica irónica*, en su *desilusionado* retorno, carga consigo la fractura o el fracaso de su *utopía*; pero lo trae como *poder*, como sustrato que poner en riesgo, como fragmentos siempre por armar para habitar su contingencia, desplazando su virtual experiencia de sí misma hacia la experiencia de aquello nominado real. Bien pudiéremos en esto aceptar el resabio aristotélico (y cómo no mantener resabios aristotélicos) en relación con el campo de la política como una extensión intrínseca del hombre, pero solo en el entendido de que el único material de algo así como una ‘naturaleza de la subjetividad’ sería esta necesaria habitabilidad en que debe dar forma a su contingencia. Quizá en este sentido pudiéremos todavía afirmar que la política corresponda con el ‘arte de lo posible’, ya que se trata de componer, contingentemente, aquello

descompuesto en la *utopía*. El territorio de la *política*, por consiguiente, describe la operatoria en que el sujeto construye a partir de los remanentes utópicos, norma conforme la destitución de su carácter universal, improvisa el despliegue de su *poder*. Es, entonces, aquel arte de hacer posible su contingencia a partir de los restos traídos desde su imposible universalidad.

No reside en esto la intención de dismantelar ‘lo político’ en el sentido de dejarlo tendido sobre la superficie del azar o de la arbitrariedad contingente. Así tampoco, la negación de la arena política en el entendido de una lucha en que habrán de encontrarse proyectos disímiles y –por supuesto- antagónicos. Lo que señalamos, es que tales posiciones o proyectos, se encuentran siempre -y de suyo- abiertos a su permanente condición de finitud, que exige entonces al sujeto su constante ejercicio arquitectónico para transformar su época.

El supuesto contrario se encuentra ya desplegado en el orden discursivo alcanzado por el capitalismo en su formato neoliberal: toda opción que pretenda erigirse alternativa a las determinaciones actuales del capital encuentra su coto en el hecho de no poder formularse como proyecto acabado, teleológico, universal. Esta construcción retórica contiene y manifiesta la falacia prometedora como exigencia de validez, cuestión que conlleva la paradoja evidente de una realización de la naturaleza histórica del hombre – aquella alcanzada con la naturalización del mercado- precisamente en la época en que el sujeto solo puede destinarse a danzar los compases autopoieticos del capital. Esta misma disposición discursiva es aquella desde la que se articula la semántica de la post ideología, la superación en todo aspecto de la modernidad, el fin de la historia. Tal emplazamiento discursivo no solo busca opacar el horizonte de ‘lo político’ en tanto campo siempre abierto, sino que intenta asimismo ocluir la potencia de la subjetividad en la dimensión de la experiencia posible de sí misma y, con ello, reducir la vitalidad de la filosofía a la forma conjurada del diagnóstico epocal.

A modo de epílogo

El acertijo de Žižek

Ciertamente Žižek entiende la *política* como un conflicto, un territorio de permanente desajuste producto de “la tensión entre el cuerpo social estructurado, en el que cada parte tiene su sitio, y la "parte sin parte", que desajusta ese orden en nombre de un vacío principio de universalidad.”³⁰⁶ Lo que se encuentra en juego, entonces, en esta comprensión de la *política* corresponde a otra forma más en que se hace presente la dualidad interior/exterior en relación con una determinada universalidad. Claramente en este sentido, no manifiesta un gran desacuerdo con lo también sostenido por Laclau, sin embargo, esta relación de la ‘parte con el todo’ continúa pendiendo de aquella performática comprensión que él mismo explicitara en torno a la figura del ‘universal concreto’. En este contexto, la *política* se encuentra siempre indicando su disposición universal, aunque ésta fuere nada más que transitoria. De este modo,

“La verdadera política, por tanto, trae siempre consigo una suerte de cortocircuito entre el Universal y el Particular: la paradoja de un *singulier universel*, de un singular que aparece ocupando el Universal y desestabilizando el orden operativo "natural" de las relaciones en el cuerpo social. Esta identificación de la no-parte con el Todo, de la parte de la sociedad sin un verdadero lugar (o que rechaza la subordinación que le ha sido asignada), con el Universal, es el ademán elemental de la politización, que reaparece en todos los grandes acontecimientos democráticos.”³⁰⁷

En tanto tal, por consiguiente, la ‘verdadera política’ guarda una relación con el desplazamiento de lo singular a la universal, más no en el sentido que recientemente apuntáramos. Para Žižek, lo que articula esta relación, insiste en corresponder a un problema de ‘identificación’ de la parte con el todo, en la medida en que la parte escenifica aquel ‘obstáculo externo’ (de allí su condición de no-parte) que pulsa su inscripción sobre la base de su potencia para ocupar el territorio de lo universal. Lo que esta definición conlleva, es el hecho de que siempre esa no-parte debe asumir la forma de un dispositivo ‘cerrado’, por cuanto esa es la condición que lo vuelve universal; la parte se encuentra exigida de cerrarse constantemente, pero, a diferencia de lo que él mismo afirmara en torno

³⁰⁶ Žižek, Slavoj. *En defensa de la intolerancia*. pág. 26.

³⁰⁷ *Ibíd.*

a lo ‘ilusorio’ de aquel cierre, ahora se encuentra esta operación dando forma a los denominados ‘acontecimientos democráticos’ a tal grado que permite sostener que “política y democracia son sinónimos.”³⁰⁸ Žižek, en este momento confunde una definición posible de ‘democracia’ con aquello que él mismo ha situado en el lugar de los ‘procesos de politización’, identificando así, inmediatamente, un proceso con una finalidad. El origen de dicha confusión se encuentra en la definición negativa con que explica lo que sea la ‘democracia’. La afirmación completa es la siguiente:

“(...) “política” y “democracia” son sinónimos: el objetivo principal de la política antidemocrática es y siempre ha sido, por definición, la despolitización, es decir, la exigencia innegociable de que las cosas “vuelvan a la normalidad”, que cada cual ocupe su lugar.”³⁰⁹

Es claro, entonces, que Žižek se encuentra definiendo la ‘democracia’ conforme una ‘identidad de posición-relación’, o sea, por su mera diferenciación de lo no democrático.³¹⁰ Pero, dado que, en este sentido ‘democracia’ es sinónimo de ‘política’, entonces la *política* también se encuentra definida en las mismas coordenadas y más aún, con su cualidad de ‘proceso’ contingente. En otras palabras, la *política* es justamente aquello que se diferencia de un proceso no político o, mejor aún, la *política* es aquello que no es proceso de despolitización. Este resultado no nos resulta del todo llamativo, puesto que en términos de definición ya trae consigo la carga del argumento tautológico que desplegara el pensador esloveno a propósito de su debate con Butler en torno a la noción de ‘universal concreto’ que es, evidentemente, el concepto que subyace en estas afirmaciones.

La atención principal, por tanto, debemos remitirla a las formas que posee el denominado ‘objetivo de la política antidemocrática’, es decir, las formas de despolitización. Dichas formas Žižek las nombra y describe del siguiente modo:

“La *archi-política*: los intentos “comunitaristas” de definir un espacio social orgánicamente estructurado, tradicional y homogéneo que no deje resquicios desde los que pueda emerger el momento/acontecimiento político. [...] La *para-política*: el intento de despolitizar la política (llevándola a la lógica policiaca): se

³⁰⁸ *Ibíd.*

³⁰⁹ *Ibíd.*

³¹⁰ Cfr. Žižek, Slavoj. *El sublime objeto de la ideología*: “en un análisis final, la ‘democracia’ se define, no por el contenido real de esta noción (su significado), sino únicamente por su identidad de posición-relación –por su oposición, su relación diferencial con lo ‘no democrático’.” pág. 139.

acepta el conflicto político pero se reformula como una competición entre partidos y/o actores autorizados que, dentro del espacio de la representatividad, aspiran a ocupar (temporalmente) el poder ejecutivo. [...] La *meta-política* marxista (o socialista utópica): reconocen plenamente la existencia del conflicto político, pero como un teatro de sombras chinas en el que se reflejan acontecimientos que en verdad pertenecerían a otro escenario. [...] *Ultra política*: el intento de despolitizar el conflicto extremándolo mediante la militarización directa de la política, es decir, reformulando la política como una guerra entre "nosotros" y "ellos" [...] La *post-política* acude al modelo de la *negociación* empresarial y del *compromiso* estratégico. [...] En la *post-política* el conflicto entre las visiones ideológicas globales, encamadas por los distintos partidos que compiten por el poder, queda sustituido por la colaboración entre los tecnócratas ilustrados (economistas, expertos en opinión pública...) y los liberales multiculturalistas: mediante la negociación de los intereses se alcanza un acuerdo que adquiere la forma del consenso más o menos universal. De esta manera, la *post-política* subraya la necesidad de abandonar las viejas divisiones ideológicas y de resolver las nuevas problemáticas con ayuda de la necesaria competencia del experto y deliberando libremente tomando en cuenta las peticiones y exigencias puntuales de la gente."³¹¹

Un elemento común, presente en todas estas formas de la despolitización que describe Žižek, es el hecho de que remiten -posicional y relacionamente- a una comprensión radicalmente liberal de la *política* o, más bien, a una concepción de un 'liberalismo radical'. Así, en el caso de la *archi-política*, el estatuto de homogeneidad que conlleva esta versión del liberalismo, aparece impidiendo la emergencia de la heterogeneidad del campo social estructurado. En el caso de la *para-política*, esta misma emergencia es clausurada por medio del discernimiento de 'actores autorizados' que habrán de ocupar los lugares de representatividad. La *meta-política* se describe como aún anclada al precepto clásico de la ideología, por cuanto continúa sumida en el problema de la 'falsa conciencia'. La *ultra-política* detiene la emergencia de lo heterogéneo por medio de disposición bélica para mantener la homogeneidad, el 'nosotros' versus 'ellos'. Y la *post-política* sostiene la supresión de la heterogeneidad a través de los consensos tecnocráticos como mediación de posibles intereses particulares. En gran medida, entonces, todas estas formas de despolitización, todos estos modos de la política antidemocrática, exponen la coerción del principio inaugural del liberalismo clásico que, a su vez, funda la noción de derecho político individual correspondiente a la libre búsqueda de la felicidad –por y con todos los medios de que disponga el individuo- en la medida en que, dicha búsqueda no implique un impedimento a otro individuo para la consecución del mismo propósito.

³¹¹ Žižek, Slavoj. *En defensa de la intolerancia*. págs. 28 – 32.

En otras palabras, Žižek está comprendiendo como política antidemocrática todas composiciones y modelos políticos –incluyendo aquellos que han derivado del propio liberalismo- que obstruyen la emergencia de la heterogeneidad social desde el punto de vista del principio fundamental del liberalismo clásico: esto es lo que llamamos un ‘liberalismo radical’.

Esto es profundamente coincidente con el recurso de hipostasiar el *deseo* y de entramar, de allí en más, todo el horizonte de la subjetividad. Esto es lo que, en el fondo, ha articulado muy hábilmente Žižek: la demanda de un liberalismo radical (no el libertarista, no el proto anarquista, no el utilitarista) como horizonte del sujeto.

La obra de Žižek, en este sentido, posee la estructura que Borges indicara como propia de la adivinanza o parábola en su cuento *El jardín de los senderos que se bifurcan*, a saber, la omisión de la clave que se encuentra insinuada por medio de metáforas y perífrasis ‘como modo más enfático de indicarla’: la demanda de este principio liberal como epicentro de su comprensión de la *política*, no se encuentra situada en ninguno de sus textos.

Bibliografía

- Butler, Judith; Laclau, Ernesto; Žižek, Slavoj. *Contingencia, hegemonía, universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda*. Editorial Fondo de Cultura Económica, Argentina 2011.
- Cordua, Carla. *Filosofía como diagnóstico cultural*. Revista de Humanidades, Universidad Andrés Bello. N° 24, diciembre 2011.
- Deguy, Michel; Balibar, Étienne; Badiou Alain; et al. *Lacan con los filósofos*. Siglo XXI Editores, España 1997.
- Descartes, René. *Meditaciones Metafísicas*. Editorial Tecnos, España 2002. [Traducción: José Antonio Miguez.]
- Deleuze, Gilles; Guattari, Félix. *El anti Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*. Editorial Paidós, España 1985.
- Foucault, Michel. *La hermenéutica del Sujeto*. Editorial La Piqueta, España 1994.
- Freud, Sigmund. *El concepto de lo inconsciente*, en Textos fundamentales del psicoanálisis. Ediciones Alaya (Alianza Editorial), España 1996.
- Freud, Sigmund. *Obras Completas*. Amorrortu Editores, Argentina 1992.
- Freud, Sigmund. *Obras Completas*. Editorial Losada, España 1997.
- Gadamer, Hans Georg. *La Dialéctica de Hegel. Cinco Ensayos Hermenéuticos*. Ediciones Cátedra - Colección Teorema, Madrid, 1979.
- Hegel, G. W. F. *Ciencia de la Lógica*. Volumen I Abada Editores, España 2011. [Traducción: Félix Duque.]
- Hegel, G. W. F. *Ciencia de la Lógica*. Volumen II Ediciones Solar, Argentina 1982. [Traducción: Rodolfo Mondolfo.]
- Hegel, G. W. F. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Alianza Editorial, España 2005.
- Hegel, G. W. F. *Fenomenología del Espíritu*. Fondo de Cultura Económica, México. 1994.
- Hegel, G. W. F. *Filosofía del arte o estética*. Abada Editores, España 2006. [Traducción: Domingo Hernández Sánchez.]
- Hegel, G. W. F. *Filosofía Real*. Fondo de Cultura Económica, España 2006. [Traducción: José María Ripalda.]
- Hegel, G. W. F. *Lecciones sobre la estética*. Ediciones Akal, España 1989. [Traducción: Alfredo Brotóns Muñoz.]
- Heidegger, Martin. *Nietzsche II*. Ediciones Destino, España 2000. [Traducción: Juan Luis Vermal.]
- Honneth, Axel. *La Lucha por el Reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*. Editorial Grijalbo Mondadori, 1997 Barcelona, España.
- Jameson, Frederic. *Una Modernidad Singular*. Editorial Gedisa, España 2004. [Traducción: Horacio Pons.]
- Kant, Immanuel. *Crítica de la razón pura*. Edición bilingüe alemán-español y estudio preliminar de Mario Caimi. Editorial Fondo de Cultura Económica, México 2009.
- Karl Marx, Manuscritos de 1844, Economía Política y Filosofía. Ediciones Estudio, Buenos Aires 1972.

- Kojeve, Alexandre. *La Dialéctica de lo Real y la Idea de Muerte en Hegel*. Editorial La Pleyade, Buenos Aires 1972.
- Kojéve, Alexandre. *La dialéctica del amo y del esclavo en Hegel*. Editorial La Pléyade Buenos Aires 1982.
- Lacan, Jacques. *El señor A.* (18 de marzo de 1980) Escansión Nueva Serie N° 1, Buenos Aires, Manantial, 1989.
- Lacan, Jacques. *Conferencia en Ginebra sobre el síntoma*. Dada el 4 de octubre de 1975 y publicada en la revista *Le Bloc-Notes de la psychanalyse*, bajo autorización de Jacques Alain-Miller.
- Lacan, Jacques. *Escritos 1*. Siglo XXI Editores. España, 2002.
- Lacan, Jacques. *Escritos 2*. Siglo XXI Editores. España 2002.
- Lacan, Jacques. *R.S.I., Séminaire 1974-1975*, Seminario 1, 10 de diciembre de 1974. Texto establecido por Jacques-Alain Miller, en los números 2, 3, 4 y 5 de la revista *Ornicar?*, Bulletin périodique du Champ freudien, Le Graphe, 1975-1976. [Traducción de Ricardo Rodríguez Ponte] Argentina 2008.
- Lacan, Jacques. *Seminarios*. Ediciones de acuerdo a la siguiente descripción:
 - Seminario 0 Versión completa de la Escuela Freudiana de Buenos Aires 2002. *Le Mythe individuel du néurosé ou "Poésie et vérité" dans le néurosé. Centre de la documentation universitaire. París, 1953. Mimeografiado.
 - Seminario -1 Versión completa de la Escuela Freudiana de Buenos Aires 2002
 - Seminario 1 Versión completa de PAIDOS, Argentina 2006.
 - Seminario 2 Versión completa de PAIDOS, Argentina 2006.
 - Seminario 3 Versión completa de PAIDOS, Argentina 2006.
 - Seminario 4 Versión completa de PAIDOS, Argentina 2006.
 - Seminario 5 Versión completa de la Escuela Freudiana de Buenos Aires 2002.
 - Seminario 6 Versión completa de la Escuela Freudiana de Buenos Aires 2002.
 - Seminario 7 Versión completa de la Escuela Freudiana de Buenos Aires 2002 y versión parcial de PAIDOS 2006.
 - Seminario 8 Versión completa de la Escuela Freudiana de Buenos Aires 2002. La versión de JAM no tiene esta clase
 - Seminario 9 Versión completa de la Escuela Freudiana de Buenos Aires 2002.
 - Seminario 10 Versión completa de la Escuela Freudiana de Buenos Aires 2002.
 - Seminario 10 bis (Inédito) Versión de la Escuela Freudiana de Buenos Aires 2002.
 - Seminario 11 Versión Escuela Freudiana de la Argentina 2002.
 - Seminario 12 Versión completa de la Escuela Freudiana de Buenos Aires 2002.
 - Seminario 13 Versión Escuela Freudiana de la Argentina 2002.
 - Seminario 14 Versión Escuela Freudiana de la Argentina 2002.

- Seminario 15 Versión completa de la Escuela Freudiana de Buenos Aires 2002.
 - Seminario 16 Versión completa de la Escuela Freudiana de Buenos Aires 2002.
 - Seminario 17 Versión completa de Simposio del Campo Freudiano
 - Seminario 18 Versión Escuela Freudiana de la Argentina 2002.
 - Seminario 19 Versión completa de la Escuela Freudiana de Buenos Aires 2002.
 - Seminario 20 Versión completa de PAIDOS, Argentina 2006. [Incluye la Conferencia de F. Recanati extraída de la Escuela Freudiana de Buenos Aires.]
 - Seminario 21 Versión completa de la Escuela Freudiana de Buenos Aires 2002.
 - Seminario 22 Versión completa de la Escuela Freudiana de Buenos Aires 2002.
 - Seminario 23 Versión completa de la Escuela Freudiana de Buenos Aires 2002.
 - Seminario 24 Versión completa de ENAPSI – Entidad de Acción Psicoanalítica, más clases faltantes ubicadas en Buenos Aires traducidas.
 - Seminario 25 Versión completa de la Escuela Freudiana de Buenos Aires 2002.
- Laclau, Ernesto y Mouffe, Chantal. *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Siglo XXI Editores, España 1987.
 - Laclau, Ernesto. *La razón populista*. Editorial FCE. Buenos Aires 2007.
 - Laclau, Ernesto. *Misticismo, retórica y política*. Editorial Fondo de Cultura Económica, Argentina 2006.
 - Larraín, Jorge. *El concepto de ideología*. Volúmenes 1, 2 y 4. LOM Ediciones, Chile 2007.
 - Locke, John. *Ensayos sobre el Gobierno Civil*. Editorial Porrúa, España 2003.
 - Lukacs, Georg. *Historia y conciencia de clase*. Editorial de Ciencias Sociales. Cuba 1970.
 - Marx, Karl, *Manuscritos de 1844, Economía Política y Filosofía*. Ediciones Estudio, Argentina 1972.
 - Marx, Karl. *Discurso a los artistas*. Discurso pronunciado por Karl Marx el 14 de abril de 1856 y publicado en el *People's Paper* del 19 de abril de 1856. En *Marx Internet Archives*, www.marxists.org
 - Marx, Karl. *El capital*, Tomo I. Siglo XXI Editores, España 2010.
 - Marx, Karl. *La ideología alemana*. Editorial Universidad de Valencia. España 1994.
 - Nietzsche, Friederich Wilhelm. *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Editorial Tecnos, España 1990. [Traducción: Pablo Oyarzún.]
 - Nietzsche, Friederich. *El Nihilismo. Escritos póstumos*. Editorial Península, España 1998. [Traducción: Goncal Mayos.]
 - Nietzsche, Friedrich Wilhelm. *Consideraciones Intempestivas II*. En *Obras Completas* (Vol. I). Editorial Tecnos, España 2011. [Traducción: Joan B. Llinares, Diego Sánchez Meca y Luis E. de Santiago Guervós.]

- Ricoeur, Paul. *Freud: una interpretación de la cultura*, Siglo XXI Editores, México 2004.
- Sloterdijk, Peter. *Crítica de la razón cínica*. Editorial Taurus, España 1989.
- Stavrakakis, Yannis. *Lacan y lo político*. Prometeo Editorial, Argentina 2007.
- Wiggershaus, Rolf. *La Escuela de Fráncfort*. Editorial Fondo de Cultura Económica, México 2010.
- Žižek, Slavoj, *¡Goza tu Síntoma! Jaques Lacan dentro y fuera de Hollywood*. Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, 2004.
- Žižek, Slavoj. *Arriesgar lo imposible. Conversaciones con Glyn Daly*. Editorial Trotta, Madrid 2006.
- Žižek, Slavoj. *El espinoso sujeto*. Editorial Paidós, Argentina 2005. [Traducción: Jorge Piatigorsky.]
- Žižek, Slavoj. *El sublime objeto de la ideología*. Siglo XXI Editores, Argentina 2003.
- Žižek, Slavoj. *En defensa de la intolerancia*. Ediciones Sequitur, España 2008.
- Žižek, Slavoj. *Ideología, un mapa de la cuestión*. Editorial Fondo de Cultura Económica, Argentina 2003.
- Žižek, Slavoj. *Less than nothing: Hegel and the shadow of dialectical materialism*. Editorial Verso, Inglaterra 2012.
- Žižek, Slavoj. *Porque no saben lo que hacen. El goce como un factor político*. Editorial Paidós, Argentina, 1998.