



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

UNIDAD XOCHIMILCO

DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

PROGRAMA DE DOCTORADO EN CIENCIAS SOCIALES

ÁREA: RELACIONES DE PODER Y CULTURA POLÍTICA

ÉTICA Y POLÍTICA EN SLAVOJ ŽIŽEK

T E S I S

QUE PARA OBTENER EL GRADO DE
DOCTOR EN CIENCIAS SOCIALES

P R E S E N T A:

MTRA. ELENA OSORIO MARTÍNEZ

DIRECTOR: DR. GERARDO ÁVALOS TENORIO

CIUDAD DE MÉXICO

NOVIEMBRE DE 2018

Esta investigación fue realizada gracias al apoyo del

Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología

A Paula
Namasté.

AGRADECIMIENTOS

Agradezco al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT) la beca otorgada para realizar mis estudios de posgrado en uno de los programas de doctorado en ciencias sociales más prestigiosos del país. Así mismo, agradezco profundamente a mi sínodo, conformado por el Dr. Pablo Alberto Tepichín Jasso, Dr. Walter Beller Taboada, Dr. Joel Flores Rentería y Dr. José Luis González Calleja, por haber leído este documento y aportado a su enriquecimiento con valiosos comentarios.

Agradezco también a todos mis familiares que con su apoyo hicieron posible que una mujer en mis circunstancias continuara sus estudios. Especial mención merecen mi abuela Cleotilde Vázquez (q.e.d), mis tías Rosa María y María Luisa Martínez, y mi madre Elena Soledad, quienes me han enseñado con su ejemplo y amor, a ser el ser humano, la mujer y la madre que soy.

En particular, agradezco al Dr. Gerardo Ávalos Tenorio, que desde que llegué al programa no ha hecho más que fomentar el desarrollo de mi potencial para el pensamiento crítico. Las interminables asesorías y clases, a lo largo de seis años, se ven reflejadas, no sólo en este documento, sino en todas las vetas que éste abre. Mi reconocimiento eterno a este gran Maestro que ilumina teórica y filosóficamente, el camino de aquellos que aún queremos pensar y cuestionarnos sobre los fenómenos de la realidad.

ÍNDICE

| | |
|---|-----|
| Introducción..... | 1 |
| I. EL FILÓSOFO SLAVOJ ŽIŽEK: SU LUGAR Y TIEMPO | |
| 1.1 ¿Quién es Slavoj Žižek y por qué causa tanto escozor?..... | 10 |
| 1.2 Su ubicación en el pensamiento crítico..... | 13 |
| 1.3 La nueva política. De cómo se configuró el <i>mainstream</i> | 21 |
| 1.3.1 Adiós al Universal..... | 26 |
| 1.4 La respuesta žižekiana al <i>mainstream</i> | 39 |
| II. MATRIZ CONCEPTUAL DE SU FILOSOFÍA POLÍTICA | |
| 2.1 De la insustancialidad del sujeto al sujeto barrado..... | 46 |
| 2.2 Las distintas dimensiones de los tres registros Real, Imaginario y Simbólico (R.I.S) a través del grafo del deseo..... | 54 |
| 2.3 El sujeto entre lo Real y la realidad de la fantasía..... | 75 |
| 2.4 El deseo y el goce del sujeto barrado..... | 85 |
| 2.5 El sujeto barrado entre dos muertes..... | 100 |
| 2.6 El nombre del padre y la ley del padre..... | 102 |
| 2.7 Las lógicas que articulan su planteamiento..... | 105 |
| 2.7.1 De la lógica del significante a la lógica dialéctica..... | 106 |
| 2.7.2 La lógica del no-todo (<i>sexuación</i>)..... | 111 |
| III. LA POLÍTICA DE LA NEGATIVIDAD Y LA ÉTICA DE ANTÍGONA | |
| 3.1 Del secreto de las mercancías y desustancialización del sujeto: La lógica de la esencia hegeliana como teoría de la ideología..... | 114 |
| 3.2 La ideología como teoría política: de la paralaje ontológica a la paralaje política..... | 124 |

| | |
|--|---------|
| 3.3 La cinta de Moebius: violencia y democracia..... | 128 |
| 3.3.1 Entre la violencia subjetiva y objetiva..... | 134 |
| 3.4 La no-ideología o la neutralización de la política..... | 139 |
| 3.5 Terapia de Shock: filosofía de la violencia en la política de la Negatividad..... | 144 |
| 3.5.1 Recuperación de la lógica Universal-particular en la política..... | 149 |
| 3.5.2 El acontecimiento en la política de la negatividad..... | 153 |
| 3.5.3 El acto ético: <i>passage à l'acte</i> | 157 |
| CONCLUSIONES..... | 171 |
| BILBIOGRAFÍA..... | 176 |

INTRODUCCIÓN

Desde hace cuarenta años la pérdida del sentido político de los ciudadanos en las distintas latitudes ha ocupado y preocupado las interpretaciones de los estudiosos que no acaban de asir las características y motivaciones de las acciones colectivas generadas en la actualidad. Dichas interpretaciones teóricas se han elaborado desde algunos marcos conceptuales que privilegian ciertas lógicas que encajan con perspectivas o ideologías posmodernas.

Desde entonces, los análisis políticos se centran en los movimientos y acciones colectivas orientadas hacia los más diversos objetivos: animalismo, ecologismo, veganismo, feminismo, etc., así como a las distintas formas de organización de éstos, ya sea a través de medios organizativos tradicionales o a través de la utilización de las redes sociales. Del mismo modo, y relacionado a lo anterior, estos estudios se siguen enmarcando en la perspectiva de la democracia liberal, sus instituciones, los mecanismos para profundizarla o fortalecerla y el tipo de ciudadanos que esto requiere, etc.

En la construcción de una perspectiva generalizada y privilegiada de analizar la política y lo político, o para decirlo de otra manera, en la construcción de una perspectiva teórica hegemónica *–mainstream–* están involucrados varios niveles y procesos institucionales y de comunicación masivos. En el medio académico es bien sabido que existe mayor oportunidad de ser publicado y recibir financiamiento para realizar investigación sobre ciertos temas, sobre todo aquellos estudios que privilegien la utilización de técnicas de investigación que muestren la utilización de datos estadísticos. El acceso de los académicos a los medios de comunicación masivos está relacionado también con el enfoque de los temas coyunturales y/o las crisis políticas, que en su mayoría se hace desde la perspectiva

democrática liberal. Así, los intelectuales y académicos que van ganando –o tienen asegurados sus- espacios en la radio y la televisión, que siguen siendo los medios de comunicación masivos, son aquellos que nos otorguen las recetas para que funcionen mejor nuestras instituciones democráticas, judiciales, penales, fiscales o nuestros intercambios comerciales.

Pocos son los espacios de investigación, discusión o publicación académicos en los que se privilegie el pensamiento crítico, al que por el momento caracterizaremos por cuestionar las formas de pensamiento que han desaparecido la discusión sobre el capitalismo, los estados nación y las formas específicas de socialización; pese a ello, el pensamiento crítico sigue reformulándose y concentrándose en varias temáticas. Diversos autores dan muestra de cómo siguen problematizándose, sobre todo dos cosas, el papel de los sujetos en el cambio social y el capitalismo, su caracterización, reproducción y límites. Dentro de esta variedad de autores se encuentra el filósofo esloveno Slavoj Žižek, que no sólo ha sabido aprovechar esos espacios académicos donde el pensamiento crítico se desarrolla sino que ha logrado conquistar foros en distintas universidades norteamericanas desde las cuales su pensamiento ha tenido proyección mundial, incluso ha llegado a convertirse en un fenómeno de masas aprovechando los medios de comunicación.

Este pensador se ha colocado como uno de los famosos intelectuales de nuestros tiempos gracias a sus controvertidas opiniones sobre casi todos los temas coyunturales del mundo, ocupando un lenguaje y ejemplos sacados no sólo de las más diversas disciplinas científicas sino de distintos ámbitos artísticos. Es un filósofo que, desde una matriz filosófica armada utilizando conceptos de Hegel, Marx y Lacan, problematiza una serie de fenómenos sociales, culturales y políticos que iluminan aspectos no abordados por el *mainstream* o que están supuestos en éste pero no como problema teórico-filosófico. Pese a ser un autor muy

conocido, pocos académicos se han dedicado al estudio de su obra, de hecho, en el ámbito filosófico político se le considera poco serio debido a su fama de *rockstar*. Se trata de un autor que ha publicado más de medio centenar de libros que han sido traducidos a diversos idiomas. Dentro de su vasta obra podemos hacer una primera distinción, por un lado tenemos aquellas publicaciones en donde aborda temas coyunturales como el 9/11, la primavera árabe, los migrantes europeos, los ocupas de Wall Street, etc., estas obras son por ejemplo, *Bienvenidos al desierto de lo real*, *Primero como tragedia y después como farsa*, *La nueva lucha de clases*, *Problemas en el paraíso*, etcétera, en las que hace labor de divulgación. Por otro lado, tenemos aquellas publicaciones en las que elabora sus planteamientos filosófico-políticos y discute desde diversos autores como Kant, Schelling, Hegel, Marx, Lacan, entre muchos otros, planteamientos que tienen que ver con la discusión sobre la forma/esencia, el universal/particular, lo abstracto/concreto, el sujeto, los tres registros: real, simbólico e imaginario, la ideología, etc. Entre esas obras encontramos, por mencionar algunas, *El sublime objeto de la ideología*, *El resto indivisible*, *El espinoso sujeto*, *Visión de paralaje*, *El más sublime de los histéricos*, *El acoso de las fantasías*, *Goza tu síntoma*, *Contra golpe absoluto*, *¿Quién dijo Totalitarismo?*, *Sobre la Violencia. Seis reflexiones*, *Menos que nada*, *La permanencia de lo negativo*, etc.

Y como decíamos, este filósofo goza de fama mundial, por ello han sido varios los autores que se han dedicado a explorar, sistematizar o problematizar su obra. El tema de la política ha sido abordado de manera conjunta con otras temáticas por autores varios. Por ejemplo Sean Homer (2016) en su libro *Slavoj Zizek and Radical Politics* expone el tipo de política que el filósofo proponía en los Balcanes bajo la idea del pragmatismo. Jodi Dean (2006), en su libro *Zizek's Politics*, ofrece una introducción crítica al pensamiento político del sloveno, abordando temas como la crítica que éste hace al liberalismo, la democracia y

el capitalismo global, el goce como categoría de su teoría política y el fundamentalismo democrático. Por su parte, Antonio Fernández (2012), escribió una introducción al pensamiento del autor en su obra *Slavoj Žižek. Una introducción*, en la que trata diversas temáticas a las que el filósofo ha dedicado sus obras. Contamos además, con los distintos abordajes sobre el autor en *Slavoj Žižek: Filosofía y crítica de la ideología*, coordinado por Pablo Fernando Lazo y Francisco Castro (2011), en el que diversos autores tratan sobre algunas temáticas de su inmensa obra desde la perspectiva de la ideología como categoría para entender la política. Además, Santiago Castro Gómez (2015), en su obra *Revoluciones sin sujeto. Slavoj Žižek y la crítica del historicismo posmoderno*, ha realizado una exposición crítica del pensamiento del autor en torno a la noción de sujeto que éste sostiene y la imposibilidad de un proyecto emancipatorio basado en el mismo.

Ahora bien, en artículos publicados en el *International Journal of Žižek Studies*, algunos autores han tratado específicamente el tema de la ética en Žižek, por ejemplo Joshua Rayman (2017), en *Žižek's Ethics* hace un breve abordaje sobre la idea de ética entendida como la transgresión a las normas existentes para cuestionar su naturaleza y transformar así las coordenadas de la realidad misma. Por su parte, Daniel Tutt (2016), en *Radical Love and Žižek's Ethics of Singularity*, expone la combinación que hace el esloveno de la concepción ética de Lacan, el materialismo cristiano y el concepto de 'amor radical' de San Pablo, llegando a la conclusión de que en la teoría del acto se encuentra el principal fundamento de lucha y radicalismo que harán que el sujeto pueda romper con las estructuras fantasmáticas e ideológicas en las que está inmerso. John McSweeney, en su artículo *The Cold Cruelty of Ethics: Žižek, Kristof and Reflexive Subjectivization*, muestra que la recuperación Žižekiana de la obra literaria de la novelista húngara Agota Kristof para ejemplificar su idea de la ética es incompleta. Sostiene que la tensión ética mostrada por Kristof en su obra *The Notebook*,

en la que dos niños vulnerables en el marco Segunda Guerra Mundial luchan por su sobrevivencia y aparecen como agentes no comprometidos, se puede resolver con los otros dos libros de la trilogía de la autora *The Proof y The Third Lie*. Y Ricardo Gutiérrez (2016), en su artículo *Reinventing the Notion of Ethics: Žižek on the Invisible Violence of Capitalism*, propone una nueva mirada al acto ético enmarcado en la concepción de violencia objetiva de nuestro autor, en lugar de juzgar el acto ético conforme a la ética subjetiva, diferencia conceptual que hace nuestro filósofo. Por su parte, Gerardo Ávalos (2014), en *Slavoj Žižek: La corrosiva plaga de la crítica*, problematiza la concepción de la ética de éste, afirmando que la verdadera figura ética del filósofo es Medea y no Antígona, de lo que desprende que esta elección es parte de un deslizamiento del autor al atribuirle al acto de Medea propiedades éticas que no cumple para ejemplificar el momento en que el sujeto se desliga de los lazos simbólicos que le mantienen políticamente cautivo.

Como podemos apreciar, su obra ha merecido que la ética y la política sean tratadas por otros autores, sin embargo, no se ha realizado de manera conjunta; es decir, derivando de su concepción de política la noción de la ética. Es decir, no existe un esfuerzo de sistematicidad en el cual se presente su propuesta ética a partir de su concepción de política como conceptos articulados desde una matriz conceptual que nos permita entender cómo se deriva una concepción de la otra. Es por ello que, este esfuerzo teórico se tratará del análisis de su planteamiento filosófico, sus fuentes y las implicaciones de éste en sus concepciones sobre la ética y la política como conceptos clave para aterrizar las distintas temáticas que problematiza respecto a la teoría política hegemónica de la democracia liberal. Para lograr dicho cometido esta investigación tiene por guía la siguiente pregunta: ¿De qué manera se está pensando la política y, por tanto, la ética, desde la filosofía política del sloveno Slavoj Žižek? Para responderla, tendremos a su vez que responder las siguientes preguntas

desagregadas: ¿desde qué articulación conceptual concibe al sujeto político y cuál es la realidad a la que éste se enfrenta?

A manera de hipótesis y someramente, respondemos estas preguntas afirmando que Slavoj Žižek problematiza el análisis de lo político, tomando distancia, sobre todo del análisis de la ciencia política norteamericana; haciéndolo desde la dimensión de lo ideológico, no ya entendido como falsa conciencia, sino considerado desde una nueva configuración mundial que nos permitirá caracterizar las transformaciones económico-políticas que el Estado ha tenido en las últimas décadas. Este autor, con su posición crítica frente a la teoría política hegemónica, ha subrayado la importancia de atender a los fenómenos políticos de manera que puedan explicarse, ya no cómo situaciones puntuales que afectan a una u otra democracia por distintas situaciones, sino que deben reflexionarse desde otros parámetros teóricos que nos permitan comprenderlos como parte de un fenómeno global en el que los Estados se encuentran en posiciones diferenciadas para constituirse como tales. Por ello, el objetivo de esta investigación deriva en tres procesos: *i*) identificar la emergencia de un pensamiento desde sus condiciones fundamentales, es decir desde sus fuentes teórico-filosóficas y contexto teórico y sociohistórico; *ii*) identificar los principales conceptos y categorías clave de su pensamiento filosófico político; y, *iii*) analizar la articulación de estas categorías para explicar desde ella, la ética y la política en la propuesta teórica y filosófico política de este autor.

En ese sentido, es importante advertir que la idea que guía el trabajo de investigación en general, hace énfasis en la relación que existe entre pensamiento y realidad, en cómo el pensamiento moldea y modela la realidad y ésta a su vez, transforma al mismo. Relación que no es simple, ni unidireccional, ni puede ser establecida como relación causa-efecto dónde siempre la causa sea o la realidad o el pensamiento, sino que se trata, en dado caso, de una

relación simbiótica. Así pues, esta investigación se situará entre aquellas que trata a la realidad no como algo separado del pensamiento, que sólo pueda ser evaluada o contrastada a través de los conceptos que operarían como laminillas para probar o refutar teorías intermedias, sino que la tratará como algo que opera *en y desde* las ideas, entendiendo por ello, que nos estamos refiriendo al producto de la articulación lógica de conceptos y categorías *en y desde* la relación social. Desde esta perspectiva, ponemos en cuestionamiento la separación ontológica de lo económico, lo político, lo social y lo antropológico, analizados desde la economía, la política, la sociedad civil y la cultura.

La exposición temática de esta investigación se llevará a cabo en tres apartados. En el primero, trataré los cambios político-económicos del último tercio del siglo pasado hasta nuestros días, así como algunas interpretaciones teóricas que los explican desde el *mainstream*¹. El objetivo de ello, es mostrar la manera en que éste se fue construyendo desde presupuestos posmodernos desplazando categorías de análisis políticas como Estado y privilegiando la lógicas de lo particular y la diferencia por encima de lo universal. Posteriormente, mostraré someramente cómo el pensamiento crítico se fue rearticulando frente a este panorama teórico, identificando los autores y las temáticas a las que han dedicado sus esfuerzos después de que temas como la revolución, el sujeto emancipatorio, y el capitalismo dejaron de tener una fuerza explicativa y por tanto interés en el ámbito académico. Dentro de esta reconfiguración del pensamiento crítico ubicaremos a nuestro autor así como los temas que él abarca respecto al *mainstream* que hemos perfilado. En el segundo apartado, me enfocaré en las fuentes filosóficas y psicoanalíticas del autor para tratar al sujeto y la relación que este guarda con la triada lacaniana de lo imaginario, lo simbólico

¹ Sobre el uso de este término y el sentido que aquí se le da véase Frédéric Martel *Cultura Mainstream. Como nacen los fenómenos de masas*, Taurus, 2011.

y lo real. En este apartado, abordaré los principales conceptos de su obra como *point de capiton*, *objet petit a*, *jouissance*, orden simbólico, *passage à l'acte*, síntoma, etc., a partir de los cuales concibe al sujeto político y la realidad en la que éste está inmerso. En el tercer apartado, llevaré a cabo el análisis del pensamiento político de Slavoj Žižek a partir de las categorías y conceptos presentadas en el capítulo dedicado a la matriz de su pensamiento. Presentaré cuál es su concepción de política, cuál sería el cometido de ésta, qué tipo de acto político es capaz de hacer el sujeto político que concibe y sobre todo cómo se relacionan estas concepciones con los grandes temas como la democracia liberal, el Estado, y la violencia que caracteriza a nuestros tiempos. Finalmente, presentaré la relación que guardan sus concepciones de política y ética dejando claro cuál es el acto ético que vislumbra para el estado de cosas actual.

I . EL FILÓSOFO SLAVOJ ŽIŽEK: SU LUGAR Y TIEMPO

“no se lleva a efecto absolutamente nada sin el interés de aquellos que han de contribuir a ello con su actuación. a una pasión hemos de llamarla un interés; la personalidad humana ha de posponer a un objetivo todos sus restantes intereses y fines que tiene o puede tener, y se ha de empeñar en un objetivo con todas las veras de su voluntad, concentrando en este fin todas sus tendencias y fuerzas; y en tanto que así lo hacemos, debemos afirmar, de un modo general, que nada grande se ha hecho en el mundo sin pasión.”

G.W.F. Hegel. Lecciones de la filosofía de la historia.

En este primer apartado, presentaremos a nuestro autor desde su ubicación geográfica y preparación teórica, mostrando con ello que surge de los límites de lo que se conoce en la academia como filosofía continental. Expondremos, además, un breve mapa de la reconfiguración del pensamiento crítico, distinguiendo dos dimensiones clave para ubicar a los distintos autores que lo representan: la de los sujetos y la del sistema. Ubicaremos al filósofo esloveno como un pensador que se mueve en las dos dimensiones, abarcando temáticas que tratan del sujeto político así como del capitalismo actual. Posteriormente, haremos una somera revisión de cómo, desde la caída del Muro de Berlín y la implantación de la democracia en gran parte de las latitudes, se han ido posicionando algunas categorías en el análisis político desplazando otras y las implicaciones que esto tiene para el pensamiento sobre lo político y la economía. En general, este apartado nos permitirá ubicar a nuestro autor en un contexto teórico-político a partir del cual está generando su crítica sobre ciertas temáticas.

1.1 ¿Quién es Slavoj Žižek y por qué causa tanto escocor?

En las últimas décadas hemos sido testigos de cómo algunos pensadores son invitados a los medios de comunicación sobre todo para hablar de algún tema coyuntural. Y, en los últimos años, hemos visto cómo un filósofo se convierte en un fenómeno de masas. Slavoj Žižek, nacido en Eslovenia² en 1949 -cuando ésta se convirtió en una República popular en el seno de la República Federal de Yugoslavia- es un referente indiscutible para pensar algunos de los fenómenos políticos, económicos y culturales de nuestros días.

Realizó sus estudios de pregrado y posgrado en su país natal; en diversas entrevistas ha comentado que estudió filosofía como segunda opción pues la primera era estudiar cine. Es licenciado en filosofía y sociología desde 1971, obtuvo la maestría en Letras en 1975 y el doctorado en filosofía en 1981 por el departamento de Filosofía de la Facultad de Letras de Liubliana. Además estudió un segundo doctorado en Psicoanálisis en la Universidad de París-VIII en 1988, bajo la dirección de Jacques-Alain Miller, psicoanalista lacaniano francés, fundador de la Asociación Mundial de Psicoanálisis. Desde 1979 es investigador en el Instituto de Sociología y Filosofía de la Universidad de Liubliana, y desde 1992 también en el Instituto de Ciencias Sociales. Además es profesor del European Graduate School (EGS) y del Kulturwissenschaftliches Institut de Essen y fundador y presidente de la Sociedad para el Psicoanálisis Teórico de Liubliana. Mientras publicaba su primer libro en inglés (*The Sublime Object of Ideology*) en 1989 comenzó su participación como candidato

² Eslovenia como tal, se forma el 25 de junio de 1991 al independizarse de Yugoslavia. Desde 2004 es parte de la Unión Europea.

a la presidencia por el Partido Democrático Liberal en las primeras elecciones democráticas de su país que se llevarían a cabo en 1990³.

En los últimos años, su figura ha cobrado gran relevancia, no sólo sus publicaciones en inglés han ido en aumento sino también su presencia en distintas universidades norteamericanas y europeas e inclusive en algunas latinoamericanas. Ha sido profesor visitante de las universidades París VIII, Buffalo, Minnesota, Tulane, Nueva Orleans, Columbia, Princeton, Michigan y Georgetown.

En 2004, fue guionista del documental *The Reality of the Virtual*, dirigido por Ben Wright, en el que aborda la diferencia entre lo real lacaniano y la realidad; para explicar la eficacia de las imágenes virtuales en la creación de la realidad en la que vivimos e interactuamos con los otros. En 2005, Lawrence Konner produjo un documental sobre el filósofo dirigido por Astra Taylor titulado *ŽIŽEK!* En él se trata, no sólo la vida íntima de éste, sino la forma en que aborda algunos temas como el amor, la fama, la escritura, la paternidad etc. Además, en 2006, Sophie Fiennes dirigió y produjo *The Pervert's Guide to Cinema*, un documental en el que el filósofo utiliza algunos fragmentos de películas para ilustrar o explicar problemas psicoanalíticos lacanianos. Así mismo, en 2012 realizarían *The Pervert's Guide of Ideology*, una secuela en la que analiza, también desde el cine, la forma en cómo se nos enseña a desear.

A medida que su fama aumenta, como suele ocurrir en estos casos, ocurre lo propio con el número de sus críticos. Ha causado una sacudida en el pensamiento filosófico político,

³ En Eslovenia, como en Yugoslavia existía un diseño institucional por el cual se elegía al presidente de la república como presidente de la presidencia (*President of the Presidency*) pero también a cuatro miembros de la presidencia colectiva. Para ese año, ganó la presidencia en segunda vuelta Milan Kučan. Y de los 12 candidatos restantes los 4 siguientes en obtener más votos fueron los que ocuparon la oficina colectiva de la presidencia; Slavoj Žižek quedó en el quinto lugar por lo que no obtuvo un puesto para ese gobierno de 1991-2002.

no sólo por las premisas que sustentan sus argumentos, sino por su estilo en el manejo de los medios y su participación en foros académicos y/o sociales en los que se discuten los temas políticos actuales siempre en el marco de la reorganización mundial. De carácter disruptivo, pasa fácilmente de la explicación más abstracta al ejemplo más obscuro. En la articulación de sus obras incorpora argumentos y ejemplos de literatura, lingüística, psicoanálisis, cine, filosofía, ópera, teología, teoría política, tecnología, historia, genética, cultura popular, sexualidad, etc. Ante ello, se le posiciona como más metafísico que los alemanes, más apegado a la cultura pop que los estadounidenses, más empírico que los británicos y más teórico que los franceses. Frente a lo diverso de su pensamiento, sus críticos afirman que, al provenir del ocaso de una república comunista en la cual todo era prohibido -contexto en que tuvo lugar la definición de su estilo y compromisos intelectuales- le impidió ver que ‘ahí afuera’, en el mundo libre existían ciertos límites o protocolos para que lo que, un argumento, discurso o disciplina se permiten abordar (Harpham, 2003).

Se le critica además por ser filósofo-fenómeno de masas (o el *rockstar* de la filosofía), algo que en la tradición académica parece no encajar; sin embargo, justo por ello, no podemos soslayar que su obra es muestra ya de la impresión de los cambios político-económicos en el pensamiento y de la manera en cómo la realidad está siendo construida por aquellos que no precisamente se inscriben en el marco teórico político democrático-liberal. Incluso, en la corriente del pensamiento decolonial latinoamericano, se le comienza a tomar como un filósofo serio al que habría que hacer una fuerte crítica por el impacto que pudiese tener su pensamiento, como lo demostró recientemente Santiago Castro-Gómez (2015).

Žižek firma tener una postura filosófica y política bien definida: se define como un filósofo estalinista radical y como posdeconstruccionista (AI 2006), de hecho, definirse de esa manera es parte de un estilo provocador con un recurso retórico a veces excesivo como

cuando afirma que los miembros de ISIS no son suficientemente violentos. Sostiene que sus referentes teórico-filosóficos provienen básicamente de las obras de Marx, Hegel y Lacan. Recupera algunos conceptos –para él fundamentales- del psicoanálisis lacaniano y, desde éste, retorna a Hegel, siempre tomando como telón de fondo la crítica marxista al capitalismo. Así, nuestro autor, desde las coordenadas de la lógica hegeliana, el psicoanálisis lacaniano, y una fuerte reivindicación del materialismo dialéctico del marxismo, nos ofrece un panorama de las características que están configurando la forma de organización mundial, las funciones y contradicciones de los Estados y, sobre todo, las nuevas formas de poder y hegemonía mediante las que se impone el orden simbólico actual que genera y articula las subjetividades.

1.2 Su ubicación en el pensamiento crítico

Para ubicar a nuestro autor en una estela de pensadores que han seguido reelaborando las temáticas de lo que en su momento fuera problematizado por la *Escuela de Frankfurt* presentaremos una descripción a manera de mapeo, de cómo y a través de qué autores, dichas temáticas se han retomado.

Como sabemos, la derrota del pensamiento crítico se logró desde varios frentes. Uno de ellos fue la derrota histórica pues desde 1989 las transformaciones geopolíticas se interpretaron desde la perspectiva que dominaba ya un contexto cultural de hegemonía del paradigma neoliberal. Con ello, “ciertas ideas, autores y corrientes habían sido derrotados por la historia, y, por tanto, fueron relegados en los temarios universitarios y en la producción académica más reputada, con honrosas excepciones” (Schechter, 2014:11) Con ello, el pensamiento crítico, entendido como aquel que se plantea o se interroga sobre las condiciones

de posibilidad de otro mundo que no sea capitalista, se enfrentaba a su derrota y posterior reconfiguración (Schechter, 2014).

En este orden de ideas es necesario señalar que la forma fragmentaria de operar de las teorías políticas no es sólo privativo del pensamiento hegemónico sino también algo que ha permeado en las últimas décadas al pensamiento crítico. Si bien, no es nuestro propósito analizar dicha característica en esta ocasión, sí debemos señalar lo que, por lo menos, aparece como sintomático de la forma lógica de operar en nuestros tiempos. Así, se han erigido distintas respuestas del pensamiento crítico que van desde el rechazo a la razón occidental y la colonialidad, el multiculturalismo y la refundación del Estado, entre otras.

Si bien identificamos al Pensamiento Crítico con la obra de los pensadores de la *Escuela de Frankfurt*, actualmente se le considera de manera más amplia a través de la obra de todos aquellos pensadores que están articulando las distintas posibilidades políticas de eso que otrora se llamaba Revolución. Así, lo que fue la derrota del pensamiento crítico marxista, se reconfiguró en un nuevo pensamiento crítico de gran diversidad que sienta sus presupuestos básicos en distintas lógicas que no sólo tienen que ver con los cuestionamientos al capitalismo, sino incluso, cuestionan hasta las bases epistemológicas del conocimiento tematizadas como una fuente de colonización e imperialismo. Su novedad radica en concebir un nuevo ciclo político tomando en cuenta sucesos como la insurrección zapatista de 1994, las huelgas de diciembre de 1995, las manifestaciones de Seattle de 1999 y el Foro Social Mundial 2001 y más recientemente manifestantes de Wall Street en 2011.

La reestructuración del pensamiento crítico se presenta en dos dimensiones, a nivel del sistema y al nivel de los sujetos. La que se enfoca en la dimensión sistémica se caracteriza por la renovación de las teorías del imperialismo en atención a las relaciones de fuerza mundial, sin embargo esta temática se ha transformado en su abordaje pues ahora ha

disminuido en ellas la influencia de las teorías económicas del imperialismo, haciendo énfasis en la dimensión política y cultural en los factores explicativos.⁴ También, por la recuperación del término *capitalismo* como válido para el análisis ya que la naturalización de la ‘no alternativa’ desapareció el término; ahora el análisis del capitalismo tiene una mayor autonomía de la teoría económica centrándose ya no sólo en los estudios culturales sino también en el aspecto cognitivo, espacial geográfico y/o político, ecológico e ideológico.⁵ Y finalmente, por la recuperación de la problemática del Estado-nación a la luz tanto de la emergencia de los nacionalismos extremos, las diásporas nacionales sin Estado, las instauración de formas políticas supranacionales, así como su eventual superación o reestructuración en formas políticas nuevas. (Keucheyan, 2013)

La reconfiguración que se enfoca en la dimensión de los sujetos se caracteriza por repensar al sujeto de la emancipación desde distintas concepciones de sujeto, así como desde las características propias y ubicación de los mismos. Brevemente proporcionaremos un mapa de la manera en la que distintos autores como Jacques Rancière, Alain Badiou, Gayatri Spivak, Donna Haraway, Judith Butler, Axel Honneth, Seyla Benhabib, Nancy Fraser, Achille Mbembe, Ernesto Laclau, Fredric Jameson, David Harvey, Erik Olin Wright, Álvaro García Linera y nuestro autor dan cuenta de esta reestructuración del pensamiento crítico desde temas como el nuevo sujeto de emancipación, el posfeminismo, el capitalismo avanzado o las clases sociales.

⁴ Algunas obras que serían muestra de esta característica son: Michael Hardt y Toni Negri (2002), *Imperio*, Ediciones Paidós Ibérica, España; Nial Ferguson (2005), *Colossus, The Rise and Fall of the American Empire*, Penguin Books, Londres; Leo Panitch y Sam Gindin, *Global Capitalism and American Empire*, Social Register, vol. 40, 2004; David Harvey (2004), *El nuevo imperialismo*, Akal, España.

⁵ Algunas obras que serían muestra de esta característica son: Yann Moulier-Boutang (2007), *Le Capitalisme cognitif. La nouvelle grande transformation*, Paris, Amsterdam; David Harvey (2007), *La geografía de la acumulación capitalista: reconstrucción de la teoría marxiana, Espacios del capital. Hacia una geografía crítica*, Akal, España.

Comencemos por revisar la manera en que ha sido repensado el *sujeto de la emancipación*, advirtiendo que esto ocurre, en primer lugar, haciendo énfasis en el carácter contingente de los fenómenos sociales de modo que comienza a concebirse algo que de pronto surge de ciertas condiciones no previstas, esto es, el *acontecimiento democrático*. Para Jacques Rancière quién hace énfasis en la parte de los sin parte, el sujeto político es siempre un acontecimiento, no es una clase social, ni un género, ni una comunidad étnica. Alain Badiou, por su parte, deja clara la diferencia entre *l'être* «ser» y el *l'événement* «acontecimiento»; así, el ser aparece como real sólo cuando se lo cuenta o se le nombra en un «estado de situación», el acontecimiento por su parte, está del lado del no ser, algo que no ha sido contado, algo que no estaba precedido por ningún signo y que tiene la fuerza de partir en dos la historia. A su vez, el acontecimiento democrático según Slavoj Žižek puede darse como un acto de significación retroactiva que al tener lugar crea de manera posterior sus causas, para que ello pueda suceder el lugar del sujeto debe permanecer formalmente vacío, esto es, que no designa un sujeto concreto. (Keucheyan, 2013)

Otra característica de la reestructuración del pensamiento respecto al sujeto es que se comienza a pensar desde el posfeminismo, trayendo a cuenta uno de los sujetos sociales dominados por el patriarcado capitalista para analizar desde las diferencias del sexo, el género y la clase social, los retos y potencialidades de este *sujeto* para la transformación.

Diversas corrientes del feminismo han profundizado sus análisis respecto a la dominación a causa del género; sin embargo, de las más atrayentes por los cruces teóricos que realizan debemos mencionar a Gayatri Spivak, quién trabaja la teoría feminista con las propuestas teóricas del poscolonialismo subrayando de esta manera el silencio que implica la condición *mujer* en los países dominados por los países imperialistas, cuestionando las bases epistemológicas desde las que un subalterno puede hablar. Donna Haraway, por su

parte, cruza la teoría feminista con filosofía de la ciencia y de la técnica, reivindica el ecofeminismo y desde él hace una fuerte reflexión sobre la técnica. El sujeto emancipatorio que emerge desde este análisis es el *cyborg*, figura real y utópica, desde la cual esta autora propone que es posible rearticular la representación de la realidad tomando en cuenta la imbricación de lo natural y lo artificial en nuestra vida para explorar las potencialidades políticas.

Otra autora que hace cruces de otras corrientes del pensamiento con el feminismo con resultados interesantes para repensar al sujeto de la emancipación es Judith Butler. Esta filósofa retoma planteamientos de Foucault, Derrida, Lacan y Hegel para plantear desde ahí el fin de las identidades sexuales, y desde su teoría *queer*, subraya las potencialidades políticas de la no-identidad. Problematiza la noción de *sujeto de emancipación*, pues siguiendo a Foucault, todo sujeto ya ha sido ‘sujetado’ por un poder que le otorga identidad. La potencia política transformadora emana pues negando la identificación con *algo* permitiendo que surja así un nuevo orden social. (Keucheyan, 2013)

Varios autores tratan de distinta manera la problematización sobre el sujeto de la emancipación. Ellos se distinguen por recuperar la discusión sobre la identidad, a propósito de que en la década de los 60 comenzó a hablarse de *políticas de identidad*. Siguiendo la obra *El multiculturalismo y la política del reconocimiento* de Charles Taylor, Axel Honneth, Seyla Benhabib y Nancy Fraser, postulan que en la historia de los movimientos sociales se había privilegiado su dimensión económica y que los nuevos movimientos estaban más enfocados en combatir las desigualdades de estatus o de identidad. Sin embargo, Fraser a diferencia de Honneth y Taylor afirma que hay que defender una posición dualista pues en ningunos de los movimientos sociales que se haya conseguido el reconocimiento se ha mejorado en alguna

manera en las condiciones materiales de vida, además de ello siempre articulándolo con la opresión de género (Fraser & Honneth, 2003).

Por otra parte, autores como Achille Mbembe, reconocido autor africano, traza su reflexión desde los estudios poscoloniales, la economía, sociología y la teorización sobre la *necropolítica*. Plantea que la condición de posibilidad de que el sujeto europeo se constituya es porque el individuo africano está condenado por la animalidad y de esta manera contrapone la subjetivación a la colonización. Esta contraposición le lleva a plantear que en la poscolonia no existe una distinción estricta entre la dominación y la resistencia. (Keucheyan, 2013)

Por su parte, Ernesto Laclau, afirma que los nuevos sujetos de la emancipación no se encuentran ligados a una clase pues en realidad de lo que hay que hablar es de sujetos políticos entendidos como *voluntades colectivas* que responden a cada situación política en su singularidad, borrando con esta propuesta cualquier dejo esencialista. En contraposición a la *multitud* de Negri, Laclau propuso la figura de *pueblo* en *La Razón Populista*, siendo éste una articulación de las diferencias a través de una cadena de equivalencias que funcionaran como un obturador simbólico para la articulación de la lucha política. (Laclau, 2005)

Y desde una reflexión sobre el *capitalismo avanzado*, Fredric Jameson, nos pone frente a un sujeto esquizofrénico como resultado de la lógica cultural de esta etapa del capitalismo. Diferenciándose de las posturas posmodernas pero retomando muchas de sus características, afirma que la posmodernidad no es una condición sino un periodo histórico que tiene como característica principal la pérdida de los grandes relatos y ello hace que el sujeto se encuentre fragmentado. Por ello, la reactivación de los grandes relatos es, al mismo tiempo, la condición de toda reflexión histórica y la posibilidad para la acción política de un sujeto que se encuentre a través de ella. (Jameson, 1991)

Finalmente, debemos mencionar que hay pensadores que siguen reflexionando de manera mucho más refinada sobre el sujeto de la emancipación desde el análisis las clases sociales para quienes la clase social es la categoría *par excellence* desde la que se debe analizar la dominación y por tanto desde ella sigue siendo posible pensar la emancipación. Siguiendo a E. P. Thompson, distintos pensadores analizan la clase como algo que se construye de forma experiencial, por lo tanto se debe tener en cuenta su singularidad y hacer a un lado la idea central del marxismo que es la *proletarización universal*. Es pues el carácter singular y dinámico de la clase lo que le otorga su potencial transformador. David Harvey, por su parte, subraya la necesidad de pensar a las clases sociales de manera territorializada y, por tanto, en relación a las comunidades. Es justo la dimensión que implica la comunidad lo que le otorga a la clase social su potencial transformador pues desde ella es capaz de compartir la realidad sino también lo imaginario. Erik Olin Wright, desde el marxismo analítico, se ha mantenido firme al análisis de las clases sociales y ante el problema de que la estructura de las sociedades capitalistas en lugar de polarizarse y simplificarse se ha vuelto cada vez más compleja, este autor ha propuesto el término «*contradictory class locations*» [localizaciones de clase contradictorias]. Este término alude a las diferentes posiciones de una sola clase respecto a su localización laboral y a sus relaciones de propiedad, con ello se presentan varias consecuencias teóricas y políticas. Otro autor que da muestra de cómo el pensamiento sobre las clases sociales se complejizó y se fusionó con otras vertientes del pensamiento es Álvaro García Linera quién trata sobre la diferencia que existe entre la clase social que básicamente se consolida gracias a la forma sindicato en un Estado y la multitud –asociación de asociaciones– que surge de demandas diversas cuando éste está debilitado. A esto aúna la reflexión sobre la comunidad a propósito del indigenismo. (Keucheyan, 2013)

Ahora bien, a Slavoj Žižek no sólo lo podemos ubicar dentro de esta reconfiguración del pensamiento crítico, sino también, dentro de una estela de autores que está haciendo propuestas teóricas desde el psicoanálisis lacaniano utilizado como un recurso de análisis crítico y replanteamiento de la teoría política. Pese a que Lacan no hiciera explícito su apoyo a la izquierda de su tiempo, ahora algunos autores parecen indicar que su teoría da cabida a una postura de *izquierda lacaniana* desde diversos proyectos teórico-políticos (Stavrakakis: 2010). Pero ¿qué tiene de subversivo el psicoanálisis como para estar sirviendo de corriente base para las nuevas propuestas teóricas? Bien, el psicoanálisis lacaniano se presenta como esta potencia teórica de izquierda al tener como referencia permanente la escritura o reescritura constante de la teoría misma, por el hecho de asomarse o trabajar directamente con lo que, por no simbolizado, molesta o trastoca la experiencia del sujeto que no alcanza a ser del todo simbolizada. Por lo que el psicoanálisis trabaja siempre en los límites de la estructura discursiva y se centra en la “anomalía” o en lo que, en su momento, Freud llamara las formaciones del inconsciente. El psicoanálisis no sólo se enfrenta directamente con estas inconsistencias de la estructura simbólica en relación con la experiencia sino que les da un lugar y una posibilidad de positivación o de *poner en acto*. Además, no solo trata, infructuosamente hay que decirlo, de positivizar el contacto con lo real, sino de hacer de ese fracaso teoría, y tratar todo el tiempo con esa falta. En ese sentido, la potencia del psicoanálisis como teoría crítica radica en el hecho de mostrar siempre la falta constitutiva de toda teoría o positivización o intento de ella.

En el caso de Žižek, se propone una combinación explosiva entre el psicoanálisis lacaniano y la tradición marxista para cuestionar los principios del capital. En esta fusión nuestro autor encuentra la potencia para reactivar la discusión marxista de la diferencia entre la teoría y la praxis pues el psicoanálisis, tal y como lo habría dicho Lacan, es un terreno

desde el cual se puede reflexionar sobre la tensión entre el saber y la experiencia al estar en contacto siempre con lo Real⁶. Sin embargo, como lo afirma el mismo Žižek, Lacan está lejos de convertir lo Real en un tabú, es decir, en un *ítem* ahistórico inaccesible sino, por el contrario, opta y promueve tratarlo siempre como la posibilidad única de tener una posición ética verdadera al asumir plenamente la tarea imposible de su simbolización.

Además, al retomar el psicoanálisis como uno de los puntos fuertes de su propuesta teórica, el esloveno recobra la importancia del acto, entendiendo este como la posibilidad de perturbar o atravesar al fantasma o el orden simbólico mismo para que éste pueda reconcebirse de modo tal que se convierte en una noción política de gran importancia. Encuentra pues, en el psicoanálisis la potencia para hacer un análisis crítico que vaya más allá de la teoría política convencional.

1.3 La nueva política. De cómo se configuró el mainstream

Ahora, es pertinente que hagamos una somera revisión de cómo algunas temáticas se fueron posicionando como las principales mientras que otras dejaron de ser objeto de discusión. La revisión de cómo sucedió esto a nivel teórico es importante pues ello sienta las bases para que las temáticas que hoy están en boga como la multiculturalidad, la tolerancia, la lucha contra el terrorismo, la seguridad, la democracia participativa, deliberativa y demás adjetivos, y por supuesto, el ecologismo se erijan como un orden moral incuestionable. En ese sentido, es importante que veamos desde qué lógica fueron privilegiándose unos conceptos y desdeñándose otros, es decir, de qué manera fue configurándose el *mainstream*,

⁶ Si bien, apartados más adelante, profundizaremos en la noción de lo Real lacaniano, por el momento lo definiremos como lo no simbolizado.

para que podamos comprender porque Žižek vuelve a ciertas temáticas con particular vehemencia.

Desde el último tercio del siglo pasado ha habido múltiples cambios en la organización mundial en términos económicos, políticos, culturales y del pensamiento. Al principio de esta treintena, comenzó el descenso de la ‘onda larga’ de los *trente glorieuses* con ello se da la subsecuente declaración de crisis del Estado de Bienestar y, ésta a su vez, converge con el boicot del petróleo de los países árabes hacia Estados Unidos. Fue entonces cuando un debate de larga data en el pensamiento económico entre Friedrich August von Hayek y John Maynard Keynes llegó a su fin. Las políticas económicas de regulación estatal y de pleno empleo se mostraban como las causantes de las crisis en los Estados, de modo que el pensamiento de Hayek comenzó a cobrar forma en las políticas económicas del *laissez faire-laissez passer* a través de políticas de austeridad, liberalización del mercado, flotación del precio de la moneda y privatización de los servicios públicos. Como sabemos, estas políticas fueron abanderadas por Margaret Thatcher y Ronald Reagan, siguiendo algunas de las pautas que se habían probado en Chile gracias a la instauración de la dictadura militar vía la doctrina del shock. Posteriormente, la irrupción de las nuevas tecnologías en comunicaciones e información transformó la lógica de la producción y distribución de las mercancías aumentando, no sólo el potencial de extracción de saberes y materias primas, sino también, el espectro geográfico que habían de abarcar las nuevas relaciones comerciales.

Si bien el Estado de bienestar Keynesiano se trataba de cierta articulación de estructuras socioestatales y no de regímenes políticos en particular, el problema del Estado de Bienestar se tradujo en la crisis de gobernabilidad de las democracias por lo que surgió la necesidad imperiosa de la reestructuración institucional que proveyera de certidumbre y eficacia en el manejo de los recursos estatales. Con esta forma de ver los problemas estatales

y su solución institucional desde una nueva noción de gobierno, fue posible que las izquierdas políticas comenzaran a llegar al poder –ya sea a las cámaras de representación o a puestos de gobierno- obviamente, no para instaurar una nueva forma de organización social económico-política sino con el mandato de hacer una mejor gestión en la función pública. Con ello, la competencia electoral se cristalizó y cobró un lugar preponderante en la forma de hacer y entender la política.

Las luchas contra los regímenes comunistas como el movimiento de *Solidarność* en Polonia, o la organización de la *Deuxième gauche* en Francia o los Verdes en Alemania, se interpretaron como el arribo triunfante a la era de la sociedad civil ‘vibrante y robusta’ que salvaría a la política de los peligros autoritarios, gracias a los cauces democráticos altamente participativos y deliberativos (Cohen & Arato, 2000). Así, la caída de la Unión Soviética era la prueba irrefutable de la infertilidad de un pensamiento que no había hecho más que servir de base doctrinaria para la organización de regímenes que socavaban la libertad de los individuos en aras una sociedad sin clases, lo cual alentó una relectura liberal que, como es de sobra sabido, provocó que los procesos de democratización de la tercera ola se emparentaran con la implementación de políticas económicas libres de la regulación de los Estados.

El panorama se va completando: con las luchas contra los regímenes socialistas en algunas latitudes, la reestructuración de la competencia electoral en otras y el aumento de los *mass media*, comenzaba el énfasis en la *libertad* como el valor principal que regiría a partir de entonces. La apertura del mercado contribuyó a fortalecer esta visión pues productos provenientes de distintos países llenaron los mercados ofreciendo a los consumidores la oportunidad de elegir de entre diversas opciones para satisfacer los más variados gustos. El principio de la libertad trajo consigo la visibilidad y validez –en algunos casos- de la

diversidad en distintas esferas de lo social, lo que en el conocimiento sería abordado como las políticas de identidad o reconocimiento –y se concretaría en políticas afirmativas y derechos diferenciados. Con la presentación y, posterior reconocimiento de lo diverso, las industrias culturales cobraron mayor relevancia generando lo que había de conocerse como la globalización o mundialización de las culturas. Con todo ello, el pensamiento sobre lo político y el poder comenzó a centrarse en temas clave como ‘la libertad individual’ y la ‘eficiencia de las instituciones’ que derivaban tanto del análisis del fracaso del socialismo real como de los procesos democratizadores.

Desde entonces, los esfuerzos teóricos se han enfocado a establecer las condiciones institucionales y procedimentales mínimas con las que deben contar los regímenes democráticos basándose en la definición de democracia que propusiera Joseph Shumpeter - que ahora se considera como clásica- en la que define al “método democrático [como] aquel sistema institucional, para llegar a las decisiones políticas, en el que los individuos adquieren el poder de decidir por medio de una lucha de competencia por el voto del pueblo” (Shumpeter, [1942] 1983: 343). Definición a partir de la cual han derivado una serie de propuestas teóricas que hacen énfasis en las instituciones y procedimientos de un gobierno democrático y, por tanto, se conocen como definiciones procedimentales de la democracia o democracia procedimental.

Siguiendo esta definición, Robert A. Dahl distinguió siete instituciones que definen al régimen democrático como históricamente único, éstas son: “*i*) El control sobre las decisiones gubernamentales en torno a la política está depositado constitucionalmente en los funcionarios elegidos; *ii*) Los funcionarios son elegidos en elecciones periódicas y llevadas a cabo limpiamente, en donde la coerción es comparativamente rara; *iii*) Prácticamente todos los adultos tienen el derecho a votar en la elección de los funcionarios; *iv*) Prácticamente

todos los adultos tienen derecho a participar como candidatos a los puestos de elección en el gobierno, si bien la edad límite puede ser más alta para tener un puesto que para ejercer el sufragio; v) Los ciudadanos tienen el derecho a expresarse sin el peligro de severos castigos, sobre cuestiones políticas, definidas ampliamente, incluyendo críticas a los funcionarios, al gobierno, al régimen, al orden socioeconómico y a la ideología prevaleciente; vi) Los ciudadanos tienen derecho a buscar fuentes alternativas de información. Más aún, existen fuentes alternativas de información y están protegidas por la ley; y, vii) Para alcanzar sus diversos derechos, incluyendo aquellos enlistados arriba, los ciudadanos también tienen derecho a formar asociaciones u organizaciones relativamente independientes, incluyendo partidos políticos y grupos de interés independientes.” (Dalh, 1991: 21) Además de estos aspectos, algunos autores también enlistan o hacen énfasis en la autonomía de ciertas instituciones u organismos públicos para que un gobierno democrático limite el poder de las élites políticas o funcionarios públicos que estarían ejerciendo el poder en uno u otro periodo de gobierno (Lijphard, 2000; Ackerman, 2007).

A sí mismo, los estudios políticos se han abocado también al análisis de los triunfos de los excluidos al colar sus intereses/reivindicaciones en la agenda como signos del fortalecimiento de la democracia tratando a la política como capacidad de influencia. Someramente, podríamos resaltar aquellos que están enfocados en la generación de políticas encaminadas a cambiar los discursos que subyacen en la sociedad, es decir, las políticas encaminadas a cambiar las identidades mismas, tanto de los que participan en ellas, como de la sociedad en general (Cohen y Arato, 2000). Por otro lado, aquellos que estudian las políticas contenciosas y la manera en cómo éstas se generan y organizan en su interior y cómo se dirigen a su exterior (Tarrow, 1998). Aquellos estudios más enfocados al contexto latinoamericano y la manera en que éste podría lograr la igualdad democrática, por ejemplo,

en el ejercicio de los derechos ante la ley (Smulovitz, 2002; O'Donnell, 2001; O'xhorn, 2003). Los que optan por el estudio de los procesos de participación de la sociedad civil por medios institucionalizados (Ackerman, 2004; Fung & Wright, 2003). Y aquellos que se enfocan en las expresiones asociativas como medio para mejorar y profundizar la democracia (Hirst, 2000; Warren, 2001; Cohen & Rogers, 1995; Putnam, 1993).

Otros más se han dedicado a analizar el impacto de las nuevas tecnologías de la información y comunicación en las nuevas formas de organización social o en la configuración de las políticas contenciosas a nivel mundial siguiendo la idea McLuhaniana de la aldea global (McLuhan & Powers [1989] 1995, Touraine [1997] 2000).

Pero ¿cómo surgieron estas interpretaciones y cuáles fueron los principios sobre los que se sustentaron? Como sabemos la caída del Muro de Berlín marcó simbólicamente el cambio no sólo geopolítico sino también social y cultural. La cultura entendida como agregación de valores universalmente reconocidos comenzó a disolverse de modo que los valores singulares se disgregaron y se postularon cada uno como igualmente válidos. Además, marca el quiebre de un enfrentamiento entre dos paradigmas que, hasta entonces, eran opuestos no sólo en la organización y distribución geopolítica, sino también en la forma de entender el mundo y las relaciones de poder. A partir de entonces, sólo una forma de entender la política y el poder comienza a ser hegemónica.

1.3.1 Adiós al Universal

A propósito de las experiencias del totalitarismo, se comienza por cuestionar lo universal, se procede entonces a hacer la deconstrucción de la 'universalidad' y marcar el fin

de las teorías de legitimación. El poder deja de entenderse como una magnitud relacional vertical a partir de la horizontalidad e interconexión que Michael Foucault le otorga.

Como sabemos, Foucault (1970), a través de los conceptos de ‘discontinuidad’, ‘ruptura’ y ‘umbral’ trabaja a la noción de ‘continuidad’ como la que nos permite ligar los discursos para hacerlos universalmente reconocibles. De esta manera muestra que esa variedad de nociones -tradición, influencias, desarrollo, evolución- en las que subyace la ‘continuidad’ no se deducen naturalmente, sino que, por el contrario, son el efecto de una construcción arbitraria cuyo objetivo es poner orden a ese ‘caos’ de los discursos. A su vez, esos discursos ponen en orden a las ‘cosas’ del mundo al nombrarlas.

Era pues, una construcción arbitraria de la ‘continuidad’ la que permitía ver al lenguaje como un sistema totalmente transparente en el que las palabras y las cosas guardan una relación en sí y por sí mismas (Foucault, 1968). Al apreciar el discurso como aquello que otorga orden a las cosas a través de la nomenclatura, la taxonomía y los dispositivos que se implantan para reconocer ese ‘saber’, Foucault (1973) nos permite vislumbrar que el discurso, en su voluntad de verdad, está entendido y comprendido en lo institucional. De modo tal que es posible entenderlo como un sistema de control de la realidad -antes del cual se encuentra el caos- y que deviene corpóreo en la intersubjetividad, por lo cual es posible entender que antes del discurso no hay sujeto.

Es justamente en esta dimensión del sujeto atravesado por el discurso, en la que la noción de ‘poder’ toma fluidez. Y arroja el análisis del ‘poder’ al terreno de la complejidad, abandonando, por ende, la búsqueda parsimoniosa de las leyes universales o de normas comunes. Ante ello, el análisis de lo ‘político’ queda situado en el terreno de la intersubjetividad, es decir, en el terreno las redes horizontales de significación.

Ya ubicado en este terreno, el pensamiento político se enfrenta a la inconmensurabilidad de las diferencias, haciendo de éstas el principio básico para el análisis del pluralismo (Beyme, 1994). El énfasis en el pluralismo sería tomado como la imposibilidad de pensar lo político desde la universalidad y con ello desde el Estado. En resumen, la pérdida de la centralidad de la categoría de Estado para el análisis de lo político está fundada en la idea de la insoslayable inconmensurabilidad de las diferencias.

Con ello, llegamos a otra noción clave en la transformación del pensamiento sobre lo político: la sociedad civil. Ésta, alude al espacio en el que los distintos grupos sociales pueden tener la oportunidad de influir en la política pública, para a su vez contribuir o poner en marcha los procesos que generarían condiciones de justicia social. Así, lo concerniente al poder político se estaría ampliando, puesto que nuevos actores que venían siendo considerados como ‘no políticos’, se vislumbran dotados de poderes fácticos, como la capacidad de definir lo que se discute en la agenda pública y el contenido -no tanto, el número- de discusiones ganadas. De modo que estos actores dan cuenta de un ‘poder’ que no se encuentra en las estructuras jerarquizadas del sistema político, sino en las manifestaciones que emergen de la sociedad civil.

Si bien en un primer momento el concepto de ‘sociedad civil’ fue utilizado como clave hermenéutica para designar la emergencia de movilizaciones, que compartieron rasgos comunes en Rusia, Polonia, Chile, Francia, etc., en términos de Cohen y Arato, esta noción estaba cargada de un gran potencial ético normativo a través de la cual se unen los derechos, las asociaciones y la publicidad. De este modo, el concepto remitía a las estructuras de socialización, asociación y formas de comunicación organizadas del mundo de la vida, ya sea institucionalizadas o en proceso de serlas. Explicaban que estas estructuras de socialización estaban ancladas al mundo de la vida porque: *i*) daban cuenta de una serie de

procesos sociales que no estaban relacionados directamente con la conquista del poder político, sino con la generación de influencia mediante la actividad de asociaciones democráticas y la discusión no restringida en la esfera pública cultural y; ii) porque estaban situadas en una esfera autónoma del Estado y del mercado. En este sentido, las formas de organización surgidas de la sociedad civil quedaban distinguidas, por un lado, de la sociedad política de partidos, organizaciones políticas y públicos políticos y, por el otro, de organizaciones de producción y distribución, las cuales participan directamente en el poder del Estado y en la producción económica respectivamente (Cohen y Arato, 2002). Con esta distinción queda claro que dichos autores, que se convertirían en el referente teórico de la sociedad civil, parten de una noción tripartita de la sociedad, en donde –siguiendo a Habermas- distinguen las lógicas de reproducción y comunicación entre el Estado, el mercado y la sociedad civil.

Para estos autores, la sociedad civil es un concepto cargado de potencial normativo pues hablar de sociedad civil implica a la democracia pues los derechos para la democracia y la sociedad civil, son presuposiciones comunes ya el hecho de que el espacio de la sociedad civil sea autónomo y una los derechos, las asociaciones y la publicidad, le otorga su potencial democratizador. Derechos como los de libre expresión y asociación extienden la autonomía de la sociedad civil, pero además los derechos, a diferencia de los privilegios, inmunidades o libertades concedidas directamente por el Estado, empiezan y son reafirmados cuando los reivindican los individuos o los distintos grupos en los espacios públicos de la sociedad civil con lo que se desarrolla la potencialidad democratizadora de ésta.

De este modo el espacio de la sociedad civil, concebido como estructuras de socialización, asociación y formas de comunicación organizadas del mundo de la vida, queda ligado a poner en marcha o profundizar los principios que subyacen a la democracia, dada la

dimensión pública de tales formas de comunicación. Siguiendo a Tocqueville y a Habermas, Cohen y Arato hacen de las esferas públicas de la comunicación societal y de la asociación voluntaria, las instituciones centrales de la sociedad civil, de modo que “la sociedad política organizada en la forma de la democracia representativa y la sociedad civil moderna comparten dos instituciones clave que ‘median’ entre ellas: la esfera pública y las asociaciones civiles voluntarias.” (Cohen y Arato, 2002: 458).

Y es justamente, la noción de esfera pública la que queda íntimamente ligada a los principios normativos de la democracia, puesto que éstos suponen participación de todos los ciudadanos en la toma de las decisiones vinculantes en condiciones de igualdad y libertad, para lo cual es necesario expresar públicamente el juicio propio para la conformación de un colectivo. De modo que el proceso de conformación del juicio colectivo requiere de la existencia de un espacio público que debe servir como el principal conector entre la gente y, sobre todo, entre la gente y el sistema político.

Lo que a nosotros nos interesa, es que la emergencia de la sociedad civil permitió que en el análisis político se tomara en cuenta sujetos capaces de realizar ‘acciones estratégicas’ en ‘contextos estratégicamente seleccionados’, lo que nos enfrentaba a la diversidad y a la volatilidad de dichas acciones. Es claro que la emergencia y fortaleza teórica de los análisis de la sociedad civil estaban sostenidos por la previa ‘deconstrucción’ de la universalidad.

Klaus von Beyme (1994), por su parte afirma que en el marco del desencantamiento del Estado en la teoría política postmoderna se ‘deconstruyó’ el concepto de poder, en tanto que el sistema político, más que estar organizado de acuerdo al principio de una pirámide autoritaria de poder, es una interconexión de redes. Además, el tiempo y el espacio -noción clave de la modernidad-, se redimensionaron, el tiempo se acelera todavía más por lo que el

espacio adquiere mayor importancia. Es decir, la posmodernidad aprende a vivir con lo efímero, que hace tomar al pie de la letra la imposibilidad de encontrar normas comunes. Por lo que el espacio como ‘socialización-en’ se convierte en el único referente de sociedad. Este tipo de socialización, a decir de Beyme, es la que desencadena que los nuevos movimientos sociales, en aras de encontrar el reconocimiento a nuevas normas y valores comunes, articulan demandas con reivindicaciones postmaterialistas.

El tema de la deconstrucción del concepto de poder tenemos que enmarcarlo en el proceso que se da en la transición conceptual del ‘Gobierno’ a la ‘Gobernanza’ (*Governance*⁷). En este proceso, el Estado-Nación deja de ser el foco del análisis político puesto que los pensadores comenzaron a afirmar que su primacía en la organización social había comenzado a mostrar signos de decadencia en el momento en que algunas de sus funciones pasan a manos del mercado y de la sociedad civil. Ya desde la década de los 70 los esfuerzos teóricos, a partir de los movimientos sociales que tuvieron lugar al final del decenio anterior, comenzaron a mostrar una transformación en el análisis sobre el poder y con ello de lo político. Esta revisión nos llevará a la distinción entre el análisis de lo político y el análisis político, distinción que en el idioma inglés es clara entre *political* y *politics*.

En la teoría social se expone la relación dialéctica entre agencia y estructura a raíz de los movimientos sociales que van cobrando fuerza y cuestionando el orden establecido; autores como Anthony Giddens, Pierre Bourdieu y Jeffrey Alexander, por mencionar algunos, reflejan esta tendencia. Es entonces cuando aparecen nuevos actores que habían sido

⁷ Concepto que comienza a utilizarse para designar los procesos gubernamentales en que la sociedad civil está involucrada o tiene algún tipo de relación con los gobiernos -locales sobre todo- en lo propio al diseño e implementación de las políticas públicas, así como en la supervisión y designación de presupuestos. Con todo ello, los temas que están implícitos en esta noción son el imperio de la ley, rendición de cuentas y la transparencia. En los últimos años y sobre todo con el avance de las nuevas tecnologías el análisis sobre estos procesos participativos se ha enfocado en el *E-government* (Gobierno electrónico).

considerados ‘no políticos’ y sin embargo daban muestras de contar con poderes fácticos como: *i*) la capacidad de definir lo que se discute en la agenda pública y; *ii*) el contenido -y no el número- de discusiones ganadas. Lo que parecía indicar que el poder se encontraba ya en la esfera de ‘lo social’ y con ello se buscaba una definición adecuada de lo social que alcanzara el estatuto de político.

Colin Hay (2002), aclara que la delimitación de lo político y de lo no político como tal es una decisión un tanto arbitraria, una decisión ontológica con consecuencias metodológicas. Afirmar que si remitimos lo político a todo lo social se esfuma ‘lo político’. Si, por el contrario, designamos ‘lo político’ a una esfera en la cual no se tome ‘lo social’ se estaría soslayando parte importante de éste, puesto que el hombre, al ser ‘social’ y tener la necesidad de proveerse de bienes colectivos, se enfrenta a otra necesidad, la de llegar a consensos en torno a la forma en que estos bienes serán repartidos. Es decir, el hombre, en tanto ser social, tiene la necesidad de enfrentarse a decisiones vinculantes en las cuales se ubica la dimensión de la política.

En la polémica por restringir o expandir el análisis de lo político⁸ Hay ilumina la centralidad de la relación dialéctica entre estructura y agencia en la explicación política. Ésta debe dar cuenta de la manera en la que los agentes se ‘apropian’ de su contexto, así como de las consecuencias de esa apropiación para su desenvolvimiento y para el contexto mismo. Y propone que, más allá de esa distinción analítica -abstracta y arbitraria- entre agencia y estructura, el análisis debe enfocarse en la ‘acción estratégica’ y el ‘contexto estratégicamente seleccionado’ en el que se lleva a cabo y desde la que es formulada. (Hay, 2002)

⁸ Adrian Leftwich nos dice que el factor más importante -implícito o explícito- en la manera en que se concibe ‘lo político’ es si se define básicamente como ‘proceso’ o como ‘arena’. (Hay, 2002)

Lo que subyace a esta propuesta es un sujeto consciente, reflexivo y estratégico, que si bien puede actuar intuitivamente o por hábitos, es capaz de hacer explícitas sus intenciones y motivaciones. Una concepción de sujeto que está abierta a la diferencia ya que el contexto no determina las preferencias del agente, las que, incluso en condiciones materiales semejantes, pueden variar de un actor a otro, pues éstos son capaces de monitorear las consecuencias de sus acciones y modificarlas con base en sus experiencias.

Para Hay (2002) los postmodernos sólo toman en cuenta una relación simple –y no dialéctica- entre agencia y estructura, ya que, en esencia, sugieren que no hay una relación entre lo ‘material’ y las ideas, dado que, en palabras de Derrida *Il n’y a pas hors-texte* (nada fuera del texto), todo es lenguaje. Afirma que para ellos existe un rechazo a la idea de que lo ‘material’ es una esfera independiente de objetos significantes, en la cual se determina su significado y por lo tanto encontramos mayor énfasis en el ‘discurso’. Así, cuando realizan análisis políticos y/o sociales privilegian las lógicas y procesos constitutivos implícitos en la construcción del discurso que da estatus material a los objetos. Lo que subyace a estas premisas es la disolución de la distinción entre el ‘discurso’ y lo ‘material’, es decir, entre el significado y el significante a través de un proceso de ‘deconstrucción’ (Hay, 2002). Este proceso hace patente la tensión entre la contingencia y la necesidad, subrayando que lo que parecía definitivamente ‘cerrado’ -connotado- está a merced de la contingencia.

Ahora bien, el análisis del discurso para el estudio del Estado cobró real importancia, ya no desde un enfoque de relaciones de poder en una dinámica de clases, sino desde el enfoque de un poder administrativo que penetra en los más minuciosos aspectos de la vida diaria y en lo más íntimo de las acciones personales y de las relaciones interpersonales. Anthony Giddens, es quién mejor ejemplifica de qué manera es útil el aporte de Foucault. En *The Nation-State and Violence*, analiza lo concerniente a los cuatro bloques institucionales

de la modernidad, aparece la noción de *surveillance*, como uno de ellos. *Surveillance*, en una primera dimensión, es la codificación de la información de las conductas humanas. En una segunda dimensión, alude a la supervisión directa de las actividades humanas a través de un poder administrativo. A su vez éste está basado en la regulación y coordinación de la conducta humana a través de la manipulación de los escenarios en los cuales ésta tiene lugar.

Giddens retoma a Foucault para profundizar en el hecho de que, aunado al poder administrativo, existe un poder derivado del control de las sanciones y de la ideología. Este poder es abordado cuando explica, por ejemplo, la creación de la '*deviance*', la cual no es un conjunto de actividades o actitudes separadas de las operaciones de *surveillance* del Estado. Por el contrario, la corrección de la '*deviance*' es un asunto directamente relacionado con la moral. Esto quiere decir que es un fenómeno que alude a universos alternativos de realidad que, de hecho, no son aceptados por la mayoría y que atentan contra el orden social existente. La creación de la '*deviance*' tiene que ver pues, directamente con la manipulación de los escenarios en los que la conducta humana tiene lugar y con los procesos intersubjetivos a través de los cuales la construcción del orden simbólico tiene lugar. De este modo los aportes como los de Foucault y Giddens llevaron al pensamiento de lo político al análisis de la configuración de las relaciones de poder que, si bien pueden ser ejercidas desde el Estado, no deberían ser más buscadas en el análisis de éste, sino en el ámbito de lo social, en el ámbito de la vida cotidiana.

Como consecuencia de lo anterior, el análisis de lo político cobra mayor fuerza en los análisis de lo social cultural y el Estado pierde relevancia para el análisis de las relaciones de poder. Con este cambio, el análisis del poder se difumina pues el poder está en todo, en el discurso, en las relaciones interculturales y en las más variadas situaciones horizontales de

las relaciones sociales, es una noción de poder horizontal y multidireccional y no vertical como se venía comprendiendo con la categoría de Estado.

El viraje del análisis político hacia lo social cultural no sólo vino de las lecturas foucaultianas, también contribuyó a ello el giro lingüístico que dio la filosofía analítica, que recuperaba la distinción entre la estructura y la acción del individuo en distintas relaciones con esa estructura, distinción que se desprende de la diferencia que encuentra Ferdinand de Saussure entre *langue et parole*. Posteriormente, el debate de la posmodernidad y el reconocimiento de las diferencias hicieron más evidente que el análisis de lo político debía hacerse en y desde los fenómenos culturales. En los años setenta podemos ubicar claramente dos corrientes teóricas como las causantes de la pérdida de la centralidad del Estado para el análisis de lo político, son: el desarrollo de la distintiva teoría feminista del Estado y la aversión de los posestructuralistas (en particular los foucaultianos y los académicos que empezaron a hacer análisis del discurso) a usar la noción de Estado.

Las perspectivas del análisis del discurso y los foucaultianos presentaron un reto fundamental a las teorías convencionales del Estado, sugiriendo que la noción de Estado es de hecho una *ilusión* mistificada. Siguiendo a Foucault, argumentan que el concepto y el discurso del Estado es solamente una parte del enorme proceso de gobernar y que se traslapa con varias conductas y recursos entendidas como estrategias para gobernar. Desde esta perspectiva, el Estado efectivamente existe porque la gente actúa como si el Estado existiera, orientándose su proceder por la imagen construida por éste, ello propició que varias teorías rechazaran la noción de Estado (Abrams, 1988). Así, la idea del discurso de Estado como parte constitutiva de su poder, hizo de lado la autoridad y legitimidad como esencia del análisis. Así los teóricos se esforzaron en no reforzar la *mitología del Estado* para poner más

atención al proceso a través del cual es concebido, por una parte, como la relación entre las concepciones de Estado y sus instituciones, y, por otro lado, sus propios procesos y prácticas.

El feminismo representó un reto a los análisis políticos centrados en la categoría de Estado pues señalaba que éste análisis velaba que las relaciones patriarcales de poder estaban inmersas en las lógicas de dominación que el mismo Estado suponía y el feminismo trataba de comprender y explicar. Aunque es importante señalar que el feminismo está contribuyendo desde hace casi dos décadas a desarrollar una teoría de Estado⁹.

Según Colin Hay, el reto final a la teoría del Estado vino de una fuente inesperada, algo que retó al Estado mismo. En años recientes el valor de la teoría de Estado vino a ser atacada por aquellos que negaban su sofisticación o significado en las mismas teorías en las que se había generado. El Estado, argumentaban, en la era de la globalización e internacionalización, de integración y movilidad financiera se hizo obsoleto. Se está convirtiendo (si no es que ya se convirtió) en un anacronismo: muy pequeño para los grandes problemas con que tenía que lidiar en la realidad internacional global y demasiado torpe para los pequeños problemas que habían surgido de manera exponencial en el plano local. (Hay, Lister & Marsh 2006)

⁹ El feminismo desarrolló una teoría de estado, si bien comenzó con ideas importadas, después estableció las bases para una adecuada y distintiva teoría del Estado. De hecho, mucho de los más excitantes y originales desarrollos en la teoría del Estado contemporánea viene de académicos feministas. Estas propuestas desarrollan básicamente las siguientes tesis: i) si el Estado puede ser visto como un actor o agente del capitalismo, también puede ser visto como un agente del patriarcado, el sitio principal en el que se reproducen las relaciones patriarcales de dominación en las sociedades; ii) con el crecimiento de la pobreza femenina, cada vez un número mayor de mujeres se ha vuelto dependiente del Estado para sobrevivir, dando de esta manera al Estado una predominancia sin precedentes en la historia en la vida de estas mujeres; iii) paradójicamente, al mismo tiempo el Estado es cada vez más dependiente del trabajo doméstico de las mujeres en una era en que el Estado de bienestar se retira; y iv) como todo esto demuestra, la reproducción de las relaciones sociales capitalistas está integralmente asociada con las relaciones de dominación patriarcales. (MacKinnon [1989] 1995; Fraisse, 2003; Chejter, 1990; Shirin & Lievesley (eds) 1996; Randall & Waylen (eds) 1998; Banaszak *etal*, 2003; Butler & Spivak, 2009)

Así, el pensamiento político se enfrentó a la inconmensurabilidad de las diferencias, haciendo de éstas el principio básico para el análisis político desde el pluralismo (Beyme, 1994). El énfasis en el pluralismo sería tomado como la imposibilidad de pensar lo político desde la universalidad y con ello desde el Estado. En resumen, la pérdida de la centralidad de la categoría de Estado para el análisis de lo político estaría fundada en dos premisas: *i*) la insoslayable inconmensurabilidad de las diferencias y, *ii*) nuestro ‘ser social’ el cual nos obliga a tomar decisiones vinculantes.

La reconfiguración del análisis político estaría sentada sobre estas pautas. De modo que, desde un enfoque anclado en la ciencia política norteamericana -con bases epistemológicas positivistas- surgieron tres corrientes teóricas que habrían de marcar las tendencias en el análisis político predominante: el neoinstitucionalismo, el pluralismo y el conductismo electoral. El neoinstitucionalismo puede verse, tal vez, como una respuesta tanto a la teoría de la elección pública como al conductismo para volver a analizar el componente colectivo de la acción política. Es posible identificar diferentes rangos de neoinstitucionalismos: el de la teoría de la elección racional, el histórico, el sociológico y el discursivo que varían dependiendo de lo que quieran subrayar, pero todos ellos basándose en el supuesto de que son las instituciones las que modifican la acción individual a través de estructuras incentivas, legados históricos o normas discursivas o culturales. El conductismo, de anclaje liberal, hace énfasis en los análisis políticos centrados en los comportamientos individuales a partir de los cuales los intereses configuran la acción política. Y el pluralismo hace énfasis en el limitado poder del Estado y en la comprensión del poder de manera difusa subrayando de manera continua y persistente, debilidad de la teoría del Estado para problematizarlo en términos neutrales. (Hay, Lister & Marsh 2006)

Como podemos apreciar, la pérdida de la categoría de Estado para el análisis de lo político queda opacada por el ascenso del análisis político que surgiría tanto de las inquietudes del neoinstitucionalismo como del resultado del giro lingüístico en la ciencia política. Sin embargo, desde este marco analítico teleológico en el que todo se puede explicar como un caminar hacia la democracia en la que, algún día, todos verán sus intereses representados en la agenda y a los agentes del gobierno controlados en sus acciones de manera transparente y puntal, resulta difícil pensar algunos fenómenos que, por decir lo menos, desorientan a los teóricos por su especificidad o irracionalidad, o lo que bien podemos llamar, por su contradicción. Por ejemplo, las transiciones a la democracia que no acaban de serlo, es decir que se convierten en procesos permanentes y muchas veces reversibles; luchas por el reconocimiento cultural con reivindicaciones autónomas sin aspiración alguna a representaciones políticas pero que negocian y pactan con los distintos niveles de gobierno; organizaciones y redes sociales anticapitalistas insertas en la lógica del mercado bajo la bandera del precio justo; distintas explosiones y expresiones de violencia descarnada ya sea de actos terroristas, del crimen organizado, de extremismos religiosos, o provenientes de nuevas expresiones de racismo, etc. Además de que en la era de la eficiencia institucional regida por la racionalidad económica -que habría de distribuir la riqueza de acuerdo a nuestros méritos y esfuerzos- la brecha entre la riqueza y la pobreza se hace cada vez mayor traduciéndose en que la mayoría de los ciudadanos de muchos Estados queda en la incapacidad de ser políticamente activos en la democracia participativa y deliberativa que habrían de ser los modelos complementarios de la democracia procedimental. Todo esto significa retos al análisis político que se centra en diversos procesos democráticos dando prioridad a la interpretación de la pluralidad y la diferencia sociocultural en las sociedades actuales. La pérdida de la universalidad, entendida como una lógica que funcionaría como

telón de fondo de los fenómenos y los análisis políticos es, como veremos, uno –si no el que más- de los temas frente a los que se posiciona nuestro autor.

1.4 La respuesta žižekiana al mainstream

La forma en cómo se ha desarrollado la teoría política desde el *mainstream* y las implicaciones que se derivan de ello ha sido tratada por Žižek en distintas obras. Los diversos fenómenos que trata son abordados desde la crítica a estos desarrollos y las paradojas y límites a los que se enfrenta su comprensión.

Como vimos en el acápite anterior, ha sido importante para los teóricos de la sociedad civil dejar claro cómo bajo ciertas situaciones estratégicas los sujetos pueden llevar a cabo acciones políticas, y cuáles serían éstas, por ejemplo políticas contenciosas, de reconocimiento o bien la búsqueda de la inserción de sus intereses en la agenda pública. Para este tipo de teóricos es muy importante que los análisis políticos distingan muy bien a la sociedad civil del sistema político, de modo que, la política será tratada como una esfera o subsistema aislada de la sociedad. Žižek trata este fenómeno de manera puntual:

En otras palabras, la ‘política’ como ‘subsistema’, como una esfera separada de la sociedad, representa dentro de la sociedad su propio fundamento olvidado, su génesis en un acto abismal violento; representa, dentro del espacio social, lo que debe caer fuera para que este espacio se constituya [...] la política como subsistema representa lo político (el sujeto) para todo los otros subsistemas sociales. Por esto los sociólogos positivistas intentan desesperadamente convencernos de que la política es sólo un subsistema: es como si [con] el tono desesperado y urgente de este intento de persuasión hicieran eco a un peligro inminente de ‘explosión’ y de que la política vuelva a ‘serlo todo’, se convierta en ‘lo político’. (PNS 1998: 27)

Con ello, Žižek nos recuerda que el fundamento ‘olvidado’ de la sociedad es la política, como la génesis a partir de la cual cualquier orden social puede surgir. Sin la política ninguna concreción social, acuerdo u institución puede ser posible; por tanto, la política no puede ser, por lógica, un subsistema social. Es crucial, dice nuestro autor, que los teóricos intenten desesperadamente hacernos analizar la política como un subsistema pues si se comprende que no lo es, podría concebirse a la política como lo social mismo, como lo político. De hecho, nos invita a hacer análisis de los procesos políticos ocultos en las relaciones que desde estas teorías se presentan como no-políticas o prepolíticas:

La violencia aceptada y la relación directa de subordinación en el ejército, la Iglesia, la familia, y otras formas sociales no-políticas, son en sí mismas la reificación de una cierta lucha y decisión ético-política: el análisis crítico debería discernir los procesos políticos ocultos que sostienen todas las relaciones no-políticas o prepolíticas. En la sociedad humana, lo político es el principio estructurador englobante, de modo que toda neutralización de algún contenido parcial como no-político es un gesto político por excelencia. (ES 2001: 207)

¿En dónde está entonces lo político cuando se concibe a la política como un subsistema de lo social? Žižek responde: en «la guerra contra el terrorismo», «la democracia y la libertad», «en los derechos humanos», «en la tolerancia multicultural», etc. Ante esto, el esloveno está muy claro, lo que hace de estos términos, y no otros, lo verdaderamente político es un gesto político por excelencia. Para explicar esto recurre a un chiste:

En un viejo chiste de la ya extinta República Democrática Alemana, un trabajador alemán, consigue empleo en Siberia; consciente de que su correo será leído por los censores, les dice a sus amigos: «Establezcamos un código: si la carta que os envíe está escrita con tinta azul, lo que en ella os diga será verdad; si está escrita con tinta roja, será falso». Un mes más tarde, sus amigos reciben un primera carta, escrita con tinta azul: «Aquí todo es maravilloso: las tiendas están llenas, la comida es abundante, los apartamentos son muy amplios y tienen buena

calefacción, en los cines ponen películas occidentales, hay un montón de chicas dispuestas a tener una aventura... Lo único que no se puede conseguir es *tinta roja*» (BDR 2013: 7 las cursivas son el autor)

La tinta roja, es la metáfora que nos permite señalar que nos sentimos libres porque nos falta el lenguaje para articular nuestra falta de libertad, dice. El punto es que, la tinta roja alude a aquellos conceptos que apuntaban a algo más allá de este orden establecido, a otra forma de organizar el mundo que no fuera del modo capitalista. El gesto político por excelencia fue pues, haber desacreditado y desaparecido todo aquello que no sustentara los presupuestos de la democracia liberal dando por sentado al capitalismo. Como vimos en el apartado anterior, la caída del socialismo real se hizo coincidir con la esterilidad del marxismo o cualquier crítica al capitalismo, circunscribiendo el universo teórico a los procesos de transición y consolidación de las democracias. Como sabemos, lo que otrora criticaba el marxismo de manera abarcadora, se convirtió en una crítica encaminada a tratar temas aislados como los derechos humanos, el ecologismo o el feminismo.

Al mismo tiempo, el planteamiento de la política como subsistema encaja perfectamente con el ascenso y coronación de la democracia liberal como única forma política para las reivindicaciones postmaterialistas. Eso como respuesta a que se consideraba que en el totalitarismo todo era político, no existía una clara frontera entre lo público y privado, la vida privada también era objeto de definición política en el sentido de control sobre la sociedad. A la caída de los totalitarismos y la instauración de la democracia, lo menos peligroso para la conservación de la vida privada, tal y como la defienden los liberales, era que la política quedara definida como una actividad a la que se destinan unos cuantos por elección de la gran mayoría. La política quedaba confinada a la toma de decisiones en el marco de la democracia y con ello se le libraba de cargas ideológicas omniabarcadoras. Se

construyó pues, a la política democrática como un espacio post-ideológico, dejando sólo para la lucha política el reconocimiento de los diversos estilos de vida de los grupos sociales.

Como vimos anteriormente, en la construcción del *mainstream*, se hace hincapié en la multiplicidad de las diferencias sociales, no sólo se ensalza ser diferente sino se alienta a serlo. Lo mejor de las nuevas sociedades democráticas es que todos podían discernir y defender su punto de vista como válido sin temor a ser castigado. La libertad de postular como válido cualquier estilo de vida hizo que la tolerancia se convirtiera en el gran valor de cívico de las democracias liberales y con ello se ensalzó al multiculturalismo, sin embargo como lo afirma, nuestro autor, la tolerancia como gran valor democrático no hace más que enmascarar las viejas relaciones de poder bajo una nueva denominación:

La forma ideológica ideal de este capitalismo global es el multiculturalismo: esa actitud que, desde una hueca posición global, trata todas y cada una de las culturas locales de la manera en que el colonizador suele tratar a sus colonizados: "autóctonos" cuyas costumbres hay que conocer y "respetar". La relación entre el viejo colonialismo imperialista y la actual auto-colonización del capitalismo global es exactamente la misma que la que existe entre el imperialismo cultural occidental y el multiculturalismo. (DI 2008: 56)

De hecho, la política identitaria de la democracia liberal que sobre estima las diferencias haciendo de ellas el gran valor de nuestros tiempos, no nos permite ver que, aún y pese a que ya no se hable de ello, el único vínculo que articula a todas ellas es el de la lógica del capital:

[E]stá la multicultural y postmoderna "política identitaria", que pretende la co-existencia en tolerancia de grupos con estilos de vida "híbridos" y en continua transformación' grupos divididos en infinitos subgrupos (mujeres hispanas, homosexuales negros, varones blancos enfermos de SIDA, madres lesbianas...). Este continuo florecer de grupos y subgrupos con

sus identidades híbridas, fluidas, mutables, reivindicando cada uno su estilo de vida/su propia cultura, esta incesante diversificación, sólo es posible y pensable en el marco de la globalización capitalista y es precisamente así como la globalización capitalista incide sobre nuestro sentimiento de pertenencia étnica o comunitaria: el único vínculo que une a todos esos grupos es el vínculo del capital, siempre dispuesto a satisfacer las demandas específicas de cada grupo o subgrupo (turismo gay, música hispana...). (DI 2008: 48)

La teoría política hegemónica separó muy bien el análisis –y con ello- la comprensión de la sociedad, entre la política y la economía, con ello, a tolerancia multicultural acepta tácitamente la despolitización de la economía:

La gran novedad de nuestra época post-política del "fin de la ideología" es la radical despolitización de la esfera de la economía: el modo en que funciona la economía (la necesidad de reducir el gasto social, etc.) se acepta como una simple imposición del estado objetivo de las cosas. Mientras persista esta esencial despolitización de la esfera económica, sin embargo, cualquier discurso sobre la participación activa de los ciudadanos, sobre el debate público como requisito de la decisión colectiva responsable, etc. quedará reducido a una cuestión "cultural" en torno a diferencias religiosas, sexuales, étnicas o de estilos de vida alternativos y no podrá incidir en las decisiones de largo alcance que nos afectan a todos. (DI 2008: 110)

La despolitización de la economía y el desplazamiento de la categoría de Estado, han hecho que el tema de la justicia social quede también relegado a un segundo ámbito pese a que en los 70 hubo un fuerte debate sobre los fundamentos de la política y la validez de las instituciones en el que irrumpió la teoría de la justicia de John Rawls, pretendiendo combatir y superar el utilitarismo a partir de una serie de principios generales para determinar la justicia. Pese a ello, la teoría democrática no se dedica a este tema, pues en principio supone que en una democracia que funcione correctamente, los temas de justicia se irán resolviendo por la representación de las necesidades de los individuos o bien por la participación de éstos

mismos en la resolución de problemas que afecten a sus intereses. Es por ello, que el tema se fue transformando hasta llegar al planteamiento que supone que la justicia social se puede lograr sólo cuando se alcance una democracia de calidad. Frente a ello, lo que sí es tema de estudio y debate son las amplias acciones de la sociedad civil para hacer frente a las carencias de los grupos más desfavorecidos y vulnerables, por eso es que nuestro autor trata el tema como el paso de la justicia social a la caridad en la sociedad del Starbucks como el distribuidor de la justicia y alivianador de las conciencias:

[E]l vínculo de la teoría del ingreso básico con la noción «cultural capitalista» de una mercancía que en sí misma contiene o proporciona el remedio contra el exceso consumista: de la misma manera que cumples tu deber social o ecológico comprando un producto (el precio de un café capuchino en Starbucks incluye dinero para la agricultura orgánica, para ayudar a las personas pobres, etc.), la práctica del ingreso social hace que el capitalismo trabaje por el bien común; cuanto mayor sea el beneficio de los capitalistas, mayor será su provisión de asistencia para los que están en peor situación... (VFT 2010: 247)

Lejos de celebrar la victoria de la sociedad civil, como lo hace la teoría política hegemónica, Žižek la señala como el lugar que los clásicos le daban a la burguesía (*bourgeois*) el espacio de los intereses egoístas: “[l]a dignidad de la política clásica está basada en su elevación por encima del juego de los intereses particulares en la sociedad civil: la política está «distanciada» de la sociedad civil, se presenta a sí misma como la esfera ideal del *citoyen*, en contraste con el conflicto de intereses egoístas que caracteriza al *bourgeois*.” (VFT 2010: 423)

En general, el filósofo esloveno va a hacer una revisión crítica de todas las articulaciones del *mainstream* para mostrar de qué manera bajo dichas propuestas se

encuentra el encubrimiento de las relaciones de poder capitalistas que excluyen a los otros y los incluyen como un prójimo despojado de su otredad, el otro aséptico, como lo llama:

[E]l multiculturalista liberal tolera al Otro mientras no sea un Otro REAL sino el Otro aséptico del saber ecológico premoderno, el de los ritos fascinantes, etc.; pero tan pronto como tiene que vérselas con el Otro REAL (el de la ablación, el de las mujeres veladas, el de la tortura hasta la muerte del enemigo...), con la manera en que el Otro regula la especificidad de su *jouissance*, se acaba la tolerancia. Resulta significativo que el mismo multiculturalista que se opone por principio al eurocentrismo, se oponga también a la pena de muerte, descalificándola como rémora de un primitivo y bárbaro sentido de la venganza: precisamente entonces, queda al descubierto su eurocentrismo (su condena de la pena de muerte es rigurosamente "eurocéntrica", ya que la argumenta en términos de la idea liberal de la dignidad y del sufrimiento humanos y depende del esquema evolucionista según el cual las sociedades se desarrollan históricamente desde la primitiva violencia hacia la moderna tolerancia y consiguiente superación del principio de la venganza). (DI 2008: 60)

En lugar de ver un *Mundo Libre* –como lo conciben los norteamericanos- nuestro filósofo insiste que se trata de una era más ideológica que la anterior pues sólo existe la posibilidad de elegir la libertad del mercado, la libertad de ser distintos respecto a nuestros modos y estilos de vida siempre y cuando no se ponga en cuestionamiento la forma de organización capitalista que sustenta nuestras identidades.

II. MATRIZ CONCEPTUAL DE SU FILOSOFÍA POLÍTICA

*"Dentro de nosotros hay algo que no tiene nombre,
esa cosa es lo que somos."*

José Saramago. Ensayo sobre la ceguera

En este capítulo presentamos los principales conceptos de la filosofía política de nuestro autor, haremos una breve exposición de las discusiones filosóficas que desarrolla para abreviar de algunas posturas y así enunciar al sujeto a partir del cual establecerá el sujeto político que sostiene su propuesta. Como sabemos, en este recorrido habremos de recuperar algunos planteamientos kantianos, hegelianos, marxistas y, sobre todo lacanianos para llegar a comprender la matriz conceptual del esloveno.

2.1 De la insustancialidad del sujeto al sujeto barrado

No es casual que el libro con el que Slavoj Žižek saltara a la fama haya sido *El sublime objeto de la ideología* y que en él se tratara al sujeto como ese sublime objeto. El sujeto como categoría filosófica nodal de la filosofía política de nuestro autor devela no sólo su posicionamiento epistemológico sino la capacidad política de su planteamiento. Es por ello que en este apartado, presentamos las fuentes y fundamentos que se convertirán en los ejes de articulación que le permiten posicionar al sujeto barrado como sujeto político. En principio trataremos esta categoría, desde la discusión del sujeto trascendental kantiano, continuaremos con la discusión sobre la insustancialidad del sujeto hegeliano para llegar al sujeto barrado.

Tampoco es casual que nuestro autor vuelva al idealismo alemán pues a diferencia de la filosofía inglesa y francesa, los alemanes, a propósito de su atraso en el desarrollo de la burguesía, se dieron a la tarea de pensar en el ser y la acción que debía regir a éste, es decir, el deber ser o exigencia ética. Es con Kant, con quién se reinicia la comprensión global y sistemática del ser, sólo en ese sentido podemos aceptar que Kant preceda lógicamente a Descartes (2016). Esto es porque el primero, a diferencia del segundo, no se queda en el “Yo pienso” pues esa es una frase inconclusa que sólo alude a la apercepción trascendental: “Yo pienso” tiene que ir acompañado de un *algo*, “Yo pienso que... *algo en el mundo*”. En ese sentido para Kant, el sujeto no es sólo cognoscente o de conocimiento, es un sujeto que actúa y vive y sólo en relación al mundo cobra pleno sentido. Es por eso que el *cogito* es posible sólo por su instancia positiva: *res cogitans* que es propiamente la *cosa que piensa* condición de la cual Descartes no era todavía consciente pues, a decir de Žižek, se mantenía en la *episteme clásica* de la certeza absoluta en *cogito ergo sum* en donde se da la conexión entre la representación y el contenido representado.

Lo que Kant señala, es la diferencia entre el *yo* de la apercepción trascendental como construcción lógica necesaria e imposible y el *yo* de la experiencia propia del *yo* empírico:

En Kant, el esquematismo trascendental es un mediador, una instancia intermedia entre el contenido empírico [objetos de la experiencia contingentes, mundanos internos y empíricos] y la red de categorías trascendentales: es el nombre del mecanismo a través del cual los objetos empíricos se incluyen en la red de categorías trascendentales que determina cómo los percibimos y concebimos (como sustancias con propiedades, sometidas a vínculos causales, y así sucesivamente). (SO 1992: 164)

Lo que el giro trascendental kantiano hace posible ver, es ese horizonte de preconcepción que está siempre ahí, que es la historia en su aspecto más radical y que nos

permite concebir las cosas de una manera tal. Žižek, retoma el planteamiento de Heidegger en *Ser y tiempo*, respecto a que la hermenéutica es la auténtica ontología, pues el Acontecimiento de la apertura del ser no es un cambio en la realidad, sino un cambio en la manera en que las cosas aparecen en nuestra preconcepción de la realidad. En ese sentido, *la vida* como tema filosófico no es su naturaleza real como fenómeno natural sino cuál es la preconcepción que nos permite reconocer a las entidades vivas y tratarlas como tales.

Sin embargo, cuando hablamos de una preconcepción de la realidad, seguimos atendiendo a la diferenciación entre lo trascendental y lo empírico. Kant mismo encontró su límite al tratar de definir al *yo* de la apercepción trascendental como fenoménico o nouménico dándose cuenta de la imposibilidad de hacerlo pues “*si yo me fuera dado a mí mismo fenoménicamente, como objeto de experiencia, al mismo tiempo debería serme dado nouménicamente.*” (PN 2016: 41, el énfasis es del autor) dado que el *yo* que conoce, es decir, el *yo* fenoménico desde esta perspectiva, necesita de lo trascendental, es decir, de las categorías trascendentales para tener la experiencia. Por eso Kant encuentra el problema al tratar de definir al *yo* de la apercepción trascendental en los dos momentos, el de las categorías trascendentales o el de la experiencia. Pese a este límite, el gran logro de Kant, según nuestro autor, es que la metafísica kantiana es la condición de posibilidad de la fenomenología del espíritu. Esto significa que, para que pueda haber una crítica a la metafísica, antes debe haber metafísica.

Tratando de ir más allá de la filosofía que postula el límite de la razón en la identificación de la diferencia (noumeno/fenómeno), Schelling dará un gran paso al afirmar que para que dichas diferencias se puedan dar, habría que reconocer que preceden de un absoluto cuya forma es la indiferencia (*Grundoperation*) tratando con ello de encontrar una

síntesis anticipada o inmediata para superar las incoherencias kantianas. Sin embargo, Hegel retornaría a Kant para replantear los límites de la razón como constitutivos de la cosa misma.

Como vimos anteriormente, en el giro trascendental kantiano la realidad es algo a lo que se tiene acceso a través de un marco de categorías –*universal incondicionado*– que es irreductible a su objeto; la pregunta que surge entonces es ¿cómo podemos ir más allá del juego entre la dimensión trascendental y la empírica?

Para Žižek, es en la *Fenomenología del Espíritu*, en el capítulo sobre la Fuerza y el entendimiento, donde Hegel reinscribe el marco trascendental en la cosa misma. Esto es, que esa esencia inaccesible que caracteriza al *noúmeno* es la apariencia que caracteriza al fenómeno. Lo cual quiere decir, que acabamos con la idea de que hay algo detrás del fenómeno que es inaccesible para nuestro entendimiento, y nos encontramos con lo que se oculta detrás de él: “¿qué se oculta detrás del fenómeno? Precisamente el hecho de que no hay nada que ocultar. Lo que está disimulado es el acto de la disimulación que no disimula nada. Lo que hay que esconder es que lo suprasensible –la esencia que uno creía entrever– no es otra cosa que el fenómeno como fenómeno.” (2013b: 119-120)

Así, lo que antes era la esencia se convierte en el vacío; sin embargo, esa no es una *pura* pérdida, si bien se pierde la esencia “lo que al principio parecía un obstáculo epistemológico resulta que es el indicio de que hemos «tocado la Verdad», de que estamos en el meollo de la “Cosa-en-sí” a través de la característica que parecía que nos impedía el acceso a ella.” (1992: 231) De hecho, la *Cosa-en-sí* es el lugar vacío a partir del cual se constituye el sujeto ya que cree en la existencia o en la presencia de algo ahí, en ese lugar. El sujeto debe ir más allá del fenómeno pero sólo para encontrar nada más que su propio proceso de pensamiento. De este modo nos percatamos que producir nuestro saber es esa ilusión o creencia en la existencia de *algo ahí*, que es un momento interior de ese saber. Después la

ilusión se disuelve pero lo que sí queda es el lugar vacío donde la ilusión fue posible por lo que no se trata de una *pérdida pura* pues lo que se oculta detrás del fenómeno es la posibilidad de la ilusión misma: “Para usar términos hegelianos: la experiencia anterior de una pérdida se convierte en la *pérdida de una pérdida* –ahora es consciente de que aquello que, hace un momento, temía perder, es totalmente nulo, es decir, ya es en sí mismo una especie de pérdida-.” (GS 1994: 61) Es una pérdida de una pérdida porque la pérdida se pierde al hacerla positiva como el resultado de una experiencia que agrega más de lo que quita.

Así es como se ha de leer la distinción fundamental hegeliana entre sustancia y sujeto: la sustancia es la esencia positiva, trascendente, que se supone que se oculta tras la cortina de los fenómenos; “experimentar la sustancia como sujeto” significa entender que la cortina de los fenómenos oculta sobre todo el hecho de que no hay nada que ocultar, y esta “nada” tras la cortina es el sujeto. (SO 1992: 253) Es por ello que debemos comprender al sujeto hegeliano como figura de la sustancia universal, pues la sustancia *es* sólo en la medida en la que el sujeto piensa y reserva un lugar existente para esa sustancia en todo.

Ahora bien, en el paso de la insustancialidad del sujeto al sujeto barrado debemos recordar que según Freud, el hombre ha sufrido tres heridas narcisistas: Copérnico, Darwin y él mismo, según las cuales el hombre no está situado en el centro del Universo, no es la culminación de una creación divina y tampoco gobierna en su propia casa pues muchas de nuestras decisiones se escapan al control racional y se toman de manera inconsciente. Con ello el hombre queda reducido a procesos más bien desconocidos e insondables:

[D]esde el comienzo mismo de la modernidad, la humillación, las ‘heridas narcisistas’, parecen generar una sensación de superioridad paradójicamente basada en un conocimiento acabado de miserabilidad de nuestra existencia. Ya lo expresó Pascal de un modo insuperable, el hombre

es una simple mota de polvo en el universo infinito, pero *está consciente de* su nulidad y eso hace toda la diferencia. (VP 2006b: 193 las cursivas son del autor).

Según Lacan, la discusión respecto al sujeto comienza con Kant ya que, es este el primero que hace la suspensión de lo universal que en términos de historia del pensamiento hace posible el psicoanálisis, pues distingue en el “yo pienso” –vacío de la representación de un objeto- dos identidades, una de ellas es la del sujeto lógico del pensamiento y la identidad de la persona que piensa como sustancia pensante. Pero no sólo lo saca de lo universal sino que lo coloca como un particular, por fuera y con ello lo vacía:

[E]l acto de ‘yo pienso’ es transfenoménico, no un objeto de experiencia interna ni de la intuición. Sin embargo, no es una Cosa neuménica, sino el vacío de su ausencia: no es suficiente decir que del yo de la aperccepción pura “tomado por separado [de los pensamientos que son sus predicados], nosotros podemos tener jamás ni el más mínimo concepto. Debemos agregar que *esta falta de contenido intuido es constitutiva del yo; la inaccesibilidad al yo de su propio ‘núcleo del ser’ lo convierte en un yo.* (PN 2016: 37 las cursivas son del autor)

Así, el giro trascendental kantiano, saca al sujeto de la gran cadena del ser, donde todo elemento tiene un lugar propio, es decir, de una episteme en donde cada representación y su contenido representado tengan conexión a través de la causalidad y la evidencia, la suspensión de lo universal en este sentido se expresa en “lo que Foucault y Lacan ven en Kant [que] no es una afirmación del tribunal universal de la Razón sino, muy por el contrario, la de cierta fisura en medio de esta universalidad; en ambos casos, “sujeto” es un nombre para esa fisura.” (GS 1994: 216)

De modo que la desustancialización hegeliana del sujeto nos permite entender que todo lo positivo que puede decirse del sujeto es “nada”. A través del proceso dialéctico no se logra que el sujeto alcance en algún momento una sustancialización pues “el proceso

dialéctico [no es] una progresión gradual hacia la verdad cada vez más concreta, mediada, progresión en la que cada etapa siguiente es la “verdad” de la etapa precedente” (MSH 2013b: 105) De hecho, lo que se alcanza es la “reconciliación” a través de la que el sujeto se da cuenta de que no alcanza su objetivo pero que el fracaso mismo lo hizo alcanzar otro objetivo, el “fin infinito” como le llama Hegel, aquí lo que emerge es la noción hegeliana de *acto* entendido como un momento de exteriorización, algo externo al sujeto, un salto a lo desconocido que implica el riesgo de que lo que realiza sea diferente o incluso opuesto a lo que pretendía y de este modo se inscriba en un marco simbólico, como realización de la *astucia de la razón*:

¿Qué es, a saber, un acto? ¿Por qué el suicidio es el acto *par excellence*? El acto difiere de una intervención activa (acción) en que transforma radicalmente a su portador (agente); el acto no es simplemente algo que “llevo a cabo”; después de uno, literalmente, “no soy el mismo que antes”. En este sentido, podríamos decir que el sujeto “sufre” el acto (“pasa a través” de él) más que “llevarlo a cabo”: en él, el sujeto es aniquilado y posteriormente renace (o no), es decir, el acto implica una especie de eclipse, *aphanisis*, temporal del sujeto. (GS 1994: 62)

En ese sentido, comprender al sujeto dividido como resultado del proceso dialéctico, nos permite mirar “la distancia entre lo que queríamos lograr y el resultado efectivo de nuestra actividad, el excedente del resultado respecto de la intención del sujeto, se encarna de nuevo en otro agente, en una especie de metasujeto (Dios, la Razón, la Historia, el Judío).”(GS 1994: 57) Con todo ello, vemos que el proceso dialéctico debe ser comprendido más bien como una estructura retroactiva, más que como un esquema progresista o evolucionista, en el que el sujeto alcanza su verdad, por tanto:

[D]ebe extraerse la conclusión de que todo lo positivo que pueda decirse del sujeto “yo soy ese” no es tal, de hecho, el “yo soy” quedaría en el vacío que resta a todo lo que se puede enunciar como “yo soy”. Esto quiere decir que: “El ego no cubre la totalidad de nuestra subjetividad, es algo que sólo puede surgir a través de un largo proceso de individuación desde y contra el fondo de un vasto campo impersonal de nuestra «sustancia psíquica» [...] en consecuencia, el sujeto del inconsciente no tiene nada que ver con el ego [...] El sujeto propiamente dicho está vacío es una especie de función formal un vacío que permanece después de que yo sacrifico mi ego (la riqueza que constituye mi «persona»). (LIM 2010b: 285-287)

Lo que sucede entonces cuando se mira al vacío es que emerge *esa cosa del espacio interior* (como lo llamaría Freud) lo nouménico, como el vacío que permite ver la ilusión óptica para que aparezca la realidad. Esa ilusión óptica es la mirada que se convierte en objetivación, la mirada como productora de la realidad que mira:

[E]l gesto que constituye al sujeto es el gesto vacío de una elección obligada: la realidad es “subjetivada” cuando el sujeto postula como su libre elección lo que es forzado a tomar, esto es, lo que encuentra como realidad dada, positiva. Este acto formal de conversión de la realidad como dada en realidad como producida, se funda, precisamente, en la antes descrita coincidencia del performativo “puro” con su opuesto (constatativo): la producción performativa de la realidad asume por necesidad la forma de la afirmación de que “es así”. Debido a esta escisión, el matema lacaniano para el sujeto es S: un gesto vacío de consentimiento a lo que es dado como si fuera una libre elección propia. (GS 1994: 125)

Es en esta lógica que debe enmarcarse el sujeto barrado \$, como un sujeto dividido, escindido pues nunca puede convertirse plenamente en sí mismo. Es decir, el sujeto nunca puede realizarse plenamente, sólo existe como el vacío de una distancia respecto de la Cosa, de hecho lo que Lacan teoriza en realidad del sujeto es la falta, la carencia:

La función de la castración en el sentido de Lacan, y lo que detiene este deslizamiento hacia alguna metaforicidad absoluta, aun dotándola de esa función específicamente figurativa que

evidentemente ha de retener, como mejor se entiende es volviendo a la peculiaridad de la noción sustantiva del falo en Lacan. En este nuevo marco, ahora podemos decir que es la amenaza de castración dirigida al pene, al órgano corporal contingente, lo que transforma a éste en el falo; o, mejor aún, lo que genera ese significante es que es el falo y capacita al órgano corporal para cumplir esa significativa función de vez en cuando. La lección no es la empírica que hay una cosa tal como el falo (y la de que el hombre lo tiene, mientras que la mujer no); más bien, es un lección sobre la ausencia, a saber: la de que nadie tiene falo, ni el hombre ni la mujer, sino que de alguna manera, de vez en cuando, participan de este significante, para decirlo castamente.[...] Pero lo que principalmente me interesa aquí es subrayar la relación constitutiva con la ausencia –ni siquiera necesariamente con la carencia, aunque esa es, desde luego, una categoría muy crucial (derivada de Sartre)- , central en el pensamiento y que de hecho documenta su aspiración a un estatus dialéctico. El falo es una ausencia y esto es lo que le da potencia como significante. (Jameson en LIM 2010b: 482-483)

La importancia justifica la extensión de la cita, pues como dice Jameson, es justamente la relación constitutiva con la ausencia lo que nos permite comprender al sujeto barrado lacaniano como ese sujeto escindido de la sustancia universal que para siempre buscará llenar la falta. Es pues la ausencia/falta la que a Žižek le permite adentrarse en la constelación de los conceptos lacanianos que le darán forma a la filosofía política de nuestro autor y sobre todo, a su teoría sobre la ideología.

2.2 Las distintas dimensiones de los tres registros Real, Imaginario y Simbólico (R.I.S) a través del grafo del deseo

Ahora debemos ver de qué manera este sujeto barrado o en falta está en relación con los tres registros, el de lo real, lo imaginario y lo simbólico, y qué implicaciones se desprenden de esta relación. Para ello debemos abordar someramente qué son estos tres registros lacanianos y de qué manera están relacionados con la falta del sujeto.

Es en el *Seminario 22 R.S.I.*, Lacan expone la manera en que los tres registros se imbrican y se combinan. Para Lacan la constitución subjetiva está organizada en torno a tres órdenes: lo simbólico, lo imaginario y lo real relacionados bajo la lógica combinatoria del nudo borromeo que supone que el desanudamiento de cualquiera de los tres implica el desanudamiento de los demás.

El registro de lo real es lo negativo como condición de toda positividad entendida como lo que puede ser simbolizable e imaginable. Lo real es ese resto que siempre queda fuera como resultado de un individuo –carnalidad pura- enfrentado a la estructura del orden simbólico. Es en ese sentido, que al principio Lacan define lo real como lo que “se repite” en tanto que, hagamos lo que hagamos, lo real permanece y siempre vuelve al sujeto. Posteriormente es más preciso, y lo define como “lo que es estrictamente impensable”, como lo imposible, una relación del sujeto consigo misma en tanto ser de lenguaje, un imposible común a toda la especie humana en tanto ser hablante. Por otra parte, lo simbólico se escribe a través de la lengua, es el registro que genera como tal al sujeto como resultado del individuo enfrentado al lenguaje. Este registro opera a través lenguaje como el conjunto de reglas estructuradas que gobiernan el comportamiento de ese sujeto en su cultura. Por último, lo imaginario es el registro que soporta el nudo borromeo, en tanto que éste espacio está construido como mera identificación de un *yo*, entendido como desarrollo de la agencia psíquica a través de la imagen del otro, es decir, de una imagen externa. Es por ello que se dice que el *yo* se da a partir de una identificación imaginaria.

Ahora bien, Žižek recupera el grafo del deseo lacaniano (Fig. 4) para exponer los distintos productos de esta relación. Como veremos en el grafo aparecen las distintas dimensiones de los tres registros lacanianos a través de la articulación de cuatro formas sucesivas del grafo que no refieren precisamente a una lógica lineal sino, a formas que

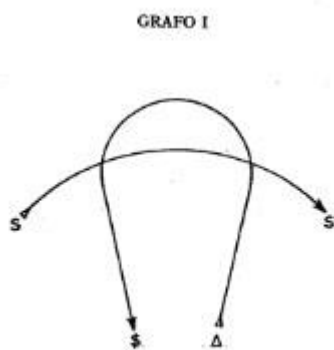
retroactivamente se pueden modificar. Primero describiremos de manera sucinta las cuatro formas del grafo del deseo para posteriormente exponer cada una de las relaciones implicadas en ellas y los productos de dichas relaciones de manera más profunda.

En la primera forma del grafo del deseo (Fig. 1) se explicita la relación entre el significado y el significante. Recordemos que para F. Saussure esta relación corría como dos líneas paralelas, es decir, el significante como la parte sensorial del signo lingüístico está en concordancia con el significado que es la idea o concepto, la parte inmaterial del signo. Sin embargo, para Lacan esa relación se estructura de manera contingente y retroactiva, la necesidad (que viene de lo Real) se topa con el significante que resulta siempre ser insuficiente para contener esa necesidad y de esta manera fija el significado a través del sujeto el cual reconoce esa significación a través del *point de capiton*. De este proceso surge la transformación del individuo a sujeto pues ya ha sido interpelado por ese punto que fija los significantes. En la segunda forma del gráfico del deseo (Fig. 2) lo que aparece es la identificación del sujeto gracias al *point de capiton*, y la voz como el resto de la operación de este punto. En esta forma aparece además, la diferenciación de la identificación simbólica e imaginaria. De modo que tenemos cómo el sujeto se identifica simbólicamente con algún rasgo del gran Otro, gracias a lo cual aparece el sujeto para otro significante y también cómo se identifica con su yo imaginario para lograr identidad propia y surgir como *el yo* en su versión agente autónomo. La tercera forma del grafo del deseo (Fig. 3) da cuenta del producto de la relación entre la identificación simbólica e imaginaria mostrando el dominio de la primera sobre la segunda, razón por la cual el sujeto asume los mandatos del orden simbólico. Y al mismo tiempo, esta forma del grafo da cuenta de ese resto o brecha que persiste, producto de dicha relación, lo cual muestra la brecha entre el enunciado y la enunciación, algo que queda expresado en la famosa pregunta en italiano “*Che vuoi?*” (*¿qué quieres?*),

que como veremos más adelante, expresa cómo el sujeto es llamado y repelido por el orden simbólico. En su cuarta forma, el grafo del deseo (Fig. 4) expone la relación entre la interpelación de lo Real de goce (*jouissance*) y el campo del significante. De dicha interpelación aparecen la castración entendida como el goce sobreviviente pero desmembrado y la falta en el Otro cubierta por la fantasía.

Ahora veremos qué implicaciones tienen estas cuatro formas del grafo del deseo en la relación que se da entre el sujeto, el gran Otro y el deseo, de manera que podamos ver aparecer a la fantasía como soporte de dicha relación.

Figura 1



Comenzaremos por exponer la primera forma del grafo del deseo (Fig. 1) en donde al relacionarse el significado (s) con el significante (s') hacen aparecer el *point de capiton* como el elemento unificador que a convertir al individuo en sujeto. Para ello debemos retomar una discusión de la filosofía del lenguaje que durante la segunda mitad del siglo pasado trató de responder, entre otras cosas, a la pregunta: ¿de dónde viene la significación de los significantes? Para ello se ofreció una especie de teoría general de las funciones de referencia desde dos perspectivas, el descriptivismo y el antidescriptivismo. Para el primero, la palabra significa un cúmulo de características descriptivas y, por tanto, de manera sucesiva se refiere

a más objetos en tanto éstos poseen propiedades que el cúmulo de descripciones designa. El antidescriptivismo por su parte, sostiene que la palabra está conectada a su significado por un *bautismo primigenio* y que éste se mantiene aun cuando el cúmulo de rasgos descriptivos haya cambiado.

A decir de Žižek ambas perspectivas se equivocan al no tomar en cuenta la radical contingencia de la nominación. Afirma que el espacio u universo simbólico se constituye gracias a los significantes que se articulan de determinada manera para darle sentido. Pero esta relación no es sólo de ida, es decir, que los significantes le dan sentido al universo simbólico; sino que también es una relación en las dos direcciones pues los significantes cobran sentido a partir de su relación/acomodo en este universo simbólico de manera retroactiva. Pero ¿cómo es posible que los significantes de un lenguaje cobren sentido hasta que participen en la clausura de un universo simbólico?

En *Contingencia, Hegemonía y Universalidad* (escrito en coautoría con Ernesto Laclau y Judith Butler) se responde a esta pregunta desde la teoría de la ideología, sostienen que un campo de sentido tiene un cúmulo de elementos protoideológicos que se unificarán gracias a la intervención de un punto nodal que detiene su deslizamiento como significantes y fija su significado. Estos elementos son los significantes flotantes, es decir, que su identidad está abierta y se sobredetermina por la articulación con otros significantes y un punto nodal: “No hay nada extraño en esto, si [por ejemplo] tenemos en cuenta que la física subatómica es un ámbito de pura diferencialidad en el cual ninguna partícula se define como una entidad positiva, sino como una de las combinaciones posibles de otras partículas (así como la identidad de cada significante consiste en el haz de sus diferencias respecto de las otras significantes).” (MS 2002: 80)

Lo importante es comprender que si bien estos significantes tienen una significación literal, ésta también depende de su plus de significación metafórica, la cual, a su vez, depende del punto nodal o *point de capiton* (concepto lacaniano) que funciona como un fijador de significado y condensa una serie de significados en torno a él:

[S]i sostenemos que el *point de capiton* es un “punto nodal”, una especie de nudo de significados, esto no implica que sea simplemente la palabra “más rica”, la palabra en la que se condensa toda la riqueza de significado del campo que “acolcha” el *point de capiton* es, antes bien, la palabra que, *en tanto que palabra*, en el nivel del significante, unifica un campo determinado, constituye su identidad: es, por así decirlo, la palabra a la que las “cosas” se refieren para reconocerse en su unidad. (SO 1992: 136)

Entonces, el punto nodal (acolchado o *point de capiton*) funciona como un fijador, como un determinante universal que de manera retroactiva les da sentido a los significantes que engloba en su cadena de sentido: “[...] cada uno de los elementos de un campo ideológico determinado forma parte de una serie de equivalencias: su plus metafórico, mediante el cual se conecta con todos los demás elementos, determina retroactivamente su identidad [...] este encadenamiento es posible solo a condición de que un cierto significante –el “Uno” lacaniano- “acolche” todo el campo y, al englobarlo, efectúe la identidad de éste.” (SO 1992: 126 las comillas son del autor)

Como vemos, a diferencia de la filosofía del lenguaje que evade la radical contingencia de la significación y que la trata como una referencia en la que no hay falta, como si fuera transparente, con Lacan tenemos que asumir la importancia de la falta. Pues es la falta misma o el plus de significación metafórica lo que nos permite comprender la función del “Uno” lacaniano o del acolche de significación, que es un significante que carece de significado pero funciona como el universal que clausura una cadena de significación.

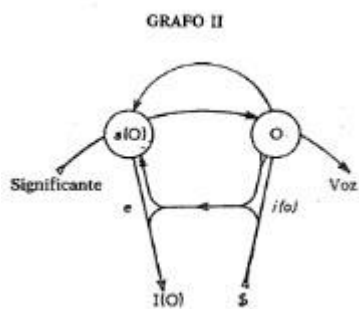
Además, el significante Amo, es el significante que funciona como *obturador* de sentido con cierta parcialidad, lo que en filosofía del lenguaje se llama el uso normal de la nominación en el lenguaje que permite el vínculo social:

«*la locura [Wahnsinn]*» del gesto mismo de instaurar el dominio del sentido [*Sinn*]. Toda organización de Sentido, todo esquema conceptual universal mediante el cual intentamos comprender la realidad es en sí, en su aspecto más fundamental, por razones estructurales y no solo debido a circunstancias contingentes, parcial, desequilibrado, “loco”, mínimamente “paranoico” (como hubiera dicho Lacan en sus inicios): su imposición interrumpe el “orden natural de las cosas” y lleva al universo al desequilibrio. En otras palabras, no hay Universalidad neutral: toda Universalidad, cada intento de Todo, de una comprensión global, carga con una marca imborrable de una exclusividad “patológica” de lo Uno (esto es, depende de la “parcialidad del lugar de enunciación) (RI 2013c: 142-143)

Y no sólo eso, el significante Amo es un obturador de sentido en una época determinada: “el único modo en que la experiencia de una realidad histórica determinada puede lograr su unidad es mediante la instancia de un significante, mediante la referencia a un significante ‘puro’.” (SO 1992: 138) Es pues ese significante Amo, carente de significado en el que volvemos a ver inscrita la falta en el edificio teórico de Lacan, gracias al cual se pueden articular y fijar los significantes en torno a él para que se dé un orden simbólico.

Ahora bien, ese orden simbólico está teorizado en Lacan bajo la noción del gran Otro. El gran Otro es la forma impersonal que alude por ejemplo al “se llama” “se dice”, que está más allá de los sujetos: “no designa meramente las normas simbólicas explícitas que regulan la interacción social, sino también la intrincada telaraña de normas “implícitas” *no escritas*.” (QDT 2002a: 165).

Figura 2



En la segunda forma del grafo del deseo (Fig. 2) aparece el gran Otro (O), como orden simbólico, como *la sustancia* de la existencia del sujeto pues es el *point de capiton* el punto que interpela al individuo para transformarlo en sujeto al dirigirse al llamado de un significante amo, el sujeto queda con ello identificado con el *significado época* ($s(O)$) o la función de significante del gran Otro. De la relación retroactiva entre el significante y el orden simbólico, lo que aparece también es el resto objetal (*voz*) que queda después de sustraer el significante cuando se produce el sentido. La identificación simbólica ($i(o)$) del sujeto con alguna característica del significante del gran Otro es lo que le permite al sujeto quedar representado para otro sujeto significante pues gracias a esa característica éste asume una forma concreta reconocible en un nombre o mandato, es decir, en su otro imaginario. Además, se da otro tipo de identificación que es la imaginaria ($I(O)$), cuando el sujeto se identifica con su yo imaginario, cuando después de todo el proceso de identificación simbólica él queda respaldado por la ilusión de un yo como agente autónomo que estaba ahí desde el principio, de modo que, la sustancia de la existencia del sujeto “consiste en la ilusión de que el sentido de un determinado elemento estaba presente en el desde el comienzo como su esencia inmanente.” (SO 1992: 144).

Pero no sólo debemos tomar en cuenta la ilusión de la existencia del sentido del significante sino del sujeto mismo. El sujeto se transforma en lo que cree que ya estaba ahí desde el comienzo, a través del mismo efecto de significación retroactiva del significante flotante ante el significante Amo. Para Lacan, esta transformación tiene que ver con el proceso de identificación del sujeto con alguna característica significativa del gran Otro como orden simbólico. Esta característica representa al sujeto ante otro significante: “el sujeto está siempre ligado, prendido, a un significante que lo representa para el otro, y mediante esta fijación carga un mandato simbólico, se le da un lugar en la red intersubjetiva de las relaciones simbólicas.” (SO 1992: 156)

El gran Otro como orden simbólico funciona entonces como un circuito de comunicación que permite de manera retroactiva al significante Amo dar sentido al sujeto como emisor al momento de que el receptor ha recibido su mensaje. Es el circuito de comunicación que es el que permite que circule la simbolización de la falta como condición de posibilidad de que se construya un sentido positivo:

La comunicación está estructurada como un circuito paradójico en el cual el emisor recibe del receptor su propio mensaje en forma invertida y verdadera, es decir que es el Otro descentrado quien decide el verdadero significante amo es el S2 que retroactivamente le da sentido a S1. Lo que circula entre los sujetos que se comunican simbólicamente es en última instancia la falta, la ausencia en sí, y es esta ausencia la que abre el espacio para que se constituya el sentido positivo. Pero todas estas son paradojas inmanentes al campo de la comunicación *qua* sentido: el significante del sin-sentido, el “significante sin significado, es la condición de posibilidad del sentido de todos los significantes; no debemos olvidar que el sin-sentido al que nos estamos refiriendo es estrictamente interno del campo del sentido, que lo trunca desde adentro. (MS 2002b: 218)

Sin embargo, no debemos quedarnos con la idea de que el gran Otro como orden simbólico es un circuito de comunicación que posibilita la existencia positiva del sujeto ya que este mismo proceso de identificación del sujeto con el orden simbólico también nos habla de su descentralización pues es el mismo proceso de comunicación el que da cuenta de su vacío inmanente: “La característica básica del orden simbólico que el “gran otro” es que no es nunca simplemente una herramienta o una medida de comunicación, puesto que “descentra” al sujeto desde adentro, en el sentido de completar su acto por él [...]”. (AF 2008: 132). Como vimos líneas antes la realidad es subjetivada cuando el sujeto postula como libre la elección que en realidad es forzado a tomar por el gran Otro, es decir, por la realidad dada, positivizada. En ese sentido, el acto del sujeto jamás puede ser considerado un verdadero acto, sino algo que hace por el gran Otro, algo que termina de hacer por el gran Otro. De este modo podemos comprender que el sujeto, como significante, también encuentra su significado gracias al lugar que ocupa para otros en este universo simbólico: “La ilusión es provocada por una especie de “cortocircuito” entre un lugar en la red simbólica y el elemento simbólico que lo ocupa: *quienquiera* se encuentre en ese lugar es el destinatario, dado que éste no se define por sus cualidades positivas sino por el propio hecho contingente de encontrarse en ese lugar.” (GS 1994: 25) Recuperando como siempre la importancia del cine para ejemplificar sus propuestas teóricas, Žižek ejemplifica a través de la cinta *Sorry Wrong Number* de Anatole Litvak (1948), cómo la mujer condenada a vivir postrada en su cama por estar lisiada, emprende la investigación de un asesinato que se llevará a cabo, dando a los espectadores la narración de lo que va encontrando, descubriendo que es la narración de lo que será su propia muerte, de ese modo se muestra que es la narración de lo que es la vida del sujeto, es lo que se convierte en la verdad de su propia vida: “el film es un ejemplo de libro de texto de la tesis lacaniana acerca de la manera en que la verdad del sujeto está

constituida por el discurso del Otro; la narradora reúne gradualmente todas las piezas y (re)construye los hechos, comprendiendo que, sin saberlo, ella era la pieza central de una intrincada trama; en síntesis encuentra su verdad fuera de sí misma, en la red intersubjetiva cuyos efectos escapan a su control.” (GS 1994: 184)

Lo anterior, que alude a la descentralización del sujeto frente al gran Otro, podría dejarnos en la noción de la teoría estructuralista en donde existe un mecanismo que mueve los hilos y del cual el sujeto no es consciente; sin embargo, quedarnos con esa perspectiva no nos permitiría avanzar en la propuesta de la teoría de la ideología de Žižek. De hecho, la recuperación del gran Otro, no le sirve sólo en sentido de orden simbólico que le da significado al sujeto descentrándolo sino que también recupera la noción desde la radical afirmación lacaniana de que, en última instancia, el gran Otro no existe, se trata de una ilusión o una presuposición del sujeto como orden inmaterial:

Lacan está lo más lejos posible de tal ética del sacrificio heroico: la falta que el sujeto debe asumir no es la suya propia sino la del Otro, lo cual es algo incomparablemente más insoportable. El Otro no posee lo que al sujeto le falta, y ningún sacrificio puede compensar esta falta de aquél. Ahora podemos ver también cuán ajena a Lacan es cualquier glorificación del “gran Otro” como el orden estructural que “mueve los hilos” y regula la autoexperiencia del sujeto, esto es, la tesis “estructuralista” clásica de que el sujeto, en su autoexperiencia imaginaria, desconoce el mecanismo significador que efectivamente “maneja el espectáculo”: la ilusión suprema consiste, precisamente, en esta dependencia de la consistencia del “gran Otro”. El “gran Otro no existe”, como lo expresa Lacan: es sólo una presuposición del sujeto – la (presu) posición de un orden inmaterial e ideal, esto es, de Otro Lugar que garantice el sentido y la consistencia últimos de la experiencia del sujeto. (GS 1994: 78-79)

Como vemos, el gran Otro es una noción que va cobrando, no sólo gran importancia, sino nuevas significaciones y dimensiones desde las que comprendemos al sujeto barrado (\$) lacaniano. Hemos visto cómo el gran Otro es un orden simbólico, pero que también funciona

como un circuito paradójico de comunicación gracias al cual el receptor devuelve al emisor el mandato del orden simbólico. Además, cómo, gracias al lugar que ocupa el sujeto en la trama de significación del gran Otro, *es* algo para el o los otros, es decir, cobra cualidades positivas. En ese sentido, vale la pena que recuperemos y aclaremos todas las dimensiones en las que la cuestión del otro aparece y distingamos sus distintas funciones, por así decirlo:

La cuestión del “otro” debe ser sometida a una suerte de análisis espectral que revela sus aspectos imaginarios, simbólicos y reales, y que proporciona posiblemente el caso mejor definido de la noción lacaniana de “nudo borromeo” que une estas tres dimensiones. Tenemos, primero, al otro imaginario, otra gente “como yo”, mis semejantes humanos con los que participo en las relaciones espectaculares de competencia, reconocimiento mutuo y otras similares. Hay, después, el “gran Otro” simbólico, la sustancia de nuestra existencia social, la red impersonal de normas que coordinan nuestra existencia. Por último, tenemos que contar con el Otro *qua* Real, la Cosa imposible, el *partenaire* inhumano”, el Otro con el que no es posible ningún diálogo simétrico mediado por el orden simbólico. Y resulta crucial percibir que estas tres dimensiones están vinculadas. El prójimo (*Nebenmensch*), en tanto que la Cosa, significa que, por debajo del prójimo como mi *semblat*, mi imagen especular, está siempre al acecho el insondable abismo de la otredad radical, de una Cosa monstruosa que no puede ser “normalizada”. Lacan señala esta dimensión en su *Seminario III*. (QDT 2002a: 189)

En efecto, lo que resulta crucial de estas tres dimensiones, es percibir de qué manera están vinculadas. El gran Otro no es una estructura objetiva que opera por sobre los sujetos sino a través de ellos, el sujeto se identifica con ciertas imágenes que el orden simbólico le ofrece y a través de las cuales queda prendido a dicho orden. Žižek retoma la diferencia entre identificación imaginaria y simbólica, la primera alude a la que nos identifica con la imagen que representa lo que nos gustaría ser, mientras que la segunda nos identifica con la imagen que representa el lugar que ocupamos para los otros. A su vez, tenemos que comprender que hay una brecha que separa ambas identificaciones, el cómo el sujeto se ve a sí mismo y el

cómo lo ven los demás, y que, en el mejor de los casos, esa brecha no debe ser demasiado amplia pues de ella proviene la neurosis obsesiva o histérica¹⁰.

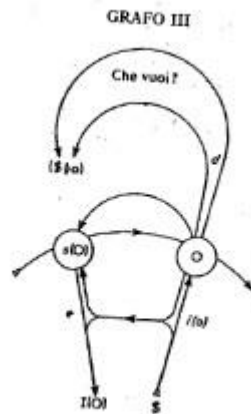
La otra relación entre estas tres dimensiones del otro es la que se da entre el sujeto y el otro Cosa. Al otro como Cosa, sólo se puede tener acceso a través del acto *exitoso*, un acto que cause cortocircuito entre lo simbólico y lo no simbolizado, aquello que pertenece al registro de lo Real lacaniano. A decir de Žižek, es por esta relación con el otro Cosa que:

Lacan rechaza el presupuesto que comparten Derrida y Habermas: desde la perspectiva lacaniana, este “respeto por el Otro” es en ambos casos la forma de resistencia *contra el acto*, contra el cortocircuito “loco” entre lo incondicional y lo condicionado, la ética y la política (en términos kantianos, entre lo nouménico y lo fenoménico) que “es” el acto. No se trata tanto de que, en el acto, “supere”/integre al Otro; sino más bien de que, en el acto, yo “soy” directamente el imposible Otro-Cosa. [Es por ello que] para Lacan el acto es estrictamente correlativo a la suspensión del “gran Otro”. (QDT 2002a: 186)

Es pues, en esta relación con las tres dimensiones del otro en que aparece la relación del sujeto con los tres registros: lo Real, lo imaginario y lo simbólico (R.I.S.). El registro de lo Real, en realidad no puede ser un registro pues alude a lo que no se ha registrado o hecho positivo en el orden simbólico, es el *resto*, o lo que quedó después de lo simbolizado, la negatividad pura y condición de posibilidad para que ocurriera la positivización o simbolización. En el registro de lo imaginario se producen las imágenes del Yo a partir de las cuales nos identificamos a manera de ilusiones ópticas pues en realidad esas imágenes no provienen del yo, sino de la mirada de los otros. Y el registro de lo simbólico opera a nivel lenguaje o lo que hemos visto propiamente como el gran Otro.

¹⁰ Es por ello que el psicoanálisis habrá de lograr introducir al sujeto a darse cuenta de que él es este otro para el que ya está actuando un papel, es decir, cerrar la brecha dando cuenta de que el ser-para-otro es ya su ser-para-sí.

Figura 3



Del resto o de la brecha que separa a la identificación simbólica ($I(O)$) de la identificación imaginaria ($i(o)$) surge la tercera forma del grafo del deseo (Fig. 3) que muestra la aparición de la pregunta *Che vuoi?* (¿Qué quieres?). El orden simbólico (O) opera como un mandato o una serie de mandatos hacia el sujeto que está tratando todo el tiempo de cumplir a partir de operaciones performativas, a través de la fantasía ($\$ \diamond o$) y esto es sólo así porque, como hemos visto anteriormente, no existe ninguna propiedad real desde la que los sujetos puedan cumplir dichos mandatos. Las operaciones performativas que el sujeto lleva a cabo, dejan al descubierto el desfase entre lo que el sujeto hace y el mandato que recibe del orden simbólico. De este desfase emerge la pregunta *Che vuoi?*, con la cual, el sujeto se pregunta por qué ocupa ese lugar simbólico:

El sujeto está siempre ligado, prendido, a un significante que lo representa para el otro, y mediante esta fijación carga un mandato simbólico, se le da un lugar en la red intersubjetiva de las relaciones simbólicas. El asunto es que este mandato es, en definitiva siempre arbitrario: puesto que la naturaleza es performativa, no se puede explicar con referencia a las propiedades y capacidades “reales” del sujeto. Así pues, cargado con ese mandato, el sujeto se enfrenta automáticamente a un cierto “*Che vuoi?*”, a una pregunta del Otro. El otro se dirige a él como si él poseyera la respuesta a la pregunta de por qué tiene este mandato, pero la pregunta no tiene,

claro está, respuesta. El sujeto no sabe por qué está ocupando este lugar en la red simbólica. Su propia respuesta a este “*Che vuoi?*” del Otro sólo puede ser la pregunta histórica: ¿Por qué soy lo que se supone que soy, por qué tengo este mandato? (SO 1992: 156)

No existe una respuesta del gran Otro para esa pregunta, ese mandato no tiene ninguna justificación, de ahí surge la histeria, de la articulación de la incapacidad del sujeto para satisfacer la identificación simbólica pues no puede asumir sin constricciones ni plenamente el mandato. En síntesis, es ante esta pregunta que el sujeto toma posición frente a esta incapacidad, ésta puede convertirse en culpa o bien en liberación. Cuando se convierte en culpa, el sujeto se sacrifica asumiendo la incapacidad y entonces el Otro se salva del devastador conocimiento de su inconsistencia, su impotencia, su inexistencia. En oposición, cuando el sujeto se libera de la culpa pasa la incapacidad a gran Otro, en este sentido, la liberación siempre implica una referencia al Otro como Amo pues nada libera tan bien como un buen Otro/Amo:

En la teoría psicoanalítica, se habla mucho de la transferencia o la “proyección” de la culpa, es decir, acerca de la manera en que el sujeto se libera de su responsabilidad a través de una “proyección” paranoica de la culpa en el Otro (el judío, por ejemplo); tal vez, deberíamos más bien invertir la relación y concebir el acto mismo de asunción de la culpa como una huida del traumatismo real –no sólo huimos *de* la culpa sino también *hacia* la culpa, nos refugiamos en ella-. Para captar esta paradoja, debemos relacionar la experiencia subjetiva de la culpa con la inconsistencia del gran Otro (el orden simbólico), esto es, con el hecho de que el gran Otro “ya [sea] siempre terrible”. (GS 1994: 59)

Ahora bien, para que esta pregunta respecto a lo que el Otro quiere del sujeto no se convierta en un *impasse* surge la fantasía como una figura que rellena la falta en el otro, que aparece como un intento de salvar la brecha entre la pregunta y la respuesta: “la fantasía funciona como una construcción, como un argumento imaginario que llena el vacío, la

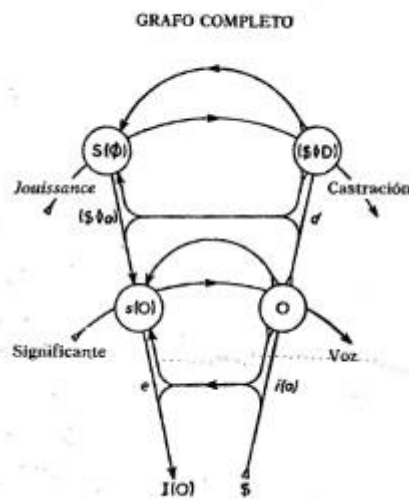
abertura del *deseo del Otro*: darnos una respuesta concreta a la pregunta “¿Qué quiere el Otro?” nos permite evadir el insoportable estacionamiento en el que el Otro quiere algo de nosotros, pero nosotros somos al mismo tiempo incapaces de traducir este deseo del otro en una interpelación positiva, en un mandato con el que identificarnos.” (SO 1992: 159) Al aparecer la fantasía aparece el marco a partir del cual se estructura nuestro deseo, la fantasía es un argumento imaginario que representa la realización del deseo pero, es importante subrayar que, como veremos más adelante, el deseo no se satisface por medio de la fantasía sino que ésta sólo nos dice cómo desear. Pero hay más, la fantasía emerge como el marco que coordina el deseo y al mismo tiempo que aleja al sujeto del deseo del Otro en su estado puro, es decir, que lo protege de la pulsión de muerte, del no desear:

El modo en que funciona la fantasía se puede explicar mediante referencia a la Crítica a la razón pura de Kant: el papel de la fantasía en la economía del deseo es homólogo al esquematismo trascendental en el proceso del conocimiento (Baas, 1987). En Kant, el esquematismo trascendental es un mediador, una instancia intermedia entre el contenido empírico [objetos de la experiencia contingentes, mundano internos y empíricos] y la red de categorías trascendentales: es el nombre del mecanismo a través del cual los objetos empíricos se incluyen en la red de categorías trascendentales que determina cómo los percibimos y concebimos (como sustancias con propiedades, sometidas a vínculos causales, y así sucesivamente). Un mecanismo homólogo es el que funciona en la fantasía: ¿cómo se convierte un objeto empírico, categóricamente determinado, en objeto de deseo?; ¿cómo este objeto empieza a contener algo X, una cualidad desconocida, algo que es “en él más que él” y lo hace merecedor de nuestro deseo? Mediante su ingreso en el marco de la fantasía que da congruencia al deseo del sujeto. (SO 1992: 164)

La importancia de la cita justifica su amplitud pues lo que aquí aparece es el objeto de deseo, es decir, la fantasía como marco que enseña qué desear también designa, por lógica *referencial*, el objeto sobre el que se ha de posar el deseo. Esto es importante, pues como

veremos más adelante, el sujeto sólo se puede relacionar con algo en la medida en que ese algo se encuentre en el marco de la fantasía. En sentido contrario, deberíamos pensar también, que no cualquier objeto empírico positivamente dado puede ocupar un lugar en el marco de la fantasía pues si, por ejemplo, dicho objeto se acercara demasiado a la Cosa traumática, entonces comenzaría a perturbar al marco completo de la fantasía en tanto la función de ésta es ocultar la Cosa.

Figura 4



Ahora bien, en la cuarta forma -completa y última- del grafo del deseo (Fig. 4) aparece el resultado de la escisión constitutiva del sujeto y del gran Otro ahora en el nivel superior, en que se muestra el vector de la *Jouissance* que da cuenta de cómo el deseo queda estructurado simbólicamente teniendo como resultado la *Castración* y quedando el goce simbolizado como la falta o la incongruencia en el Otro ($S(\emptyset)$) al momento de penetrar el campo del significante, mostrando también en este vector, los restos de esa castración del cuerpo en la fórmula de la pulsión ($\$ \diamond D$) donde D designa las zonas del cuerpo todavía

penetrados de goce. Como vimos anteriormente, es imposible la simbolización plena del sujeto y, ahora veremos cómo esto nos lleva a percatarnos del *das Ding* –la cosa- lacaniano como un extraño cuerpo en el núcleo del sujeto que es más que el sujeto mismo, la X que lo define pero que lo hace a partir de la falta. Esa *cosa* u objeto lacaniano habrá de comprenderse como el núcleo del sujeto y al mismo tiempo un objeto siempre exterior a él: *éximo*.

Lacan designó a ese objeto como el *objet petit a*, que es el punto que señala directamente a la dimensión de lo Real que hay en el sujeto y por lo cual no puede lograr su completa simbolización. El *objet petit a* es para el sujeto ese resto que se resistió a la simbolización y que va a traer consigo la *conciencia* de la falta, la simbolización de esa pérdida -su traducción o experiencia- en la *jouissance*.

La *jouissance* es lo Real de goce que interpela a la trama de significantes y que no puede ser simbolizado, muestra la incongruencia entre el gran Otro y la cosa Real encarnada en el goce. De modo tal que, cuando el goce penetra al significante queda al descubierto la falta en el Otro pues no puede absorber dicha interpelación. La *jouissance* expresada ya en la falta como el objeto *a* es aquello que nos atrae y nos repele (expresado por Lacan en el matema: $\$ \diamond a$); el objeto es la materialización de ese objeto *sublime* que encarna la falta en el Otro y que se convertirá en el objeto de deseo:

Pero lejos de suponer la negación idealista de lo Real, la noción lacaniana de *objet petit a* como un objeto puramente anamórfico hace posible proporcionar una descripción estrictamente *materialista* de la aparición del espacio ideal “inmaterial”. El *objet petit a* sólo existe como su propia sombra/distorsión, contemplado oblicuamente, desde una perspectiva incorrecta/parcial. Si se le mira directamente, no se ve nada en absoluto. Y el espacio de la idealidad es precisamente ese espacio distorsionado: las “ideas” no existen “en sí mismas”, sino sólo como entidades presupuestas por sus reflejos distorsionados. Platón estaba de alguna manera en lo

cierto al afirmar que en nuestro mundo material sólo recibimos imágenes deformadas de las Ideas verdaderas. Sólo habría que añadir que la propia idea no es otra cosa que una apariencia de ella misma, una “ilusión perspectiva”, que nos lleva a suponer que debe haber un “original” por debajo de las deformaciones. Sin embargo, lo significativo del *objet petit a* como “magnitud negativa”- por servirnos de un término kantiano- es no sólo que el vacío del deseo se corporeiza paradójicamente en un objeto particular que sirve como sustituto suyo, sino sobre todo en la paradoja contraria: *este mismo vacío/falta primordial “funciona” sólo en la medida en que se corporeiza en un objeto particular*, es este objeto el que mantiene abierto el hueco del deseo. (QDT 2002a: 176)

El sujeto que quiere huir del proceso traumático de la simbolización fracasada, y trasladada a un objeto, es aquel sujeto de la subjetivación, es decir, del esfuerzo del sujeto de acomodarse, de encontrar un lugar en el orden simbólico, de identificarse con *algo* que le cree la ilusión –apariencia- de simbolización. La identificación es que el sujeto asuma un mandato simbólico a través de ese *objet petit a* que es un mandato de lo que debe desear. Ahora bien, “para que un objeto ocupe su lugar en un espacio libidinal, debe permanecer oculto su carácter arbitrario. El sujeto no puede decirse a sí mismo: “puesto que el objeto es arbitrario, puedo elegir lo que quiero como objeto de mi pulsión”.” (MS 2002b: 61) En este punto vuelve a cobrar importancia la noción del Amo pues su principal función es mandarle al sujeto lo que desea respecto a su propia necesidad –la del Amo-; mandato que, al final resulta ser un alivio para la confusión del sujeto pues éste, por sí mismo, no sabe qué desear:

En esto consiste asimismo la lección fundamental de Lacan: si bien es cierto que cualquier objeto pueda ocupar el lugar vacío de la cosa, sólo puede hacerlo por medio de la ilusión de que siempre estuvo allí, es decir de que no lo pusimos nosotros, sino que *lo encontramos como respuesta de lo real*. Aunque cualquier objeto puede funcionar como objeto causa de deseo (en cuanto el poder fascinación que ejerce no es propiedad inmediata, sino que resulta del lugar que ocupa en la estructura), por necesidad estructural debemos caer víctimas de la ilusión de que el poder de fascinación pertenece al objeto como tal. (MS 2002: 62)

El *objet petit a* es pues aquella cosa en la que se posan los ojos deseantes del sujeto con la *esperanza* de borrar o llenar la falta constitutiva que lo significa. Pero debemos subrayar que ese objeto, en el que se materializa la *jouissance* como el gozo que causa más dolor que placer, no es un objeto como tal, no se le puede mirar de frente. Siendo que ese objeto es producto de un proceso de significación fracasado no tiene *objeto* en sí mismo, es el pretexto a través del cual el deseo viaja, para siempre mantener la esperanza del sujeto de llenar la falta. Para ejemplificar esto Žižek recurre a distintos pasajes de la literatura y escenas de películas, pero quizá el ejemplo que proviene de la teoría de la relatividad sea el que mejor ilustre el funcionamiento o mecanismo del objeto *a*. Nos dice que el espacio curvado resuelve la antinomia entre la relatividad de un movimiento de un observador y la velocidad constante de la luz, lo cual se traduce en que no importa cuán rápido ni hacia dónde se mueva el observador, la luz siempre viajará en la misma dirección y a la misma velocidad. En ese mismo sentido, el objeto *a* funciona como el espacio curvado que hace que no importa a qué velocidad o en qué dirección viaje el sujeto a su objeto del deseo, éste siempre permanecerá a la misma distancia de él: “Lo que Lacan llama objeto *a* es el agente de este curvamiento: la X irrepresentable por la cual, cuando nos enfrentamos con el objeto de nuestro deseo, nos satisface más dar vueltas a su alrededor que dirigirnos directamente hacia él” (CLL 2008: 85)

La brecha, siempre constante, entre el sujeto y su objeto de deseo se comprende con la diferencia entre el objeto y la causa del deseo. Una cosa es qué deseo y otra muy distinta por qué lo deseo, gracias a ésta diferencia es que podemos entender que el objeto de deseo como tal nunca se atrapa, pues éste es generado por una causa que nunca cesa: “Para Lacan el objeto del deseo parece mantenerse siempre a la misma distancia del sujeto, no importa que el sujeto se acerque o se aleje de él. [...] La paradoja puede resolverse por la clara diferencia entre el objeto y la causa del deseo: no importa cuán cerca estemos del objeto de

deseo, su causa se mantiene a distancia, elusiva.” (CLL 2008: 84) Gracias a esta diferencia podemos entender también que el objeto de deseo que tiene en su núcleo una X no simbolizable, es decir que carece en sí mismo de consistencia sustancial, jamás se pueda mirar de frente, sino a través de los temores del sujeto. Si la mirada se enfoca en la X -el núcleo del objeto- lo único que aparece ante ella es confusión y sombras, pero si en lugar de enfocar la mirada en el núcleo se mira “al sesgo”, lo que aparece ante ella es la inscripción de esa X en cualquier *algo* espectral, cualquier objeto ordinario que se mira como el objeto *a*, es decir, como un objeto sublime fuera de lo ordinario.

Ahora bien, de la distancia que separa el sujeto de su objeto de deseo se desprende la relación entre el placer y el dolor que produce esa distancia. El placer de siempre estar alcanzándolo y la angustia que genera acercarse a él: “La designación clásica por la cual *El grito* [de Munch] comunica angustia es, por lo tanto, apropiada, con tal de que concibamos la noción de angustia en su sentido estrictamente lacaniano, esto es, como el efecto que registra la reacción pánica del sujeto ante el *exceso de proximidad* del objeto-causa del deseo.” (GS 1994: 149) Es por ello, que el objeto de deseo siempre se debe mantener y, de hecho, se mantiene, a la misma distancia del sujeto y lo mejor para éste es no alcanzarlo nunca. De hecho, Žižek, siguiendo a Lacan afirma que la mejor manera de alcanzar el objeto de deseo es nunca teniéndolo y siempre rodeándolo.

Otra dimensión del registro de lo Real aparece cuando tomamos en cuenta que la necesidad o pulsión del sujeto se somete a la simbolización encajada en el objeto a lo que aparece es un sobrante pues el símbolo jamás cubrirá (abarcará) toda la necesidad. Ese sobrante recibe el nombre de *castración*: “[ésta aparece] cuando este campo del significante es perforado, es penetrado por una corriente presimbólica, (real) de goce – [...] cuando la “sustancia” presimbólica, el cuerpo como goce materializado, encarnado, se enreda en la

trama del significante. [...] El resultado general está claro: filtrado a través de la criba del significante, el cuerpo se somete a la *castración*, evacua el goce de él y sobrevive como desmembrado, mortificado.” (SO 1992: 167-168) Es esa incongruencia entre el goce y el orden simbólico lo que queda llenado o cubierto por la fantasía que funciona según Lacan como *significación absoluta*. Pese a este nombre no debemos quedarnos con la idea de que efectivamente gracias a la función de la fantasía se da la significación absoluta, de hecho, en el grafo del deseo antes de la castración aparece la demanda simbólica (D) que alude a aquellas zonas erógenas o “fragmentos de goce” que todavía no han sido simbolizados, que no tienen nada que ver con la estructura fisiológica del sujeto sino con la forma en la que el cuerpo “cobra sentido” por medio del significante. Dichos fragmentos de goce, entendidos como no simbolizados estarán en contacto con lo que Lacan trató como el *sinthome*, concepto que dará cuenta de aquello que quedó fuera de la significación y está, digámoslo así, mostrando esta imposibilidad o incongruencia, emergiendo en cada momento. En un apartado posterior veremos de qué manera se relacionan la fantasía y el *sinthome*.

Como vimos, a través de las cuatro formas del grafo del deseo van apareciendo los principales conceptos a partir de los cuáles podemos dar cuenta de las distintas dimensiones, así como el anudamiento entre los tres registros con los que el sujeto cobra sentido como sujeto barrado \$.

2.3 *El sujeto entre lo Real y la realidad de la fantasía*

Ahora veamos de qué manera el sujeto barrado queda entre lo Real y la pulsión traducida a través de la fantasía como un objeto de deseo. Para ello es indispensable que recordemos que entre los tres registros se da un nudo “borromeo”, es decir, que no existe un

orden lineal en la manera en la que éstos operan sino que todo lo que surge de la relación entre ellos está siempre afectado o intervenido por los tres, incluso de manera retroactiva.

Como vimos anteriormente, el gran Otro como orden simbólico otorga el mandato para que el sujeto lleva a cabo actos performativos y gracias a esta noción podemos cuestionar en qué momento el sujeto puede llevar a cabo actos “propios” o si esto sería posible. Como respuesta a esta interrogante aparece el acto; entendido como lo que el sujeto lleva a cabo que no estaría referido al mandato del orden simbólico. El acto aparece entonces en la brecha entre lo Real y lo simbólico, y no sólo en la brecha sino en la relación entre ambos.

El acto es algo que alude a lo Real, pero no puede ser un acto si no se contempla o se decifra a la luz de lo simbólico, pues en términos hegelianos, lo Real está a la vez *presupuesto* y *propuesto* por lo simbólico:

También debería ser claro, ahora, por qué un acto, si bien pertenece a lo Real, sólo es posible contra el telón de fondo del orden simbólico: la grandeza de un acto depende estrictamente del *lugar desde el cual* se llevó a cabo. En otras palabras, como ya lo han señalado numerosos historiadores políticos, el “¡No!” de Tito tuvo un impacto tan subversivo no sólo porque fue pronunciado *por un comunista*, sino porque se resistió a Stalin *como comunista*. (GS 1994: 63)

De modo tal, que debemos comprender las imbricaciones que tiene lo Real con el sustento y la lógica en la que opera la identificación del sujeto, el cómo recibe el mandato del significante, la forma en la que desea, lo que desea y la forma en la que goza, etc.

Como ya lo habíamos mencionado, lo Real es lo presimbólico o lo que se ha sustraído a la simbolización; sin embargo, para comprender la complejidad de lo Real, debemos afrontar que es la condición de posibilidad misma para que surja lo simbólico: “la paradoja es que lo Real como externo, excluido de lo Simbólico, es en realidad una determinación

simbólica; lo que elude la simbolización es precisamente lo Real como el *punto de fracaso inherente* a la simbolización.” (CHU 2011: 133) Es un punto de partida que crea y determina los límites la estructura simbólica: “lo Real como punto de partida, como base, es una plenitud positiva sin falta; como producto, como un resto de la simbolización, es, en cambio, el vacío, la vacuidad que la estructura simbólica crea y circunda.” (SO 1992: 222) Entonces, hay que comprender a lo Real en el sentido hegeliano, como presupuesto y propuesto por lo simbólico, lo necesario para que se dé el proceso de simbolización y el resto como producto de ese mismo proceso.

De la relación entre lo Real y lo simbólico se desprende que el universo simbólico en su núcleo tiene una falta, una imposibilidad que le impide cerrarse, de modo que la falta la volvemos a encontrar en el gran Otro: “el campo simbólico está desde siempre barrado, mutilado, estructurado en torno a algún núcleo éxtimo, alguna imposibilidad. La función del “pequeño fragmento de lo real” es precisamente llenar el vacío que se abre en el corazón mismo de lo simbólico.” (MS 2002: 63).

El gran Otro pregunta y el acto de su preguntar es poner en palabras –campo simbólico- lo que habría que dejar sin decir, la pregunta se dirige a un punto en que la respuesta no es posible; y es justo en ese punto que el sujeto queda expuesto en su impotencia simbolizante (proceso de subjetivación), la pregunta apunta a lo que Lacan llamó *das Ding*. Y es por ello que el sujeto queda como *una respuesta de lo Real* pues el sujeto es muestra del fracaso de su propia simbolización, es el punto fallido del proceso de su representación simbólica. De hecho, como lo retoma de Lacan, la eficacia de lo Real se puede ver en las deformaciones del universo simbólico del sujeto pues el mismo proceso de simbolización modifica, drena, vacía, cincela la plenitud de lo Real del cuerpo vivo.

Es por ese fracaso que las proposiciones “entender la sustancia como sujeto”, “no hay metalenguaje” y “la verdad surge de la confusión” aluden a lo mismo: la imposibilidad de que el sujeto no puede actuar y al mismo tiempo guardar distancia objetiva que le permitiría tener en consideración *el significado objetivo* del acto que realiza. Esto es imposible pues la ilusión de la realidad social, en la que el sujeto está inmerso, es ya parte del proceso objetivo del que tendría que darse cuenta o distanciarse. Es en ese sentido que no hay metalenguaje: “en tanto el sujeto hablante es siempre ya hablado, esto es, en tanto no puede dominar los efectos de lo que está diciendo: siempre dice más que lo que “pretendía decir”, y este plus de lo que es dicho efectivamente con respecto a los sentidos que se pretendían poner en palabras es el contenido reprimido –en él, “lo reprimido retorna”-. (GS 1994: 28)

El sujeto es pues un sujeto en falta, escindido pero solo en correlación a la misma imposibilidad de cierre de lo simbólico, la falta también está en el Gran Otro: “el gran Otro [esto es, el orden simbólico como una totalidad congruente, cerrada] no existe”, y el sujeto está denotado por S , la $\$$ tachada, bloqueada, un vacío, un lugar vacío en la estructura del significante. (SO 1992: 107) El sujeto barrado lacaniano nos devuelve la mirada a la falta, ahora la falta se haya en el mismo sujeto, en el fracaso absoluto de su representación simbólica, de hecho es este fracaso su verdadera condición. El sujeto del significante es la manera en la que se expresa que el sujeto tratará, todo el tiempo, de significarse en el universo simbólico pero que siempre le queda demasiado precario o exagerado para lo que pretende significar.

En ese sentido debemos comprender que el sujeto significativo es el fracaso de su propia representación pero ese fracaso de la representación es la única manera en que el sujeto se significa de manera adecuada. En este punto debemos recordar la lógica dialéctica ya que

en el paso que se da entre la negación y la negación de la negación, el sujeto es negatividad absoluta al definirse; de hecho, se define por el fracaso de significarse, la negación de la negación es justamente fracasar en su intento por hacerlo y quedar definido por ese fracaso. De este modo tenemos que la negación de la negación no abola la negación o fracaso sino, por el contrario, consiste en afirmar que es la imposibilidad de lograr la identidad plena del sujeto lo que le permite lograr una presencia positiva y, es por ello que: “sujeto” y “persona humana” son estrictamente opuestos, es decir, la “sujetivación” entraña una “evacuación” radical, un vaciamiento, del “hombre” como “persona” sustancial. (GS 1994: 166) Las paradojas, que son la expresión plena en cómo se simboliza lo Real, están siempre presentes. El ejemplo que Žižek nos ofrece para comprender esto es la búsqueda por definir sociedad: por un lado tenemos las definiciones que se enfocan en mostrarla como un todo orgánico que contiene a los individuos; por otro, están aquellas que la conciben como un vínculo entre individuos separados. Sin embargo, como sabemos, es justo el antagonismo entre las dos concepciones las que definen a la sociedad contemporánea, el antagonismo es el núcleo de su definición. De hecho, el lenguaje de muchas maneras simboliza lo Real desde el antagonismo:

En nuestro saber del universo, el modo que simboliza lo real, está en última instancia determinado por las paradojas del lenguaje como tal; la división de masculino y femenino (es decir, la imposibilidad del lenguaje neutro, no marcado por esta diferencia) es inevitable por que la simbolización está por definición estructurada alrededor de cierta imposibilidad central, un callejón sin salida que no es más que una estructuración de esa imposibilidad. Ni siquiera la física subatómica más pura puede sustraerse a este atolladero fundamental de la simbolización. (MS 2002: 82)

Es pues por la falta en el gran otro que debemos comprender la tesis lacaniana de que la realidad es un síntoma en sí mismo, es algo que se basa en la forclusión –rechazo- de un significante Amo y ello es muestra de que algo está quedando fuera de la simbolización. La realidad es un síntoma pues para que exista siempre debe quedar algo por decir. De este modo comprendemos que “el psicoanálisis concibe la realidad como algo constituido, “postulado” por el sujeto, en el sentido preciso que este término adquirió en el idealismo alemán.” (GS 1994: 69) La realidad no es pues nunca la realidad misma, siempre se trata de una simbolización pero fallida, que pese a que es fallida dichas significaciones espectrales se *materializan* en la brecha que separa la realidad de lo Real, gracias a lo cual la realidad va a aparecer siempre como ficción simbólica, es decir, lo que entendemos bien como realidad simbólicamente estructurada:

La “esencia” preideológica consiste, por lo tanto, en la aparición espectral que llena el agujero de lo real. Esto es lo que no toman en cuenta todos los intentos por separar claramente la realidad): si (lo que experimentamos como) “realidad” fuera emerger, algo debe ser forcluido de ella, es decir, la “realidad”, como la verdad, por definición no está nunca “completa”. Lo que oculta el espectro no es la realidad, sino su “primordialmente reprimido”, por irrepresentable en cuya represión se basa en la realidad misma. (AF 2008: 118)

Es en ese sentido que, si bien el gran Otro no existe como tal, pues se trata de una ilusión retroactiva que oculta la contingencia de lo Real, no podemos pensar que no es real en el sentido de que en realidad opera: “sería erróneo extraer la conclusión de que podemos sencillamente suspender esta ilusión y ver las cosas tal como son. El punto esencial es que esta ilusión estructura nuestra realidad (social): su desintegración lleva una pérdida de la realidad”. (MS 2002: 124) Lo que se desprende de esto es una conclusión sumamente reveladora pues, de hecho, nunca podremos ver las cosas tal y como son, sencillamente,

porque las cosas *no son* en sí, no son algo en sí mismas, es decir, jamás podremos mirar directamente a su núcleo *constitutivo*. Es por ello que Žižek asegura que siempre miraremos sólo el sesgo simbolizado, lo que las cosas parecen ser y que, sin embargo las hacen ser: “El engaño final es que la apariencia social sea engañosa, pues en la realidad simbólica-social, en última instancia las cosas *son* precisamente lo que *fingen* ser.” (MS: 2002: 128). Es esta conclusión de vivir o habitar en una realidad simbólica-social y no una realidad real, la que nos permite comprender la importancia del deseo en esa realidad pues el deseo es lo que cierra o da coherencia a esa realidad simbólica.

De hecho el deseo es lo que nos permite dar forma a la realidad con claridad y pensarla como una realidad objetiva; sin embargo, la realidad no es real, no es objetiva sino subjetiva que se convierte en objetiva, dice nuestro autor, por medio de la anamorfosis. Ello se refiere a la cualidad de algunas obras de arte de mostrar un objeto deformado dentro de una obra, cobrando dicho objeto una forma reconocible viéndole desde alguna determinada perspectiva o a través de algún objeto. El mejor ejemplo de esto es la pintura de Holbein “Jean de Dinteville y Georges de Selve”, conocida como *Los embajadores*, en que aparece una calavera deformada que sólo puede ser vista o reconocida cuando se la mira reflejada en un objeto cóncavo como una cuchara. La necesidad de mirar la obra desde una perspectiva distinta para apreciar todos los elementos hace alusión al hecho de que siempre la realidad está condicionada por la perspectiva, y que nuestra mirada está, no sólo condicionada por dicha perspectiva sino limitada por ella: Este excedente/falta del marco con respecto a la esfera real de la pintura introduce una *inestabilidad de la visión* inherente: el efecto obtenido consiste en que lo que vemos es siempre un fragmento –la decisiva X siempre se nos escapa, nuestra visión está siempre “enmarcada” e implica, por definición, una mínima “*Realitätsverlust*” “perdida de realidad”-. (GS 1994: 187) Es esa posibilidad de perspectiva

en la mirada la que muestra un pequeño fragmento de lo real siempre contingente pero que le permite al sujeto creer que es él el que confirma lo que aprecia como realidad: “la realidad social puede parecer confusa y caótica, pero si la consideramos desde el punto de vista del antisemitismo, todo se hace claro y adquiere contornos preciosos: la conspiración judía es la responsable de todos nuestros males... En otras palabras, la anamorfosis elimina la distinción entre la ‘realidad objetiva’ y su percepción subjetiva distorsionada: la distorsión subjetiva se refleja en el propio objeto percibido, y, en este sentido preciso, la mirada misma adquiere existencia ‘objetiva’.” (QDT 2002: 176)

El sujeto se posiciona frente a una realidad objetiva gracias a la fantasía que aparece como un apoyo a la realidad. Ahora bien, esa fantasía no siempre se sostiene, de hecho hay momentos en los que desaparece, se desvanece y surge lo fantasmático en forma de pesadilla, algo que desintegra al sujeto y que éste experimenta como pérdida de la realidad:

[Si eso ocurre durante el sexo el sujeto se preguntará:] ¿Qué hago aquí, tanto esfuerzo, sudor y repetición de gestos absurdos?, el placer puede convertirse en repulsión o en una extra sensación de lejanía. El punto clave es que, en este violento trastorno, *en realidad nada del otro en relación a nuestra propio marco de referencia fantasmático* (en la escena del cementerio, en el quinto acto, Hamlet reconstruye su fantasía y por lo tanto se reconstruye a sí mismo como un sujeto: cuando el marco fantasmático se desintegra el sujeto sufre “pérdida de realidad” y comienza percibir la realidad como un universo “irreal” pesadillesco, sin una base ontológica firme; este universo pesadillesco no es “una mera fantasía” si no, por el contrario, *es lo que queda de la realidad cuando ésta pierde su apoyo en la fantasía.* (AF 2008: 31)

El ejemplo del sexo nunca sale sobrando pues cuando Lacan afirmó que “no hay relación sexual” se refería a que el acto sexual siempre remite a algo que el sujeto hace consigo mismo, es decir, con su y a través de su propia fantasía. El otro no está en el otro

sujeto de carne y hueso sino en el Otro apareciendo como la fantasía de lo que es debería ser la relación sexual:

La dura lección del sexo virtual no es sólo que estemos privados del sexo real, del contacto intenso con el cuerpo de otra persona, que es sustituido por un estímulo generado por medio de imágenes sin sustancia que nos bombardean desde la pantalla. Antes bien, lo esencial es el descubrimiento mucho más desagradable de que no ha habido nunca “sexo real”: el sexo era ya siempre un juego apoyado en un escenario fantasmático masturbatorio. La idea común de masturbación es la de un “acto sexual con un partenaire imaginario”. El “no hay relación sexual” de Lacan puede ser interpretado como una inversión de esta noción común: ¿Y si el “sexo real” no fuera más que masturbación con un compañero real? ¿Y si, incluso cuando estoy fornicando con una persona real, lo que en última instancia sustenta mi goce no es mi pareja real, sino los fantasmas secretos que convoco en tal acto? ¿Y si el espectáculo televisivo “Gran Hermano” se limita a poner de manifiesto esta estructura universal? (QDT 2002: 286-287)

El que la fantasía pueda, de pronto, fallar como apoyo de la realidad apunta a un gran peligro o a una gran violencia en todos los aspectos de la socialización, pues puede darse el caso de que de pronto emerja la violencia en la imposición de las reglas sociales cuando cambie la concepción sobre algunos hechos sociales sin que cambie el hecho mismo: “En cualquier momento, la trama idílica del uso cotidiano de las cosas puede integrarse, no porque de pronto irrumpa en las superficie de la reglas sociales algunas violencia inicua (según la idea común de que, por medio de la máscara civilizada, somos todos salvajes y asesinos), sino porque como resultado de cambios inesperados en las tramas simbólicas de las relaciones intersubjetivas, lo que un momento antes estaba permitido por la reglas se convierte en un vicio abominable, sin que cambie la realidad física inmediata del acto.” (MS 2002:129)

La fantasía pues, es la pantalla que permite simular la falta en el gran Otro, o los brotes de lo real, da coherencia y clausura de manera contingente aquello que no lo tiene, que

es la realidad simbólico-social: “la tesis fundamental lacaniana de que la oposición entre sueño y realidad, la fantasía está del lado de la realidad; es, como Lacan dijo una vez, el soporte que da consistencia a lo que llamamos realidad”. (SO 1992: 75) Es por ello que debe quedar claro que la fantasía está del lado de la realidad, que nos permite enmascarar lo Real de nuestro deseo. Entonces, “la tesis lacaniana de que sólo en el sueño nos acercamos al verdadero despertar, es decir, a lo Real de nuestro deseo [cobra sentido]. Cuando Lacan dice que el último soporte de lo que llamamos “realidad” es una fantasía, definitivamente no se ha de entender esto en el sentido de “la vida es sólo un sueño”, lo que llamamos realidad es sólo una ilusión y así sucesivamente.” (SO 1992: 78)

De hecho como afirma Žižek, el psicoanálisis nos ofrece la posibilidad de mirar que la realidad es un frágil equilibrio entre lo Real y la realidad que puede destruirse en cualquier momento de manera totalmente contingente e impredecible. Ante ello debemos preguntarnos ¿qué caracteriza al sujeto que queda atrapado entre lo Real y la realidad? “el sujeto es una respuesta de lo Real (del objeto, del núcleo traumático) a la pregunta del Otro. La pregunta como tal produce en su destinatario un efecto de vergüenza y culpa, lo divide, lo histeriza y esta histerización es la que constituye el sujeto: el estatuto del sujeto como tal es histérico.” (SO 1992: 235) El sujeto que aparece ante nosotros, es pues, el sujeto histérico que es la muestra de la imposibilidad y congruencia entre lo Real y la realidad, este sujeto histérico apunta todo el tiempo a la aparición de lo Real pero la evita a toda costa gracias a la persecución de su deseo bajo el cobijo de la fantasía: “el sujeto histérico es el sujeto cuya existencia misma entraña la duda radical y el cuestionamiento, todo su ser esta sostenido por la incertidumbre en cuanto a lo que es para el Otro; en la medida en que el sujeto existe solamente como respuesta al enigma del deseo del Otro, el sujeto histérico es el sujeto por excelencia.” (SRV 2009: 117)

2.4 El deseo y el goce del sujeto barrado

Como hemos visto en el acápite anterior, lo real de la fantasía consiste en convertirse en un obturador o un marco simbólico a través de la cual el gran Otro, el orden simbólico cobra sentido. La manera en cómo logra la fantasía hacerlo es justamente a través de la delimitación o la configuración del deseo del sujeto. ¿Pero cuál es la herramienta principal a través de la que logra hacer esto la fantasía? Para Lacan ese orden radica en el objeto *a* (*objet petit a*). Este concepto designa un objeto causa de deseo.

Lo primero que debemos hacer para comprender la articulación del objeto *a* en la matriz conceptual de nuestro autor, es afirmar que éste objeto no es una cosa en términos materiales. Se trata de un objeto (abstracto) que captura el deseo. En Lacan, debemos diferenciarlo además de la Cosa (*das Ding*) que designa el vacío en el Otro, es decir, la pura sustancia de goce que se resiste a la simbolización. Pero al mismo tiempo, el objeto *a* es algo más que él mismo, contiene un algo (*X*) que no es propiamente él, que designa algo más, por lo que es capaz de albergar el deseo y al mismo tiempo de acercarnos peligrosamente a la Cosa. Žižek explica esto a través de la escena final de *Lucas en la ciudad*:

[T]ermina en el momento mismo de esta indecidibilidad absoluta en que, enfrentados a la proximidad del otro como un objeto, nos vemos obligados a responder a la pregunta “¿Es digno de nuestro amor?” o, para usar la fórmula lacaniana, “¿Hay en él algo más que sí mismo, objeto *a*, un tesoro oculto?”. Aquí podemos ver cuán lejos estamos, en el momento en que “la carta llega a su destino”, de la noción habitual de la teleología: lejos de realizar un *telos* predestinado, este momento señala la intrusión de una apertura radical en la cual queda suspendido todo sostén ideal de nuestra existencia. Este es el momento de muerte y sublimación: cuando la presencia del sujeto se revela fuera del sostén simbólico, el mismo “muere” como miembro de la comunidad simbólica, su ser ya no es determinado por un lugar en la red simbólica, materializa la pura condición de Nada del agujero, el vacío en el Otro (el orden simbólico), el

vacío designado, en Lacan, con la palabra alemana *das Ding*, la Cosa, la pura sustancia de goce que se resiste a la simbolización. (GS 1994: 21)

Como vemos, al descubrir que el objeto del deseo es más que él en sí mismo, o bien, que no es precisamente lo que satisface nuestro deseo, nos encontramos con el vacío en el orden simbólico. Y es también este acercamiento con la Cosa misma la que hace huir al sujeto a la posibilidad de enfrentarse al hecho de que él mismo, como objeto de deseo, sea o encarne la imposibilidad de significación de radical: “Un objeto óptico no es lo mismo que una Cosa: ésta es un objeto “aurático”, un objeto en el cual hay “algo más que sí mismo” (por esa razón, el hombre es una cosa *par excellence*). Este “algo más”, esta X sublime e indefinible que no puede situarse en ninguno de los rasgos positivos del objeto, y cuya presencia, no obstante, hace del mismo una Cosa, es creada por la palabra es un *Vorstellungs-Repräsentanz*, ocupante del lugar de la representación (faltante), es decir, de la representación de lo que es “irrepresentable” en el objeto y que, como tal, hace de él una Cosa.” (GS 1994: 205) La insistencia del filósofo en esa insondable X es porque en ese exceso o en esa falta de significación es que reside la capacidad de significación o capacidad de enunciación de los significantes, y vuelve a ello una y otra vez. Un ejemplo, es cuando expone que la autoridad de Cristo reside justamente en *algo* que es más que él mismo: “La autoridad de Cristo no está contenida ni en sus cualidades personales ni el contenido de su enseñanza, ¿en qué reside?. La única respuesta posible es: en el espacio vacío de la *intersección* entre los dos conjuntos, el de sus rasgos personales de su enseñanza, en la insondable X que es “en Cristo más que Él mismo”, en la inserción que corresponde exactamente a lo que Lacan llamó *objeto a*.” (GS 1994: 121) O bien, cuando presenta al objeto *a* como lo que no es capaz de especulación acercándolo así a lo siniestro: “el objeto *a* es el plus *unheimliches* para siempre faltante en la

imagen del espejo, es decir, “no especularizable”, aunque, precisamente como tal, presente en ella en la forma de la X insondable en razón de la cual la imagen del espejo obtiene su carácter *unheimliches* –el doble es “lo mismo que yo”, y no obstante totalmente extraño-; su semejanza acentúa aún más su carácter siniestro.” (GS 1994: 156). En ese sentido, dice el esloveno, que el objeto *a* sólo surge de manera retroactiva a su propia causa, es un objeto que *no existe* para una mirada distorsionada que lo ubica como un objeto en *la realidad objetiva* adquiriendo así la sustancia de un *algo en el mundo*:

La paradoja del deseo es que pone retroactivamente su propia causa; el objeto *a* es un objeto que sólo puede percibir una mirada “distorsionada” por el deseo, un objeto que *no existe* para una mirada “objetiva”. En otras palabras, siempre, *por definición* el objeto *a* es percibido de manera distorsionada, porque fuera de esta distorsión, “en sí mismo”, *él no existe*, ya que *no es nada más que* la encarnación, la materialización de esta distorsión, de este excedente de confusión y perturbación introducido por el deseo de la denominada “realidad objetiva”, el objeto *a* es nada, pero desde un cierto ángulo, asume la forma de “algo”. (MS 2002: 29)

Entonces, como afirma nuestro autor, el objeto *a*, es una entidad que no tiene existencia positiva, es decir, no designa algo: “es el *objet petit a*, el vacío, es decir el objeto-causa del deseo en su forma más pura: una cierta “nada en absoluto”, una entidad que ni siquiera está claro que existe o no, y que, sin embargo, como el ojo de un huracán, causa una conmoción gigantesca en todas partes.” (QDT 2002: 291) Sin embargo, ello no quiere decir que no tenga consecuencias en el mundo, de hecho están presentes en toda nuestra existencia material y emocional: “aunque es cierto que el objeto causa del deseo es un puro semblante, esto no le impide desencadenar toda una serie de consecuencias que regulan nuestra vida y nuestros hechos “materiales, efectivos”. (MS 2002: 30)

Pero lo importante aquí quizá no sea el hecho mismo de que la fantasía nos distorsione la mirada para que a través de ella surjan esos objetos en el mundo que nos hagan movernos hacia ellos, ya sea en acción o intensión. Lo más importante a señalar es que el objeto *a* funciona también como un impedimento a que el ciclo del placer se cierre. Ello quiere decir, que, al no significar *un algo* específico en el mundo, alcanzar el objeto *a* es, por lógica, imposible, y de este modo se convierte en un señuelo permanente que impide que el círculo del placer se cierre, recordemos que: “[e]n el contexto [del] desplazamiento del sujeto kantiano en cuanto *yo* de la aperccepción pura al sujeto hegeliano en cuanto fisura de la Sustancia universal, podemos delinear la naturaleza exacta de la relación entre lo Real y el *objet petit a*. Por supuesto, la solución obvia es concebir lo Real como sustancia de la jouissance radicalmente externa al orden simbólico y la condición de *objet a* como la de un semblante: el semblante del ser.” (MS 2002: 70)

Lo interesante es que es esa imposibilidad de alcanzarlo lo que genera el placer mismo, ya no el obtenerlo sino, el hecho de ir tras él creyéndolo entidad positiva. Así, surge un nuevo placer en el displacer de no alcanzarlo, esto es la *jouissance*:

Y el paso final que debe darse es captar este impedimento inherente en su dimensión *positiva*: es cierto, el *objeto a* impide que el círculo del placer se cierre, introduce un displacer irreductible, pero el aparato psíquico encuentra una especie de placer perverso *en este mismo displacer*, en la interminable y repetida circulación en torno al objeto inalcanzable y siempre perdido. El nombre lacaniano para este “placer en el dolor” es, desde luego, goce (*jouissance*), y el movimiento circular que encuentra satisfacción en no lograr, una y otra vez, alcanzar el objeto, el movimiento cuyo verdadero objetivo coincide por lo tanto con su propio sendero hacia la meta, es la *pulsión* freudiana. El espacio de la pulsión es así un espacio paradójico, curvo: el *objeto a* no es una entidad positiva existente en el espacio, en última instancia no es sino cierta *curvatura del propio espacio* que provoca que demos una vuelta cuando queremos alcanzar directamente el objeto. (GS 1994: 67-68)

Aquí tenemos pues la diferencia básica que nos permite entender el orden de lo simbólico a través del deseo: el deseo del Otro a través del objeto *a* que el sujeto trata todo el tiempo de alcanzar y, el deseo del sujeto de no colmar el deseo pues ahí se encuentra la pulsión, es decir, la vida misma del sujeto. Sobre esta diferencia hondaremos más adelante. Ahora bien, ¿qué pasa si el objeto *a* sale del universo simbólico-marco a través del cual es percibido como tal? Si esto sucede la realidad del sujeto puede desintegrarse pues la separación del objeto significa la separación de la identidad simbólica del sujeto: “La extracción del objeto *a* del campo de la realidad confiere a este campo su consistencia: en la aphanisis, el objeto *a* ya no es extraído, asume una presencia plena, a consecuencia de lo cual la textura simbólica que constituía mi realidad se desintegra.” (GS 1994: 197) Una vez más, a través del cine Žižek, nos explica de qué manera sería la desintegración de la realidad simbólica. En la primera película de Rossellini, *Stromboli*, la protagonista Karin emigrada de Estonia, se encuentra en un campo de refugiados en Italia al finalizar la Segunda Guerra Mundial, y al no poder marcharse a Argentina, como había intentado, no le queda más que casarse con un pescador de una aldea de la isla volcánica que lleva el nombre del film. Sin embargo, su vida no mejora, por el contrario, se vuelve a convertir en un infierno por lo que decide huir a tierra firme pero la única vía posible para tomar la embarcación que la llevaría ahí era a través del volcán. El filme termina con la protagonista cubierta por el humo y los vapores del volcán y sólo se escucha su voz diciendo “¡Dios mío! ¡Oh Dios Misericordioso!”. Con ello, nuestro autor recupera la explicación misma de Rossellini a cerca de este final, del cual dice que en toda vida humana se experimenta algo que es un punto de inflexión, que no es el fin de la experiencia de la vida misma sino algo que permite un nuevo comienzo, así lo explica el filósofo: “El acto realizado (o, más propiamente: sobrellevado) por Karin es el del *suicidio simbólico*: “un acto de perderlo todo”, de retraerse de la realidad simbólica, que nos

permite comenzar de nuevo desde el “punto cero”. (GS 1994: 61 el énfasis es del autor). Con ello se da una separación del sujeto con su deseo objeto *a* y por tanto de su identidad simbólica, encontrando en esta separación, que se presentaba como una pérdida, una extrema dicha al experimentar la pérdida de la pérdida, es decir, el espacio del contacto con lo real en el sujeto puede asumir su identidad antigua o encontrar una nueva palabra fundante, una nueva palabra performativa, o cómo habíamos mencionado antes, un nuevo mandato:

El punto último de Lacan en su interpretación de Kant es que *la distinción entre los fenómenos y la Cosa solo puede sostenerse dentro del espacio del deseo como estructurado por la intervención del significante*: esta intervención es la que provoca la división que separa la realidad accesible y estructurada simbólicamente del vacío de lo Real, el indicador de la Cosa perdida. Lo que experimentamos como “realidad” se revela en objeto mítico cuyo encuentro provocaría la satisfacción plena de la pulsión. Por lo tanto, esta falta de la Cosa constitutiva de la “realidad” no es epistemológica en su dimensión fundamental, sino que pertenece a la lógica paradójica del deseo, donde la paradoja es que esta Cosa se produce retroactivamente mediante el proceso mismo de simbolización, es decir, emerge en el gesto mismo de su pérdida. En otras palabras (del Hegel), no hay nada, ninguna entidad sustancial positiva, detrás de la cortina fenoménica, salvo la mirada cuyas fantasmagorías asumen las diferentes formas de la cosa. (PN 2016: 72)

Es pues, esa posible separación del sujeto del objeto *a*, y por tanto del orden simbólico, que el esloveno ubica a este objeto como un objeto etéreo que encauza el deseo a partir de un sobrante que la violencia del lenguaje, entendido como límite e imposición, nunca logra satisfacer: “el lenguaje mismo, el auténtico medio de no violencia, de reconocimiento mutuo, implica la violencia incondicional. En otras palabras, es el lenguaje en sí mismo lo que empuja nuestro deseo más allá de los límites adecuados, transformándolo en un «deseo que contiene el infinito», elevándolo a una compulsión absoluta que nunca puede satisfacerse. Lo que Lacan llama *objet petit a* es precisamente este objeto «no muerto»

etéreo, el objeto sobrante que causa el deseo en su aspecto excesivo y desviado. Uno no puede librarse de este exceso, pues es consustancial al deseo humano como tal. (SRV 2009: 83)

El objeto *a* nos permite acercarnos a dos ideas: a la anamorfosis y a la sublimación. La primera se refiere a una técnica estética que está deformada de tal modo que sólo se puede ver la forma del objeto para reconocerlo cuando se mira a través del reflejo de determinado ángulo o de un objeto cónico o espejo cilíndrico. El objeto *a* es ese objeto deformado que sólo adquiere la forma de algo deseable a través de cierto ángulo o mirada a través de *algo*, un significante *Amo*, por ejemplo, que le otorgue un lugar correcto como *nuestro* deseo: “El ‘designante rígido’ apunta entonces a ese núcleo imposible-real, a lo que hay ‘en un objeto que es más que el objeto’, a ese plus producido por la operación significativa. Y el punto crucial que hay que captar es la conexión entre la contingencia radical de la nominación y la lógica del surgimiento del ‘designante rígido’ mediante la cual un objeto determinado logra su identidad.” (SO 1992: 137) Por otra parte, tenemos la sublimación, que se refiere a la posibilidad de que el objeto *a* de pronto, nos comunique la imposibilidad de acceder a la Cosa misma, es decir, que el objeto real nos signifique esa la imposibilidad misma, nos signifique el fracaso de jamás alcanzar lo deseado, ese objeto *a* es sublime cuando se eleva al nivel de la Cosa y por ello nos significa el fracaso mismo:

[U]n objeto elevado al nivel de la Cosa (imposible-real). Es decir, en Kant lo Sublime designa la relación de un objeto del mundo interior, empírico, sensorial con *Ding an sich*, con la transparente, transfenoménica, inalcanzable Cosa-en-sí. La paradoja de lo Sublime es como sigue: en principio, la brecha que separa a los objetos fenoménicos, empíricos, de la experiencia de la Cosa-en-sí es insuperable— es decir, ningún objeto empírico, ninguna representación [*Vorstellung*] de él puede presentar [*darstellen*] de manera adecuada a la Cosa (la idea suprasensible)-; pero lo Sublime es un objeto en el que podemos experimentar esta misma imposibilidad, este fracaso permanente de la representación en su ir tras la Cosa. (SO 1992: 259)

Por otra parte, gracias a la comprensión de la función del objeto *a* en el edificio teórico lacaniano, es que podemos ver la relación que éste guarda con la angustia y la melancolía que el sujeto experimenta. La angustia del sujeto no proviene de la incapacidad del sujeto para alcanzar el objeto de su deseo, sino por el contrario, la angustia proviene de la posibilidad de alcanzarlo o de acercarse demasiado a él y ver con horror que es un objeto deformado que sólo era algo deseable a su mirada: “no hay angustia cuando falta el objeto causa del deseo; no es la falta del objeto lo que da origen a la angustia, sino por el contrario, el peligro de que nos acercamos demasiado al objeto y de ese modo perdemos la falta misma. La angustia es provocada por la desaparición del deseo.” (MS 2002: 24) La melancolía proviene de otro tipo de relación con el objeto *a*, esta es la que designa la pérdida de ese objeto; sin embargo, el melancólico no fija su mirada en la pérdida del objeto como tal, sino en la pérdida en sí misma: “por esta razón la melancolía no es simplemente un apego al objeto perdido, sino a la expresión original de su pérdida.” (QDT 2002: 169) En realidad lo que sucede en el melancólico es el desplazamiento de la pérdida a la falta, es decir, lo que el sujeto melancólico lamenta no es la pérdida del objeto en sí mismo, sino lo que causó el deseo de ese objeto, de hecho, puede suceder que exista la posibilidad de iniciar un proceso de duelo por un objeto que no se ha perdido. Es entonces cuando podemos ver esta diferencia:

¿Cómo desenmarañar esta paradoja del duelo por un objeto que no se ha perdido todavía, que sigue estando aquí? La clave de este enigma reside en la precisa formulación de Freud según la cual el melancólico no es consciente de *lo que* ha perdido en el objeto perdido. En este punto hay que introducir la distinción lacaniana entre el *objeto* y el (objeto-) *causa* del deseo: el objeto del deseo es simplemente el objeto deseado, mientras que la causa del deseo es la característica *por cuya causa* deseamos el objeto deseado (algún detalle o tic, del que normalmente no somos conscientes que a menudo percibimos erróneamente como un obstáculo, como si deseáramos el objeto *a pesar de él*). (QDT 2002: 172)

Con ello, lo que nos permite mirar la figura del melancólico es que, en realidad, no podemos perder algo que nunca hemos poseído, la paradoja es que lo único que poseemos siempre del objeto *a*, es su pérdida: “este engañoso desplazamiento de la falta a la pérdida nos permite afirmar nuestra posesión del objeto: lo que no hemos poseído nunca no puede perderse nunca, y así el melancólico, en su fijación incondicional en el objeto perdido, lo posee de alguna manera en su misma pérdida.” (QDT 2002: 168) En ese sentido la única forma de ser un melancólico es tratar a un objeto como si ya estuviera perdido: “Ésta es la estratagema del melancólico: *la única forma de poseer un objeto que nunca tuvimos, es tratar un objeto que todavía poseemos plenamente como si este objeto estuviera ya perdido.*” (QDT 2002: 170)

Volvamos ahora al punto del goce. Como veíamos, el sujeto está permanentemente en la persecución de su deseo, en aras del placer que le produciría colmarlo. Ese placer está enmarcado en un objeto *a* gracias a la fantasía, el marco que le da forma a éste o bien le permite aparecer como un objeto. Pero bien sabemos que el sujeto jamás llega al objeto de su deseo pues en cuanto trata de agarrarlo este se esfuma, es decir, lo que ha estado persiguiendo no es un objeto de su deseo sino el objeto causa de su deseo. En ese sentido el sujeto queda enfrentado con lo Real mismo como sustancia vital: “Y el nombre de esta sustancia vital que resulta un impacto traumático para el universo simbólico es, por supuesto *goce*. La variación última sobre el tema de una carta que siempre llega a su destino reza, en consecuencia: ‘nunca puedes librarte de la mancha del goce’ –el gesto mismo de renunciar al goce produce inevitablemente un plus de gozar que Lacan representa como el ‘objeto *a*’-.” (GS 1994: 38) Es por ello que, en psicoanálisis el analista conduce al sujeto al saber sobre su deseo, lo aparta del núcleo de su goce: “esta ‘sustancia’- la única que se reconoce en psicoanálisis – es, según Lacan, el goce [*jouissance*]: el acceso al saber se paga entonces con

la falta de goce – el goce, en su estupidez, sólo es posible con base en un cierto no conocimiento, una ignorancia. No es extraño, entonces, que la reacción del analizado al analista sea con frecuencia paranoide: al conducirlo hacia el saber sobre su propio deseo, el analista quiere efectivamente robarle su más íntimo tesoro, el núcleo de su goce.” (SO 1992: 103) El goce como sustancia de lo Real es la base de la simbolización pero al actuar como base o potencia de ella se produce siempre la posibilidad de un plus, dado el proceso mismo de la simbolización que no siempre recoge toda la demanda o necesidad como hemos visto con anterioridad. Por lo tanto, el goce o la *jouissance* siempre está produciendo al mismo tiempo un plus-de-goce: “en la medida en que el núcleo de lo Real es la *jouissance*, esta dualidad adopta la forma de una diferencia entre *jouissance*, goce, y *plus-de-jouir*, el plus-de-goce: la *jouissance* es la base sobre la que actúa la simbolización, la base vaciada, desencarnada, estructurada por la simbolización, pero este proceso produce al mismo tiempo un residuo, un resto, que es el plus-de-goce.”(SO 1992: 221)

Como podemos apreciar, el *plus-de-goce* es, de manera retroactiva, la posibilidad del goce pues sólo hay posibilidad de gozar por todo ese excedente o plus que queda fuera después de la significación del goce: “[la] paradoja [...] que define el plus-de-goce: no es un plus que simplemente se conecte a un goce “normal” fundamental, porque *el goce como tal surge sólo en este plus*, porque es constitutivamente un “excedente”. Si sustraemos el plus perderemos el goce, precisamente como el capitalismo, que sólo puede sobrevivir revolucionando incesantemente sus propias condiciones materiales, deja de existir si “permanece en lo mismo”, si logra un equilibrio interno.” (SO 1992: 85)

Es pues, el acto de elegir lo que provoca la pérdida misma y por tanto la posibilidad de goce, así explica Zizek desde la característica del objeto incestuoso: “Lo que se sacrifica en el acto de elegir es, desde luego, la cosa, el objeto incestuoso que encarna el goce

imposible –consistiendo la paradoja en el hecho de que el Objeto del incestuoso *llega a través de ser perdido*, es decir, que no es dado con anterioridad a su pérdida-. (GS 1994: 98) Es en ese mismo sentido que el filósofo señala que lo que mantiene unida a la comunidad no es la regla común a partir de la identificación simbólica sino el objeto del goce: “Lo que ‘mantiene unida’ a una comunidad en su nivel más profundo no es tanto la identificación con la ley que regula el circuito ‘normal’ cotidiano de la comunidad, sino más bien *la identificación con una forma específica de la trasgresión de la ley, de la suspensión de la ley* (término psicoanalítico), con una forma de *goce* específica.” (AF 2008: 76).

Como vemos, no es la identificación simbólica lo que mantiene unidad a una comunidad sino que el lazo que realmente une a sus miembros es una relación común respecto al goce: “A fin de cuentas, la causa nacional no es más que el modo en que los sujetos, de una determinada comunidad étnica, organiza su goce mediante mitos nacionales.” (AF 2008: 47). Es pues el goce como sustancia lo que configura el discurso de una nación y la articulación de prácticas sociales que este discurso organiza y posibilita:

El termino Lacaniano para extraña “sustancia” que debe de agregarse a fin de que la causa obtenga su consistencia ontológica positiva, la única sustancia reconocida por el psicoanálisis, es, desde luego, el goce (como lo señala Lacan explícitamente en *Ecore*) una narración *existe* sólo mientras su *goce* específico se siga materializando en un conjunto de prácticas sociales y se trasmite mediante los mitos nacionales que la estructuran. Enfatiza en forma “deconstructivista” que la Nación no es un hecho biológico o transhistórico sino una construcción contingente discursiva, u resultado hiperdeterminado de las prácticas textuales, es, por lo tanto, engañoso: tal énfasis pasa por alto el resto de algo *real*, un núcleo no discursivo de goce que debe estar presente para que se logre el efecto de la consistencia ontológica de la Nación *qua* entidad discursiva. (AF 2008: 46)

Como vemos el goce nos permite ver nuevamente la dimensión del otro pues el goce está plenamente en la intersubjetividad; en ese sentido el esloveno recupera la tesis lacaniana de que el goce siempre es el goce del Otro, es imputado al Otro. En ese sentido el odio hacia el goce el Otro es siempre odio a nuestro propio goce: “¿Qué son las fantasías respecto del goce especial y excesivo del Otro- acerca de la superioridad negra en la potencia y el apetito sexual, sobre la relación especial del judío o el japonés con el dinero y el trabajo- sino precisamente *tantos modos de organizar, para nosotros, nuestro propio goce?* ¿No gozamos acaso al fantasear respecto del goce del Otro, en esta ambivalencia actitud hacia él? ¿No obtenemos satisfacción de la suposición misma de que el otro goza en un modo que nos resulta inaccesible? (AF 2008: 52). Y es justamente el goce visto a través del Otro lo que mantiene al esclavo en su condición pues más que mantenerse ahí por el miedo a la muerte, se mantiene en esa posición por la expectativa del goce ante la muerte del amo. En ese sentido, el goce le hace esclavo por no ser inmediato sino atribuido a un suceso respecto al Otro.

Como hemos visto la relación del sujeto con el objeto *a* no es una relación que libre al sujeto del contacto con lo Real, sino una relación en la que lo Real emerge en todo momento. Recordemos que la configuración del objeto causa del deseo (*objet petit a*) se encuentra en el marco de la fantasía; sin embargo, lo que debemos mirar ahora es que la existencia de ese mismo marco nos muestra la falta del Otro, un marco que sirve para ocultar el horror de la falta constitutiva o como dice Žižek: “es la forma primordial de *narrativa*, que sirve para ocultar algún estancamiento original.” (AF 2008: 20) En ese sentido, en la teoría psicoanalítica, la noción de fantasía no ocupa el lugar de lo maravilloso: “La noción psicoanalítica de la fantasía no puede ser reducida a un escenario fantástico que opaca el horror real de la situación: la fantasía oculta este horror, pero al mismo tiempo crea aquello

que pretende ocultar, el punto de referencia “reprimido” (¿no son las imágenes de esa Cosa horripilante, desde el calamar gigante al aterrador remolino, las creaciones fantasmáticas por excelencia?).” (AF 2008: 15)

Es por ello que nuestro autor escribió un libro sobre el acoso de las fantasías, como ese marco que al configurar mi deseo me está mostrando el horror que resulta del contacto con lo Real, con lo presimbólico, con lo natural sin sentido: “Este papel de la fantasía se basa en el hecho de que “no hay relación sexual”, no hay fórmula o matriz universal que garantice una relación sexual exitosa con el compañero: a causa de la ausencia de la fórmula cada sujeto se ve obligado a inventar su propia fantasía, una fórmula “privada” para esta relación- para un hombre la relación con una mujer sólo es posible mientras ésta se adapte a su fórmula. (AF 2008: 17) El acoso de las fantasías se analiza pues a través de la noción de fantasma, que esa aparición de horror que de pronto se aparece para mostrar de forma descarnada lo que nos enfrenta a lo que realmente somos:

La salida de este atolladero no está en decidir cuál de estos múltiples sentidos es el “verdadero” (“¿Es el tiburón un representante de las pulsiones reprimidas en el sujeto del capitalismo tardío, o sintetiza la naturaleza destructiva del propio capitalismo?”); antes bien, debería concebirse al monstruo como una especie de pantalla fantasmática en la que esta misma multiplicidad de sentidos puede aparecer y luchar por la hegemonía. En otras palabras, el error del análisis directo del contenido es proceder con demasiada rapidez y suponer como evidente por sí misma la propia superficie fantasmática, la forma/estructura vacía que brinda lugar a la aparición del contenido monstruoso: la pregunta decisiva no es “¿Qué significa el Fantasma?”, sino “¿Cómo se constituye el espacio mismo en el que pueden surgir entidades como el Fantasma?” O, para regresar al *Fliegende Holländer*, la pregunta decisiva no es el sentido de los fantasmas de Senta sino, más bien, “¿De dónde proviene en armatoste negro del fondo del escenario para que Senta tenga una superficie sobre la cual proyectar sus fantasmas?”. Lo que tenemos aquí es la misma disyunción que la de la bien conocida paradoja visual jarrón/dos rostros: tan pronto como percibimos sentido(s), la forma como lugar de su inscripción se vuelve invisible –y el gesto fundamental de un análisis dialéctico es precisamente un paso atrás del contenido a la forma,

esto es, una suspensión del contenido que vuelve a hacer visible la forma como tal - La operación ideológica elemental consiste en esta misma “conversión de la forma” por medio de la cual emerge el espacio posible para los sentidos ideológicos. (GS 1994: 164).

La relación clara entre el fantasma y la fantasía aparece ante el hecho de que si de pronto desaparece la fantasía sin desaparecer la acción del sujeto, ésta aparece desnuda, sin su cobijo de sentido y la violencia de esa imagen es perturbadora. El ejemplo clásico de nuestro autor para explicar esto es el del hombre que de pronto se separa de la cobertura fantástica de la relación sexual y se pregunta: “¿Qué estoy haciendo aquí, sudando y repitiendo estos gestos estúpidos?”, el placer puede convertirse en repulsión o en una extraña sensación de lejanía. El punto clave es que este violento trastorno *en realidad nada cambió*: la causa de todo es un simple *cambio en la posición del otro en relación con nuestro propio marco fantasmático de referencia.*” (AF 2008: 30)

El fantasma es pues un elemento que no puede ser incorporado a cierta estructura simbólica, o bien se ha desprendido de ella: “*fantasma* designa un elemento que “se desprende”, que no puede ser integrado en la estructura simbólica dada, pero que, justamente como tal, constituye su identidad (GS 1994: 114) Ahora bien, ¿por qué constituye la identidad de esa estructura? Pues bien, toda estructura simbólica está basada en el espacio fantasmático que sirve para la proyección positiva de los deseos, en ese sentido, es sólo a través del fantasma que se construye al sujeto como deseante. Desde esta lógica es que podemos comprender que los fantasmas entendidos, como desconexiones del sujeto con la realidad, no son sino la condición misma de la normalidad: “Lejos de ser un signo de locura, la locura, la barrera que separa lo real de la realidad es por lo tanto condición misma de un mínimo de normalidad: la locura (la psicosis) aparece cuando esta barrera se rompe, cuando lo real inunda la realidad (concluida en la realidad) asumiendo la forma del Otro del Otro: por

ejemplo, del perseguidor del paranoico).” (MS 2002: 40) Así, tenemos que lo que pareciera ser casos patológicos, son la posibilidad del contacto con lo Real, que garantizan la consistencia intersubjetiva.

Ahora bien, en la red de relaciones intersubjetivas, todos los sujetos, podrían ser identificados sin saberlo con un lugar fantasmático en la estructura simbólica del otro; en ese sentido los sujetos se desconocen a sí mismos como los destinatarios de una interpelación ideológica. Así, la lógica de la carta que siempre llega a su destino desentraña que el mensaje siempre tiene un sitio donde quiera que ésta llegue, quienquiera que se encuentre en ese lugar es el destinatario ya que no está definido por sus propias cualidades sino por el lugar simbólico que está ocupando. Además, cuando la carta llega a su destino y el sujeto entrega el mensaje del lugar simbólico que ocupaba, se vacía de éste y queda desnudo de la representación simbólica, el otro se confronta con el lugar vacío del mensaje, sólo ocupado contingentemente por un sujeto en un momento determinado. Žižek ejemplifica esto de nuevo, con la escena final de *Luces de la ciudad* de Charles Chaplin:

La carta llega definitivamente a su destino cuando ya no podemos legitimarnos como meros mediadores, proveedores de los mensajes del gran Otro, cuando dejamos de ocupar el lugar del Ideal del Yo en el espacio fantasmático del otro, cuando se alcanza una separación entre el punto de identificación ideal y el peso masivo de nuestra presencia fuera de la representación simbólica, cuando dejamos de actuar como dueños de casa del Ideal para la mirada del otro – en síntesis, cuando el otro se ve confrontado con el residuo que queda después de que nosotros hayamos perdido nuestro sostén simbólico. La carta llega a su destino cuando ya no somos los “ocupantes” de los lugares vacíos de la estructura fantasmática de otro, esto es, cuando el otro finalmente “abre sus ojos” y comprende que la carta real no es el mensaje que supuestamente traemos sino nuestro ser en sí mismo, el objeto que en nosotros se resiste a la simbolización. Y es precisamente esta separación la que tiene lugar en la escena final de *Luces de la ciudad*. (GS 1994: 19-20)

El lugar fantasmático es pues, esa posibilidad que, una vez más, muestra la incongruencia en el Otro como constitutiva de la realidad misma. En ese sentido el fantasma nos muestra el horror de la instauración del pecado o delito a través de la instauración de la ley: “La narración fantasmática no escenifica la suspensión-trasgresión de la ley, sino *el acto mismo de su instauración*, de la intervención en el corte de la castración simbólica. Lo que la fantasía se esfuerza por representar es, a fin de cuentas, la escena “imposible” de la castración.” (AF 2008: 22) Lo importante a extraer de ello es que el fantasma aparece pues cuando se asoma esa posibilidad de mirar que no hay nada de natural en lo simbólico y por tanto en el deseo, es decir, en la relación del sujeto con el objeto *a*.

2.5 El sujeto barrado entre dos muertes

En este acápite veremos lo relativo a la noción de las dos muertes del sujeto o lo que se refiere a la relación entre la pulsión de muerte y el orden simbólico. Recuperamos la noción de las dos muertes para dar la justa importancia al sujeto como significante ya que éste vive siempre en dos planos, en el simbólico-imaginario y en el real, entendiendo que vive siempre como animal simbólico y animal naturaleza. Es por ello que el sujeto lacaniano se enfrenta a dos diferentes muertes, una real, que es la muerte biológica, y la otra es la muerte simbólica que se refiere al momento en que el sujeto cumple con su destino simbólico: “Ésta es la teoría hegeliana de la repetición en la historia: cuando Napoleón fue derrotado por primera vez y trasladado a Elba, él no sabía que ya estaba muerto, que su papel histórico había terminado, y se le tuvo que recordar a través de su segunda derrota en Waterloo –en ese momento, cuando murió por segunda vez estaba en realidad muerto.” (SO 1992: 179-180) Esta idea, recupera la noción freudiana de pulsión de muerte en tanto posibilidad del aniquilamiento

radical del tejido simbólico que es el sustento del sujeto. Es por ello que la pulsión de muerte es la posibilidad de la segunda muerte del sujeto.

Ahora bien, el lugar que alumbra la noción de las dos muertes, es un lugar en el que el sujeto se encuentra con la belleza sublime y con el terror de lo Real: “este lugar ‘entre las dos muertes’, un lugar de belleza sublime así como de monstruos aterradores, es el asiento de *das Ding*, del núcleo traumático-real en pleno orden simbólico. Este lugar se abre por la simbolización/historización: el proceso de historización implica un lugar vacío, un núcleo histórico alrededor del cual se articula la red simbólica.” (SO 1992: 181)

Este lugar designa la relación entre la pulsión y el orden simbólico pues el movimiento circular de la naturaleza o la pulsión de muerte es atrapado en la red simbólica a manera de inscrito o historizado como el papel o rol que el sujeto cumple en un momento determinado:

Es esta referencia al lugar vacío de la Cosa lo que nos permite concebir la posibilidad de un aniquilamiento total, global, de la red significante: “la segunda muerte”, el aniquilamiento radical del movimiento circular de la naturaleza, únicamente es concebible en la medida en que este movimiento circular ya está simbolizado/historizado, inscrito, atrapado en la trama simbólica – la muerte absoluta, la “destrucción del universo”, es siempre la destrucción del universo simbólico. La “pulsión de muerte” freudiana no es más que un concepto teórico exacto para esta noción sadeciana de la “segunda muerte” – la posibilidad de la “supresión” total de la tradición histórica abierta por el proceso de simbolización/historización como límite radical y autodestructor del mismo. (SO 1992: 181)

Ahora bien, desde la lógica hegeliana, podemos comprender que la simbolización opera como la negación de lo que simboliza, es decir, como la muerte Real de aquello que aparece en el orden simbólico: “Es por ello que cuando hablamos sobre una cosa, suspendemos su realidad, la ponemos entre paréntesis. Precisamente

por esta razón el rito funerario ejemplifica la simbolización en su forma pura: a través de él, el muerto es inscrito en el texto de la tradición simbólica, se le asegura que, a pesar de la muerte, ‘seguirá vivo’ en la memoria de la comunidad.” (MS 2002: 48)

El reverso de esto sería la inapropiada o la todavía no dada simbolización de la muerte Real de modo que, el muerto está vivo y vuelve todo el tiempo hasta que encuentra su justa incorporación en el orden simbólico: “Los dos grandes acontecimientos traumáticos del Holocausto y el Gulag son casos ejemplares del retorno de los muertos en el siglo XX. Las sombras de sus víctimas continuarán persiguiéndonos como ‘muertos vivos’ hasta que les demos un entierro decente, hasta que integremos el trauma de su muerte en nuestra memoria histórica.” (MS 2002: 48).

El muerto vivo puede aparecerse también en la forma de una relectura o una voz viva que de sentido a la letra de un texto: “la vida de una voz puede oponerse a la letra muerta de un escrito, pero esta vida es la extraña vida de un monstruo no muerto, no una autopresencia viviente ‘saludable’ del sentido.” (AF 2008: 108) El muerto viviente o el viviente que ya ha muerto, nos permite pensar que el sujeto sólo es tal como significante para otro significante, independientemente de la vida real que tenga como individuo.

2.6 El nombre del padre y la ley del padre

En este apartado nos concentraremos en un importante concepto lacaniano que tiene que ver con el lugar del padre y su relación con el orden simbólico. Como vimos el apartado anterior, el sujeto puede morir dos veces, y esto puede ser así porque tiene una vida simbólica además de la natural pero ¿cómo nace a esa vida simbólica?, ¿quién se la da? Esas son las

preguntas que debemos contestar para comprender la importancia que cobra el padre en la construcción del orden simbólico.

En su seminario ...*O peor*, Lacan trata sobre un juego de palabras en francés: '*le père ou pire*' –el padre o peor- que alude a la elección entre lo malo y lo peor. Esta elección según Žižek muestra perfectamente cómo el sujeto, para devenir sujeto, se enfrenta a una elección que no es tal, pues en realidad renuncia a todo. La elección, entonces, es falsa, pues en realidad se trata de una elección obligada, ya que no existe la posibilidad de un sujeto anterior a la elección pues es la vida en comunidad la que hace al sujeto. En la ilusión de la elección del sujeto en el contrato social, se llega paradójicamente, al objeto prohibido, que no existe antes de la supuesta elección sino que surge de ella, es decir, el objeto prohibido sólo surge en el momento de la prohibición. En ese sentido, la elección del sujeto como miembro de la comunidad es, en realidad, obligada, el sujeto no obtiene nada a cambio de pertenecer a ella, la elección supone pérdida total. Según Žižek, es sólo el psicoanálisis el que alumbra esta pérdida pura pues otras teorías conciben, por ejemplo, la prohibición del incesto, entendido como la primera prohibición de pertenencia a la comunidad, como un acto de intercambio. Esta elección de pérdida pura, es la que se encuentra en Lacan como '*le père ou pire*', que alumbra el hecho de la subordinación del sujeto a la autoridad del Nombre del Padre, subordinación a través de la cual, el sujeto cede en cuanto a su deseo, evacua el goce, queda barrado y gracias a ello le es conferido un lugar en el espacio intersubjetivo. Por tanto, elegir *o peor*, es equivalente al loco o al psicótico, aquel que ha escapado de la elección, de un lugar significativo y que no cedió a cambiar el goce por el Nombre del Padre. De este modo vemos que el Nombre del Padre es lo que mantiene unido el universo simbólico como agencia de la prohibición: "El padre como Cosa es lo que está originalmente prohibido, es decir, la parte de sí mismo a la que el sujeto debe renunciar a fin de convertirse en "él mismo", de alcanzar

su identidad simbólica. Este universo simbólico es, por otro lado, “mantenido unido” por el Nombre del Padre como agencia de la prohibición –el agente de la prohibición simbólica es, por lo tanto, precisamente el objeto que estaba originalmente prohibido-.” (GS 1994: 176)

Es por todo ello que la vida simbólica del sujeto corresponde a un lugar en la fantasía individual de cada uno de los otros sujetos con el que el sujeto significativo está identificado. Para el psicoanálisis este lugar en la fantasía es un lugar fantasmático, eso no quiere decir que se trate de algo distorsionado u horroroso, sino de un lugar específico en el espacio simbólico personal que llega (o no) a ser ocupado por una persona real (de carne y hueso): “Podemos relacionarnos con estas ‘personas de carne y hueso’ sólo en la medida en que podemos identificarlas con cierto lugar en nuestro espacio fantasmático simbólico o, para decirlo de un modo más patético, sólo en la medida en que llenan un lugar preestablecido en nuestro sueño –nos enamoramos de una mujer siempre que sus rasgos coincidan con nuestra figura fantasmática de la Mujer.” (GS 1994: 18) De este modo fantasmático existe el lugar del padre en el universo simbólico, de modo que, el padre real del sujeto es un individuo que nunca puede llenar el lugar del padre simbólico: “el ‘padre real’ es un individuo miserable obligado a cargar con el peso del Nombre-del-Padre, nunca plenamente adecuado a su mandato simbólico, etc. -.” (GS 1994: 19)

El lugar simbólico del padre es existir en potencia, como una ley con un poder que puede aparecer en todo momento y hacerse efectiva: “No sólo no necesita existir en realidad, sino que si apareciera e interviniera directamente en la realidad, se arriesgaría entonces a perder su poder; puesto que, como dejó claro Lacan, la omnipotencia (*tout en puissance*) necesariamente se convierte en «todo-en-potencia» (*tout en puissance*): un padre que es percibido como omnipotente sólo puede sostener esta posición si su poder permanece en estado «potencial», una amenaza que nunca se hace efectivamente real.” (CGA 2016: 60-61)

Es por ello que Lacan insiste que el padre como Nombre del Padre, es sólo una figura de autoridad simbólica, por lo que está muerto y no tiene nada que ver con el goce, por ello evacua el goce: “el padre como Nombre del Padre, reducido a una figura de autoridad simbólica, está “muerto” (también) en el sentido de que *no sabe nada del goce*, de la sustancia vital: el orden simbólico (el gran Otro) y el goce son radicalmente incompatibles.” (GS 1994: 154).

Sin embargo, cuando aparece el padre que goza, tiene lugar lo siniestro respecto al lugar simbólico del padre, es la figura del muerto vivo: “el reverso del Nombre del Padre, a saber, el ‘padre anal’ que definitivamente *sí* goza: el hombrecito obsceno que es la encarnación más clara del fenómeno de lo ‘siniestro’ (*Unheimliche*).” (GS 1994: 155). Es la idea de un Padre-Goce que, contrariamente a la prohibición del goce, aparece como una oportunidad de goce: “este ‘padre anal’ es Padre-Goce (*le Père-Jouissance*, como lo llama Michel Silvestre): no es la agencia de la Ley simbólica, su ‘represión’, lo que obstruye la relación sexual (según el lugar común lacaniano, el papel del Nombre del Padre es justamente *permitir* la aparición de una relación sexual), su impedimento es, por el contrario, cierta ‘eclosión de goce’ excesiva, materializada en la figura obscena del ‘padre anal’ .” (GS 1994: 155).

2.7 *Las lógicas que articulan su planteamiento*

Finalmente, en este apartado veremos de qué manera nuestro autor articula las distintas lógicas de las que abrevia. Como hemos visto, de Hegel retoma la lógica dialéctica sobre todo al momento de pensar aquellas cosas que cobran su significado o sustancia de manera retroactiva. Además, se sirve de la recuperación de la lógica del Universal-particular

para subrayar la importancia de la lógica del no-todo de Jacques Lacan. También de este autor, recupera la lógica del significante que tiene que ver con la manera en que sucede el proceso de construcción del significante Amo respecto a los demás significantes.

2.7.1 *De la lógica del significante a la lógica dialéctica*

Como vimos con anterioridad, nuestro autor recupera la noción de *point de capiton* lacaniano, al utilizarlo recurre a la lógica del significante subyace a esta noción. Veamos ahora cómo opera ésta lógica. El punto de acolchado, como hemos visto, produce un campo discursivo a través de una serie de desplazamientos de otros significantes para que giren en torno a éste; momento de creación armoniosa que da sentido al caos interpretativo:

Cómo no evocar aquí el cristianismo, no tanto en ese acto de Dios que hizo del caos un mundo ordenado como en ese punto de inflexión decisivo –la ruptura paulina- del que resultó la forma definitiva de la religión cristiana, forma exaltada en la tradición que es la nuestra? San Pablo centra toda la edificación cristiana precisamente sobre el punto que había parecido hasta entonces a los discípulos de Cristo un trauma horrendo, ‘imposible’, no simbolizable, no integrable en su campo de significación: su muerte vergonzosa en la cruz, entre dos bandidos. San Pablo transformó esa derrota final de su misión terrenal, que aniquila la esperanza de liberación (de los judíos de la dominación romana) en el acto mismo de su salvación: mediante su muerte, Cristo ha redimido, salvado, al género humano. (SO 1992: 52)

En esta cita vemos aparecer al punto de acolchado como un gran obturador que dota de sentido a una serie de significantes a partir de su unión a un significante que funciona como Amo; sin embargo, esa no es la única dimensión en la cual opera la lógica del significante, antes bien, actúa también como un punto de que concentra la negación. Por

ejemplo, la relación que se da entre la ley y crimen ilustra perfectamente cómo la ley, como significante Amo, opera como ese concentrador de la negación:

[P]ara [Lacan], la mayor transgresión, la más intensa, es la ley misma: la ley loca, superyoica, que inflige, que controla el goce. Uno no tiene de un lado, la pluralidad de transgresiones, de las perversiones, de las agresividades, etcétera y, del otro, una ley universal que regule, normalice el callejón sin salida de las trasgresiones, que haga lo posible de la coexistencia pacífica de los sujetos: la cosa más loca es el otro lado de la ley tranquilizadora en sí misma, la ley en cuanto incomprendida, en cuanto estúpido mandato al goce. Puede decirse que la Ley se desdobra necesariamente en una ley tranquilizadora y una ley loca: la oposición entre la Ley y sus transgresiones se repite en el interior de la Ley misma. (SO 1992: 53)

Aquí, es justo donde aparece la segunda dimensión lógica del significante, cuando damos el viraje hacia la lógica dialéctica. Primero tenemos una oposición simple entre la ley positiva y su transgresión, es decir aparece la primera negación; después aparece la ley como la única verdadera transgresión general, verdadera negatividad:

[L]a ley misma que transforma todas las transgresiones corrientes, en una positividad indolente. [Lo que aparece aquí es] una estructura ternaria en la que la universalidad confrontada con su contenido particular se desdobra en positiva y negativa, abarcadora y excluyente, ‘pacificadora’ y ‘destructora’, nos ofrece la matriz elemental del proceso dialéctico: confrontada, mediada, con la multitud de diferencias particulares, la posición inicial se revela como la diferencia pura; confrontada, mediada, con la multitud de las negatividades particulares, la posición inicial se revela como la negatividad pura, absoluta; [...] confrontada con la multitud de los crímenes particulares, la Ley Universal se revela como el Crimen absoluto, universalizando [...]. (SO 1992: 54-55)

La universalidad confrontada con la multitud de sus diferencias particulares no alude a otra cosa más que a la identidad reducida a la diferencia absoluta, autorreferencial, de

hecho, en este punto nuestro autor nos recuerda que la identidad no es más que la diferencia llevada hasta su punto de autorreferencia:

[P]ara retomar el ejemplo de la Ley universal y del crimen particular: no es que el crimen universalizado coincida con la Ley, sino que la ‘verdad’ de la Ley misma es no ser sino el crimen universalizado. La ‘verdad’ está, pues, del lado del crimen y no del lado de la Ley: el crimen no queda atrapado en el automovimiento de la Ley, reducido a un momento subordinado de su automediación; antes bien, es la Ley misma la que se divide por cuanto queda atrapada en el movimiento del crimen particular, por cuanto surge de su autorreferencia: la ‘Ley’ es el crimen universalizado. (MSH 2013: 55)

Ahora vemos aparecer la relación lógica dialéctica entre el universal y sus particulares, o lo que en Hegel es la relación entre el género y cada una de sus especies. Resulta que esa autoreferencia nos permite pensar en una forma particular de proposición que nos muestra claramente una contradicción, es decir, el género universal cae sobre sí mismo a través de una tautología. En una proposición que se prepara para decir *algo*, que anuncia una determinación, por ejemplo “Dios es...” se esperaría una segunda parte de la proposición que presente una *especie* del género, una determinación de la universalidad abstracta o un elemento del conjunto. Sin embargo, la segunda parte de esa proposición autoreferenciada o tautológica es la identidad “Dios es Dios” generando así una contradicción en la que el género se encuentra consigo mismo como su especie, pero diferenciando entre el primer momento en el que Dios es el positivo, es decir, el género que comprende todas las especies, y el segundo Dios, que es el negativo, el que excluye todos sus predicados, todos los contenidos particulares. Siguiendo a Hegel, Žižek afirma que esto alude a la identidad de los contrarios que “lejos de reducirse a una identificación aberrante de predicados que se excluyen recíprocamente (en el estilo de ‘esta rosa es a la vez blanca y azul’), solo apunta a

la antedicha *autorreferencia de lo universal*: lo universal es lo contrario a sí mismo en la medida en la que se refiere a sí en lo particular, en la medida en que alcanza su ser para sí en la forma de su contrario.” (MSH 2013: 57 las cursivas son del autor)

Ahora bien, en una vuelta más de tuerca –como suele decir nuestro autor al derivar un nuevo razonamiento al anterior- debemos considerar que el razonamiento autorreferencial implica reducir el conjunto a un caso que implique su límite por excepción. Esto es, que aparece un elemento del conjunto que aparece como escindido, separado del conjunto para que este pueda salir como tal, con ello, la diferencia aparece ya entre el conjunto universal y su elemento particular, el *elemento en falta*. Esto nos lleva una vez más a la lógica del significante pues: “*uno debe considerar como una parte del significante su propia ausencia*: uno debe postular la existencia de un significante que es la falta misma del significante, lo que coincide con el lugar de la inscripción del significante.” (MSH 2013: 58) En ese sentido, debemos comprender que la regla básica de la dialéctica es buscar la excepción a la serie cada vez que nos ofrecen una enumeración simple de subespecies de una especie universal: “Hegel subrayó que cada género sólo tiene finalmente dos especies. Es decir, la diferencia específica es en última instancia la diferencia entre el género mismo y su especie ‘como tal’. Así, en un análisis dialéctico, incluso cuando nos encontremos entre la apariencia de muchas especies, tenemos siempre que buscar la especie excepcional que personifica directamente el género como tal: la verdadera diferencia es la diferencia “imposible” entre esta especie y todas las demás.” (QDT 2002: 272) Con lo cual, estamos en el corazón mismo de la lógica hegeliana pues la relación entre el universal y sus particulares o entre el género y sus especies nunca es exhaustiva, es decir, la disyunción de un conjunto significante nunca es completa, siempre queda un lugar vacío ocupado por el conjunto vacío: “La exclusión de ciertos contenidos de cualquier versión de universalidad dada es en sí misma responsable de la

producción de universalidad en su estilo vacío y formal. Supongo que ambos derivamos esta cuestión de Hegel, y que es imperativo comprender que los mecanismos específicos de exclusión proceden, por así decirlo, el efecto de formalismo en el nivel de la universalidad.”

(CHU 2011: 142)

Lo que aparece en este punto es la relación entre el universal abstracto y concreto en Hegel, una relación entre el universal neutro transhistórico y el universal específico, es decir, histórico, a partir del cual éste se realiza negándose:

En el punto más cercano a Hegel: ¿qué es lo “Universal concreto” hegeliano sino la “excepción reconciliada en lo universal”, es decir, la unidad de lo universal abstracto con su excepción constitutiva? Aquí el ejemplo hegeliano de peor fama es, desde luego, el del Estado con una totalidad racional de los individuos que “se hicieron” a sí mismos por medio de su trabajo: el Estado alcanza su realidad en la persona del monarca que es inmediatamente, esto es, es su naturaleza misma lo que es su determinación simbólica (uno llega a ser rey por nacimiento no por sus méritos). La excepción del rey es por lo tanto una excepción “reconciliada en lo Universal” dado que éste la funda; el republicanismo ético abstracto y prerreligioso a la Fichte protestaría, por supuesto, contra esta excepción real, condenándola como una afrenta insoportable a los principios republicanos los llamaría a tratar al rey de la misma manera que tratamos a otros ciudadanos, mientras que la especulación hegeliana demuestra cómo la propia Universalidad ética, a fin de sostenerse a sí misma, requiere una excepción, un punto en el cual quede suspendida. (GS 1994: 109)

Como hemos visto con anterioridad, sobre todo en el apartado sobre la insustancialidad del sujeto, nuestro filósofo se basa en la lógica dialéctica para comprender por qué la ausencia de la esencia se convierte en la verdad del ser: “*la discordancia, la incompatibilidad en cuanto tal [...] hace que el secreto desaparezca* – lo que al principio parecía un obstáculo epistemológico resulta que es el indicio de que hemos “*tocado la Verdad*”, de que estamos en el meollo de la “*Cosa-en-sí*” *a través de la característica que*

parecía que nos impedía el acceso a ella. (SO 1992: 231) La formulación hegeliana de la negación de la negación es el principio fundamental para que el sujeto/objeto aparezca. La forma es la esencia misma o dicho de otro modo: la fisura entre apariencia y esencia es interna a la apariencia; se ha de reflejar en el terreno de la apariencia – *esto* es lo que Hegel denomina “reflexión determinada”. La característica básica de la reflexión hegeliana es, así pues, la necesidad estructural, conceptual, de su reduplicación. En ese sentido, el proceso dialéctico no es “una progresión gradual hacia la verdad cada vez más concreta, mediada, progresión en la que cada etapa siguiente es la “verdad” de la etapa precedente, [de hecho, lo que sí es el proceso dialéctico, es] la positivación reflexiva del fracaso, de la imposibilidad del paso mismo.” (MSH 2013: 105)

Esa positivación reflexiva de la imposibilidad o del fracaso, es justamente la única posibilidad de emergencia de ser: “es quizá la experiencia misma de esta inversión de la “condición de imposibilidad” en una ‘condición de posibilidad’ -la experiencia de la manera en que ‘sólo la lanza que te derribó/puede sanar tu herida’ (para citar el *Parsifal* de Wagner)– lo que constituye el núcleo de lo que llamamos *dialéctica*”. (GS 1994: 158). Es por ello que uno nunca puede escapar a su destino, o expresado en lacaniano, diríamos que la deuda simbólica tiene que reembolsarse.

2.7.2 *La lógica del no-todo (sexuación)*

Ahora bien, veamos cómo de la relación imposible entre el universal abstracto y el concreto o entre el género y sus especies surge la lógica del no-todo. Como hemos visto, el proceso de creación de una colección de particulares como conjunto coherente, implica que por lo menos uno de esos particulares salga de la cadena de equivalencias significantes,

niegue al conjunto y se aparte de él. Con ello, la diferencia se introduce a partir del universal, y como afirma Žižek siguiendo a Hegel, la diferencia queda del lado de la universalidad pues “lo universal mismo se construye con la sustracción, con la ‘abstracción’ de un elemento particular que lo encarna como tal: lo Universal surge en una escisión radical, la escisión entre la riqueza particular y el elemento que, en medio de lo Particular, encarna lo Universal.” (MSH 2013: 59)

Ahora bien, una buena manera de exponer la dialéctica como un tipo de razonamiento especial que conecta lo universal, lo particular y lo singular, es mediante su extensión al tratamiento de la diferencia entre los sexos, tema claro para el psicoanálisis. ¿Cómo opera esta lógica de la escisión del elemento particular que encierra en sí mismo a lo universal cuando hablamos de la diferencia sexual? El género humano como general distingue a dos de sus especies, masculino y femenino, pero es uno de ellos que sale de la cadena de equivalencias para convertirse en la encarnación de lo universal, es decir, el hombre: “La lógica lacaniana del “no- todo” (*pass- tout,*) es decir, la concepción de la diferencia sexual que define el lado masculino como una función universal constituida mediante la excepción fálica, y el lado femenino como un conjunto “no- todo”, no- universal, pero sin excepción.” (MS 2002: 81) Es por ello que para Lacan la mujer no existe, entendiendo existencia, no como sinónimo de esencia, sino como aparece en la *Ciencia de la Lógica* de Hegel, como correlativo de fundamento, es decir, el ser aparece cuando se le presenta y se le entiende como el efecto de un fundamento. En ese sentido debemos entender que la mujer no es totalizable, no es la expresión de un principio único. La consecuencia de esta estructuración de la sexualidad en la que el hombre queda del lado de la universalidad y la mujer del lado de lo no-universal es que *no hay relación* sexual posible: “La estructuración simbólica de la sexualidad implica la falta de un significante de la relación sexual, implica que ‘no hay

relación sexual’, que la relación sexual no puede ser simbolizada – que es una relación imposible, ‘antagónica’.” (SO 1992: 108)

Finalmente, debemos tomar en cuenta que todos estos conceptos y categorías nos ayudan a ubicar el tema del sujeto político en el pensamiento de nuestro autor. De igual modo, se aclara la noción de ‘realidad’ en la que ese sujeto político se asienta y se mueve. Una realidad, construida a partir del contacto del individuo con un universo simbólico previamente dado que imposibilita que todo aquello de Real del cuerpo encaje en ella. Por tanto, es un sujeto que lidia todo el tiempo con la imposibilidad, la que se da en su propia experiencia con el universo simbólico y sus necesidades presimbólicas, y la imposibilidad constitutiva del propio universo simbólico que lo histeriza al demandarle algo que nunca podrá cumplir.

III. LA POLÍTICA DE LA NEGATIVIDAD Y LA ÉTICA DE ANTÍGONA

*“Escúchanos: sabemos
que eres nuestro enemigo. Por ello
te pondremos frente al muro. Pero en consideración
a tus méritos y buenas cualidades
te pondremos frente a un buen muro y te dispararemos
con una bala buena de un arma buena y te enterraremos
con una pala buena en la buena tierra”*

Bertolt Brecht. La pregunta sobre el bien.

En este capítulo presentaremos de qué manera la matriz conceptual de nuestro autor deviene una particular concepción de política y por tanto de ética. Para ello, habremos de hacer la revisión de su teoría de ideología para presentar a ésta como una propuesta de teoría política, posteriormente revisaremos las consecuencias de ello en la visión de paralaje aplicada a la política. Examinaremos además, la relación que se da entre la violencia y la política para así dar cuenta de cómo se da la neutralización de la política en la democracia liberal. Finalmente, expondremos de qué manera la ética de Antígona y/o Medea representan el acto ético por excelencia para nuestro autor.

3.1 Del secreto de las mercancías y desustancialización del sujeto: La lógica de la esencia hegeliana como teoría de la ideología

En este breve apartado veremos la importancia de la noción del síntoma para comprender cómo nuestro autor llega a la ruptura lógica con el esencialismo del sujeto tal y como lo enunció Lacan. Como vimos en el capítulo anterior Žižek recupera la noción de la

desustancialización del sujeto y desde ahí comienza el despliegue de su pensamiento. Nosotros podemos hacer ese breve recorrido partiendo de la pregunta: ¿Por qué el sujeto es el sublime objeto de la ideología y qué consecuencias tiene esto en la realidad? La respuesta a esta pregunta nos permitirá alumbrar la dimensión política de esta relación conceptual.

Como Žižek señala, ha habido distintos procesos de interpretación ideológica del sujeto: el antiguo sujeto de la reflexión trascendental (Kant, Husserl), la versión filosófica del lenguaje del sujeto (Foucault, Habermas) o la destitución subjetiva que comienza a mostrar un reconocimiento falso respecto a lo que caracteriza a la condición humana como tal (Althusser). La ruptura lógica con el esencialismo del sujeto se da a través del psicoanálisis lacaniano, específicamente con el concepto de síntoma, pues es Lacan el que identifica a Marx como el que descubrió el síntoma. ¿Por qué Marx es quien descubrió el *síntoma*, noción que se aplica al análisis de los sueños y a los fenómenos de la histeria? ¿Cómo se relaciona el *síntoma* con el análisis de Marx sobre el mundo de las mercancías? En ambas preguntas se trata de una noción que alude al secreto de la forma (la forma de los sueños, la forma de las mercancías) y lo importante de la forma no es penetrar del contenido manifiesto al núcleo oculto, sino analizar por qué ha adoptado esa forma. Marx es el inventor del *síntoma* ya que hasta él, la economía política se había planteado sólo el reducir la forma a la esencia sin preguntarse de dónde brota esa esencia, cuál es su génesis.

En la revisión de la forma de la mercancía, Sohn-Rethel llega a la denominación de la *abstracción real* entendida como *el inconsciente del sujeto trascendental* que le permite actuar ‘como si’ la realidad fuera efectivamente real. Este actuar ‘como si’ es justamente la dimensión fundamental de la ideología, no entendida como falsa conciencia sino como “una

realidad social cuya existencia implica el no conocimiento de sus participantes en lo que se refiere a su esencia” (SO 1992: 47).

En palabras de Žižek, el síntoma marxiano proviene de la identificación de una fisura que desmiente el universalismo de los derechos y deberes burgueses, esto es la expresión de que hay un punto de ruptura heterogéneo a un campo ideológico determinado, que al mismo tiempo es necesario para su clausura. Dicha lógica implica que en cada Universal ideológico se encuentre algo como excepción -en el sentido de contradictorio- que deje al descubierto su falsedad, por ejemplo, las distintas libertades burguesas, que cierran el universal ideológico de libertad y que, paradójicamente incluye, la libre venta del trabajo cuando en realidad esto significa esclavitud.

Esta paradoja nos conduce a la discusión sobre lo Real ya que, como hemos visto en el capítulo anterior, carece en sí mismo de densidad sustancial, es paraláctico, es decir, lo Real aparece ante una brecha entre dos puntos de perspectiva. La noción de paralaje da cuenta de la multiplicidad de apariencias del mismo subyacente real. Como vimos, Kant, después de descubrir la inconsistencia interna de la realidad, recurre a postular la existencia de una realidad verdadera e inaccesible de las Cosas *en sí* mismas (*neúmeno*), en lugar de aceptar la incoherencia. Hegel, a diferencia de Kant -y a causa de lo que se le acusa como ‘panlogismo absoluto’- logra *superar* (negar-aceptar-afirmar) la división kantiana de la realidad. Con ello, nuestro conocimiento incompleto de la Cosa, se convierte en un aspecto de la Cosa misma: *es* incompleta e incoherente. Esta es la razón por la cual, para Žižek, la lógica de Hegel es el primer caso de la lógica de lo real.

Para Hegel entonces, no se trata de que no podamos acceder a la esencia de las cosas, entendida como realidad verdadera e inaccesible, sino que la *esencia* de las cosas (el *en-sí*) sólo *es tal* en su relación con algo (el *para-sí*). Y esa esencia *es para* una conciencia que la conoce en un tiempo y lugar determinados (el *en-sí – para-sí*). El sujeto, a partir de esta lógica de lo real hegeliano, es el sujeto como forma vacía que encuentra su *determinación* en las relaciones con el otro. Esta comprensión es la que permite utilizar las herramientas conceptuales del psicoanálisis lacaniano para el análisis de lo social “ya que el eje del psicoanálisis reside (*en*) lo social, el campo de las prácticas sociales y las creencias sostenidas socialmente, no se halla simplemente a un nivel distinto de las experiencias individuales, sino que es algo con *lo que debe relacionarse lo individual en sí*, que *lo individual en sí* debe experimentar como un orden que está mínimamente reificado, externalizado.” (VP 2006: 15 las cursivas son del autor)

La lógica de visión de paralaje de la realidad, nos ayuda a comprender por qué ‘*algo*’ puede ser libertad o esclavitud, éxito o fracaso, democracia o autoritarismo, materialismo histórico o materialismo dialéctico, deseo o pulsión, heroísmo o terrorismo, etc. Ello puede ser así, porque la realidad en sí misma carece de una esencia que la determine, de hecho, lo que debemos comprender a partir de la lógica hegeliana es que la realidad es ideológica, es decir conceptuada. La realidad ‘ideológica’ es la que permite que la brecha de paralaje sea traspuesta a una de ‘las dos caras de la moneda’ ya que la diferencia observada no es simplemente *subjetiva* sino que es producto de la relación del sujeto con el objeto, mediados en un contexto determinado. Es decir, el orden objetivo de lo social existe sólo en la medida en que los individuos lo consideran y se relacionan con él como tal, léase como un orden

objetivo. Es importante subrayar que no es que la realidad carezca de un orden objetivo, sino que éste está sustentado en lo intersubjetivo y son dos momentos inseparables de la realidad.

Ahora bien, para comprender cómo funciona la visión de paralaje debemos atender a la distinción que Žižek hace entre la crítica a la ideología y la ideología como concepto. La escuela de Frankfurt, por ejemplo, tomó como base a la crítica de la economía política y permaneció en la crítica de la ideología (ya sea entendida como falsa o verdadera). Sin embargo, la crítica de la ideología no abarca a la ideología como concepto. Siguiendo la lógica hegeliana, nuestro autor enuncia tres momentos de la ideología: *i*) el *en-sí* (conjunto de ideas, creencias, conceptos destinados a convencernos de su verdad); *ii*) el *para-sí* (su exteriorización/otredad: designa la existencia material como prácticas, rituales e instituciones); y *iii*) el *en-sí-para-sí* (la exteriorización cuasi-espontánea que se refleja sobre sí misma produciendo la desintegración, autolimitación y autodispersión de la noción de ideología) (IMC 2003).

En ese sentido, la ideología para nuestro autor es un terreno de construcción más que un telón que nos aparta de la realidad, como la venían entendiendo los marxistas ortodoxos. Es por ello que, en *El sublime objeto de la ideología*, Žižek comienza con una pregunta: ¿Qué es lo que crea y sostiene la identidad de un terreno ideológico determinado más allá de todas las variaciones posibles de su contenido explícito? Responde a esta pregunta echando mano de uno de los conceptos lacanianos: *point de capiton*.

Como vimos anteriormente, en Lacan el *point de capiton* o el “punto acolchado” es el nodo a partir del cual el cúmulo de significantes flotantes fija su significado conectando éste a otros elementos con lo que no estaba ligado de antemano: “El ‘acolchamiento’ realiza la totalización mediante la cual, esta libre flotación de elementos ideológicos se detiene, se fija

–es decir, mediante la cual estos elementos se convierten en partes de la red estructurada de significados.”(SO 1922: 125-126)

Así, el orden simbólico alude a estos cúmulos de significantes girando en torno a un *point de capiton* de modo que el conjunto de los elementos forma una serie de equivalencias o un plus metafórico que determina retroactivamente su identidad. Gracias a ello, es fácil comprender que son estos puntos nodales o *point de capiton* lo que se encuentra en el centro de la lucha ideológica y, que lo que está en juego, es cuál de ellos fijará la red de significantes.

Entonces, el primer paso para analizar la ideología sería decir cómo funciona ésta como discurso, es decir, de qué manera la serie de significantes flotantes se totaliza, se transforma en un campo unificado y coherente mediante esos *point de capiton*. Sin embargo, en este nivel de análisis, la ideología no aparece como vínculo social; de hecho, como lo afirma nuestro autor, la gran debilidad de los ensayos pos-estructuralistas provenientes de la teoría althusseriana de la interpelación, ha sido poner sólo atención a la parte inferior del grafo del deseo descrito en el capítulo anterior, que como vimos, es dónde se encuentra la identificación imaginaria y simbólica con y a través de este discurso. Entonces, como veremos, se dejó de lado la dimensión que está más allá de la dispersión y pluralidad del proceso signifiante, y que está referida a la fantasía, la falta en el Otro y el deseo. Así pues, gracias a los conceptos lacanianos presentados con anterioridad, es que ahora podemos decir de qué manera funcionan para presentar a la ideología como ese terreno de construcción y de qué manera se articula y cobra forma.

En el capítulo anterior describimos las cuatro formas del grafo del deseo a partir de las cuales vimos cómo se relaciona el sujeto con el gran Otro y los restos que van quedando de esta relación. Ahora bien, si el grafo del deseo (Fig. 4) lo dividimos sólo en dos partes una inferior y la otra superior, en la primera queda expresado lo que tiene que ver con la

significación y en la segunda, lo que tiene que ver con el goce. Recordemos que, en la parte inferior del grafo se relaciona la necesidad *real* con el significante, relación que produce el significante hueco o la falta del significante (punto acolchado o *point de capiton*) y produce también al sujeto en falta resultado del individuo interpelado por este significante. En esta parte inferior del grafo del deseo, en la segunda forma, aparece también el momento en que se da la identificación simbólica del sujeto (*ideal del yo*) respecto a alguna característica del significante, así como la identificación imaginaria (*el yo ideal*) entendida como la identidad del sujeto fuera de él.

Es justo en esta parte inferior del grafo, que queda claro que el significante carece de toda identidad positiva y que ésta sólo se confirma sobre el fondo de la negatividad pues aparece nítidamente la tesis lacaniana del efecto de retroversión que postula que la relación entre el significante y el significado no es lineal, es decir, que el significado no se despliega a partir de un núcleo inicial, sino que el proceso de producción del significado es contingente y retroactivo. Ahora, debemos tener claro que el efecto de retroversión da significado al significante pero también al sujeto como significante, esto es que, el sujeto queda representado para otro significante, en otras palabras: toma un mandato. Además el efecto de retroversión nos permite ver cómo el sujeto-significante, aparece *como sí* siempre hubiese estado ahí, es decir, aparece como agente.

Ahora bien, lo que la teoría de la ideología no había tomado en cuenta es la parte superior del grafo del deseo, lo que aparece a nivel del goce. Más allá de la identificación a través de la cual el sujeto se integra en un campo socio-simbólico determinado –la manera en que asume un mandato- lo que aparece es un resto en la relación entre la identificación imaginaria y simbólica. Ese resto es la persistencia de una brecha entre el enunciado y la enunciación, a nivel del enunciado se dice una cosa, pero ¿qué es lo que realmente se quiere

decir cuando se dice “eso” que se enuncia? Esa es la brecha. En ese sentido, el enunciado entendido como demanda, está atrapado en una dialéctica en la que apunta a algo diferente a su contenido literal. En la parte superior del grafo del deseo vemos cómo a la curva del punto de acolchado le sigue la curva de la pregunta *Che vuoi?* que pregunta ¿qué es lo que quieres con lo que me pides?, ¿por qué me dices esto? O ¿qué quieres realmente decir con ese enunciado? Es en esas preguntas que aparece el deseo, esas preguntas son el lugar del deseo del Otro, aparece esa curva que indica que el otro quiere algo del sujeto pero el sujeto es incapaz de traducir ese deseo en una interpelación positiva, en un mandato específico con el que se identifique. Ante el enorme enigma del deseo del otro aparece la fantasía. El sujeto quiere llenar el vacío, la falta en el otro expresada como un deseo del Otro sin mandato positivo y lo hace a través de las coordenadas que la fantasía le otorga para guiar su propio deseo. En ese sentido debemos comprender que en la fantasía el deseo no se cumple, como podríamos pensar desde el sentido común, sino que se constituye, cobra forma mediante ella, es decir, nos enseña cómo desear y por ello es una defensa contra el *Che vuoi?* Por eso Žižek afirma que el deseo es una defensa contra el deseo. El deseo que el sujeto configura a través de la fantasía es un deseo que se posiciona frente al deseo del Otro, que es un deseo sin contenido positivo, es decir, no definido, entendido como la *pulsión de muerte*. Entonces ¿qué quiere el gran Otro del sujeto? La respuesta es: nada. Y como el sujeto no puede con esa respuesta entonces desea un *algo* respecto a un orden simbólico determinado.

Sin embargo, el deseo estructurado simbólicamente ahora es perforado por una corriente presimbólica (real) de goce (*jouissance*), es decir, el cuerpo ya como goce materializado enredándose con la trama del significante y encontrando *placer en el dolor*. Aquí encontramos otro resto, ahora veremos que el cuerpo enredado en el significante se somete a la *castración*, es decir, a que algunas partes del cuerpo queden fuera del orden

simbólico del significante, un proceso que, sobra decir, no responde a las funciones fisiológicas o biológicas del cuerpo. Es el intento de la evacuación del goce, esa corriente presimbólica materializada en el cuerpo, lo que determina qué partes del cuerpo sobreviven a la castración. La imposible confluencia del goce con el significante se puede leer como la fórmula del *sinthome*, lo que aparece con esta lectura es que en la parte superior del grafo queda expresada la falta en el Otro, su incongruencia, y la forma en la que fantasía encauza el deseo para encubrir este hecho. En ese sentido, lo real de goce (*jouissance*) queda contingentemente domesticado para no mostrar la imposibilidad traumática en torno a la cual está estructurado el orden simbólico, pues como vimos en el capítulo anterior: “El elemento que mantiene unida a una comunidad determinada no puede ser reducido al punto de la identificación simbólica: el lazo que une a sus miembros implica siempre una relación común respecto de una cosa, hacia la encarnación del Goce.” (AF 2008: 44)

En este punto, podemos afirmar que la teoría de la ideología se complementa si tomamos en cuenta la parte superior del grafo del deseo pues lo que aparece como el último soporte del modo en que una red de significantes nos sostiene, es el núcleo insensato – *preideológico*- del goce. En ese sentido, tendríamos que analizar no sólo un campo ideológico determinado como el resultado de cierta articulación de los significantes flotantes, sino también, extraer el núcleo duro del goce, es decir, de qué manera se produce un goce preideológico estructurado en la fantasía:

La ideología no es una ilusión tipo sueño que construimos para huir de la insoportable realidad; en su dimensión básica es una construcción de la fantasía que funge de soporte a nuestra ‘realidad’: una ‘ilusión’ que estructura nuestras relaciones sociales efectivas, reales y por ello encubre un núcleo insoportable, real, imposible [...]. La función de la ideología no es ofrecernos un punto de fuga de nuestra realidad, sino ofrecernos la realidad social misma como huida de algún núcleo traumático, real. (SO 1992: 76)

Por ejemplo, un análisis ideológico de este tipo, nos permitiría mostrar de qué manera el sesgo patológico constitutivo y antagónico de la sociedad puede quedar encubierto por la fantasía que nos otorga la perspectiva de una sociedad orgánica, como un cuerpo social en que todas las corporaciones contribuyen al Todo de acuerdo con su función. Sin embargo, ante esta fantasía, lo real siempre brota de algún modo, y resulta que en la sociedad siempre hay antagonismo y lucha, entonces ¿de qué modo se articula este brote con la fantasía? Este brote se introduce en el universo simbólico como un elemento externo, como un cuerpo extraño, que nos permite fantasear: si tal no existiera, entonces la sociedad funcionaría como un Todo Orgánico. Para Žižek, el ejemplo *par excellence* de ese elemento externo es el judío. El judío es la personificación de todas las fallas del sistema, es decir, de la incongruencia del universo simbólico, la fantasía, cuya función es cubrir esa incongruencia, hace de la figura del judío la existencia real de esa incongruencia. Es importante retomar esta figura del judío pues el análisis y crítica de la ideología consiste precisamente en encontrar en un edificio ideológico determinado aquel elemento que representa su propia negatividad interna: “Para ejemplificar esta necesidad de complementar el análisis del discurso con la lógica del goce, sólo tenemos que contemplar de nuevo el caso espacial de ideología, el que tal vez sea la más pura encarnación de la ideología como tal: el antisemitismo. Para decirlo sin rodeos: “La sociedad no existe y el judío es su síntoma” (SO 1992: 171)

Es tarea pues, del análisis de la ideología encontrar lo que está excluido del orden simbólico, aquello que brota como lo Real (anormal) de ese orden para, cobrar existencia en la realidad. Ahora bien, justo identificar aquellos brotes de lo Real, lo anormal, de cualquier orden simbólico, es decir, reconocer los excesos o las alteraciones, es lo que nos da acceso al *verdadero* funcionamiento de las cosas, nos acerca pues a vórtice desde el cual se está

articulando el campo ideológico determinado a partir del goce en la persecución del *objeto a*. Así pues, tenemos que la importancia de analizar el deseo en la teoría de la ideología es justamente que éste cierra o da coherencia a esa realidad simbólica-social que nunca encuentra su clausura con la realidad real.

Lo importante a entender, es que el *en-sí-para-sí* de la ideología permite comprender que la realidad es *en sí misma* ideológica, en términos de Žižek diremos que la realidad tiene un sesgo patológico constitutivo (*síntoma*) que trae a cuenta al sujeto pues éste es el que la constituye. En este sentido, debemos comprender que la realidad siempre involucra la mirada del sujeto que la mira y que, a su vez mira al sujeto para formarlo y entenderse a sí mismo. Esta concepción antiesencialista del sujeto y del objeto, encuentra su fundamento esencialista en la relación entre ambos, y así se introduce la necesidad de una visión de paralaje, pero ahora ontológica.

3.4 La ideología como teoría política: de la paralaje ontológica a la paralaje política

Ahora bien, ¿cuál es la relación entre la paralaje ontológica y la paralaje política? O ¿Por qué la lógica de la paralaje puede ser llevada a la política? Para ello primero debemos comprender que la definición común de paralaje es: el aparente desplazamiento de un objeto (su deslizamiento de posición sobre un contexto) causado por un cambio en la posición de observación que brinda una nueva línea de visión. Ahora bien, para tratar esta noción desde la filosofía debemos pensar que la diferencia observada no es simplemente “subjetiva”, debido a que el mismo objeto que existe “allí afuera” es visto desde dos lugares o puntos de vista diferentes. Se trata, de que el sujeto y objeto están inherentemente ligados “mediados”,

como habíamos dicho, por un fundamento esencialista en la relación, de modo que un desplazamiento “epistemológico” en el punto de vista del sujeto refleja siempre un desplazamiento “ontológico” en el objeto mismo.

Recuperando los términos lacanianos, Žižek nos recuerda que la mirada del sujeto está inscrita desde siempre en el objeto percibido, bajo la forma de su “punto ciego” que está *en el objeto más que el propio objeto*, aquello que evoca su propia ausencia o falta, es el punto desde el cual el objeto devuelve la mirada. Por medio de una metáfora nuestro autor lo explica a través de la pintura: es nuestro ojo el que ve a la pintura pero ésta ya presupone a nuestro ojo desde un punto de fuga desde el cual se conforma, todos sus elementos se organizan y cobran sentido como tal; por eso dice que la pintura está en nuestro ojo, pero entendiendo que nuestro ojo también está en la pintura. De modo que, en la primera parte de esta afirmación de Lacan se designa a la subjetivación, como la dependencia de la realidad en su constitución subjetiva, mientras que en la segunda parte de la afirmación se ofrece un suplemento materialista, reinscribiendo al sujeto en su propia imagen bajo la forma del fragmento objetivado en su ojo. Con ello, debemos entender al materialismo como algo que reside en el giro reflexivo por medio del cual estoy incluido en el cuadro construido por mí; es decir, que es la necesaria duplicación de sí mismo -estando fuera y dentro de mi cuadro- la que da testimonio de mi “existencia material”. Así pues, entendemos que la realidad que vemos nunca es total, porque contiene una mancha, un punto ciego desde el cual nos incluye. (VP: 2006: 26)

La paralaje ontológica entendida como esa fisura o falta en la realidad que da muestra de la relación ontológica entre sujeto y objeto desde la cual ésta se constituye, es muestra del síntoma que Marx inventó con su análisis del fetichismo de las mercancías. Žižek analiza tres

distintas paralajes que dan cuenta del poder: la ontológica, la científica y la política. Para fines de nuestro análisis nos concentraremos en esta última y analizaremos cuáles son las implicaciones de ello en el análisis de lo político.

Hace bien Žižek, cuando para mostrar la relación entre la paralaje ontológica y la paralaje política, comienza por explicarnos algunos términos del análisis literario. Según Seymour Chatman, a quién el esloveno recupera para comenzar con esta explicación, la brillantez y originalidad del escritor norteamericano Henry James que escribió a finales del siglo XIX y principios del XX, radica en su capacidad para usar de manera extensiva los deícticos –en la forma de “deixis apositiva” como la llama Chatman-, es decir, que el escritor en su creación literaria introduce primero un pronombre que anticipa al sujeto pero que aún no es el sujeto real al que se va a eludir. Cuando se escribe por ejemplo: “Él dijo, Juan Gómez, que el proyecto era innecesario” estamos haciendo uso de un deíctico, este uso literario no es un elemento que sustituya a otro en la operación lingüística, sino que tiene su propia función y es que alude a que el sujeto no es un algo en sí, si no que cobra su *ser* o su *esencia* a partir de ciertos atributos o acciones que no son parte de él pero que lo conforman y lo constituyen de manera retroactiva.

Esta *desustancialización* del sujeto de la que da cuenta James en su creación literaria, se muestra de mejor manera cuando cambia los verbos por agentes sustantivos. El ejemplo que nos ayuda a comprender este uso literario es cuando miramos el cambio de perspectiva entre estas dos oraciones de “Juan aceptó rotundamente” a “La aceptación de Juan fue rotunda”. En la primera oración el sujeto está sustancializado por el nombre y la acción, en la segunda oración vemos que antes del sujeto existe un espacio general social, en este caso ‘la aceptación’ intersubjetivamente dotada de sentido al que Juan se inscribe a partir de su

acción que queda supeditada a ese espacio social. De este modo podemos ver que el sujeto queda reducido a un espacio formal vacío que se *llena* contingentemente a través de esos espacios sociales o acuerdos lingüísticos en los que la acción está objetivada como cosa.

Ahora bien, este *llenado* contingente al que aludo no cae en la contingencia absoluta pues estamos diciendo que existen estos acuerdos lingüísticos o espacios sociales que la contienen. A pesar de ello, podríamos pensar que una las características principales de la modernidad capitalista (y más aún para los pensamientos posmodernos) la vida ética está entregada a la incertidumbre y a la contingencia afectando radicalmente los valores y las formas de confianza entre los seres humanos y cayendo en un relativismo ético e histórico. Sin embargo, como bien lo explora Henry James en la última parte de su obra literaria en la que evita que sus personajes caigan en dicho relativismo, cuando los seres humanos en la experiencia declinamos un marco sacionormativo estable se hace más evidente ‘nuestra radical dependencia de los demás’ pues el sujeto necesita un marco para *ser/estar-sujeto*.

Lo anterior manifiesta, la constitución lógica del propio sujeto en la cual, y a través de la cual, todo cobra sentido en su vida. Esto ya estaba, como dice Žižek, en el pasaje hegeliano de Sustancia a Sujeto, en donde queda claro que la *sustancia ética* no existe como tal, lo que realmente existe (como *efectivamente existente*) es “la incesante actividad e interacción de los individuos y es únicamente mediante esta actividad que se mantiene viva” (VP 2006: 346).

Como podemos ver, la noción de brecha de paralaje es de gran importancia para comprender que la pérdida de la sustancia ética no es negativa sino positiva al ser liberadora y afirmarse como la apertura que genera la solución al problema de hallarse perdido sin ella. La brecha de paralaje pues, nos da cuenta de esa distancia irreductible entre dos puntos que no tienen un lenguaje común ni neutral que los iguale y que son, al mismo tiempo –y como

consecuencia de ello- parte de un mismo proceso, parte de la realidad como su condición de posibilidad.

Ahora bien, la noción de paralaje política es de gran importancia, tanto para tratar la desustancialización del sujeto como para la desustancialización de la ética. Lo que comprendemos entonces, es que la paralaje política alude a una brecha, a un núcleo vacío que puede ser llenado de manera contingente por el significante amo desde la política cargando de contenido ético al ordenamiento de ciertos significantes. De este modo, podemos comprender que la paralaje política da cuenta del uso político del lenguaje en tanto creador de un orden simbólico del que participan –y a través del cual se hacen ciudadanos- los sujetos. Es justamente la noción de paralaje política la que nos permite comprender la relación que, desde el pensamiento de Žižek, hay entre violencia y democracia.

3.3 La cinta de Moebius: violencia y democracia

Lo primero que debemos destacar en este apartado es que dos categorías de análisis político que se presentan como antagónicas están juntas en una misma lógica. Esto no se debe ni a una casualidad ni a una arbitrariedad, la lógica de exposición supone el análisis de la articulación de las categorías en el pensamiento de nuestro autor. Además, hago uso de una metáfora que nos permite comprender de qué manera se están articulando.

Primero que nada, es importante decir que Žižek se posiciona frente a las propuestas teóricas que han dominado los análisis de lo político bajo la premisa de una relación inversamente proporcional entre la violencia y la democracia, suponiendo que, a mayor democracia, menor violencia. Por el contrario, en los planteamientos de nuestro autor la violencia y la democracia están articuladas de tal modo que parecen ser dos caras de la misma

moneda. Mejor aún, utilizando la metáfora de la cinta de Moebius, éstas parecen estar relacionadas como las caras A y B que siempre se encuentran o que nunca son distinguibles del todo.

De este modo, analizaremos la categoría de la violencia en la constelación teórica de nuestro autor y su relación con la democracia. Para ello, habremos primero de revisar de qué manera está siendo definida la violencia y cuáles son las implicaciones de ese tratamiento. Posteriormente analizaremos cómo dicha definición está íntimamente ligada con la democracia liberal frente a la cual nuestro autor toma una posición extremadamente crítica.

Frente a los distintos estallidos de violencia en los diversos Estados, nuestro autor nos propone abstenernos de los análisis urgentes frente al dolor de las víctimas o bien frente a la condena de los victimarios, pues dichos análisis pueden resultar de la no distinción entre la violencia visible y la imperceptible¹¹. La violencia visible, asegura Žižek, es lo que se percibe de una violencia que está aquí todo el tiempo, en nuestra realidad, y la imperceptible es la que no percibimos porque nuestra mirada ya no puede hacerlo desde los presupuestos teóricos que imperan. Así como un juego de luces y sombras nos permite percibir lo que se encuentra -o no- en un objeto u obra de arte, la articulación de los conceptos, el uso de los mismos y, finalmente, su mirada sobre los fenómenos, nos permite hacer visible ciertos aspectos de la realidad.

Así, Slavoj Žižek establece la distinción de dos tipos de violencia: la subjetiva y la objetiva (*sistémica*). La primera de ellas se percibe en contraste con el nivel *normal* de las cosas, mientras que la violencia objetiva es más difícil de percibir pues forma parte del nivel

¹¹ Algo importante para el análisis de la violencia según Žižek, es que podamos distinguir entre verdad (factual) y veracidad. La verdad factual es aquella que alude a lo que *de hecho* ocurrió y la veracidad es lo que opera desde los parámetros discursivos y el reconocimiento de los mismos. Por ello, es necesario hacer un acercamiento al tema desde el alejamiento de las víctimas.

normal de las cosas. Esto significa que la violencia subjetiva salta a la vista cuando se da, pues no ocurre en el desarrollo cotidiano de los acontecimientos. Nos estamos refiriendo a aquellas manifestaciones de violencia que se convierten en la nota periodística y que después formarán parte de la aritmética del Estado (estadística). Pero este tipo de violencia, no es más que la parte correlativa y visible de otra violencia sistémica imperceptible (como la materia oscura del universo -dice el filósofo) que forma parte de la cotidianidad. Lo interesante de que una violencia sea correlativa a la otra, es que si nos parece que de una tenemos en exceso es justamente porque de la otra también: “La regla fundamental de Hegel es que el exceso «objetivo» (el reino de la universalidad abstracta que impone su ley mecánicamente y con completa indiferencia al sujeto capturado en su red) siempre se ve complementado por un exceso «subjetivo» (el ejercicio irregular y arbitrario de los caprichos)” (SRV 2009: 24).

En este punto es interesante preguntarnos ¿Qué podemos percibir y qué no? Es decir, cuando estamos hablando de una violencia imperceptible ¿nos estamos refiriendo a lo que en diversos estudios se denomina normalización de la violencia? La respuesta es: no. La normalización de la violencia tiene que ver con aquellas formas de violencia que se han ido incorporando a los actos performativos. Por el contrario, lo que podemos percibir y lo que no, está más relacionado con lo que conocemos como ideología, ya no entendida como falsa conciencia, sino como todo un entramado de relaciones sociales –basadas en el lenguaje y sostenidas por instituciones y prácticas- que dan sentido a la realidad social. Una es la violencia simbólica que se da en el lenguaje usado de ciertas maneras y otra es la violencia que el mismo lenguaje en uso conlleva por su imposición de cierto universo de sentido, del orden simbólico.

Esta tesis está en oposición a la que se desprende de la filosofía de la no-violencia que se basa en el postulado de que el hombre es un animal que *habla* gracias a lo cual tiene

la posibilidad, a diferencia de cualquier otro animal, de entablar acuerdos y llegar a consensos respecto a temas conflictivos en vez de recurrir a la violencia. Esta posición como se puede apreciar es muy cercana a la posición teórica habermasiana de la acción comunicativa que supone una intersubjetividad igualitaria, participantes en simetría de posiciones capaces de reconocer las reglas básicas de la comunicación (inteligibilidad, verdad, veracidad y rectitud¹²) esgrimir argumentos racionales que sean reconocidos por el *otro*.

Sin embargo, la filosofía de la violencia, por otra parte, estaría invirtiendo ese postulado básico y Žižek lo expresa muy bien en la siguiente pregunta: “¿y si los humanos superan a los animales en su capacidad para la violencia precisamente porque *hablan*?” (SRV 2009: 79 las cursivas son del autor). En esta pregunta está contenida la idea del lenguaje como violencia operando en distintos niveles. En el primero de ellos, Žižek siguiendo a Hegel dice que “el lenguaje simplifica la cosa designada reduciéndola a una única característica; desmembra el objeto, destroza su unidad orgánica y trata sus partes y propiedades como autónomas. Inserta la cosa en un campo de sentido que es en última instancia externo a ella.” (SRV 2009: 79) El campo de sentido, además puede cerrarse o determinarse como tal gracias a un significante entorno al que todos los elementos cobran significado. Como hemos visto, este significante es el *significante amo* dando como resultado que “cualquier espacio de discurso «realmente existente» está basado en última instancia en una imposición violenta por parte del *significante amo*.” (SRV 2009: 79-80)

El *significante amo* es el punto crucial que estaría dando rigidez a lo que es contingente, es decir, a cierta constelación histórica de significados que cobra sentido a partir

¹² Las pretensiones universales de validez habermasianas pretenden ser ese supuesto semejante a la sustancia del lenguaje, que pueden funcionar como lo mínimo necesario a partir de lo cual puede haber comunicación entre los sujetos.

de que se organizan en torno a uno sólo que les da sentido en su articulación. La violencia de esta articulación en torno al significante amo radica en que hay una ilusión esencialista que se basa en la creencia de que se puede determinar un conjunto de características y propiedades reales en todas las situaciones posibles:

Para Heidegger «esencia» es algo que depende del contexto histórico, de la revelación del ser que sucede en y a través del lenguaje. Llama a esto «la casa del ser». Su expresión *Wesen der Sprache* no significa «la esencia del lenguaje», sino el «esenciar», ese hacer esencia que es la función propia del lenguaje: [...] el lenguaje lleva las cosas a su esencia, el lenguaje «nos mueve» de manera que las cosas nos importen de una manera particular, sus senderos nos permiten movernos entre los entes, y tales entes pueden manifestarse como las entidades que son [...]. Compartimos un lenguaje originario cuando el mundo está articulado del mismo modo para nosotros, cuando «escuchamos al lenguaje», cuando al lenguaje «le dejamos decir su decir para nosotros». [...] En esta habilidad «esenciante» del lenguaje existe una violencia fundamental: nuestro mundo sufre una torsión parcial, pierde su equilibrada inocencia, un color particular da el tono a la totalidad. (SRV 2009: 86-87)

Esta desemboca en lo que “Frederic Jameson ha llamado «cartografía cognitiva», es decir, [el producto de la violencia de sentido que se traduce en] la ausencia de capacidad para localizar la experiencia de su situación en un todo dotado de sentido” (SRV 2009: 96). Esto se explica por la metáfora de la cinta de Moebius que alude a la idea del espacio vuelto sobre sí mismo, por lo tanto, debemos entender que el marco que nos permite ver una u otra “cara” de un fenómeno es parte del fenómeno mismo. Esto quiere decir que la paralaje no es simétrica en sí misma, por lo tanto, “no tenemos dos perspectivas, disponemos de una perspectiva y de lo que la elude, y la otra perspectiva llena el vacío de lo que no puede verse desde la primera.” (VP 2006:45)

La asimetría de la paralaje es de mayor importancia para comprender la paralaje política siendo ésta que la posibilita la organización del orden, podríamos decir aquí, del

orden simbólico que devine estructural. Recordemos que líneas antes, ya habíamos mencionado que el lenguaje simplifica la cosa designada reduciéndola a una única característica; desmiembra el objeto, destroza su unidad orgánica y trata sus partes y propiedades como autónomas. Inserta la cosa en un campo de sentido gracias al significante amo: él es el que articula ese universo de sentido que es en última instancia externo a ella. La *abstracción real* implica justamente que la abstracción no sea un acto lógico que retome de todos los particulares su esencia sino por el contrario los esencializa en el momento en que surge de entre ellos un significante amo como universal. De este modo, la abstracción es justamente la característica más violenta *par excellence* del lenguaje, aquello que para Heidegger es la habilidad *escenciante* del lenguaje. La capacidad de extraer de los particulares el elemento que los convertirá en abstracto universales para el pensamiento.

En este sentido si decimos por ejemplo que la esencia de la política queda manifiesta en la dimensión agonística de la misma (y con ello se reivindica la teoría de la acción comunicativa y las teorías intermedias de la democracia) se violenta la realidad al esencializar a la misma sólo desde uno de sus momentos y no desde *su verdad* retomando que en la lógica hegeliana la verdad es el todo del fenómeno, no alguno de sus momentos. Esta forma única de esencializar la política sin opción alguna de cualquiera otra manera de articularnos (en lo social-económico-político) desemboca en la relación directa entre la violencia y la democracia.

Esta relación se debe entender no desde el punto de vista que permita analizar que en la democracia hay momentos violentos, o que la violencia no necesariamente puede ser excluida de los regímenes democráticos, ni si quiera que la democracia implique violencia, perspectivas que desde todo lo discutido aparecen como ingenuas. Lo que debemos entender de la relación entre la violencia y la democracia es que la democracia es violencia en sí misma

al ser conceptualizada e institucionalizada desde uno de sus elementos históricos, es decir, particulares que la define y al mismo tiempo *aparece* en su propio ser como la forma de creación de un orden que excluye a la violencia.

La democracia como *significante* amo, aparece entonces como ese ordenador/obturador que dota de sentido a una serie de elementos que no tienen nada que ver entre sí y que, gracias a él, no sólo cobran sentido, sino que lo constituyen. La relación entre la violencia y la democracia se objetiva cuando se relacionan a ésta los derechos humanos, por ejemplo. Esta relación simbólica entre derechos humanos y democracia es violenta cuando se comprende a estos derechos como prepolíticos o apolíticos, léase más allá de la política. Los DDHH han sido tematizados como prepolíticos pues responden a la condición universal de los seres humanos independientemente de su filiación, identidad y régimen político en el que estén insertos. En el siguiente acápite ahondaremos en la relación que existe entre la noción de los derechos humanos y la violencia objetiva que impera a través de la presentación de la realidad como no ideológica.

3.3.1 Entre la violencia subjetiva y objetiva

Es el momento ahora de analizar la relación entre la no-ideología política que impera y la violencia objetiva y subjetiva. Para ello es indispensable recuperar algunos aspectos del acápite anterior sobre la violencia como parte del *ser* de la democracia. Este sistema o régimen político que se ha erigido como el único legítimo y globalmente reconocido, se presenta como no-ideológico. Al ser no-ideológico presupone, o debería presuponer –al menos en ese sentido se orientan las presiones internacionales- el reconocimiento y respeto a los derechos no políticos *par excellence*, los derechos humanos.

Los derechos humanos son tematizados por sus distintos defensores y teóricos como los derechos no políticos y/o prepolíticos que únicamente garantizan la protección de todos aquellos seres humanos en cuanto a tales con independencia al régimen político al que pertenezcan o a sus derechos de ciudadanía. Michael Ignatieff, es quizá la figura que más representa esta lectura apolítica o prepolítica de los DDHH; para este autor la defensa de los derechos humanos es el reflejo de un marco moral global que libra a los seres humanos de las acciones totalitarias que pueden surgir en los diversos Estados. Por ello, celebra la organización ciudadana en defensa de los derechos humanos y a todas las organizaciones no gubernamentales (ONG) que se dedican a esta labor en contra de los poderes fácticos. Muestra que gracias al discurso y conciencia global de los DDHH es que la humanidad ha dado pasos importantes en el reconocimiento jurídico de los mismos incluso de manera internacional al haberse establecido la Corte Penal Internacional. (Ignatieff, 2003)

De perspectivas como la de Ignatieff, se desprende el entendimiento de que existe una política internacional que es antipolítica pues está simplemente definida por su sentido humanitario aunque, desde la *Realpolitik* es bien sabido que no todos los países reconocen su legitimidad política por sobre la nacional, como es el caso de los Estados Unidos de América. Ante la concepción de los derechos humanos como no políticos Žižek propone revisar la política antipolítica. Es decir, analizar cuál es la política que se está haciendo cuando se proclama algo como no político. En el caso de los derechos humanos, lo que habría que revisar es si conllevan una noción diferente de justicia colectiva como por ejemplo el amparo de los sujetos en la democracia liberal occidental con todo y sus garantías a la propiedad privada, a la inclusión a la economía global de mercado, a la libertad de incursionar a cualquier mercado laboral, etc. En realidad, estos derechos universales son más políticos de lo que se cree, pues están despolitizando al sujeto al presuponerlo hombre antes que

ciudadano, cuando en realidad es la ciudadanía lo que constituye al hombre y no a la inversa. Basta pensar en todos aquellos sujetos que no tienen ningún nivel de reconocimiento jurídico como “hombres” al no contar con una ciudadanía que haga efectivo tal reconocimiento como son todos aquellos migrantes, refugiados políticos o naciones sin Estado que deambulan por el mundo. Lo político de los derechos humanos es pues, que designan el espacio propio de la politización que es la exclusión como momento violento de la política, es decir, del orden simbólico.

La presentación de la realidad como no ideológica es violenta en sí misma. Como también lo es enfrentarse a que sea ideológica. Marx, en su análisis sobre el fetichismo de las mercancías, dijo la famosa frase “no lo saben pero lo hacen” (Marx, [1867] 2000: 39). El día de hoy Žižek ha dado una vuelta más a la tuerca (frase con la que siempre introduce una inversión de acuerdo a la lógica hegeliana) y dice, siguiendo la razón cínica de Sloterdijk, “lo saben y aun así lo hacen”. Alude a que los sujetos ya saben que los argumentos de los políticos son espurios y aun así los votan, ya saben que son explotados y aun así trabajan, ya saben que Dios no existe y aun así creen en él, ya saben que la publicidad es engañosa y aun así consumen, ya saben que la economía se basa en la especulación y aun así invierten, ya saben que el dinero es fiduciario y aun así lo acumulan, etc. Estas frases aluden no a la ideología pues como falsa conciencia, o como algo que no nos permite ver la realidad tal cual es, sino al hecho de enfrentarnos a que la realidad es ideológica *per se* y que el darse cuenta de ello es tan violento como la imposición de la misma.

Para ejemplificar lo antes dicho, traigo a mano la manera en que Žižek aborda el hecho de la violencia que está implícita en el darnos cuenta que la realidad es ideológica a través del análisis de lo que él llama una *masterpiece* olvidada, la película *They Live* (Universal

City Studios Inc., 1988) de John Carpenter¹³. La película versa sobre la vida de John Nada; nótese que el apellido del protagonista alude por su significado en español a la *desustancialización* del sujeto, quién encuentra en una iglesia abandonada una caja con lentes oscuros, los que, descubriría en el desarrollo de la historia, le permiten ver ‘la verdad’ de la realidad, aquellos enunciados que le dictan al sujeto lo que *debe ser y hacer* en ese orden simbólico. Así, John Nada, tiene acceso, a través de los lentes, a la realidad sin intermediarios, la verdad pura que dicta: “obedece”, “cásate y reproducete”, “no pienses”, “el dinero es tu Dios”, etc. Y en una de las escenas finales, John N., obliga a su mejor amigo, después de una violenta pelea, a ponerse los lentes y ver la realidad. Esta lucha, dice Žižek, nos da cuenta de que el mirar que la realidad es ideológica es un acto violento en sí mismo, pues tan violenta es la imposición de ese orden simbólico, como el quedarse sin él, pues sería que el significante Amo deje flotando los significantes que giran alrededor de él arrojándonos a la incertidumbre de la potencia creadora cuya responsabilidad nos abruma, una idea que sin duda nos recuerda una obra de nuestro autor: *Amor sin piedad. Hacia una política de la verdad*.

Así, debemos entender que la democracia liberal está ordenando simbólicamente, y por tanto violentamente, una serie de significantes que nos permiten operar en este nuevo orden de aparente *desuniverzalización* que, como vimos en el apartado dedicado a la construcción del *mainstream*, emergió después de la caída del Muro de Berlín. La democracia liberal pues ordena significantes como tolerancia, respeto, libertad, reconocimiento, autonomía, multiculturalidad, etc., de modo que funciona como un obturador que nos

¹³ En su documental sobre el cine analiza, no sólo este film sino muchos otros, siempre en el entendido que el cine es uno de los medios por medio del cual se configura la realidad. *The Pervert's Guide to Cinema*, Sophie Fiennes, UK, Austria, Holanda, 2006.

presenta la diferencia como algo muy distinto a la Otredad. El diferente no es el otro, el diferente es alguien que sólo difiere de mí en aspectos no fundamentales, es decir, que no pone en riesgo mi existencia. Podríamos decir, en palabras de Žižek que se trata de un otro descafeinado, *desustancializado* de ese punto *X* que lo convierte en otro y a quién puedo y debo respetar en el marco del reconocimiento de la diferencia. De este modo, el *otro* que la democracia liberal contempla, es sólo el *diferente* aquel al que tolero porque no es *radicalmente* diferente a mí, es un *otro aséptico*, limpio de su *otredad*. Es el otro al que se le ha permitido entrar a mi universo simbólico para que se adapte a este de modo tal que neutralice su propia cultura.

Por el contrario, el otro radicalmente diferente, el que amenaza mi existencia, es -como bien ha sido ampliamente tematizado- ese otro al que el Orden Mundial ha etiquetado como terrorista, pero en la secuencia de ideas que venimos desarrollando, ese otro es el síntoma que muestra que ese punto obturador del orden simbólico que está arbitrariamente cerrado. Por eso es que, en palabras de Žižek “los regímenes religiosos fundamentalistas [son] síntoma de la democracia liberal.” (DVD 2010: 123)

La democracia liberal, se impone violentamente como el sustento moral del Nuevo Orden Mundial (*New World Order*) en el que el *universal* ha quedado rebasado pero no *en sí mismo* sino rebasado como ocultado, como una fantasía de su no existencia. En ese sentido, la violencia desde la que opera la democracia liberal no sólo alude a la que se impone desde las instituciones financieras internacionales que fija ciertos estándares democrático-institucionales para recibir financiamiento¹⁴, o bien la intervención militar para derrocar a los

¹⁴ Si lo analizamos desde una perspectiva global, resulta que en el sistema económico mundial, unos países son los grandes receptores de la inversión extranjera directa (IED), léanse corporaciones y transnacionales en los tres sectores económicos, a partir de las cuales se explota la riqueza natural de esas naciones o el trabajo de sus ciudadanos. Riqueza que posteriormente se convierte en el financiamiento que se otorgará a estos países en la

distintos Estados teocráticos violadores sistemáticos de los derechos humanos. La violencia implícita en la democracia liberal es aquella que la impone como significante amo, que permite regular un orden simbólico que determina lo que *es* político de lo que *no lo es* y las formas aceptables en las que la política se debe hacer. Dicho sea de paso, ya que la democracia liberal está fuertemente asociada a las reformas estructurales del nuevo orden económico y frente a la defensa moral de la misma, Žižek propone darle una vuelta más a la tuerca y pregunta: “¿Qué sucedería si la ‘asociación victoriosa del látigo asiático y el mercado bursátil occidental’ se mostrara más eficaz en materia económica que nuestro capitalismo liberal? ¿Si pareciera que la democracia, tal como la entendemos, no fuese una condición, ni un motivo, sino un obstáculo al desarrollo económico?” (DVD 2010: 111)

Para concluir este acápite no está por demás decir que la violencia subjetiva presentada como resultado del mal encarnado en la naturaleza de los hombres, es decir, como una realidad objetiva sustentada por los discursos biologistas y psiquiátricos está impregnada, ya desde estos mismos discursos, de su carga ideológica.

3.4 La no-ideología o la neutralización de la política

Como vimos anteriormente, la caída de la cortina de hierro significó la modificación de la noción de la política para desaparecer el peligro de una noción abarcadora que permitiera que a través de ésta se definiera sobre todos los ámbitos de la vida pública y privada de los individuos. También significó que la política no iba a estar colonizada por una

medida en que instauren instituciones democráticas y realicen reformas estructurales que –en lo fáctico– posibilitan tal explotación.

sola ideología, sino que la pluralidad de grupos sociales tendría la misma oportunidad de elegir a aquellos que representarían sus intereses en la toma de las grandes decisiones.

Recordemos que en el proceso de construcción del *mainstream*, como vimos en el primer capítulo, las teorías democráticas se basarían en la definición procesual de la democracia de Schumpeter, suponiendo con ello que esta representación de distintos intereses tendría lugar siempre y cuando el sistema político estuviese basado en elecciones libres, periódicas y competitivas. De este modo, la pluralidad de los grupos en las sociedades tendría garantizada, por lo menos, la misma posibilidad de ser reconocidos en la toma de decisiones. Esa misma representación plural de intereses garantizaría que ninguna ideología se impusiera totalmente en las sociedades, comenzó entonces una época a la que se le denomina post-ideológica.

Sin embargo, Žižek cuestiona que se trate de una época post-ideológica, de hecho nos dice que no hay nada más ideológico que presentar algo como no-ideológico. Por ello, afirma que la lucha por la hegemonía ideológico-política pasa por una apropiación de aquellos conceptos que son vividos como apolíticos. Esa lucha por la hegemonía no se refiere a una diversidad semántica, o de un conflicto entre varios significados, sino de apropiarse de la universalidad de la noción. Y esta apropiación tiene que ver con algo más complejo que es la legibilidad de un concepto. Ello se refiere a que, aquel significado específico de un concepto que logre plasmar en un discurso coherente lo que los individuos experimentan como realidad, será el concepto que ocupe la posición del universal, es decir, el que desplace a todos los demás significados pues “para que la hegemonía funcione, lo particular debe pasar a representar algo distinto de sí mismo” (CHU 2011: 170). Sin embargo, debemos entender que, el que un significado le permita al individuo interpretar con más claridad cualquier experiencia en la vida, no se debe sólo a que se imponga la significación que mejor se ajuste

a la realidad, sino que la significación pre-determina su percepción de la realidad en una relación circular y autoreferencial. Además, debemos contemplar que esta lucha hegemónica de significantes se da en un determinado espacio y tiempo, en el que, de manera contingente se están dando y relacionando una serie de factores sobredeterminados:

Lo crucial aquí es no concebir al proceso hegemónico como uno de los lugares vacíos en la estructura serían simplemente llenados por fuerzas hegemónicas preconstituidas. Hay un proceso de contaminación de los significantes vacíos por las particularidades llevadas a cabo por las suturas hegemónicas, pero éste es un proceso de contaminación *mutua*; opera en ambas direcciones. Por esa razón, ella conduce a una autonomización del significante que es decisiva para la comprensión de la eficacia política de ciertos signos. (CHU 2011: 75)

Es justo en este sentido que debemos comprender cómo se llegó a concebir el tiempo que estamos viviendo como post-ideológico pues de entre los varios factores que confluyeron para que los individuos interpretaran sus experiencias como “el fin de las ideologías” podemos mencionar: la posibilidad de disentir, de formar partidos políticos de oposición, de manifestarse públicamente; en suma, de alcanzar las libertades mínimas necesarias para echar a andar los regímenes democráticos procedimentales. Por ello es necesario dejar claro que:

‘Hegemonía’ es más que una categoría útil en tanto define el terreno mismo en que una relación política se constituye verdaderamente. Sin embargo, es necesario definir con mayor precisión la especificidad de lo que se entiende por lógica hegemónica. Intentaré hacerlo mediante un análisis de los desplazamientos conceptuales que un enfoque hegemónico introduce en las categorías básicas de la teoría política clásica. (CHU 2011: 49)

Ahora bien, desde esta lógica, nuestra época no es una era post-ideológica, sino ideológica por excelencia pues se ha velado justo el hecho de la lucha hegemónica por la definición política de lo que resultaría apolítico. La economía por ejemplo, se convirtió en

un tema de expertos, en una esfera que no podía ser dejada en manos de los políticos que no comprendían la complejidad de las transacciones a nivel mundial. La lucha hegemónica por despolitizar la economía se dio en el marco de la construcción del *mainstream*, que como recordaremos, nos hizo ver lo ineficiente que resultaba la rectoría del Estado en la administración de los recursos. El Estado había quedado rebasado por los problemas económicos y, por tanto, apelando a una mayor eficiencia, las decisiones económicas debían dejarse en manos de los economistas. De este modo, la nueva rectoría en los temas económicos y el hincapié en las libertades individuales respecto a las identidades, promovieron la despolitización de la representación política en el multiculturalismo empatándola con la despolitización de la economía: “[l]a política posmoderna definitivamente tiene el gran mérito de que ‘repolitiza’ una serie de ámbitos anteriormente considerados ‘apolíticos’ o ‘privados’; lo cierto es, sin embargo, que *no* repolitiza de hecho el capitalismo, ya que *la noción y la forma misma de “lo político” dentro del cual opera se funda en la “despolitización” de la economía.*” (CHU 2011: 106)

En este sentido, la neutralización de la política se refiere al hecho del triunfo hegemónico al haber logrado circunscribir la política a la noción de pluralismo representativo y multicultural, logrando hacer de lo político la lucha por el reconocimiento de los diversos modos de vida en que se quiera vivir. Pensemos por ejemplo en la lucha por el reconocimiento de los homosexuales o todos aquellos grupos LGTB. Eso quiere decir que, a través de la política no se definirán los temas sustanciales como la administración de los recursos y todo aquello que pueda modificar la organización económica, en suma, no se definirá un cambio radical en la forma de la organización total de la sociedad ya que eso nos lleva al peligro del totalitarismo:

Quizá ha llegado el momento de problematizar el *topos* que comparten prácticamente todos los izquierdistas “postmodernos”, según el cual el “totalitarismo” político es de algún modo la consecuencia del predominio de la producción material y la tecnología sobre la comunicación intersubjetiva y la práctica simbólica, como si la raíz del terror político residiera en el hecho de que el “principio” de la razón instrumental, de la explotación tecnológica de la naturaleza, se hubiera extendido también a la sociedad, lo que lleva consigo que se trate a la gente como materia prima para la producción de un hombre nuevo. ¿Y si lo que pasa es exactamente lo contrario? ¿Y si el “terror” político indica precisamente que la esfera de la producción (material) es *negada* en su autonomía y *subordinada* a la lógica política? ¿No presuponen todas las formas de “terror” político, desde los jacobinos a la Revolución Cultural maoísta, la forclusión de la producción como tal, su reducción al terreno de una batalla política? (QDT 2002: 161-162)

Tal y como revisamos en la construcción del *mainstream*, la teoría económica que declaró a los Estados incompetentes como rectores de la economía, ensalzó a los individuos y sus acciones racionales desde la concepción de la microeconomía. De este modo, el individualismo metodológico¹⁵ hizo énfasis en la multiplicidad de las diferencias sociales, idea que nos conduce rápidamente de la noción de “mundo privado” a “privado de mundo”, que pareciera un simple juego de palabras pero no lo es. En una relación directamente proporcional, el hecho privilegiar la perspectiva individual de los “mundos privados” provoca que aquella narrativa que dotaba de sentido general o “cartografía cognitiva” se debilite y desaparezca al punto en que los sujetos carecen de un sentido general para vivir sus experiencias. Ello no quiere decir, que en efecto estemos viviendo en una época post-ideológica dado que no existe una narrativa general, de hecho la perspectiva individualista es una narrativa general que funciona ideológicamente. Desde esta narrativa general que

¹⁵ Sin entrar a mayor detalle pues no es el propósito de este escrito, entendemos el individualismo metodológico en el sentido de Jon Elster que sostiene que todos los fenómenos sociales pueden explicarse por las acciones, elecciones, propiedades o relaciones de los individuos desechando la idea de que la interacción social genera un nivel distinto de realidad irreductible a los individuos. (Elster, 1991)

funciona como una privación de mundo de los individuos para que sean capaces de comprender sus acciones en un sentido amplio, la única protesta que se puede adoptar es la violencia sin sentido de modo que “las diferencias políticas, derivadas de la desigualdad política o la explotación económica, son naturalizadas y neutralizadas bajo la forma de diferencias «culturales», esto es, en los diferentes «modos de vida», que son algo dado y no puede ser superado. Sólo pueden ser «tolerados».” (SRV 2009: 169)

Así, las experiencias políticas habrán de concebirse sólo desde algunas nociones del *mainstream* orientado a la instauración de la democracia liberal, por ejemplo, a través de la concepción de los derechos humanos que “surgen como una universalidad ideológica falsa que enmascara y legitima la política concreta del imperialismo y la dominación occidental, las intervenciones militares y el neocolonialismo. La cuestión sería si eso es suficiente para constituir una crítica.” (SRV 2009: 179)

3.5 Terapia de Shock: filosofía de la violencia en la política de la negatividad

En este acápite nos enfocaremos a entender por qué Žižek reivindica la filosofía de la violencia y la relación que ésta guarda con la negatividad de una decisión radicalmente contingente que asume una existencia positiva determinada. Lo cual nos permitirá exponer en un acápite posterior, la relación entre la concepción política de nuestro autor y la ética que de ella emana. En este punto es importante recordar que, una de las críticas más fuertes que se le hace a Slavoj Žižek es que no ofrece un programa tal y como era esperado que hiciera todo marxista. No vamos a delinear un programa en defensa del autor, en primer lugar porque no es el objetivo de la investigación y, en segundo lugar, porque si partimos de su matriz conceptual y la derivación lógica de su concepción de política esto sería imposible. A lo que

sí dedicaremos unas líneas es a su labor de recuperación del pensamiento de Hegel, en especial de la lógica Universal-particular, sobre todo para tratar al Estado como un universal concreto y finalmente volveremos sobre esta idea del Estado históricamente situado para comprender la propuesta de política radical de nuestro autor, recuperando la dimensión antagonista de la política para lograr una nueva universalidad.

Como vimos en el acápite anterior, el esloveno se inclina por la filosofía de la violencia, ahora deberíamos agregar que, aplicada como una terapia de shock. La filosofía de la violencia a la que se inscribe postula una violencia radical, es una violencia que está relacionada con el amor, el amor a la verdad. Pero como hemos visto en apartados anteriores, la verdad en sí misma no existe, lo que existe es una construcción de ésta. Recordemos que para el psicoanálisis, uno de los pilares de la filosofía política de nuestro autor, la realidad es algo constituido y por tanto postulado por el sujeto. Entonces, la realidad no es nunca la realidad en sí misma, siempre se trata de una simbolización pero fallida, que pese a que es fallida, dichas significaciones espectrales se *materializan* en la brecha que separa la realidad de lo Real. Gracias a ello, la realidad va a aparecer siempre como ficción simbólica, es decir, lo que entendemos bien como realidad simbólicamente estructurada. En ese sentido, el amor a la verdad sería entonces la total adhesión y compromiso con develar el proceso de construcción de la verdad, con apegarnos a la terrible idea de la desustancialización de la verdad, por tanto, adherirse a la noción de la verdad como destitución subjetiva del sujeto. Es por esta noción, por la que en algunos momentos Žižek está cercano a la ética del psicoanálisis lacaniano: “Tal vez ahora sea cuando podamos localizar el cambio radical que, según Lacan, define la etapa final del proceso psicoanalítico: “la destitución subjetiva”. Lo que está en juego en esta “destitución” es precisamente el hecho de que el sujeto deja de

presuponerse como sujeto; al realizar esto, él anula, por así decirlo, los efectos del acto de conversión formal.” (SO 1992: 293)

Para entender plenamente la filosofía de la violencia como terapia de shock debemos volver a la noción de lo Real lacaniano. Como hemos mencionado en acápites anteriores, lo Real alude a lo presimbólico, a lo no codificable, a la Cosa misma, eso que nos aterriza pues no es parte de lo ordenado en nuestra comprensión. El encuentro con lo Real supone un shock pues sucede algo en nuestra existencia cotidiana que corresponde al orden de lo imposible e inimaginable desde nuestra realidad: *“precisamente porque es real, es decir, a causa de su carácter traumático/excesivo, somos incapaces de integrarlo en (lo que experimentamos como) nuestra realidad y, por lo tanto, nos vemos obligados a experimentarlo como una aparición de pesadilla.”* (BDR 2013: 20 las cursivas son del autor).

El shock que genera el encuentro con lo Real, surge del darnos cuenta de que lo que sustenta nuestra realidad es lo ideológicamente ordenado, aquello que nos permite interactuar con ella y con todos los demás. Comprender la violencia de la imposición de ese orden simbólico, es entender la relación directa que existe entre la ley y el crimen. Desde la lógica hegeliana, dicha relación se explica a través la noción de *significación retroactiva* que da cuenta de que: “las cosas retroactivamente se convierten en lo que son: la identidad de una cosa sólo surge cuando lleva retraso con respecto a sí misma” (A 2014: 102). Con ello podemos entender que es el acto fundante de la ley el que crea el crimen. Esto quiere decir que ni el crimen, ni el derecho –léase los derechos de los ciudadanos- existen antes de la ley, del momento fundante de la creación de la ley. Nos estamos refiriendo al constituyente, al momento definitorio en que el Estado cobra cuerpo como organización jurídica y en el que se establece de manera violenta no sólo el crimen, sino también lo permitido y lo prohibido, y a los incluidos y excluidos éste. En este orden de ideas, no está por demás decir, que los

constituyentes surgen en la mayoría de los casos después de las guerras que definen el principio histórico de los Estados.

En los estados en los que se ha conquistado¹⁶/impuesto la democracia liberal, ha ocurrido una forma violenta muy particular en el orden simbólico, a saber: la “*culturización de la política*” (SRV 2009: 169). Esto se refiere al hecho de que la cultura se vea transustanciada, es decir, que una categoría social que alude a una red pública de normas y reglas, pase a designar un conjunto de prácticas y creencias privadas como expresión de idiosincrasias personales. El fundamento filosófico de esto es que el uso privado de la razón –en términos kantianos- nos permitiría poner entre paréntesis los dogmas y presupuestos en la(s) cultura(s), actuando así “como seres humanos libres que moran en la dimensión de la universalidad de la razón.” (SRV 2009: 172).

El liberalismo multicultural a través de la categoría de la tolerancia supone la violencia ¿cómo puede ser esto así? Puede suceder gracias a la desustancialización de la cultura, que supone, no sólo el uso particular de la cultura por los sujetos, sino que este uso es racional. La cultura de los otros supone el sometimiento de esos otros a su cultura hegemónica, pues sus Estados son teocráticos, en ellos no impera la libertad que supone al sujeto cartesiano que puede suspender los dogmas y presupuestos implícitos en su cultura, pues debemos suponer que si lo hiciera, suspendería también su estatus de ciudadano. Por el contrario, la cultura de los Estados democrático-liberales supone ser “culturalmente libres”; la particularidad de esta cultura es la libertad subjetiva del sujeto cartesiano -capaz de cuestionar sus presupuestos *étnico-culturales*:

¹⁶ Nótese que la noción de que la democracia se ha conquistado también pertenece al orden simbólico violento que supone la democracia misma.

La oposición básica sobre la que se sustenta la visión liberal se plantea entre aquellos que son dominados por la cultura –determinados por completo por el mundo vital en el que nacen- y aquellos que meramente «gozan» de su cultura elevados por encima de ella, libres para elegir. Esto nos lleva a la siguiente paradoja: la fuente divina de la barbarie es la cultura misma, esa identificación directa con una cultura en particular que nos hace intolerante respecto a otras culturas [...]. (SRV 2009: 170)

Lo que aquí está diciendo Žižek es de suma importancia: la Cultura y la Barbarie son dos momentos de un mismo fenómeno: transposicionandolos tenemos “cultura de la barbarie”, “barbarie de la cultura” o “cultura bárbara”, “barbarie cultural”. Esto es profundamente importante pues el giro ideológico *par excellence* es –en clave žižekiana- justo que la visión de paralaje permita desmontar la relación directa entre la barbarie y la cultura. Es decir, el que la razón occidental –y más aún la democracia liberal- privilegien sólo un momento de este fenómeno –la cultura- es netamente ideológico:

La oposición fundamental gira en torno a lo colectivo y lo particular, lo localista, lo exclusivo de otras culturas, mientras que –siguiente paradoja- es el individuo el que es universal, en tanto que se libra de y se eleva por encima de su cultura particular. Con todo, puesto que los individuos deben ser particularizados de algún modo, deben morar en un mundo de vida particular, el único modo de resolver esta disonancia es dividir al individuo en universal y particular, público y privado (donde «lo privado» cubre tanto el refugio familiar como la esfera pública no estatal de la sociedad civil, la economía). (SRV 2009: 171)

La consecuencia de esta presentación de la cultura, una presentada como desustancializada, y otra como cargada de sentido teológico o étnico, es que una de ellas, por obviedad resulta tolerante y la otra intolerante. Sobra decir, que en aras de defender la libertad, lo cual supondría un mundo tolerante y en paz, hay que propagar por el mundo la cultura de la libertad, que tolera y extermina a la cultura de la intolerancia.

Ante esta violencia simbólica, que *desustancializa* la política de su momento antagónico, la propuesta de nuestro autor, siguiendo a Walter Benjamin, es politizar la cultura. Gracias a ello podemos entender por qué reivindica la filosofía de la violencia y se lanza críticamente contra la tolerancia y en la defensa de la intolerancia. Además, la postura del filósofo esloveno es la de hacer un análisis crítico que revele y distinga los procesos políticos ocultos en las relaciones humanas prepolíticas o apolíticas: “La violencia aceptada y la relación directa de subordinación en el ejército, la Iglesia, la familia, y otras formas sociales no-políticas, son en sí mismas la reificación de una cierta lucha y decisión ético-política: el análisis crítico debería discernir los procesos políticos ocultos que sostienen todas las relaciones no-políticas o prepolíticas. En la sociedad humana, lo político es el principio estructurador englobante, de modo que toda neutralización de algún contenido parcial como no-político es un gesto político por excelencia.” (ES 2001: 207)

La reivindicación de la filosofía de la violencia como terapia de shock está en favor pues, de la erupción de una violencia real, es decir, de un estancamiento simbólico que surge cuando la ficción simbólica que garantiza la vida en la comunidad está en peligro.

3.5.1 Recuperación de la lógica Universal-particular en la política

En este acápite hemos de desarrollar brevemente el tema de la universalidad y cómo ésta ha sido tratada desde la filosofía pues cuando hablamos de universalidad en realidad nos estamos refiriendo a distintas concepciones lógicas de ella. Posteriormente, abordaremos de qué manera es posible recuperar lógicamente el tema de la universalidad en la política y en qué sentido postula nuestro autor que esto ayudaría a la teoría política.

Primero debemos decir que la lógica del universal del racionalismo se distingue por ser *abstracta*, ello quiere decir que el universal cobra sentido a partir de un principio inteligible, o no empírico, es decir, captable solo por el pensamiento. La construcción del universal desde esta lógica se estaría apartando del relativismo, en favor de la superación de las diferencias desde el pensamiento y de manera independiente a la contingencia. Como para Hegel no hay una primacía del pensamiento por sobre la experiencia o el objeto, sino que éste y aquel se están –contingentemente- *esenciando*, la idea como principio inteligible desaparece. Con ello desaparece también la posibilidad de que el universal se pueda construir desde el pensamiento dejando de lado la contingencia, y los elementos particulares que en ella se encuentran. La lógica del universal hegeliana al ser derivada desde la negatividad como fundamento del ser, recobra la contradicción inmanente en toda universalidad, y esto es que la universalidad lleva en su seno a su negación al particular, como hemos visto antes. ¿Cómo es posible que esto suceda así? Primero que nada debemos comprender que el universal no se constituye desde la abstracción del pensamiento, sino desde su propia negación, es decir, desde el particular. Así, el universal cobra sentido desde un particular que lo niega y que se posiciona como el universal mismo.

En ese sentido, desde la lógica Universal-particular hegeliana, el Universal no es abstracto sino concreto:

La diferencia específica no funciona ya como la diferencia entre los elementos sobre el fondo neutro universal del conjunto, sino que pasa a ser la diferencia misma entre el conjunto universal y su elemento particular; el conjunto se encuentra, por así decirlo, *presentado en el mismo nivel que sus elementos*, funciona como uno de sus elementos, como el elemento paradójico que es la ausencia misma, el ‘elemento falta’. (MSH 2013:58)

La universalidad concreta hegeliana es tal, pues está referida a la relación constitutiva entre el universal y el particular que lo estaría negando y a la vez definiendo justo por la diferencia que hay entre ellos. Gracias a ello podemos comprender que “[1]a realidad se transforma en su propia apariencia [por] el hecho de que *una cosa es su propia y mejor máscara*. Lo que se encuentra en esta tautología es, por lo tanto, *pura diferencia*, no la diferencia entre el elemento y otros elementos, sino la diferencia del elemento consigo mismo.”(VP 2006: 44 las cursivas son del autor)

Por ello, como vimos en el capítulo anterior, el universal sólo puede identificarse a partir de la identidad, es decir, de la tautología; esto lo podemos comprender si entendemos a Dios como universal, podemos empezar a llenar o definir este universal a través de sus particulares “Dios es amor”, “Dios es perdón”, “Dios es omnipresente”, “Dios es omnipotente”, etc., pero Dios no puede ser reducido a ninguno de sus particulares, en realidad Dios sólo puede ser definido por la identidad o la tautología “Dios es Dios” pero como lo que encarna al universal no es su identidad sino su negación, podemos comprender que el universal *Dios* ha sido definido contingentemente en la historia a través de uno de sus elementos particulares, que de hecho lo niega y por tanto se excluye de los demás. Es importante señalar que la instauración contingente de un particular como universal supone al mismo tiempo dos exclusiones. La primera de ellas sucede cuando este particular sale de la cadena de particulares para convertirse en la encarnación del universal. Y la segunda queda definida por aquello que queda fuera del universal, lo que no forma parte de la cadena de particulares, para volver a nuestro ejemplo sería aquello que “no es Dios”.

Al comprender así la universalidad concreta hegeliana es posible referirnos a distintas universalidades concretas que se van estructurando en función de contingencias históricas

determinadas. Gracias a ello podemos entender conceptos universales concretos de Estado, nación, igualdad, libertad, etc.

Ahora bien, comprender al Estado como universal concreto es romper con la idea del espacio público imparcial (léase universal) de corte kantiano o rousseauiano en el que no interfieren los rasgos contingentes o patológicos, o la múltiples y diferentes voluntades en la construcción de dicho espacio. El Estado como universal concreto no es nada más alejado a la imparcialidad, por el contrario, da cuenta de la lucha por la constitución del orden simbólico que se determina por la hegemonía de cierto particular que se posiciona como universal. El Estado, como universal concreto implica además el cierre constitutivo que marca al elemento excluido que supone su cierre. El Estado siempre supone alguna exclusión pues la relación entre el universal y el particular nunca es exhaustiva.

En términos políticos podemos decir que el Estado como universal concreto está siempre atendiendo a la contingencia, es decir, a la política como su propia constitución de posibilidad para hacerse universal a partir de una lucha política particular históricamente situada. Si hablamos del Estado como universal concreto, y hacemos el ejercicio como hicimos con Dios, tenemos que el “Estado es el monopolio de la violencia legítima”, “Estado es el aparato de gobierno”, “Estado es el territorio, la población y la moneda”, “Estado es el lugar de la construcción de la ciudadanía”. Como podemos observar, el Estado no estaría definido por ninguno de sus particulares y sí podemos comprender por qué el Estado como universal ha sido definido contingentemente, es decir, históricamente¹⁷. La historia comprendida así, desde la constitución del universal concreto articulado políticamente,

¹⁷ Por supuesto que la definición universal del Estado definido contingentemente supone la definición misma del Estado en lo político, social y económico como el “Estado de bienestar”, “Estado laico”, “Estado Plurinacional”, lo que daría cuenta de la lucha política que lo define en su momento como del excluido históricamente dado.

supone al elemento negado, no sólo aquel particular que está negando-encarnando al universal Estado en ese momento determinado, sino también al excluido históricamente situado, a lo que Žižek llama los de la parte sin parte en una comunidad política. Sobra decir, que es el elemento que guarda la fuerza motriz de la política y la posibilidad del Acontecimiento político:

El propio Hegel hizo la misma aseveración. Al señalar que la sociedad –el orden social existente- es el último lugar en donde el sujeto encuentra su contenido sustancial y su reconocimiento, es decir, que la libertad subjetiva sólo se puede realizar en la racionalidad del orden ético universal, el corolario implícito es que aquellos que no encuentren este reconocimiento tienen el derecho a rebelarse. Si una clase de personas es sistemáticamente privada de derechos, incluso de dignidad, se desvincula ipso facto de sus deberes al orden social, porque dicho orden ya no es la sustancia ética [se trata] de la ‘parte de los sin-parte’, el elemento sistemáticamente generado por la totalidad y al que se niegan simultáneamente los derechos fundamentales que definen esta totalidad. (DVD 2010: 120)

Como podemos ver, el elemento excluido del universal contiene toda la carga ético política para que el Estado como universal concreto se defina contingente e históricamente. De este modo comprendemos que el Estado es ese elemento particular que llena el lugar vacío, que carece de significado propio, pero que le otorga significado a todos los elementos que orden y que, por tanto, se presenta como el universal.

3.5.2 El acontecimiento en la política de la negatividad

La política de la negatividad se refiere a la capacidad de hacer política en aras de mostrar la negatividad en la que se basa el orden simbólico, que es el resultado mismo de la

política. En este acápite nos concentraremos en el resultado que se puede producir desde la lógica de la política de la negatividad, a saber, el acontecimiento político.

Como hemos visto, la política de la negatividad es no sólo develar los procesos políticos ocultos en todas las formas sociales de subordinación directa (ejército, iglesia, familia, etc.), sino develar también que todas esas formas sociales provienen de una decisión radicalmente contingente mediante la cual la negatividad deviene existencia positiva, es decir, orden. En este sentido, hacer política es mostrar el lado oculto, lo negativo que siempre está presente en la articulación del orden o en lo positivo, mostrarlo justo para hacer radical la brecha entre la realidad, como lo vivido, existencial cotidiano, que no se cuestiona, y lo Real como lo aún no dado que es la potencia de cualquier nuevo acontecimiento o surgimiento de lo nuevo como política.

Desde esta idea, es clara la diferencia entre la propuesta de la democracia radical de llevar a lo más profundo los principios democráticos y la política de la negatividad como programa. Esta última se centraría en el cuestionamiento radical de todo orden, empezando por el lenguaje, no con los intentos pueriles de referirse a un “todos” sin género –incluyente– con un “todxs”, sino comprendiendo y mostrando que la necesidad de los vocablos y conceptos ha surgido siempre de la contingencia pero más aún de las luchas ideológicas. Mostrar la relación lógica entre la necesidad y la contingencia no sólo es frenar los intentos de separar lo uno de lo otro –por lógica–, sino mostrar una historicidad política en y de los acontecimientos pues como hemos visto, el gesto político *par excellence* es separar lo político de lo no-político.

El acontecimiento político “no es algo que acaezca dentro del mundo, sino un cambio en el marco a través del cual percibimos el mundo y nos implicamos en él.” (Contragolpe: 98) Además, este cambio en la forma en la que se percibe el mundo es un cambio

epistemológico, y como hemos visto con anterioridad, un cambio epistemológico es siempre un cambio ontológico.

En los últimos años, afirma nuestro autor, hemos asistido a varias situaciones *preacontecimentales*, que parecieran encontrar una barrera que impida que surja el acontecimiento como la transformación del marco conceptual. Esto se debe a que el triunfo del capitalismo implica que cada individuo como trabajador se ha convertido en su propio emprendedor, invirtiendo en su propia salud, educación, bienestar social, etc. Los sujetos, al haberse convertido en emprendedores, ya no tienen libertad de elección, sólo hay una libertad de elección y esa es la esclavitud de la deuda que adquiere siempre el emprendedor. Aparece aquí la deuda como un agente sádico que disfruta con el fracaso del sujeto para pagarla, debilitando al sujeto y llenándolo de culpa. Ante este panorama surge entonces la pregunta: “¿cómo puede un Acontecimiento liberarnos de esta situación debilitante?” (A 2014: 159) La manera en que un acontecimiento puede liberar a los sujetos de esta carga, es redefinir la dimensión de lo universal imponiendo una nueva universalidad que asuma la división del elemento excluido. Es decir, la construcción de una nueva universalidad debe asumir que dicha división implica odio y violencia. Es justo en este punto en el que vuelve a aparecer la dimensión antagónica de la política, por lo que Žižek recupera la frase de Jon Jay Chapman, activista político estadounidense: “La política es odio organizado que es unidad”. La violencia a la que se apuesta, no es necesariamente violencia física “sino la intervención en relaciones sociales e ideológicas que, sin destruir necesariamente a nadie o nada, transforma el campo simbólico por completo.” (A 2014: 161) Así, nuestro autor afirma que el verdadero triunfo no es la victoria sobre el enemigo, sino cuando éste comienza a usar tu lenguaje y cuando son tus ideas las que sientan las bases del campo simbólico.

Quizá lo que evita que se dé un acontecimiento político en nuestros tiempos es que la característica política central que los caracteriza es la idea de que se develaron todos los secretos, las ideologías que operaban como máscaras que articulaban el baile de manera armoniosa –no en el sentido idílico sino por sus reglas-, son ahora mostradas como caretas carentes de cualquier valor en la pos-verdad y en la pos-política. Ante este escenario el baile ya no es orquestado por ninguna ideología y los danzantes chocan entre sí ante el frenesí de poder asistir a la verdad verdadera, a la realidad tal cual es. Sin embargo, en términos de Žižek, lo que estaríamos haciendo es confundir lo Real o la Realidad (*Realität*) con la Realidad conceptuada (*Wirklichkeit*) pensando que la libertad a la que estamos asistiendo radica en vivir en contacto con lo Real cuando lo que estamos viviendo es una *Wirklichkeit* que nos presenta nuestra situación como si estuviésemos en contacto con la realidad real. El acontecimiento político, en ese sentido, estaría de lado de rearticular el universo simbólico para mostrar dicha diferencia y que, por tanto, la realidad es siempre ya construida y el sujeto es siempre ya hablado.

El método para realizar una política de la negatividad que genere un acontecimiento debe, por obviedad, basarse en la resignificación de los significantes pues la única manera de traer a cuenta la negatividad es a través de lo positivo. Por ejemplo, cuando fijamos la mirada o la atención en un punto del espectro negativo por algún tiempo considerable, y después ese espectro negativo desaparece ante nuestros ojos, pero seguimos fijando nuestra atención en ese punto, aparece ante nuestros ojos el aspecto positivo de ese espectro que sólo conocíamos como negativo, es decir, aparecen los colores, la cualidad. Es nuestro cerebro el que proyectó la imagen positiva del espectro negativo. ¿Por qué? Porque la única manera en que podemos tener la imagen positiva de lo negativo es a través del filtrado ‘positivo’ del lenguaje y las estructuras gramaticales que reconocemos como mediaciones para procesar la negatividad.

Es por ello que debemos seguir afrontando y siendo fieles al acontecimiento de la modernidad antes que declararnos posmodernos pues la modernidad no es el acontecimiento de darnos cuenta de la dudable existencia de Dios, ni siquiera del darnos cuenta de la capacidad de dudar, en realidad, el verdadero acontecimiento de la modernidad es el absoluto desgarramiento, el reacomodo del sentido que nos deja sin sentido, arrojados al mundo, dudosos y separados del Todo. El acontecimiento de la modernidad es el horizonte hermenéutico a partir del cual surge el sujeto barrado que tratará de suturar la falta –y con ello acabar con el sufrimiento que provoca el sinsentido- a través de un sistema que siempre creará nuevas necesidades y por tanto, nuevos deseos.

3.5.3 El acto ético: passage à l'acte

La ética es una cuestión filosófica ineludible para los filósofos políticos pues es la disciplina que trata sobre las acciones que han de ser consideradas buenas o justas en una comunidad. Desde Aristóteles en la *Ética a Nicómaco*, la ética y la política se consideran una unidad pues es la segunda la que ha de lograr, en la polis, la formación de carácter sobre lo bueno. Ya en la época moderna, fue Immanuel Kant quien fundamentó la moralidad y la juridicidad bajo el paradigma contractualista moderno haciendo énfasis de la importancia en la existencia de un estado civil o jurídico basado en la coerción del derecho. Posteriormente Hegel, tratando de superar la moralidad Kantiana, trae a mano el concepto de eticidad (*Sittlichkeit*), reuniendo nuevamente la ética a la política más allá del derecho, pues para éste, la esfera de la eticidad se desarrolla en tres momentos: la familia, la sociedad civil y el Estado. De este modo, el orden social se basa en las relaciones sociales mismas desde sus distintas dimensiones: morales, éticas y jurídicas, así, la ética se concilia con la política en el Estado.

Ya entrados en el siglo XX, habiendo ganado lugar la democracia como la mejor forma de gobierno en el pensamiento político, los principios éticos modernos de la igualdad jurídica, libertad y fraternidad quedaron ligados a la política democrática. Por supuesto, la relación entre los discursos heterogéneos de la democracia y los principios que la sustentan no está exenta de contradicciones y problemas. Peso a ello, en los desarrollos teóricos y filosóficos políticos contemporáneos, siempre aparece la dimensión ética como complemento o consecuencia lógica de un planteamiento sobre la política. (Ávalos, 2016)

Ahora bien, como hemos planteado desde el inicio, existe muy poco trabajo o sistematización sobre cómo se aborda el tema de la ética en el pensamiento filosófico de nuestro autor. Este hecho no es casual, ya que él le da poco tratamiento al tema, en contraste con lo prolijo de la política. Sin embargo, la forma misma en la que aborda distintas temáticas nos permite asomarnos a su posicionamiento respecto a la ética y al acto ético.

Desde su concepción de política, la concepción ética que se deriva es un replanteamiento filosófico que en principio no hace una separación tajante entre los distintos tratamientos o discursos filosóficos como la estética, la ontología, la epistemología, etc. De hecho, como lo vimos al principio de este documento, un pensador estadounidense le critica ferozmente a nuestro autor el que sus obras no sean plenamente filosóficas, que no ciña su discurso a las categorías filosóficas por excelencia, sino que mezcle temas de política, arte, sexualidad, etc. Esto por supuesto, no es un descuido poco sistemático del esloveno, sino más bien se trata de una postura filosófica propia. ¿Por qué? Porque la realidad social está construida desde todos los discursos ya sean científicos, estéticos, religiosos, etc.

En su obra *La suspensión política de la ética*, esboza el tipo de política que se lleva a cabo actualmente y su relación con la ética en su forma “suspendida”. Lo primero que deja claro, es la importancia del *objeto a* en su concepción de política en el marco del capitalismo.

Como vimos anteriormente, la importancia de este concepto es que el *objeto causa del deseo* dirige el deseo desde adentro, es el vacío –el agujero– que permite desear y que encontrará sus múltiples encarnaciones en el *objeto a*. En este punto, nuestro autor es enfático en señalar la ambigüedad del *objeto a*: *i*) como *objeto causa*, como la pérdida misma, y *ii*) como *objeto de deseo* propiamente, como pulsión. Esta distinción, nos dice Žižek, está lejos de ser un debate académico abstracto, sino que nos permite articular la dinámica libidinal del capitalismo como su principal característica ideológico-política. Es decir, si bien el objetivo del capitalismo es apelar al deseo de los sujetos como consumidores, su verdadero propósito es la interminable reproducción del deseo en cuanto deseo. Ante este propósito sistémico capitalista la pregunta que surge entonces es: ¿cómo penetrar el funcionamiento del orden simbólico? Nuestro autor responde que podemos hacerlo, siguiendo las pistas del fundamentalismo: “la posición del fundamentalista es clara: dado que la fantasía es un escenario construido por el sujeto para responder a la pregunta del deseo del Otro, es decir, dado que la fantasía provee una respuesta a la pregunta ¿qué “quiere el Otro de mí”?, la identificación inmediata con la fantasía cierra la brecha: el enigma queda aclarado, conocemos plenamente la respuesta [...]” (SPE 2005: 64). Así, el fundamentalismo deja al descubierto la pasión de entregarse a una fantasía, sabiendo bien que es una fantasía, y pone a discusión, el carácter de *políticamente incorrecto* de la pasión, entendida como la entrega total a algo en el mundo.

Ahora bien, ¿de qué manera se articula la política del funcionamiento sistémico del capitalismo con la ética? Para responder a esta pregunta, primero, es importante dejar claro cómo el capitalismo cumple el objetivo de apelar, no sólo al deseo de los sujetos como consumidores sino, como sujetos deseantes. Lo hace, a través de la política del goce que es la transformación del goce obsceno en un factor político. Y esto se logra al darle forma a los

modos de la demanda, del control y de la regulación del goce. Lo que es importante subrayar es que cuando nuestro autor se refiere a la *regulación* del goce no quiere decir *represión* del goce sino todo lo contrario. Regular el goce quiere decir darse a la tarea de regular el exceso mismo que implica el goce, siguiendo el imperativo: *debes porque puedes*, resaltando así, el aspecto superyoico del hedonismo no represivo. De este modo, la política del goce se convierte en esa provocación constante que nos impulsa a ir hasta el final de todas las experiencias, de todos los modos de goce, exponenciándolo de modo tal, que el goce permitido se convierte en el goce obligatorio. Al comprender así la política del goce, lo que aparece es, que en el capitalismo actual funciona un principio de placer universalizado del que brotan formas de placer en las que desaparecen los vínculos sociales y es posible encontrar el clímax en el solipsismo del goce absoluto, entonces, multiplicidad de individuos se dan al goce, ya no como una red comunal articulada, sino una masa. Es en este punto en que la política del goce culmina en la formación de las multitudes (o masas) en que no es posible encontrar un mapa cognitivo, es decir, alguna constelación ideológica, sino masas sin mundo. En este estado de cosas, queda expuesto que el principio político estructurante y abarcador de la política del goce es violento en sí mismo. Frente a esto, la suspensión política de la ética, consistiría en el reconocimiento de esta violencia, de una violencia que, como ya hemos visto, se concibe como *no política*.

Ahora bien, la concepción ética de nuestro autor es una recuperación de la ética del psicoanálisis planteada por Lacan en el seminario 7 *La ética del psicoanálisis* (Lacan, 2015). En este seminario dictado en los años 60 aborda un tema que había estado dejando de lado: la praxis del psicoanálisis como un discurso que se relaciona directamente con el deseo y cómo éste se basa en la dimensión traumática de lo real que se resiste a la simbolización. En este seminario recupera a la tragedia como la purga de lo que pertenece al orden del temor y

la compasión. Lo muestra a través de lo que llama el brillo de Antígona que se refiere a la belleza expresada en el lugar que ella ocupa entre dos campos simbólicamente diferenciados: entre la vida y la muerte. Ese lugar le permite a la muerte insinuarse en el dominio de la vida y a la vida insinuarse en el de la muerte. En ese sentido, la belleza está asociada directamente con la extensión o temperamento del deseo, la realización de la *Átē* –extravío, calamidad, fatalidad-, ese más allá de ninguna cadena de significante. Así, la ética lacaniana recupera la dimensión de lo real experimentado frente al deseo del Otro; el mandato ético en ese sentido, designa la imposibilidad de un mandato que no es ontológico.

Siguiendo de cerca a Lacan, nuestro filósofo postula que la ética consiste en enunciados que carecen de determinación ontológica ya que el deseo del gran Otro no puede encontrar un lugar en el orden simbólico del sujeto. Por eso es que: “Lo que llamamos ‘realidad social’ es en último término una construcción ética; se apoya en un cierto *como si* (actuamos *como si* creyéramos en la omnipotencia de la burocracia, *como si* el Presidente encarnara la Voluntad del Pueblo, *como si* el Partido expresara el interés objetivo de la clase obrera...).” (SO 1992: 65) Por ello, en *El frágil absoluto o ¿Por qué merece la pena luchar por el legado histórico cristiano?*, su exposición gira en torno a la tesis que encuentra en el evangelio de Lucas: “Si alguno viene donde mí y no odia a su padre, a su madre, a su mujer, a sus hijos, a sus hermanos, a sus hermanas y hasta su propia vida, no puede ser discípulo mío” (14, 26), pues ésta postula que la verdadera igualdad en Cristo, es aquella que renuncia a cualquier sustancia étnica –determinación ontológica- o posición social en el orden simbólico: “No estamos aquí, por supuesto, ante un odio simple y brutal exigido por un Dios cruel y celoso: las relaciones familiares representan metafóricamente, en este caso, el conjunto de la red simbólica, cualquier ‘sustancia’ étnica particular que determine nuestra posición en el orden global de las cosas” (FA 2002: 157). De modo que, el verdadero amor queda expresado en

Corintios I, 13 por Pablo, como aquel en que “no hay ni hombres, ni mujeres, ni judíos, ni griegos, ni gentiles” (FA 2002: 157); así que, el que verdaderamente siga el amor de Cristo se desprenderá de su identidad. A esto nuestro autor le llama la suspensión de la jerarquía social o bien, la suspensión de los lazos sociales en una estructura dada. Esta suspensión o desconexión supone la muerte de lo que regula nuestra ‘sustancia’ social, una muerte que implica, al mismo tiempo, la posibilidad de una ‘nueva creación’ borrando así, las huellas del pasado.

En ese sentido, el sujeto ético de nuestro autor es un sujeto que da un golpe contra sí mismo, atentando contra su lugar en el orden simbólico es como se autoconstituye como sujeto ético, un sujeto que al perderlo todo, lo gana todo en términos de libertad. Este es el lugar que ocupa Medea como modelo de sujeto ético en su obra:

[P]ara liberarse efectivamente del yugo de la realidad social existente, es preciso primero renunciar al suplemento transgresivo fantasmático que nos liga a ella. ¿En qué consiste esta renuncia? [Consiste en que] al desligarse del objeto precioso cuya posesión permitía al enemigo tenerle en jaque, el sujeto gana el espacio de la acción libre [...]. Como figura ejemplar de este tipo de actuación en el ámbito de la literatura, Lacan elige, por supuesto, a Medea, quien, al enterarse de que Jasón, su marido, alberga el proyecto de abandonarla por una mujer más joven, mata a sus dos hijos, la posesión más preciosa de Jasón. Y es en este acto horrible que destruir lo más importante para su marido cuando actúa como *une vraie femme* como hace notar Lacan. Quizá ha llegado el momento [...] de reafirmar a *Medea* [...] como el sujeto de un acto auténtico. (FA 2002: 193-196)

Entonces, de la política de la negatividad se desprende que el acto ético sea el *acto* y no la *acción* ética. El acto, como vimos en el capítulo anterior, es aquello que es capaz de hacer un sujeto cuando atraviesa el orden simbólico -la fantasía, es por eso que el acto por excelencia del psicoanálisis es el suicidio, pues es el único acto que escapa al orden

simbólico. Sin embargo, no sólo el suicidio, entendido como la muerte física, es lo que para nuestro autor consume un acto. Pues como podemos recordar, recupera la noción de las dos muertes del sujeto. Como hemos visto, el sujeto no sólo tiene una vida física, sino que tiene un lugar en el orden simbólico, una vida en la que significa algo para alguien en el mundo. Es por ello que el sujeto puede tener dos muertes, la física y la simbólica. Si bien se puede dar primero la física y luego la simbólica, para efectos de comprender el acto ético, tenemos que ubicar primero la muerte simbólica antes que la física.

La pulsión de muerte, es la que empuja al sujeto a realizar un acto, un acto que conlleve la muerte simbólica, que como hemos visto, signifique el final de su significancia simbólica para los otros. El final del rol, por decirlo de alguna manera, que el sujeto desempeña en el orden simbólico: “Un acto no sólo vuelve a trazar los contornos de nuestra identidad simbólica pública, también transforma la dimensión espectral que sustenta esta identidad, los fantasmas no muertos que acosan al sujeto vivo, la historia secreta de fantasías traumáticas transmitidas “entre líneas”, a través de las carencias y distorsiones de la textura simbólica explícita de su identidad.” (CHU 2011: 136)

De esta manera, es que podemos entender que es la muerte simbólica del sujeto, la única posibilidad para hacer política como el surgimiento de lo nuevo no en el sentido material sino en el sentido de un nuevo orden simbólico. La búsqueda de un nuevo orden simbólico es el equivalente a evitar el confort, la relajación en el estado de las cosas: “La pulsión de muerte significa precisamente que la tendencia más radical de un organismo vivo es mantener un estado de tensión, evitar la “relajación” final al obtener un estado de homeostasis plena. La “pulsión de muerte” como “más allá del principio del placer” es esta insistencia misma de un organismo en una repetición eterna del estado de tensión.” (SRV 2009: 57) En ese sentido es que nuestro filósofo afirma que es la pulsión de muerte el último

sostén de la ética: “La pulsión de muerte, ¿no es elementalmente el sabotaje del propio esfuerzo por ser, por actualizar los propios poderes potenciales? Y la pulsión de muerte, ¿no es por esa razón el último soporte de la ética?” (SRV 2009: 88)

Aquí, es dónde debemos inscribir las polémicas afirmaciones de nuestro autor respecto a hacer lo imposible pues “la noción lacaniana del acto: este segundo elemento (para que un gesto cuente como acto, debe “atravesar la fantasía”) no es simplemente un criterio adicional más que para agregar al primero (“hacer lo imposible”, reescribiendo retroactivamente el primero). Es decir, no estamos realmente “haciendo lo imposible”, estamos atravesando la fantasía hacia lo Real.” (CHU 2011: 139)

El acto ético no es entonces el que vuelve a la recuperación del pasado o a la recuperación de la tradición o ley natural, sino el que pone de manifiesto lo arbitrario del orden establecido, en ese sentido, Žižek afirma que lo que debemos hacer es traicionar el pasado pero siempre con la conciencia de que la única manera de que aparezca lo nuevo es por medio de la repetición. Entonces surge la pregunta: ¿cómo se relaciona atravesar la fantasía con el acto ético-teorético de traicionar el pasado, traicionar *a la lettre* de Kant y repetirlo en el espíritu de su pensamiento?:

Lo nuevo sólo puede aparecer por medio de la repetición [...] Reparemos en un gran filósofo como Kant. Hay dos modos de repetirlo. O bien nos aferramos a su letra y después elaboramos o cambiamos su sistema, como están haciendo los neokantianos (hasta Habermas y Luc Ferry), o bien tratamos de recuperar el impulso creativo que el propio Kant manifestó en la actualización de su sistema (es decir, su núcleo excesivo). Hay en consecuencia, dos formas de traicionar el pasado. La verdadera traición es un acto ético-teorético de la mayor fidelidad: uno tiene que traicionar la letra para permanecer fiel (y repetir) al ‘espíritu’ de su pensamiento. Es justamente cuando uno se mantiene fiel a la letra de Kant cuando se traiciona el corazón de su pensamiento, su impulso creativo subyacente. Es necesario llevar esta paradoja a su conclusión. (ÓSC 2006: 29)

La recuperación de uno de los relatos fundamentales de la tradición occidental, como llama nuestro autor a *Antígona* de Sófocles, para dar cuenta del acto ético o del *passage à l'acte*, es justamente mostrar de qué manera Antígona, al resistirse a obedecer la orden de Creonte para no darle sepultura a su hermano Polinices, aparece no sólo como un agente puro de la pulsión de muerte sino como una sublime aparición que se escinde del orden simbólico que nos permitiría condenarla:

Lo que convierte a Antígona en un agente puro de la pulsión de muerte es su insistencia incondicional en la exigencia del ritual simbólico [...]. El problema de Antígona no es la pureza suicida de su función sino, al contrario, el hecho de que la monstruosidad de su acto quede oculta por la belleza estética del personaje: en cuanto queda excluida de la comunidad de los seres humanos y lamenta la situación en la que se encuentra, Antígona se convierte en una sublime aparición que despierta nuestra compasión. (AN 2017: 16)

Al negarse a seguir la orden de Creonte y desafiar el orden simbólico, Antígona se convierte en esa especie de muerto viviente, que vimos en el capítulo anterior, ese sujeto que se ubica entre las dos muertes: “Lacán subraya que Antígona [...] se sitúa en la posición límite de la construcción del orden simbólico, del imposible grado cero de la simbolización. Por eso representa la pulsión de muerte, aunque está físicamente viva, en realidad está muerta en relación con el orden simbólico, excluida de las coordenadas socio-simbólicas.” (AN 2017: 35)

Como hemos visto, dada la noción de paralaje, la realidad en sí misma carece de una esencia que la determine, es decir, es conceptuada. De modo que la realidad ‘ideológica’ es la que permite entender que el orden objetivo de lo social existe sólo en la medida en que los individuos lo consideran y se relacionan con él como tal: como un orden objetivo. Es por ello que el acto, sólo será tal en correlación al orden objetivo social existente, en ese sentido, el

acto ético sólo será en la medida en que esté rompiendo los lazos con ese orden en un contexto espaciotemporal determinado. Por ello, es necesario subrayar que el acto ético de Antígona no es el hecho puro, empírico, de desafiar la ley; ni el acto ético de Medea es el hecho de asesinar a quién el otro más quiere como venganza. El acto ético, es la contextualización de cada uno de estos actos entendidos como la manera en que se está rompiendo el lazo (los lazos), la unión, entendida como vigencia y reconocimiento, de un orden simbólico existente para el cual el sujeto no desea más estar vivo o darle vida reproduciéndolo, pues dadas sus propias circunstancias, éste ha perdido el sentido.

La tesis que se desprende del análisis y sistematización de la matriz conceptual del filósofo esloveno es que dada su concepción de política entendida en este documento como la política de la negatividad, noción que recupera la violencia simbólica de la construcción política de la realidad frente al individuo -razón por la cual este queda desmembrado, castrado, en falta y sujetado a un orden simbólico-, la noción de acto ético que corresponde a ella, es darse la muerte como sujeto creado por ese orden, de manera tal que esta muerte signifique la libertad suprema como posibilidad del surgimiento de nuevos lazos simbólicos resignificando, como acontecimiento político la realidad del sujeto.

Ahora bien, lo que alumbra la tesis postulada es una dimensión filosófica que no es explícitamente tratada por nuestro autor cuando recupera la noción de *pulsión de muerte*. Veamos, pareciera que con la postulación de estos dos actos, el de Antígona y Medea, como actos éticos, en realidad Žižek está apuntando a algo más que a la pérdida del sentido, esto es: al dolor previo que provoca la pérdida del sentido. Antígona, respondiendo al dolor de la muerte miserable de su hermano Polinices, que no podrá recibir sepultura por un edicto de Creonte, prefiere la muerte antes que un sufrimiento más -de todos los que ya ha padecido

por ser hija de Edipo quien fuera esposo e hijo de Yocasta: “Yo le enterraré. Hermoso será morir haciéndolo. Yaceré con él, al que amo y me ama, tras cometer un piadoso crimen” [Antígona: 70 (Medina & López, Trads., 2000: 77)]. O como en Medea, que padece la traición de Jasón al desposar a la hija del Rey Creonte, abandonándose a los dolores de su cuerpo, sin comer, consumiéndose entre lágrimas y odiando a sus hijos: “¡Ay, desgraciada de mí e infeliz por mis sufrimientos! ¡Ay de mí, ay de mí! ¿Cómo podría morir?” [Medea: 95 (Alamillo, Trad., 2000: 79-80)]. En estos dos actos puestos como ejemplo de actos éticos, estamos frente al dolor de la realización de la *Átiē* –extravío, calamidad, fatalidad-, ese dolor que se encuentra más allá de ninguna cadena de significante. Esta dimensión nos permite complementar la tesis líneas arriba expuesta: La violencia que se deriva de la construcción política-ideológica de la realidad, provocará -en algún momento de la vida del sujeto- la experimentación del extravío, la calamidad y la fatalidad como posibilidad para realizar el acto ético de darse muerte simbólica.

Es por esta noción de política y de acto ético, que nuestro autor no ofrece un programa para la acción, uno de los grandes reproches que le hacen al postularse como marxista, pues como hemos visto, la política de la negatividad consiste en mostrar la arbitrariedad de la construcción de la realidad, dejar de ser políticamente correctos con los valores de la democracia y actuar en consecuencia con la violencia de la imposición de sentido. El acto ético que se desprende de todo esto es justamente atravesar la fantasía en tanto marco que nos permite lidiar con el mandato del orden simbólico, no ceder a nuestro deseo y dar cabida al reacomodo de los significantes para que surja el acontecimiento político.

Llegados a este punto, nos es posible lanzar algunas preguntas a esta propuesta filosófico-política. Como hemos visto el acto ético de nuestro autor es el *suicidio simbólico*.

Un acto que le permite al sujeto retraerse de la realidad simbólica para poder así comenzar desde un punto cero separándose de su deseo (*objet a*) y por tanto de su identidad simbólica, encontrando en la pérdida, ganancia pura al asumir una nueva identidad o palabra fundante como un nuevo mandato. Sin embargo, surge la pregunta: ¿en qué escenario podría el sujeto separarse de su deseo si vive bajo la lógica del capitalismo que opera la política universal del goce? Žižek mismo expone, que bajo la lógica del capitalismo actual se pone en marcha una política universalizada del goce: regulando o encaminando el goce, no sólo dando forma al *objeto a* sino exponenciando el *objeto causa de deseo*. Bajo esta política el sujeto ‘aprende’ a vivir bajo el mandato: ‘goza’ resaltando el aspecto superyoico del hedonismo. Como consecuencia de ello, como vimos anteriormente, lo que aparece ante nuestros ojos son masas o multitudes en donde los sujetos gozan en el solipsismo absoluto.

Así mismo, ¿cómo podría el sujeto renunciar al objeto de deseo o no ceder en su deseo? De hecho, recupera dos conceptos lacanianos importantes para tratar la relación del sujeto con el objeto inalcanzable (*objet a*), que le permiten al sujeto establecer dos maneras para operar esta relación imposible: la sublimación y la anamorfosis.

La sublimación, como hemos visto, se refiere a la posibilidad de que el objeto *a* de pronto, nos comunique la imposibilidad de acceder a la Cosa misma, es decir, que el objeto real nos signifique esa la imposibilidad misma, nos signifique el fracaso de jamás alcanzar lo deseado, ese objeto *a* es sublime cuando se eleva al nivel de la Cosa y por ello nos significa el fracaso mismo. Y la anamorfosis se refiere a la forma en que el objeto *a* es ese objeto deformado que sólo adquiere la forma de algo deseable a través de cierto ángulo o mirada a través de *algo*, dando cuenta de una realidad subjetiva, la idea de que la distorsión subjetiva se refleja en el propio objeto percibido.

Entonces, si por un lado, la sublimación y la anamorfosis nos permiten lidiar con la relación imposible con el objeto de deseo, y por otro lado, la política del goce regula el objeto causa de deseo, entonces, ¿cuál sería la situación en que el sujeto se encuentre ante la realización de la *Átē* –extravío, calamidad, fatalidad-, entendida como la tragedia que le permita ubicarse en el lugar entre la vida y la muerte en términos simbólicos, si bajo la lógica de nuestro autor, el sujeto puede gozar de manera solipsista sin compartir una cartografía cognitiva, ubicándose más allá de una cadena de significante. Es decir, ¿qué tipo de horror enfrentaría al sujeto a la muerte simbólica, a la posición límite de la construcción del orden simbólico, al imposible grado cero de la simbolización, a la muerte en relación con el orden simbólico, a la exclusión de las coordenadas socio-simbólicas? Es por ello que, autores como Laclau (2008) critican la “marcianización” de los sujetos emancipatorios de Žižek pues para éste su emergencia no requiere una estructura de la demanda social entendida como unidad básica de la acción social, sino que emanan de su propia lógica y emergen sin ningún tipo de proceso, sin ningún tipo de movilización contra el orden social en su conjunto. O bien Critchley, quien señala que, de hecho, la tragedia shakespeareana es más útil que la griega Antígona, pues Žižek se asemeja más a un Hamlet esloveno completamente paralizado soñando con un acto de violencia divina, al estilo Walter Benjamin, dejándonos en un “aterrador y fatídico punto muerto, tanto en un punto muerto trascendental-filosófico como en uno práctico político.” (Critchley en Castro & Lazo, 2011: 110).

Es por ello que apela a más violencia, a la violencia radical que nos muestre ese límite de la construcción del orden simbólico, el punto es entonces: ¿cuál sería el escenario en que esta violencia tendría lugar? si, como él mismo lo afirma, la violencia subjetiva, la que se percibe, es directamente proporcional a la violencia que no se percibe, la violencia sistémica, la que tiene que ver con la imposición de sentido, de modo tal que, siempre el horror que

enfrentaría al sujeto a la muerte simbólica estaría siendo resignificado, es decir, nunca llegaría a serlo.

Finalmente, como podemos apreciar, la noción de ética que se desprende de la concepción de política de nuestro autor no está exenta de problemas y paradojas. En términos gruesos, podemos delinear que la propuesta ética de nuestro autor es, por un lado, que ha llegado el momento de hacer nada, pues cualquier cosa que hagamos sólo sirve para reproducir las lógicas del capital y, por otro lado, que debemos repetir a Kant, o a Marx, traicionándolos como un acto ético-teorético que nos permita recuperar su impulso creativo llevando la paradoja a su conclusión.

CONCLUSIONES

Hemos sido testigos de la manera en que en las últimas cuatro décadas se ha dado una reconfiguración de lo económico-político y la forma en que esto se piensa y analiza. Sin duda, el pensamiento crítico nos sirve de asidero ante la imperiosa necesidad de hacer algo e involucrarnos de alguna manera como partícipes de este cambio, por ejemplo, desde el ámbito de la sociedad civil organizada, que ha cobrado gran relevancia por su presentación como imparcial, transparente y honesta en la lógica de la democracia liberal. Ante este panorama sin duda es indispensable volver a poner sobre la discusión las grandes temáticas que cuestionaban el sistema capitalista.

Como pudimos apreciar, uno de los grandes aportes de este pensador es volver a poner sobre la mesa lógicas que ya no estaban presentes en el pensamiento político de las últimas décadas, aquellas que miran a la totalidad o universalidad. Como hemos visto, el pensamiento hegemónico con características posmodernas, se ha centrado en la diversidad haciendo énfasis en la diferencia, dejando siempre claro el peligro de pensar desde categorías con pretensiones abarcadoras pues podrían volver a ser pretexto del resurgimiento de las ideas totalitarias y de sociedades que busquen volver a imponer verdades únicas.

Como lo argumenta el esloveno, la muerte de los metarelatos está lejos de darse, de hecho, desde una comprensión lógica, como nos lo permite hacer Hegel, es imposible. De modo tal que, como afirma nuestro autor, el nuevo metarelato es la declaración del final del metarelato, la nueva ideología es la declaración del fin de las ideologías. Así mismo, a lo largo de su obra se ha dado a la tarea de inscribir las luchas feministas, multiculturales,

ecologistas y cualquier otro movimiento de liberación o cambio dentro de una lógica que sólo profundiza las lógicas capitalistas de explotación y despojo. Nos demuestra que, en cada una de estas luchas particulares es posible encontrar el elemento universal; recordándonos que en todo particular se encuentra el universal y éste sólo es por aquellos, de modo tal, que en todas las luchas antisistémicas encontramos el elemento universal de privilegiar el interés particular, léase sectorial o grupal, traducido en estilos de vida definidos por emociones, tradiciones o perspectivas distintas, por encima del reconocimiento, o bien, la comprensión de un bien común, de una organización política amplia. No está por demás decir, que ha sido un objetivo a lo largo de su amplia obra, la caracterización de la violencia en la democracia liberal al mostrar la violencia que lleva consigo la imposición de una libertad de elección en la que, en realidad, no hay elección.

No está por demás advertir que el lugar que nuestro autor le otorga a la violencia en su edificio teórico-filosófico es también un esfuerzo para volver a traer a la lógica algo que no puede ser excluido de la política, como se hace desde una operación kantiana, en la que se tiene que elegir entre violencia y política. La política es violencia, afirma nuestro autor, la violencia, como hemos visto, tiene dos dimensiones, la subjetiva y la sistémica. No fue tema de nuestro interés la violencia subjetiva, aquella de la que es posible hacer conteos y mediciones sino la otra, la sistémica, la que no es percibida por ser parte de la lógica de las relaciones intersubjetivas en la que nos desenvolvemos, y no sólo, sino desde la que nos convertimos en seres sociales.

Como vimos, es justo por el tema de la violencia sistémica, que Žižek retoma el viejo tema de la ideología, ya no entendida como falsa conciencia, sino como el único proceso a través del cual la realidad puede devenir tal. La ideología no es la cortina que nos impide ver la realidad tal cual es, sino el velo que nos permite ver la realidad como real. Con ello, lo que

recobramos para la discusión, fue pues, a la ideología como una violencia necesaria, paradójica si se quiere, para la conformación del sujeto. Es por ello, que tratamos sobre la violencia del lenguaje, el lenguaje como articulador, obturador del orden de los objetos, entre ellos, y de ellos mismos, en su definición. El lenguaje como vimos, no nos hace menos violentos, por el contrario, podríamos ser de los seres más violentos a propósito de que somos seres de lenguaje. Recordemos que el lenguaje simplifica la cosa designada reduciéndola a una única característica por ello decimos que desmiembra a los objetos y los inscribe en un orden arbitrario: el orden simbólico que, no está por demás decirlo, es en el que nos inscribimos en la construcción de nuestra subjetividad.

Es de este modo, como vimos, que los conceptos del psicoanálisis cobran fuerza y sentido para la discusión política de la ideología. El sujeto barrado, como resultado de la inscripción total de su experiencia o necesidad presimbólica en el orden simbólico, es el sujeto político siempre deseante que se incorpora, un poco dócilmente, un poco históricamente, a la fantasía que le permite interpretar el mandato que tiene para él el orden simbólico. El goce, como categoría política, nos devela el movimiento perpetuo del sujeto tras el objeto de su deseo, comprensión lógica que nos permite entender de qué manera el capitalismo logra ser un sistema, que siempre cuenta con la manera de reproducirse.

En ese sentido, la política de la negatividad es, no sólo develar los procesos políticos ocultos en todas las formas sociales de subordinación directa (ejército, iglesia, familia, etc.), sino develar también que todas esas formas sociales provienen de una decisión radicalmente contingente mediante la cual la negatividad deviene existencia positiva, es decir, orden. Por ello, hacer política es mostrar el lado oculto, lo negativo, lo que siempre está presente en la articulación del orden o en lo positivo. Mostrarlo para hacer radical la brecha entre la realidad, como lo vivido, existencial cotidiano, que no se cuestiona, y lo Real como lo aún

no dado que es la potencia de cualquier nuevo acontecimiento o surgimiento de lo nuevo como política. Como consecuencia de esta noción de política, tenemos que para nuestro la noción de ética se encuentra en el acto ético recuperado de la ética del psicoanálisis. Una ética que tiene como objetivo situarse en esa brecha entre la realidad –entendida como orden simbólico- y lo Real –entendido como ese límite de lo simbólico. Ese lugar que sitúa al sujeto entre la vida y la muerte o entre las dos muertes para darle ese espacio, oportunidad o libertad simbólica para que se dé la posibilidad de una nueva creación en el orden simbólico, la posibilidad pues, de autoconstituye como sujeto ético, al perderlo todo, y ganarlo todo en términos de libertad simbólica.

Como hemos visto la noción ética de nuestro autor no está libre de paradojas pues no parece clara la situación que tendría que acontecer bajo las lógicas del capitalismo actual para que el sujeto de pronto se encuentre en ese lugar entre las dos muertes dada la política del goce universalizado que culmina en el solipsismo hedonista. Además, la brecha que separa a la realidad de lo Real, que nos permitiría enfrentarnos a la falta en el Otro como nuestro objeto de deseo, se encuentra con los mecanismos de anamorfosis y sublimación que le permiten al sujeto tratar con la imposibilidad de alcanzar el objeto *a* y por tanto mirar de frente a la falta.

Es pues, en ese orden de ideas, que podemos entender la polémica frase de nuestro autor: “Ha llegado el momento de hacer nada”, es decir, comprender que el único acto ético que podemos hacer ante el curso de los fenómenos en el que cualquier cosa que hagamos sólo reproduce las lógicas del capital, es, hacer nada. Es decir, hacer una pausa, pensar, dejar que la brecha de paralaje se haga presente, cuestionando el sentido actual de las cosas que nos empuja a hacer algo.

Sin duda, ha merecido la pena embarcarse en este esfuerzo de sistematización del pensamiento del filósofo desde dos categorías fundamentales para el pensamiento político: la política y la ética. Así mismo, debo reconocer que la complejidad del pensamiento de este autor, así como su prolífica producción han hecho de esta tarea algo inagotable. En ese sentido, son muchas las vetas que quedan abiertas para el estudio de la matriz conceptual de Žižek, más aún cuando en sus últimas obras se decanta por la defensa de la refundación del materialismo histórico, algo que ha sido poco abordado en este escrito.

A pesar de no tratarse de un pensamiento auténticamente original, no podemos negar que la amalgama marxista, hegeliana y, sobre todo lacaniana, nos permite dar cuenta de un pensamiento que postula tesis originales para repensar la política en la esta época que se considera post ideológica en el pensamiento hegemónico. No podemos desdeñar, la propuesta de lo que en este esfuerzo hemos llamado la política de la negatividad, como aquella en que se descubra la paralaje existente entre la realidad *real* y la realidad *construida conceptualmente* como el espacio verdadero de la potencia política y aparición del acontecimiento. Y aunado a esto, tampoco podemos soslayar al sujeto barrado lacaniano - resultado del enfrentamiento entre esas dos concepciones de la realidad- como ese sujeto político que se conduce bajo la lógica del goce universalizado en el capitalismo actual.

Así pues, si bien debemos reconocer que el estilo provocador y clown de nuestro autor le ha ganado que su obra no sea tomada con la rigurosidad filosófica necesaria, también indispensable aceptar, que entregarnos al estudio de su ya, inmensa obra, es una tarea obligada para seguir pensando críticamente, desde herramientas político-psicoanalíticas, al binomio democracia liberal y capitalismo.

BIBLIOGRAFÍA

- Abrams, Philip (1988), *Notes on the Difficulty of Studying the State*, en *Journal of Historical Sociology*, vol. 1, no. 1, marzo 1988.
- Ackerman, John (2004), *Co-Governance for Accountability: Beyond Exit and Voice*, *World Development*, Vol. 32, no. 3, pp. 447-463.
- _____, (2007), *Organismos autónomos y democracia*, SXXI-UNAM, México.
- Alamillo, Assela, Trad. (2000), Sófocles, *Tragedias*, Gredos, España.
- Antón Fernández, Antonio José (2012), *Slavoj Žižek. Una introducción*, Sequitur, España.
- Ávalos Tenorio, Gerardo (2014), Slavoj Žižek: La corrosiva plaga de la crítica, en *Pensamiento político contemporáneo*, Gerardo Ávalos (Coord.) Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco, México.
- _____, (2016), *Ética y política para tiempos violentos*, Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco, México.
- Banaszak, Lee Ann, Beckwith, Karen and Rucht, Dieter (eds) (2003) *Women's Movements Facing the Reconfigured State*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Bauman, Zygmunt (1999), *Modernidad líquida*, Fondo de Cultura Económica, Argentina.
- Beck, Ulrich (1999), *World Risk Society*, Polity Press-Blackwell Publishers, United Kingdom.
- Beyme, Klaus von (1994), *Teoría política del siglo XX. De la modernidad a la postmodernidad*, Alianza Editorial, España.
- Butler, Judith & Gayatri Chakravorty Spivak (2009), *¿Quién le canta al Estado-Nación? Lenguaje, política y pertenencia*, Paidós, Argentina.

- Castells, Manuel (2001), *La Era de la Información*, Vols. I,II y III, Siglo XXI Editores, México.
- Castro Marrifiel, Francisco & Pablo Lazo Briones (comps.) (2011), *Slavoj Žižek: Filosofía y crítica de la ideología*, Universidad Iberoamericana, México.
- Castro-Gómez, Santiago (2015), *Revoluciones sin sujeto. Slavoj Žižek y la crítica del historicismo posmoderno*, Akal, México.
- Chejter, Silvia (1990), *El sexo natural del Estado*, Nordan, Uruguay.
- Chomsky, Noam (2007), *Estados Fallidos: el abuso de poder y el ataque a la democracia*, Ediciones B, Barcelona.
- Cohen, Jean L. y Andrew Arato (2002), *Sociedad Civil y Teoría Política*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Cohen, Joshua & Joel Rogers (1995), *Associations and Democracy*, Verso, Londres.
- Dalh, Robert, (1991), *Los dilemas del pluralismo democrático*, Alianza-CNCA, México.
- Duffield, Mark (2008), *Los estados frágiles y el retorno de la administración nativa*, Revista Académica de Relaciones Internacionales, no. 8 Disponible en: <http://www.relacionesinternacionales.info/ojs/article/view/105.html>
[Consultado 20 marzo, 2015]
- Foucault, Michel (1968), *Las palabras y las cosas*, Siglo Veintiuno Editores, México.
- _____, (1970), *La arqueología del saber*, Siglo Veintiuno Editores, México.
- _____, (1973), *El orden del discurso*, Tusquets, España.
- Fraisse, Genevière (2003), *Los dos gobiernos: la familia y la ciudad*, Cátedra, España.
- Fraser, Nancy & Axel Honneth (2003), *Redistribution Or Recognition?: A Political-philosophical Exchange*, Verso, Estados Unidos.

- Fung, Archon y Eric Olin Wright, (2003), *Trinking about Empowered Participatory Democracy*, en Gung, Archon y Eric Olin Wright (eds.), *Deepening Democracy: Institutional Innovations in Empowered Participatory Governance*, Verso, Londres, pp. 3-43.
- Galbraith, John K. (1977), *The Age of Uncertainty*, Boston, Houghton Mifflin Company, United States.
- Gutiérrez, Ricardo (2016) Reinventing the Notion of Ethics: Žižek on the Invisible Violence of Capitalism, en *International Journal of Žižek Studies*, Vol. 8, núm. 2.
- Harpham, Geoffrey (2003), *Doing the Impossible: Slavoj Žižek and the End of Knowledge*, *Critical Inquiry*, Vol. 29, No.3, pp. 453-485.
- Hay, Colin (2002), *Political Analysis: A Critical Introduction*, Palgrave, Londres.
- Hay, Colin, Michel Lister & David Marsh (eds.) (2006), *The State. Theories and Issues*, Palgrave, Londres.
- Held, David (1997), *La democracia y el orden global. Del Estado moderno al gobierno cosmopolita*, Paidós, Barcelona.
- Hirst, Paul (2000), *Governance and Democracy*, en Jon Pierre (ed.) *Debating Governance: Authority, Steering, and Democracy*, Oxford University Press, Oxford, pp.13-35.
- Homer, Sean (2016), *Slavoj Zizek and Radical Politics*, Routledge, New York.
- Ignatieff, Michael (1995), *On Civil Society: Why Eastern Europe's revolutions could succeed*, *Foreing Affeirs*, no. 74, pp. 36-58.
- _____, (2003), *Los derechos humanos como política e idolatría*, Paidós, Barcelona.
- Jameson, Fredric (1991), *El posmodernismo o la lógica del capitalismo avanzado*, Paidós, Barcelona.

- Juanes, Jorge (1976), *Los Fisiócratas: El nacimiento de la economía política*, Investigación Económica, Vol. 35, No. 138, Abril-Junio p.p. 405-413.
- Keucheyan, Razmig (2013), *Hemisferio Izquierda: Un mapa de los nuevos pensamientos críticos*, Siglo XXI Editores, España.
- Lacan, Jacques [1964] (2015), *El seminario de Jacques Lacan: Libro 7: La ética del psicoanálisis*, Paidós, Argentina.
- Laclau, Ernesto (2008), *Debates y combates. Por un nuevo horizonte de la política*, Fondo de Cultura Económica, México.
- _____ (2005), *La razón populista*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Lijphart, Arent, (2000), *Modelos de democracia*, Ariel, Barcelona.
- MacKinnon, Catharine [1989] (1995), *Hacia una teoría feminista del Estado*, Cátedra, España.
- Marx, Karl [1867] (2000), *El Capital, Crítica a la economía política*, FCE, México.
- McLuhan Marshall & B.R. Powers (1995), *La aldea Global*, Gedisa, España.
- Medina González, Alberto y Juan Antonio López Férez, Trads. (2000), Eurípides, *Tragedias*, Gredos, España.
- O'Donnell, Guillermo (2001), *Poliarquías y la (in) efectividad de la ley en América Latina*, en Juan E. Méndez, Guillermo O'Donnell y Paulo Sérgio Pinheiro (eds.), *La (in)efectividad de la ley y la exclusión en América Latina*, Paidós, Madrid, pp. 305-336.
- Oxhorn, Phillip (2003), *Social Inequality, Civil Society, and the Limits of Citizenship in Latin America*, en Susan Eva Eckstein y Timothy P. Whickham-Crowley (eds.) *What Justice? Whose Justice? Fighting for Fairness in Latin America*, University of California Press, Berkeley, pp. 35-63.

- Putnam, Robert, *et al.*, (1993), *Making Democracy Work. Civic Traditions in Modern Italy*, Princeton University Press, New Jersey.
- Rai, Shirin & Lievesley, Geraldine (eds) (1996), *Women and the State: International Perspectives*, Taylor & Francis, Londres.
- Randall, Vicky & Waylen, Georgina (eds) (1998), *Gender, Politics and the State*, Routledge, Londres.
- Rayman, Joshua (2017), Žižek's Ethics, en *International Journal of Žižek Studies*, Vol. 11, núm. 2.
- Reale, Giovanni (1996), *La Sabiduría Antigua, Terapia para el hombre contemporáneo*, Herder, España.
- Rodríguez, Garavito César A. y Boaventura de Sousa Santos (Eds.) (2007), *El derecho y la globalización desde abajo. Hacia una legalidad cosmopolita*, UAM-Cuajimalpa-Anthropos, España.
- Rotberg, Robert I. (2002), *The New Nature of Nation-State Failure*, en *The Washington Quarterly* Vol. 25, No. 3, Primavera, pp. 85-96.
- Rubin, Isaac (1974), *Ensayos sobre la teoría marxista del valor*, Ediciones Pasado y Presente, Artentina.
- Schechter, Darrow (2014), *La historia de la izquierda desde Marx hasta nuestros días. Perspectivas teóricas*, Tecnos, Madrid.
- Shumpeter, Joseph, [1942] (1983), *Capitalismo, socialismo y democracia*, Orbis, Barcelona.
- Smulovitz, Catalina (2002) *¿Cómo consigue imperar el imperio de la ley? Imposición de costos a través de mecanismos descentralizados*, *Política y Gobierno*, Vol. IX, no. 2, II semestre, pp. 297-324.

- Sohn-Rethel, Alfred (2001), *Trabajo intelectual y trabajo manual. Crítica de la epistemología*, El viejo topo, Colombia.
- Tarrow, Sidney (1998), *Power in Movement: Social Movements and Contentious Politics*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Ternon, Yves (1995), *El Estado criminal: los genocidios en el siglo XX*, Península, España.
- Touraine, Alain [1997] (2000), *¿Podremos vivir juntos?*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Tutt, Daniel (2016), Radical Love and Žižek's Ethics of Singularity, en *International Journal of Žižek Studies*, Vol. 6, num. 2.
- Warren, Mark (2001), *Democracy and Association*, Princeton University Press, Princeton.
- Watson, Sophie (ed.) (1990), *Playing the State*, Verso, Londres.
- Žižek, Slavoj (1992), *El sublime objeto de la ideología*, Siglo XXI, México. (SO)
- _____, (1994), *Goza tu síntoma. Jacques Lacan dentro y fuera de Hollywood*, Nueva visión, Argentina. (GS)
- _____, (1998) *Porque no saben lo que hacen. El goce como factor político*, Paidós, Argentina. (PNS)
- _____, (2001), *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política*, Paidós, Argentina. (ES)
- _____, (2002), *¿Quién dijo totalitarismo? Cinco intervenciones sobre el (mal) uso de una noción*, Pre-textos, España. (QDT)
- _____, (2002), *El frágil absoluto o ¿por qué merece la pena luchar por el legado cristiano?*, Pre-Textos, España. (FA)
- _____, (2002), *Mirando al sesgo, Una introducción a Jacques Lacan a través de la cultura popular*, Paidós, Argentina. (MS)

- _____, (2003), (Comp.) Ideología: Un mapa de la cuestión, FCE, Argentina. (IMC)
- _____, (2005), La suspensión política de la ética, Fondo de Cultura Económica, Argentina. (SPE)
- _____, (2006), Arriesgar lo imposible. Conversaciones con Glyn Daly, Trotta, Madrid. (AI)
- _____, (2006), Órganos sin cuerpo. Sobre Deleuze y consecuencias, Pre-textos, España. (OSC)
- _____, (2006), Visión de Paralaje, FCE, Buenos Aires. (VP)
- _____, (2008), Cómo leer a Lacan, Paidós, Argentina. (CLL)
- _____, (2008), El acoso de las fantasías, Siglo XXI editores, México. (AF)
- _____, (2008), En defensa de la Intolerancia, Sequitur, Madrid. (DI)