



Universitat Autònoma de Barcelona

---

Departamento de Filología Española  
Teoría de la Literatura y Literatura Comparada

TESIS DOCTORAL

Política y psicoanálisis en dos actos.  
Lacan y Žižek

**Héctor Bujanda**  
Directora de Tesis: Meri Torras Frances

Guayaquil, septiembre, 2018

## DEDICATORIA

*A Tiziana y Emiliano, que son mi mundo.  
Todo se lo debo a ellos y al amor esférico*

## Agradecimientos

A mis queridas profesoras Begonya Sáez Tajafuerce y Meri Torras Frances. Con ellas inicié hace algunos años esta indagación teórico-crítica por los caminos reversibles del psicoanálisis y la política. Sin ese impulso inicial casi nada habría sobrevivido en la tormenta y los desiertos de los muchos días que me han traído hasta aquí.

A mí admirada directora de tesis, Meri Torras Frances, por persistir en el apoyo y en la fe de los que se van y a veces, también, vuelven. A mí me ha tocado volver. Sin su paciencia, nada habría sido posible.

A mis compañeros de investigación en la Universidad Casa Grande, Tina Zerega, Carlos Tutiven y Mabel Gonzalez, con quienes tuve intercambios fructíferos que me ayudaron a enfocar objetivos, metas y tematizar un aspecto – las condiciones de la decisión, del acto que rehace las coordenadas de la situación- que no sólo tiene dimensiones críticas sino además existenciales para mí.

A las autoridades de la Universidad Casa Grande. A las universidades venezolanas donde impartí clases, la Universidad Central de Venezuela y la Universidad Católica Andrés Bello, a todas ellas les debo el trazo, la línea que me permitió terminar este proceso.

# Índice

<b><u>Introducción</u></b>	<b>6</b>
<b><u>1. Ese objeto sublime llamado Lacan. Táctica, estrategia y acto</u></b>	<b>18</b>
1.1 Lacan y el acontecimiento estructuralista. Singularidad y desplazamiento	19
1.2 Incompletud y exterioridad. El encuentro litigioso de los divergentes	31
1.3 Herejía, intervención y discurso del amo. El acto lacaniano	46
<b><u>2. Žižek y sus desplazamientos (o por qué contar hasta tres)</u></b>	<b>86</b>
2.1 Filosofía y antifilosofía. Groys y Žižek, el retorno del Este como lugar	87
2.2 El salto mortal. De Lacan a la hipótesis comunista	124
2.3 Intervenciones. La teoría como lucha de clases. La victoria de Althusser	160
<b><u>3. Elementos para una teoría de la ideología:     <u>las formas de la sujeción en Žižek</u></u></b>	<b>191</b>
3.1 La ideología como señuelo, la política como escándalo	192

3.2 Trauma y antagonismo social: núcleo socio-crítico del psicoanálisis	204
3.3 La matriz de la economía-política: tres fuentes de la tradición marxista	214
3.4 Estatus ontológico de la ideología: un complemento psicoanalítico al marxismo	224
3.5 El mecanismo ideológico en la era de lo Real generalizado	233
3.6 El sujeto contemporáneo: entre el cinismo y el fundamentalismo	243
3.7 Interpelación y fetichismo: la matriz del significante Amo	257
3.8 El síntoma lacaniano: retorno y retroactividad	265
3.9 La fantasía: el señuelo ideológico y sus velos	270
<b>4. <u>Variaciones sobre la salida:</u></b>	<b>291</b>
<b><u>cómo tematizar el acto en Žižek (y no morir en el intento)</u></b>	
4.1 Del psicoanálisis a la política y viceversa. Escollos y aporías en torno al acto	292
4.2 Disolver y fundar. La dimensión política del acto en dos movimientos	326
4.3 Angustia y simbolización adecuada. La rareza del acto	347
4.4 El último recurso, (o cómo quedar atrapado en la violencia divina)	362
<b><u>Conclusiones</u></b>	<b>379</b>
<b><u>Bibliografía</u></b>	<b>387</b>

## **Introducción**

Cierta maledicencia, animada por pasiones extremas, le asigna al filósofo y teórico crítico, Slavoj Žižek, el rol de ser el histrión balcánico de las ideas más anacrónicas de la violencia revolucionaria; o recurriendo a un matiz, se le llega a describir como el *showman* “progre” e incorrecto de los tiempos multiculturales, protegido por la exótica aura de una estrella pop *venida del frío*. La figura eslovena, sin duda, más conocida del planeta (atrapada en la lógica del amor-odio que la doxa y sus variopintos lectores manifiestan por él) aparece en programas de entretenimiento televisivo, graba documentales describiendo su vida, da conferencias multitudinarias en tono anticapitalista y sale en medios impresos de izquierda y de derecha, liberales y conservadores, por igual, con artículos que casi nunca pasan desapercibidos. Para que todo esto ocurra al mismo tiempo, no se puede estar, desde luego, en una posición completamente externa a la situación, así que en buena medida Žižek sostiene esta imagen del académico de alcance mundial que anda por los platós de televisión a su cuenta, a la caza de la visibilidad que impone la lógica de la sociedad del espectáculo.

Sus salidas políticas suelen ser asociadas con varios rasgos determinantes: con el cinismo de una izquierda sin partido, sin movimiento, sin “calle”, que gravita en torno a los efectos que produce su propia toma de palabra, su propia idea de sí misma; con los pensadores de la post-verdad, que usan ejemplos descontextualizados como un mantra para convocar la “violencia divina”, embutidos en una prosa erudita y refinada; con el dogmatismo más ofuscado, de los que todavía consideran innecesario establecer una frontera moral entre el estalinismo y las prácticas políticas del siglo XXI; con el desmontaje de cuanta utopía aséptica crece en el mercado de las ideas; o, sencillamente, con la payasada propia de los irrefrenables e incontinentes. Sin embargo, ¿estos rasgos tan disímiles y hechos a la medida de la comidilla intelectual no podrían funcionar, más bien, como un señuelo? ¿Los tantos e inocultables tics faciales, la actitud cómica del que habla y gestualiza sin parar ante las cámaras, como si fuera el

personaje de una película de Woody Allen, no representan el síntoma más certero de una mascarada, en la que no hay modo de ocultar los automatismos que emergen como señales de sentido que apuntan a direcciones múltiples, a momentos anamórficos distintos; como si todo combate existencial por la identidad pública ya fuera el producto de una batalla perdida de antemano, en el ámbito del semblante, ante la imposición de alguna porción de goce determinante? ¿Estos tics, esta irrefrenable comiquería corporal, no son ya una manera de definir la extimidad lacaniana de la que tanto hace referencia el esloveno en su obra? ¿No son acaso el mejor escudo para que una figura del psicoanálisis teórico como él, pueda desactivar con alguna eficacia el discurso del amo que demanda la gradería? ¿Por qué un lacaniano, un profesor universitario de estudios culturales, tendría que servirse de estos rituales espectaculares? ¿Hay el propósito explícito de construir una marca de alcance mundial, sin lazos particulares, una voz descarnada que logre flotar e interpelar, en su condición casi espectral, a la opinión pública planetaria?

Estas características atinentes a la vulgaridad propia con que se intenta definir a los personajes públicos, ¿no están dejando por fuera quizá lo más importante, es decir, que sobre la fama, la visibilidad o el espectáculo de este esloveno se asienta la producción de una obra escrita, prácticamente inabordable por extensa, conformada por decenas de libros publicados y traducidos a varios idiomas, algunos de ellos auténticos éxitos de venta y de crítica, si se considera que son textos que pertenecen al restringido campo de la teoría sociocrítica, la teoría de lo político y los estudios culturales? Podríamos hacernos incluso nuevas preguntas: ¿cómo un esloveno se vuelve tan conocido, especialmente si es filósofo, si domina como pocos los entuertos del psicoanálisis lacaniano y se dedica a tratar en sus libros temas de la más pura raigambre teórica y especulativa como la verdad, la ideología, el sujeto o el acto? ¿Cómo en un lapso de tres décadas un profesor universitario extranjero, que hace vida académica en las universidades inglesas, un absoluto desconocido para Occidente antes de que



cayera el Muro de Berlín, una figura que nadie esperaba en el mundo unificado que se erigía después del fin del Socialismo Real, logra convertirse en una referencia central del diálogo crítico y teórico contemporáneo, con entradas múltiples a un cuerpo teórico que se ha hecho indispensable visitar y visitar en el ámbito de los estudios culturales y de las humanidades en general, vertebrado por la dialéctica hegeliana, la teoría marxista, el psicoanálisis, el legado del estructuralismo y del postestructuralismo? ¿Al colocar todas estas variables en juego no se produce un verdadero cortocircuito, como si con respecto a este autor se hiciera imposible una operación de representación, puesto que ésta ya siempre se encuentra en déficit, en exceso o en falta, aludiendo a una singularidad inasignable que escapa a cualquier definición? ¿Precisamente allí no radica la debilidad principal de sus detractores, de los que se han atrevido a “negar” de plano los alcances de su obra, sin que en realidad logren detener la atención que ésta misma suscita en diferentes ámbitos y en distintos espacios de la universidad?

Estas preguntas alrededor de una figura compulsiva, excesiva o sencillamente “sublime” como Žižek, me han perseguido a lo largo de los años, desde que me plantee por primera vez sistematizar su teoría de la ideología para culminar una fase previa del doctorado de Teoría de la Literatura y Literatura Comparada de la Universidad Autónoma de Barcelona. Tuve la intuición inicial de que la mejor manera de entrar en su prolífica obra es practicando una lectura, como decía Althusser, a libro abierto, dejando que un elemento encajara con otro hasta lograr identificar los principales mecanismos de construcción de su edificio teórico. Fue de ese modo que empecé a desplazar mi núcleo de interés de la teoría de la ideología hacia una teoría del sujeto y en especial hacia los fundamentos que justifican una teoría del acto que pudiera tipificar el aporte preciso de Žižek a la tradición crítica. Mi interés en comprender este pasaje, el de la ideología al acto, que en términos lacanianos sería el pasaje de lo Imaginario–Simbólico a lo Real, no es solo un esfuerzo si se quiere de lectura atenta, también es fruto de un

cambio de coordenadas en la misma obra del autor, ocurrido entre los últimos años del siglo XX y los primeros de este siglo, cuando para Žižek se volvió un motivo estratégicamente recurrente discernir la potencialidad de una transformación política global, a partir de determinar las condiciones de un acto que le permitiera al sujeto de lo político separarse, desconectarse, desenchufarse del gran Otro ideológico que lo estructura.

No hay que olvidar el hecho histórico–concreto de que la voz de Žižek se hace oír en los tiempos en que irrumpe el modelo de la globalización y a partir de esta nueva realidad llega a formar parte de una generación de teóricos culturales con apellidos venidos de la periferia y de los márgenes del mundo, que termina ocupando la escena académica europea y norteamericana. Žižek se convierte en miembro de una generación que toma el relevo de los grandes nombres del estructuralismo, que acapararon el protagonismo en las distintas disciplinas humanísticas de Occidente después de la Segunda Guerra Mundial y hasta bien entrado los años 70, poco más. El mejor modo entonces de alcanzar los objetivos que me había planteado, como explica el colombiano Santiago Castro–Gómez, quien en 2015 editó una reconstrucción crítica de la obra del esloveno de la que nos servimos para este trabajo, es tomando con seriedad los planteamientos de este filósofo “que da espectáculo”. Debemos reconocer que su obra no es sólo la sistematización de usos novedosos del psicoanálisis lacaniano aplicado a la tradición de la teoría crítica y de la filosofía con sustrato político, sino que además es la cifra de un debate amplio que tematiza, precisamente, el pasaje del estructuralismo a los estudios culturales y se convierte con ello en una de las vías para explicar, en términos de balance histórico, los límites teóricos de la deconstrucción, de la hermenéutica, de la intersubjetividad, de la teoría del deseo y del propio psicoanálisis a la hora de pensar lo político en el contexto de la globalización y del nuevo universalismo en construcción.

Tomar en serio los planteamientos de Žižek es comprender, a mi juicio, la manera como establece el encuentro (a la manera lacaniana) con diversas fuentes

de la teoría y de la filosofía que remiten al acontecer mismo de los estudios y de la crítica cultural que se hace a partir de los años 90. Prácticamente no hay tema en el campo de la teoría cultural que no remita a desarrollos del esloveno o en el que no se haga referencia a su perspectiva, en ejes tan propios de esta época como los que van de la identidad a la subjetividad, del género a las otras prácticas sexodiversas, de la hegemonía a la post-hegemonía, de la subalternidad a la construcción del sujeto “pueblo”, del particularismo al universalismo, del capitalismo al comunismo. La obra de Žižek, además, está atravesada por los intercambios, el debate, el análisis crítico, los desplazamientos y hasta podría decirse el “combate” con voces que forman parte ineludible de la escena teórica contemporánea, revelando con eso que estamos ante la construcción de una obra, de un lugar-encrucijada, donde se cruzan los caminos y las opciones de pensamiento ocurridas durante las últimas tres décadas. De allí que para hablar del esloveno haya que recurrir a otros autores que condicionan sus intervenciones y que mantienen con él un diálogo crítico, a veces solapado, a veces reactivo, casi siempre descarnado: Judith Butler, Ernesto Laclau, Alain Badiou, Jacques-Alain Miller, Antonio Negri, Etienne Balibar, Jacques Rancière, Giorgio Agamben, Joan Copjec, Eric Santner, Peter Sloterdijk, Boris Groys, Fredric Jameson, Terry Eagleton y Wendy Brown, entre otros.

No estamos ante la presencia de un charlatán. Nos encontramos, más bien, con un autor (y un lector) muy exigente de la filosofía, por eso trabajar con su obra se convierte en una dura prueba de lectura dado que ésta se ensambla básicamente como una topología, al mejor estilo lacaniano: cuando se le cree encadenada a un conjunto de razonamientos psicoanalíticos, de pronto, y por una torsión intempestiva en el discurso, se termina en una escena teórica típicamente marxista, atrapado en nociones de la dialéctica hegeliana, en los motivos narrativos del Idealismo alemán o en el formalismo kantiano, que le sirve éste último no sólo para articular la ética lacaniana, sino para definir el sujeto de la decisión; que él singulariza con el fin de dividir la secuencia del acto entre el

momento del sujeto y el momento de la subjetivación, y reconstruir, en términos formales, ese pasaje que le garantiza al sujeto “narrar” su propia imposibilidad/posibilidad de acceder a la Cosa, como si se tratara de un pasaje del en-sí al para-sí. Esto se traduce en establecer una diferencia sustantiva entre el momento de la decisión que conlleva el retraimiento, la vuelta a la “noche del mundo” hegeliana a la que alude, la desconexión radical del sujeto basada en la pura experiencia de la negatividad; y el momento de la decisión en la que hay una afirmación violenta del nuevo orden simbólico, guiado por la subjetivación, marcado por la emergencia y la necesidad de controlar el relato del acto, el pasaje de un estado de la situación a otro radicalmente distinto. Este pasaje, del acto negativo al acto positivo, puede identificarse en su obra también con dos momentos distintos en el tiempo, que a lo largo de este trabajo asociaremos con una primera etapa, la de su obra temprana, anclada a una teoría del acto negativo de retracción y a un apego a las nociones del psicoanálisis lacaniano; y la etapa tardía en la que se produce su adhesión a la “hipótesis comunista”, lo que produce una especie de “retorno” a su discurso de un núcleo de motivos hegeliano-marxistas asociados con la violencia “divina” (benjaminiana) y la afirmación sostenida del control revolucionario. Badiou, como también veremos, identifica con respecto a la obra de Lacan un momento del “Yo disuelto” y otro del “Yo fundo”, que nos permite asegurar el camino de esta indagación a dos vías sobre el acto. A partir, precisamente, de esta dicotomía inherente a la concepción del acto (lacaniano), se desarrolla este trabajo, como una tematización sobre el tránsito, el cambio cualitativo, los modos mismos del pasaje tanto en Lacan como en Žižek, y su posibilidad para pensar, a partir de allí, los límites con respecto a la Ley: del psicoanálisis en tanto discurso del analista, y de lo político en tanto discurso del amo/histórica.

El primer capítulo de este trabajo, por tanto, se centra en la reconstrucción del momento en que Lacan es expulsado, en noviembre de 1963, de la Asociación Internacional de Psicoanálisis (AIP) y se ve compelido a tomar decisiones, elegir

tácticas y estrategias, concebir una política de saber que le asegure un nuevo camino. Termina de este modo, como está documentado, cambiando las coordenadas del psicoanálisis e imponiendo una nueva marca, una nueva tribuna y una nueva batería de significantes asociados con ella. La marca “Lacan” es analizada en este capítulo en el contexto del inicio de su seminario “salvaje” en la École des Hautes Études, en enero de 1964, y en medio del gran momento que vive el estructuralismo francés, su novedad y sus prácticas impugnadoras de saber que abrieron la posibilidad para pensar, en otros términos, la relación entre *estructura* y *acontecimiento*. Poner en juego todos estos elementos, nos permitirá comprender cómo se fue construyendo un movimiento teórico de carácter “sublime”, un encuentro de doctrinas, corrientes y propósitos diversos que obligó a pendular con sentido de la estrategia, en el caso particular de Lacan, del discurso de la filosofía al discurso de la ciencia y viceversa, lo que le dio al psicoanálisis nuevas bases para la transmisión formalizada de su saber. De modo que el primer capítulo de esta tesis es una indagación sobre las cualidades de un acto que nace de un despojo, de una desinvestidura, de colocarse en posición de desecho (“la excomunión”), y por distintas operaciones, que no excluyen la decisión de adoptar el discurso del amo, Lacan logra imponer su nombre en la historia del psicoanálisis. La lección que recogemos de este pasaje, de este acto, es la del momento que Badiou asocia con el “Yo fundo” de Lacan, y que tendrá repercusiones que analizaremos en el último capítulo de esta tesis, vinculadas a lo que Žižek denomina el acto creativo (subjetivación), aquel que viene a reinventar el Otro o a llenar una falta en él.

El segundo capítulo está construido a partir de un juego de espejos con el primero para contar los modos en que Žižek logra pasar de la figura del inmigrante desconocido, del extranjero sin nombre en la tradición universitaria occidental, a convertirse en el centro de la escena de la teoría crítica y los estudios culturales en los años 90. Es un pasaje dominado por los motivos del acto y por el juego de imponer ciertos nombres a partir de intervenciones teóricas dotadas

de táctica y estrategia. Bajo la tesis de que el estructuralismo creció como objeto de saber bajo la disputa y el litigio entre la ciencia y la filosofía, decimos aquí que la teoría crítica que lo releva en los años 90 crece bajo la disputa de determinar su posición en función de la filosofía y la antifilosofía, es decir, buscando ubicarse entre la función de “fundar” y la de “disolver”. En este sentido, definimos a la figura de Žižek haciendo contraste con otro “filósofo del Este”, Boris Groys, y distinguimos las paradojas y los límites propios del filósofo esloveno, que se considera una figura del intersticio pero que se termina transformando, en la práctica, en un personaje omnipresente, de excepción, que apuesta por el significativo comunista copando la escena y multiplicando los frentes de “combate”. Para que esta operación llegara a tener éxito a su manera, el esloveno se ve en la necesidad de desplazar el debate entre filosofía y antifilosofía (también de raigambre lacaniana) para convertirlo en un debate entre ideología y filosofía, el cual a su vez termina desliziándose a uno entre *ideología* y *política*, ésta última vista como escándalo, como lugar del acontecimiento/acto, como el momento radical de disolver la estructura (ideológica). Este pasaje puede analizarse, entre los tantos motivos que hay en su obra, como el paso de la deconstrucción de la ideología totalitaria del Socialismo Real a la apuesta subjetiva anticapitalista en el contexto de la globalización. Al final de este capítulo introducimos, por último, la tesis de que el dispositivo oculto en la obra del esloveno es el modo en que Althusser recurre a la noción de la lucha de clases en la teoría para tomar posición, para despejar el campo de debate, a partir de intervenciones “maquiavélicas” que impugnan y se auto–impugnan, que obligan a modificar las propias coordenadas discursivas y transformar completamente las condiciones en las que emerge el oponente.

El tercer capítulo es una puesta al día del trabajo que presenté hace algunos años para sustentar el Diploma de Estudios Avanzados y que tiene como punto de partida identificar la autenticidad de la teoría de la ideología en Žižek, desarrollada de manera persistente en la primera etapa de su obra, cuando se

apega a la letra lacaniana y apela a un meticuloso ejercicio subversivo, a la altura del psicoanálisis, para dar cuenta de la sociedad del capitalismo tardío. Aislamos su concepción del sujeto vacío, previo a la interpelación (o más allá de ella) como el recurso clave que encuentra el esloveno para evadir el escollo de la teoría de la interpelación de Althusser, que termina por dotar a la ideología, a su capacidad para dominar la dimensión imaginaria del sujeto, de cualidades eternas, imposibles de desmontar. Si bien por otras vías el esloveno declara la imposibilidad de deshacerse de la ideología (le otorga cualidades trascendentales), la utilización del concepto lacaniano de sujeto vacío permite comprender que su vínculo con el gran Otro ideológico es contingente y sólo es posible suturarlo a través de la manipulación de las formaciones fantasmáticas. De allí que se abran, con estas consideraciones, un abanico de temas para pensar la relación del individuo contemporáneo con la Ley y su otro obscuro, el apego del sujeto a su núcleo sintomático de goce o el poder de las fantasías con sus pantallas y velos para sostener la realidad. El mérito de la teoría de la ideología del esloveno está en mostrar que, a pesar de que produce las subjetividades fundamentales del capitalismo tardío (cinismo y fundamentalismo) la ideología no es tan poderosa como consideraba Althusser, puesto que se puede salir de ella mediante un acto político radical.

El cuarto y último capítulo de este trabajo pretende ser el espejo que ofrece la imagen invertida del anterior. Si en el capítulo anterior aislamos los principales elementos y nociones que utiliza Žižek para declarar la mutación ideológica que produce el capitalismo tardío, su función estructural para organizar, estimular y distribuir el plus de goce, este último capítulo es la indagación de cómo salir de la estructura. Pretende dar cuenta, sin embargo, de los escollos y aporías que suscita toda teoría del acto, tanto en la tradición del psicoanálisis lacaniano como en aquella que forma parte de la teología política contemporánea, encarnada en figuras como Carl Schmitt (su teoría de la soberanía) y Walter Benjamin (su teoría de la violencia pura, divina, revolucionaria, la “que destruye ilimitadamente”).

Las distintas extrapolaciones entre psicoanálisis y teología política nos permiten evaluar los confusos motivos vinculados a desactivar la Ley y tematizar la irracionalidad, la locura, la contra-simbolización, el delirio, el inconsciente, la angustia, las distintas formas de violencia que son inherentes al acto y a su propia temporalidad. En el entramado que levantamos podemos distinguir claramente otro pasaje, el pasaje teórico que lleva a cabo el esloveno, cuando elige abandonar el modelo del acto como retracción, como regreso a la “noche del mundo” por parte del sujeto, que es al fin y al cabo la manera como Žižek sostenía el potencial subversivo del psicoanálisis lacaniano en su discurso anti-ideológico; y se pasa de manera desconcertante a la lógica de subjetivación del acto “creativo”, a la afirmación simbólica, a la sublimación política encarnada en el gesto (siempre excesivo) de controlar los efectos del acto revolucionario y sostener con ello el poder del nuevo orden. Este pasaje al acto, significa en la práctica la transformación del Žižek “negativo” a un Žižek “positivo”, el de la apuesta subjetiva y el de la formulación del “héroe” de la decisión que se aferra al significante comunista. Paradójicamente, y esto podría servir de punto de convergencia de las distintas imágenes que hemos producido en esta cámara de espejos para entender los límites del acto lacaniano y del acto žižekiano, habría que proponer que si la primera versión del acto en Žižek se traducía en una defensa del universalismo, de la posibilidad de suspender el nexo del sujeto con el gran Otro ideológico, apelando al deseo/deber que corta de cuajo las raíces del vínculo y por tanto los mecanismos fantasmáticos que sujetan al sujeto; esta versión política de la afirmación del acto revolucionario lo devuelve de lleno al escenario de la particularidad, donde tiene cabida una escena concreta alrededor del control y del poder, del aquí y del ahora. La primera versión del acto en Žižek apunta a interrumpir la particularidad, pero en esta segunda versión, imbuida como está en la hipótesis comunista, lo que se interrumpe en el esloveno, propiamente, es su universalidad, su salto al vacío ontológico. Planteado de este modo, el acto concebido en la segunda etapa de su obra, el acto afirmativo,



soportado en la violencia divina benjaminiana, termina atrapado en la lógica de la subjetivación, a la que se le escapa la otra escena, la que retorna como una venganza del Otro, inaugurando una cadena de sucesos violentos cualitativamente indecibles e impredecibles, pero que el esloveno asocia con catástrofes del acto suficientemente conocidas y documentadas, como si después de todo el ciclo de la decisión el sujeto se tropezara con el mismo obstáculo o la misma barrera, o con el error ya cometido.

Me apoyo, por último, en la confesión del griego Yannis Stavrakakis para admitir que formo parte de una generación que descubrió a Lacan, que aprendió a leerlo a través de la obra de Slavoj Žižek, con lo cual admitimos el mismo compromiso que ha mostrado el esloveno con su legado, con los tantos textos y seminarios, que cita, visita y revisita: leerlos, interpretarlos, utilizarlos de manera activa para seguir articulando posibilidades dentro de la teoría y la crítica cultural, para seguir articulando el deseo de Lacan, a partir del cual el psicoanálisis lacaniano ha sabido ganarse un puesto en este siglo. A lo largo de una experiencia en obra, de una apropiación lectora, entre actos y pasajes que demarcan una política de la referencia, también ha estado en juego, en esta indagación teórico-crítica, la transmisión de un saber.

**1. Ese objeto sublime llamado Lacan**  
**Táctica, estrategia y acto**

## 1.1 Lacan y el acontecimiento estructuralista. Singularidad y desplazamiento

Conviene recurrir a un breve pasaje pronunciado por Jacques Lacan, en enero de 1964, ante los interlocutores que se dieron cita en un aula completamente extraña para los fines de su enseñanza regular, ubicada en la École des Hautes Études (dirigida en esa sección por el historiador de las mentalidades Fernand Braudel), para intentar comprender la complejidad de un saber, el del psicoanálisis, que se encontraba en pleno proceso de reingeniería conceptual, cada vez más encastrado en el enfoque estructuralista que el analista francés venía desarrollando en sus seminarios desde comienzos de los años 50, como parte de una generación de pensadores que había asumido la *apuesta* de transformar la filosofía, la teoría y las ciencias humanas a partir del suceso de la lingüística saussuriana<sup>1</sup>. Como bien lo ha explicado Milner, la lingüística estuvo

---

<sup>1</sup> Parto de la sistematización hecha por Jean Claude Milner {2003:183-254} para explicar lo que Lacan pone en juego en esos años. El programa de la lingüística saussuriana (1916), así como su postulación como una ciencia del lenguaje que le permitiera funcionar como causa, como estructura, como sistema simbólico (*thesei*), se desarrolla en Nueva York durante los años de la Segunda Guerra Mundial y progresivamente va penetrando la escena académica francesa. Román Jakobson, Claude Lévi-Strauss, Georges Dumézil, Emile Benveniste, Jacques Lacan, Roland Barthes, Louis Althusser y, con las disputas del caso, Michel Foucault, Jacques Derrida y Gilles Deleuze, entre otros, despliegan entre los años 50 y finales de los 60 lo que hoy se conoce como estructuralismo. Una lectura si se quiere ya clásica, como la que establece Francois Dosse, lo define como un fenómeno intelectual sin precedentes en la historia de Francia pues combinó la posibilidad de establecer un método riguroso en las ciencias sociales –una ontologización de la estructura a partir del modelo de la lingüística saussuriana- con un despertar de la conciencia crítica, lo que lo convirtió en esos años en un movimiento genuinamente bipolar, que pendulaba entre la impugnación más rigurosa del conocimiento académico y la contracultura, incluso sirvió como herramienta teórica para la reinención ideológica de aquellos que después de la guerra habían quedado apresados por el pesimismo {Dosse, 2004:9-16}. Etienne Balibar, en los últimos años, ha descrito su balance en términos bastante similares a los de Dosse: “(es) el momento verdaderamente determinante del pensamiento francés después de la segunda mitad del siglo XX” {Balibar, 2007:155}. Pero, ¿en qué radica esta cualidad, lo que hace determinante la impronta estructuralista para las corrientes del pensamiento crítico contemporáneo, aún objeto vivo de revisión y uso sistemático de sus principales figuras, corrientes, paradigmas y nociones? Milner le atribuye, gracias precisamente al uso de la lingüística saussuriana, la peculiaridad de haber elaborado un discurso secular que no deja de girar alrededor de la figura del Otro como fundante y originario: “Más allá de lo que pueda pasar después en la lingüística, nada podrá prevalecer contra la simple posibilidad de que se haya emitido un discurso donde, rompiendo con una tradición milenaria, el Otro apareció como primero, anterior a las propiedades y fundándolas a todas” {Milner, 1999:25}. El mecanismo del estructuralismo se basó en la utilización de los esquemas y elementos de formalización de las ciencias del lenguaje de entonces y del modelo de la ciencia galileana para interpretar ya no la Naturaleza (*physis*) sino la Cultura (*thesis*) o la convención en el sentido amplio del término, de allí que haya recurrido a arduas operaciones de creación conceptual y homologación de la antropología, la sociología, la semiología, el psicoanálisis, la filosofía y la economía política existentes, a un dominio más amplio y común llamado estructuralismo, bajo vertientes peculiares y caracterizaciones únicas, como es el caso preciso del psicoanálisis elaborado por Lacan. Ontologizar la estructura significó un auténtico giro de pensamiento que cambió los presupuestos y desplazó las fronteras del saber, en abierto litigio con las disciplinas existentes.

presente como estrategia teórica desde el texto inaugural del saber lacaniano, “El discurso de Roma” (1953), y a partir de lo que extrae de esta disciplina, Lacan se permite una arrogancia o ambición que marcará de manera crucial el devenir del psicoanálisis en los siguientes veinte años<sup>2</sup>: sostener que la significación no es esencial para el lenguaje y reivindicar, por el contrario, la centralidad de una noción como la del *significante*, completamente desmembrada de su par saussuriano (*significado*) y reelaborada como una entidad de sentido opaca, que se presta a los equívocos más diversos en la comunicación, tanto del que habla como del que escucha, y generando efectos concretos en los seres hablantes; lo que le otorga no sólo al significante una primacía en el esquema interpretativo, sino del sentido como aquel proceso de significación que retiene el oyente, el receptor del discurso, y que hace operativo, por esos modos, el proceso de comunicación. La aventura teórica alrededor del significante, como el mismo Milner subraya, representó la primera gran conmoción que originó el estructuralismo de raigambre lacaniana dentro del campo freudiano, un matrimonio de disciplinas que ni estaba predestinado a consumarse ni estaba soldado por ninguna elaboración previa, lo que significó en su momento una auténtica creación de pensamiento, condicionado por el encuentro, el préstamo y la transformación conceptual entre distintos referentes:

“(…) se trata de una revolución del pensamiento. El término no es excesivo. Tanto más cuanto que la lengua no es la única afectada: esto es lo que se llamó estructuralismo. Y de esta revolución fuimos testigos. Por esta misma razón, no siempre medimos exactamente su amplitud. Era grande, aunque sin duda estaba envuelta en

---

El inconsciente freudiano, como lo radicalmente Otro que sobredetermina al sujeto, fue la noción basal usada no sólo en la antropología sino también en la psicología para impugnar a las disciplinas humanistas que estaban centradas en la figura autónoma y libre del individuo cartesiano. Una presunción científica, una percepción no adaptativa sino transformativa del conocimiento y de la cultura, una inclinación moderna por el comienzo y la irrupción (acontecimiento, corte, verdad) son algunos resortes comunes de las voces estructuralistas.

<sup>2</sup>{Milner, 2001:19-40}

mundanidades y, por encima de todo, era efímera”. {Milner, 2001: 20–21}<sup>3</sup>

---

<sup>3</sup>Lacan, hay que subrayarlo, hace su propia caracterización estructural recurriendo a préstamos y desplazamientos que hacen del trayecto una aventura sin precedentes. Según Milner, el aporte fundamental de las operaciones estructurales de Lacan en su etapa más comprometida con el estructuralismo, precisamente la de esos años, se basa en la demostración de que puede haber estructura cualquiera (el inconsciente, el orden simbólico), con propiedades no cualquiera (el sujeto, la pura diferencia), lo que lo coloca en una relación de exclusión interna con respecto a toda la corriente, en donde el consenso teórico giraba alrededor de una ciencia de la estructura sin sujeto, de allí tópicos tan recurrentes como el antihumanismo, la muerte del hombre o del autor, la ideología sin sujeto {Milner, 2003:143-153}. En esa etapa, que podría decirse *inter-media* entre el modelo freudiano y una formalización/reducción integral del psicoanálisis como discurso de la ciencia, Milner describe una teoría lacaniana inestable, con una dosis de historicismo que oscurece el concepto mismo de sujeto (sujeto del significante) a través de una estilista histórica que arrastra epifenómenos del tipo “emergencia inaugural”, “sucesión”, “contemporaneidad” {Milner, 1996:123}. Sin embargo, el gran salto que da Lacan entonces es concebir el inconsciente no como un lenguaje con estructura regular, ordenada, encadenada, sino como lo discontinuo, el elemento que falla, lo que sabotea la cadena significativa, lo que se esconde en sus intersticios. La proposición “El inconsciente está estructurado como un lenguaje”, un enunciado que abandera en la clase inaugural en la École des Hautes Études {Lacan, 1987:28}, define el rumbo epistemológico del seminario *Los Cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis* y permite comprender el vínculo fundamental entre estructura y sujeto, visto este vínculo como una falta-en-ser duplicada tanto en el sujeto como en el Otro. Esto hace operar al psicoanálisis en una lógica del significante marcada por el juego de las diferencias, los equívocos y las permutaciones que demanda, en la búsqueda de aislar un resto que defina el vínculo del sujeto con la estructura. Lacan se plantea tres fases que son fundamentales para la clínica: el momento de la interpretación (la explicación de lo contingente), la comprensión de un tiempo lógico, retroactivo, de los hechos en los que emerge este sujeto y el momento de concluir, que se basa en atravesar en acto el fantasma que mantiene velado para el sujeto la experiencia de lo Real, de su vacío, con lo cual en el acto se juega el rompimiento con las determinaciones del Otro. Como explica Lacan en el seminario: “entre la causa y lo que ella afecta, está siempre lo que cojea” {Lacan, 1987:30}, y lo que cojea debe captarse como contingente y de manera retroactiva (en el tiempo verbal del futuro anterior: “habrá sido”). La modalidad lacaniana, más que proponer una estructura con grados de profundidad (el inconsciente como depósito de imágenes, archivo de deseos reprimidos o sótano metafísico del ser y sus pulsiones), como explica, por otra parte, Jacques-Alain Miller, se despliega en una correlación y combinación de elementos sobre una superficie, lo que le da lugar a insertar los temas fundamentales del psicoanálisis –el inconsciente, la repetición, la pulsión y la transferencia- dentro de una estructura topológica. Hay que decir, sin embargo, que la topología lacaniana, como buena topología, se transformará a lo largo de los años 60, sin que necesariamente haya ruptura o discontinuidad teórica con respecto a sus proposiciones iniciales. La transformación epistemológica del psicoanálisis lacaniano paga los costos, eso sí, de la operación con una ardua disputa teórica entre las otras voces de la corriente, desde Levi-Strauss y Jakobson hasta Althusser, Deleuze y Derrida, que no comprenden o cuestionan de plano las proposiciones lacanianas. Por eso es que Milner le atribuye un componente de “mundanidad” a las disputas y un desarrollo efímero dado que ya en 1969 termina prácticamente la aventura estructuralista y lo que quedan son las rencillas entre sus voces. Las inclinaciones estructuralistas de Lacan, sin embargo, quedan confirmadas en declaraciones como ésta, dada en 1966: “Todo esto se enuncia en una serie científica a partir del momento en el que hay una ciencia del lenguaje tan fundamentada y tan segura como la física, tal es el caso del punto en el que está la lingüística” {Lacan, 2012:242}). Lacan recurrió a modelos filosóficos para ir delineando su teoría (fenomenología hegeliana, ontología heideggeriana) y, en el mejor de los casos, para puntuar su discurso, lo que formalmente provoca una profunda tensión en la doctrina. He allí la dificultad que consigue para ser clasificada como una teoría con pretensiones de coherencia, una coherencia que por su parte Lacan nunca aspiró a ella. Sin embargo, Jacques-Alain Miller insiste en que a pesar de los varios giros dados, en Lacan hubo una asombrosa continuidad que puede ser representada en alguna de sus figuras topológicas como la cinta de Moebius: “es lo que permite a las tesis de Lacan convertirse en sus contrarias sin ruptura, sin solución de continuidad, sin que pueda percibirse lo que, desde otra perspectiva, aparecería como su inconsistencia”. {Miller, 2003:73}

Retomar entonces las circunstancias en las que Lacan inicia su primer seminario en la École des Hautes Études, en las instalaciones de la prestigiosa Escuela Normal Superior ubicada en la calle Ulm, permite comprender la forma como emergen, a partir de efectos de estructura en el sujeto–Lacan, diversos impases epistemológicos, institucionales y políticos que visibilizan la condición inestable de una enseñanza, la suya, y por tanto la del psicoanálisis tal como se venía impartiendo en Francia, ya embarcado éste en plena travesía sin retorno por lo que, con Milner de nuevo, denominamos *el periplo estructural*<sup>4</sup>. En esa escena donde Lacan interviene ante el nuevo público que le rodea, quedan al descubierto las tensiones fundamentales de un pensamiento que retrabaja profundamente los fundamentos heredados, reconfigura las relaciones internas entre tradición (el legado freudiano) y lo nuevo (la formalización estructuralista), entre la ciencia y la filosofía, entre el discurso del amo y el discurso del analista, entre lo instituido y lo que bajo el nombre de Lacan estaba adviniendo o, en todo caso, aún estaba por venir. Esto permitirá comprender, desde un pasaje del seminario que inicia en ese espacio y en esa fecha, la naturaleza *hereje* de la operación que estaba en marcha: crear un aparato conceptual “no freudiano” para abordar el inconsciente y sus efectos; ejercer el acto o la intervención disruptiva que cambia radicalmente la escena y los nombres del psicoanálisis; y por último abordar la cuestión de la función del amo que Lacan asume para formular una nueva relación de objeto, construir otra escena, otra batería de

---

<sup>4</sup> El giro estructural de Lacan tiene dos fases, según define Milner, dado que es un programa que se encuentra concebido del lado de la ciencia. El autor no considera ninguna referencia al temprano hegelianismo de Lacan ni a eso que denomina Jacques-Alain Miller “la lógica de la palabra”, que tendrá consecuencias importantes en la inestabilidad historicista de la primera fase estructural de su enseñanza (1953-1966). Milner llama a esta fase “primer clasicismo”. Al “segundo clasicismo”, en términos cronológicos, pertenece la última etapa de su enseñanza (1966-1979); ésta se soporta en el matema como fórmula de agrupamientos, que admite la completa formalización (matematización) del psicoanálisis a partir de un solo fundamento primario; y en un distanciamiento progresivo de la premisa lingüística (por tanto aparece la linguistería): el de las escrituras sexuales y la proposición “no hay relación sexual” {Lacan, 1981:174}. De allí que a diferencia de la primera etapa en la orientación o enseñanza lacaniana opere una depuración o reducción conceptual y se enfoque en conseguir la fórmula que explique la articulación fundante entre una estructura cualquiera y una diferencia pura, liberando de toda sustancia a las categorías de estructura y de sujeto, que en lo sucesivo serán simplemente marcadores, fórmulas, posiciones en grafos y topologías. {Milner, 1996: 128}

significantes privilegiados, otros interlocutores y con ello determinar un lugar que se presume como propio.

A partir de entonces, la doctrina quedará irremediablemente asociada, en el campo del pensamiento, con el nombre de Lacan, por lo que puede decirse desde ya que la operación fue creativa y en el mejor de los términos, exitosa. En el conjunto de variables se juega a su vez la transmisión del psicoanálisis de raigambre estructuralista y su recepción en otros ámbitos distintos a la clínica: en el discurso universitario, en particular en la filosofía, la teoría crítica y los estudios culturales, desde mediados de los años 70 y con renovado impulso generacional desde finales de la centuria pasada hasta el presente.

El acto ocurrido en enero de 1964, visto en retrospectiva, transforma considerablemente la condición del psicoanálisis y lo convierte no sólo en un programa que anuncia su formalización definitiva bajo los rigores del estructuralismo y el discurso de la ciencia (una secuencia que va de la lingüística hasta la lógica matemática y la topología), al punto de que aún sin la figura de Lacan continúa su curso en el presente, en el marco de la experiencia y de la enseñanza analítica, donde su aparato teórico–conceptual se sigue utilizando y rehaciendo de manera dinámica y consecuente. En este sentido, la transformación del corpus freudiano en un cuerpo con vocación estructural, parte de un ejercicio ejemplar de lectura en Lacan apegado a la letra de Freud durante los primeros 12 años de enseñanza (1952–1964), y a partir de esta exigente hermenéutica Lacan irá haciendo crecer una verdadera urdimbre conceptual que termina por cambiar las coordenadas de comprensión de la doctrina del padre fundador. Miller lo explica en los siguientes términos:

“Cada uno de sus diez primeros seminarios, así como los dos anteriores, que no forman parte de la serie publicable, partía de un escrito de Freud que Lacan se preocupaba por leer. Sin duda con esta lectura estableció un aparato no freudiano, por ejemplo la conocida distinción imaginario–simbólico–real, en la

que dice, hay que formarse de entrada. Esta distinción permite sin duda volver a clasificar o a trabajar apropiadamente las nociones freudianas, pero no está explícitamente en el texto de Freud. Lo mismo sucede con el esquema en que Lacan se apoyó desde el principio, bajo formas cada vez más elaboradas, a saber, el esquema de la comunicación, desde sus consideraciones sobre la relación de la pregunta y la respuesta, a las construcciones más elaboradas de su gran grafo del deseo. Lacan también se nutrió de Saussure y de Jakobson, siguiendo en eso a Lévi-Strauss. De la misma manera, el acento puesto sobre el campo de la palabra y del lenguaje no se encuentra en Freud, aunque lo esclarezca. Estas son construcciones, referencias, que no están presentes en la obra de Freud. {Miller, 2014: 24}

Desde un principio, la aventura estructuralista en sus distintas vertientes fue percibida con una profunda ambigüedad, no se sabía si se trataba de una filosofía, de una teoría o de una ciencia. Al ser, por una parte, reclamado como campo y competencia de la filosofía, el estructuralismo admite polémicas operaciones de apropiación y sutura con otros procedimientos o sustratos como la política, la ciencia, el arte o la ideología<sup>5</sup>. En los últimos años ésta ha sido,

---

<sup>5</sup> Me baso en la investigación hecha por Pedro Karczmarczyk sobre los nexos entre ideología, verdad y sujeto tanto en el psicoanálisis lacaniano como en el marxismo althusseriano. Ambas ramas del estructuralismo coincidieron al menos en un punto durante los años 60: la voluntad de intervenir críticamente en el destino de las ciencias humanas y asimilar al concepto de sujeto un principio del cambio, de la transformación o de separación con respecto al *estatus quo* o estructura social del poder {Karczmarczyk, 2015}. Por otro lado, el tema de la sutura de la filosofía y la política ha sido tratado en varios textos de Alain Badiou, a partir del caso paradigmático de su maestro Louis Althusser, al que describe como la figura estructuralista que en muy pocos años, precisamente en la década del 60, pasa de suturar la filosofía a la ciencia, intentando librarla de los efectos ideológicos del discurso, a la sutura con la política. Con ello convierte a la filosofía en herramienta de agitación y convocatoria, incapaz de deslindar su discurso de lo ideológico. Althusser hace de la filosofía una figura de la lucha de clases en la teoría, con lo cual ésta queda atada al proyecto de la revolución/impugnación como su único modo válido de existencia. Hay que decir que este paso lo da Althusser en medio de sus ya adelantados tratos entre marxismo y psicoanálisis lacaniano, que se dan a lo largo de la década de los 60, si se considera el intercambio de cartas entre ambos en los años que van de 1963 a 1969, y los varios textos que produjo Althusser sobre el tema {Althusser, 1996}. Dice Badiou con respecto a la sutura: “Lo que se declara aquí es una ruptura decisiva en la simetría de las condiciones de la filosofía. La política ocupa en adelante un lugar completamente privilegiado en el sistema de la doble torsión (respecto de las condiciones y de sí misma) que singulariza el acto de pensamiento denominado filosofía [...] He llamado sutura a esta ruptura de simetría y a este privilegio determinante de una de las condiciones de la filosofía. Hay sutura de la filosofía cuando una de sus condiciones es asignada a la determinación del acto filosófico de captación y declaración. Cuando Althusser escribe por ejemplo: ‘La filosofía es una *práctica de intervención* política que se ejerce bajo la forma teórica’ {Badiou, 2003: 219}. Este modelo de la lucha de clases en la teoría (condiciones) y la teoría como herramienta a la que se supedita toda filosofía para la lucha de clases (acto político) es lo que sostiene,



precisamente, el aspecto que más resalta Olivert Marchart al identificar en el estructuralismo (también en la filosofía de Heidegger) el primer giro post-fundacionalista del siglo XX, con lo cual se abrió una perspectiva teórica en la que prevalecen nociones como contingencia (acontecimiento), la falta/negatividad estructural (la imposibilidad) y la diferencia ontológica (el ejercicio de distinguir entre lo óntico y lo ontológico, entre un horizonte que condiciona lo óntico pero a su vez lo ontológico es condicionado por éste). Marchart le atribuye méritos al estructuralismo y a los “hijos franceses” de Heidegger por su especial predilección al tematizar el creacionismo teórico-político y en definitiva los nuevos modos de abordar la sociedad y sus procesos, individuales y colectivos, políticos y culturales; aún a sabiendas de que muchos de estos pensadores del estructuralismo y del llamado post-estructuralismo no comprendieron en su momento las consecuencias del ejercicio teórico y de la acción que propulsaban, la inflación de lo político que advenía de su sistema de pensamiento ante la caza de un nuevo sujeto de la revolución; o el correlativo al rol instituyente y central de lo político en una sociedad que se expone, simultáneamente, a los desfiladeros del significante y a los progresivos desbridamientos de un vínculo sin fundamentos<sup>6</sup>.

A esos litigios y reclamos que suscitó el estructuralismo, a esa necesidad de establecer una identidad en el campo de la ciencia o de la filosofía, habría que agregar otra zona en reclamación como lo es el campo propiamente epistemológico, en el que se movió con todo rigor una figura estructuralista tan singular como Lacan. Al menos esa es la lectura que hicieron en los tempranos años 80 algunos filósofos como Nancy, Galmarini y Lacoue-Labathe (1981) cuando se plantearon la pregunta básica, pero nada obvia, de *¿cómo leer a Lacan?* Al mismo tiempo subrayaron que su esfuerzo se basaba en encaminar la relación

---

como fundamento primordial, la obra del esloveno Slavoj Žižek, tal como lo sostendremos en el siguiente capítulo.

<sup>6</sup> {Marchart, 2009: 13-24}

entre teoría y psicoanálisis, al punto de proponer un nuevo trazado entre ambas instancias, incluso incluir una en la otra como una entidad única. De allí que para estos autores, la obsesión lacaniana está puesta en la epistemología, antes que en la filosofía; en un discurrir reiterativo sobre el método para otorgarle un sitio seguro al psicoanálisis como “cientificidad inédita”, pasos que Lacan, obviamente, dio no en una sola dirección sino, por el contrario, se vio compelido a iniciar un retorno a Freud por la filosofía y después por la lingüística, la lógica matemática y la topología. A partir, precisamente, de esa secuencia es que parece un anacronismo volver a citar al Althusser de 1963 cuando en sus “Tres notas sobre el discurso”<sup>7</sup> consideraba un acierto reconocerle a Lacan el esfuerzo sistemático y la coherencia para transformar una teoría regional, como lo era la del psicoanálisis freudiano –que partía de la centralidad del inconsciente–, en una teoría general a partir de la lingüística saussuriana que pudiera dialogar sin dificultad con los objetos propios de la sociología, la biología, la antropología, la psicología, la filosofía, la política. En pleno auge estructuralista, Althusser celebraba esa cualidad epistemológica en Lacan de poder instaurar relaciones diferenciales con una gran variedad de campos del saber. A eso mismo apuntó Jacques-Alain Miller a comienzos de los años 80, cuando admitía que Lacan, según las épocas, había trabajado con diversos recursos que tuvo a su alcance: no había inventado propiamente el psicoanálisis, tampoco la teoría de la intersubjetividad ni la lingüística, muchos menos la topología o la lógica matemática, aunque soldó de tal manera esos saberes a una teoría y una práctica analítica que hizo pensar que había en el psicoanálisis propiamente lacaniano o de raigambre estructuralista, un auténtico tesoro por descubrir. El problema ha sido, desde el principio, cómo clasificar y gestionar ese tesoro:

“Corremos detrás de la verdad de Lacan, casi como se corre detrás de El Dorado. Lacan es efectivamente El Dorado: se corre tras él y

---

<sup>7</sup> {Althusser, 1996: 105-146}

nunca se llega, nunca se encuentra el oro buscado. En cierto modo es una teoría que está en construcción: aun cuando dé la impresión de construir palacios, lo que están son los andamios. {Miller, 2015: 33}

Si abrimos el obturador y pasamos a evaluar la naturaleza del estructuralismo en su conjunto, habría que llegar al acuerdo de que estamos ante un auténtico objeto sublime<sup>8</sup>, y que para su debida demarcación tenemos que pasar por operaciones litigiosas del más riguroso pensamiento. Así lo han demostrado en este siglo Etienne Balibar y Jean Claude Milner, al proponer un nuevo balance del estructuralismo desde la filosofía y desde la ciencia. Milner se planteó desde *Obra clara. Lacan, la ciencia y la filosofía* (1996), el propósito de inscribir definitivamente el psicoanálisis lacaniano del lado de la ciencia estructural, una consideración que el propio Lacan no hubiera desmentido con frases del tipo “no hay enseñanza más que la matemática, el resto es broma” o “la formación matemática es nuestra meta, nuestro ideal”<sup>9</sup>, enunciadas en la última etapa de su enseñanza como indicio preciso de una voluntad de formalizar el psicoanálisis, una empresa que había empezado en el campo de la

---

<sup>8</sup> Hago uso de la condición de lo sublime, tal como lo define Žižek en términos lacanianos para establecer un paralelismo. Lo sublime sería por excelencia el objeto *a*, en tanto un Real que se encarna de manera positiva en la falta del Otro. Algo que está más allá de sí mismo y que en términos ontológicos es un vacío, una ausencia. El estructuralismo sería precisamente este vacío que se encarna, dependiendo de cómo se mire, en el lugar de la filosofía o de la ciencia, que terminan detentándolo. “El objeto sublime es un objeto que no puede ser abordado demasiado cerca: si nos acercamos demasiado a él, pierde sus rasgos sublimes y se convierte en un objeto vulgar y común –o puede persistir en un interespacio, en un estado intermedio, divisado desde una determinada perspectiva, medio visto” {Žižek, 1992:222}. De manera que lo sublime, en nuestro contexto, es un objeto en disputa al interior de las disciplinas, como un objeto *a*, de una verdad a medio-decir, de un conjunto de estrategias retóricas que funcionan como indicios, como huellas, como restos de algo no simbolizable del todo. El estructuralismo es un modelo que avanzó no de manera orgánica ni sistémica, sino de una manera intuitiva, con una dosis de invención, de abrirse camino, en cada una de sus voces principales. Lacan mismo, como afirma Jacques-Alain Miller, fue un constructivista declarado. “Si fue a pescar fórmulas y esquemas en las matemáticas, tanto en la lógica matemática como en la topología, es porque en el campo freudiano, tal como él lo trabajaba, se exhibe una construcción. En efecto, como la experiencia en juego es inasible, en la teoría se trata por el contrario de construir. Por eso enlace *pensar* y *construir*, porque estamos allí adentro. Se deben pues traducir, formular, este conjunto de intuiciones que puedo traer al comienzo, y no sólo entonar su canto”. A su manera, Miller describe aquí el paradigma post-fundacionalista de Marchart: una evidencia inasible (lo Real) que necesita una construcción teórica que se levante no de manera encadenada, sino declarando sus propios límites para nombrar el vacío, el agujero mismo de lo Real {Miller, 2010:31. Esa construcción, por supuesto, está atravesada de cabo a rabo por arduos litigios teóricos con sus contemporáneos.

<sup>9</sup> {Lacan, 2012:27}

lingüística y que terminó en el uso de la lógica matemática y la topología para garantizar la transmisibilidad de sus conceptos y nociones. Posteriormente, en 2003, Milner publicó *El giro estructural. Figuras y paradigma* donde abandona la particularidad lacaniana y trata de manera exhaustiva el paisaje del estructuralismo en su conjunto, aislando los elementos presentes en el proyecto “común” que desarrollaron Dumézil, Benveniste, Jakobson, Barthes y el propio Lacan, ofreciendo como garantía la existencia de un solo paradigma reconocible: el programa científico anclado en un Otro del lenguaje.

Sin embargo, Balibar propone un trayecto distinto para “relanzar” en el siglo XXI el paradigma estructuralista, y lo hace desde la filosofía. En una ponencia titulada “El estructuralismo. ¿Una destitución del sujeto?” (2007), Balibar sostiene que la figura del sujeto elaborada en sus dos etapas (estructuralismo y post-estructuralismo), es central y al fin y al cabo es lo que permite seguir transmitiendo sus nociones a otros ámbitos académicos y con otros protagonistas, puesto que la disputa en torno a su estatus no cesa, tampoco la declarada indecibilidad radical que lo rodea como saber. A pesar de lo tanto que pensó el sujeto el estructuralismo (el sujeto vacío, el sujeto del significante, de la ideología, el sujeto dividido, el sujeto del esquizo-deseo, una huella de escritura, la voz, el sujeto de sí, el sujeto del goce) hay que decir que esta figura no ha podido, a pesar de los propósitos más o menos explícitos de sus voces, cristalizar o coagular en ningún gran proceso de ruptura con el orden, con el poder, no ha servido de eje para una transformación integral de la estructura y, quizá por ello, bajo la lógica del tesoro que aún habita en la tumba estructuralista con espíritu crítico, se siguen meditando sus figuras y sus posibilidades en el siglo XXI.

Balibar aísla, en el péndulo del debate del estructuralismo en torno al sujeto (sujeción/subjetivación/destitución subjetiva) al menos tres figuras que nos interesan en nombre del sujeto como pura diferencia, como resto del proceso de simbolización o del poder como eje estructurador: lo in-asignable, la violencia y

la pasividad radical. Su articulación pertinente, según Balibar, la sistematización de estas figuras de sujeto que de algún modo funcionan como “detritus” de un proceso tutelado por el Otro, requieren un ejercicio normativo para ser invocadas, piensa Balibar, lo que permitiría determinar si el estructuralismo es capaz de establecer “un nuevo comienzo” en el siglo XXI. En la indecibilidad del tratamiento del “resto” estaría su auténtico potencial para pensar al sujeto. De lo contrario, habría que decretar su agotamiento definitivo en el escenario teórico:

“No hay constitución estructural del sujeto que no sea, si no –como el sujeto metafísico– a imagen y semejanza del Creador, al menos *performance* o *enactment* de una *causa sui lingüística*. Lo que llamaba más arriba, aunque para señalar la aporía, presentación o reinscripción del límite a partir de su propia *impresentabilidad* –que podemos llamar diferencia in–asignable, violencia, o pasividad radical, es decir también Cosa, rostro de la muerte, escena primitiva de interpelación... Nos queda decidir, y me cuidaré de resolverlo en nombre de alguna norma, si se trata aquí de la tumba del estructuralismo –o de la pregunta a la que induce su reactivación indefinida, su *nuevo comienzo*. {Balibar, 2007:171}

Balibar asegura que un movimiento que no tuvo doctrina única, ni programa común, que se planteó la elaboración del límite entre estructura y sujeto, sólo puede nombrar su *performance* como una aventura que tuvo y tiene fines desestabilizantes en el contexto de la teoría:

“(...) más que un movimiento y un encuentro, el estructuralismo fue una *aventura* para la filosofía contemporánea (...) los filósofos han ‘entrado’ en el estructuralismo o en el debate estructuralista en tanto neo–kantianos, fenomenólogos, hegelianos o marxistas, nietzscheanos o begsonianos, positivistas o lógicos, y salieron habiendo subvertido todas esas referencias, o habiendo redistribuido sus incompatibilidades y sus compatibilidades recíprocas”. {Balibar, 2007: 157}

Aunque Balibar reconoce que el planteamiento de Milner es riguroso, se coloca en las antípodas y subraya que cuestiones como la estructura, la eficacia de dicha estructura, la subjetividad como efecto estructural, los límites o aporías de las definiciones estructurales, son problemas propiamente filosóficos. En el caso particular de Lacan, Milner, por el contrario, no le da crédito a detectar en él un programa filosófico y, más bien, minimiza sus pasos por el hegelianismo y la ontología heideggeriana. Le atribuye la cercana y permanente relación con la filosofía –que se traduce en toda una manera de exponerla, citarla y entramarla en sus textos y disertaciones– a un movimiento táctico para acentuar la diferencia con el modelo evolucionista que practicaban los freudianos en el seno de la Asociación Internacional de Psicoanálisis, la institución a la que perteneció Lacan durante sus primeros años de enseñanza, y de la que fue desafiliado en noviembre de 1963, dos meses antes de su estreno en un aula de la École des Hautes Études.

Desde esta perspectiva, subrayar el uso de la dialéctica hegeliana o la fenomenología heideggeriana por un mero cálculo pragmático, permite argumentar en contra del propio Milner que lo mismo ocurrió, pero al revés, en la última etapa de su enseñanza, cuando Lacan expresamente decide minimizar su vínculo con la filosofía para hacer otro movimiento táctico: la reorganización, en 1975, del Departamento de Psicoanálisis de la Universidad París–VIII, donde Lacan tenía que dar pasos epistemológicos precisos para deslindar su enseñanza –o en todo caso evitar la confusión– con la filosofía. En ese contexto, atinente al discurso universitario, es que interpretamos la tesis de Lacan: “hay exclusión mutua entre la filosofía y el matema del psicoanálisis” {Milner, 1996:154}. En todo caso, adoptamos con matices la perspectiva de Milner y consideramos que en Lacan hay movimientos pendulares y tácticos con respecto al discurso de la ciencia y de la filosofía. Esa oscilación es la que convierte la obra en un objeto sublime, por tanto es la que amalgama las pretensiones de aquellos que buscan en el psicoanálisis una herramienta teórica plausible para construir nuevas

discursividades, que no excluyen la posición del amo o la del discurso universitario en clave de teoría crítica o cultural. Incluso a partir de estos movimientos pendulares, algunos pudieron deducir o valorar a partir de su prédica el acontecimiento político, tal como lo argumenta Marchart bajo la tesis post-fundacionalista. La in-diferencia entre filosofía y ciencia, en todo caso, esta dualidad es la que permite también que el psicoanálisis sea utilizado teóricamente –sin su dimensión clínica– tal como lo hacen desde los años 80, con proyección mundial, los miembros de la Escuela Eslovena de Psicoanálisis Teórico (Mladen Dólar, Alenka Zupancic, Miran Božovič, Rastko Močnik, Slavoj Žižek) y en general las corrientes contemporáneas de la teoría crítica y los estudios culturales.

## **1.2 Incompletud y exterioridad. El encuentro litigioso de los divergentes**

Alrededor del estructuralismo se suscita una disputa y un auténtico campo para las relaciones, los desencuentros y las apropiaciones. Hay que recordar que entre las afirmaciones y denegaciones alrededor del estructuralismo, donde la etiqueta no era garantía de comodidad para ninguno de sus protagonistas, las tensiones alrededor de su valor o impacto no dejaron de ser tematizadas. El propio Lacan, en 1966, en pleno auge del estructuralismo, se atrevió a decretar el fin de una moda teórica fecunda, pero moda al fin, marcada por un ciclo finito: “El estructuralismo durará lo que duran las rosas, los simbolismos y los Parnasos: una temporada literaria, lo cual no quiere decir que esta no vaya a ser más fecunda”<sup>10</sup>. Se puede contrastar lo mencionado con la visión que sostuvo Foucault, casi una década después de esta afirmación de Lacan (1975), en la que circunscribe el estructuralismo a un fenómeno

---

<sup>10</sup> {Lacan, 2012: 243}

exclusivamente francés, doméstico, que en todo caso no poseía méritos suficientes y propios, a menos que se le concibiera como un pequeño capítulo – por duración– de un movimiento más amplio e importante en el pensamiento del siglo XX, como lo fue el formalismo ruso. En uno de sus textos seminales de la era estructuralista, “Subversión del sujeto y dialéctica del deseo” (1960), Lacan reconoce mucho antes que Foucault que el vientre del estructuralismo hay que buscarlo en la ciudad de Petrogrado de los años 20, donde se fragua la gran aventura de la lingüística y del formalismo:

“En esta fórmula, que sólo es nuestra por conformarse tanto al texto freudiano como a la experiencia que él abrió, el término decisivo es *el significante*, reanimado de la retórica antigua por la lingüística moderna, en una doctrina cuyas etapas no podemos señalar aquí, pero en la que los nombres de Ferdinand de Saussure y de Román Jakobson indicarán su aurora y su actual culminación, recordando que la ciencia piloto del estructuralismo en Occidente tiene sus raíces en Rusia donde floreció el formalismo. Ginebra 1910. Petrogrado 1920 dicen suficientemente por qué su instrumento faltó a Freud. Pero esta falta de la historia no hace sino más instructivo el hecho de que los mecanismos descritos por Freud como los del proceso primario, en que el inconsciente encuentra su régimen, recubran exactamente las funciones que esa escuela considera para determinar las vertientes más radicales de los efectos del lenguaje, concretamente la metáfora y la metonimia, dicho de otra manera los efectos de sustitución y combinación del significante en las dimensiones respectivamente sincrónica y diacrónica donde aparecen en el discurso”. {Lacan, 2003: 779}

La conexión entre el formalismo ruso y el estructuralismo le permite a Foucault explicar otra relación que es importante destacar en este contexto: la del marxismo con el estructuralismo y la aportación del método de este último a un nuevo matrimonio en las ciencias sociales, que termina desplazando los usos del marxismo de la tradición fenomenológica tan dominante en Francia durante las décadas previas, a través de figuras como Jean Paul Sartre o Merleau Ponty. Para Foucault, la noción clave que garantiza el nexo y la línea de fuerza que establece



el pensamiento estructuralista con el marxismo, en los años 60, al punto de llamarlo un *freudo-estructuro-marxismo*, es la noción de *sujeto*. Y a quien se le reconoció el privilegio de comprender de manera novedosa, desde una lingüística homologada a los asuntos del inconsciente y a las tópicas del psicoanálisis freudiano, fue precisamente a Lacan, el único de la corriente que sostenía la categoría de sujeto con cualidades específicas dentro de la cadena o de la estructura simbólica, constituido por ésta pero con un resto irreductible de goce que lo lleva más allá de la alienación, del principio del placer, del narcisismo y de la satisfacción (en constante surgimiento y desaparición), por lo tanto en permanente trauma/trama dentro del malestar que produce la estructura/civilización<sup>11</sup>:

“El psicoanálisis, en parte bajo la influencia de Lacan, hacía aparecer también un problema que, aunque muy diferente, no dejaba de tener analogía con aquél. El problema era precisamente el inconsciente, que no podía entrar en un análisis de tipo fenomenológico [...] Diría que todo lo que ha ocurrido en los años sesenta provenía de la insatisfacción ante la teoría fenomenológica del sujeto, con sus distintas escapadas, evasivas o inclinaciones, según se adopte una actitud positiva o negativa hacia la lingüística, hacia el psicoanálisis o hacia Nietzsche”. {Foucault, 1999: 311–313}

---

<sup>11</sup> Jacques-Alain Miller, por cierto, recuerda el precio que pagó Lacan por su definición de sujeto y los malentendidos que produjo en el seno de la corriente estructuralista. Piénsese en esta crítica de Lévi-Strauss que, aunque no lo nombra, va dirigida contra su concepto de sujeto y el tipo de herejía que Lacan introdujo en el movimiento al recuperar, según el propio Levi-Strauss, una especie de tradición metafísica: “No experimentaremos ninguna indulgencia hacia esta impostura que reemplazaría la mano derecha por la mano izquierda para restituir a la peor filosofía, por debajo de la mesa, lo que por encima se había afirmado haberle retirado y que, sustituyendo simplemente al yo por el Otro y deslizando una metafísica del deseo bajo la lógica del concepto, retiraría a ésta su fundamento, porque, poniendo en lugar del yo por una parte en otro anónimo, por otra parte un deseo individualizado que de otro modo no es deseo de nada, no se lograría ocultar que bastaría volver a unir el uno con el otro y volver a formar el todo para reconocer al revés ese yo cuya abolición se habría proclamado con gran estruendo” {Miller, 2003b:98}. Miller, en este caso, sostiene que esta definición de Lévi-Strauss sobre la teoría del sujeto lacaniano pasa por el tamiz de la más absoluta incomprensión de la teoría analítica, tanto en la etapa clásicamente estructuralista de la falta-en-ser, que sólo se sutura de manera contingente mediante la fantasía o el significante fálico, o en su etapa topológica del *parletre* en la que el sujeto está atado a su síntoma, a lo Real imposible como acontecimiento del cuerpo, como una lengua-cuerpo que está rota, agujereada, y apenas puede ser remendada por nudos contingentes.

Una manera posible de abordar esta naturaleza “sublime” de *escapadas, evasivas e inclinaciones*, es apelando a la perspectiva de la “división de lo sensible” de Jacques Rancière, tal como aparece en su texto *El inconsciente estético*<sup>12</sup>. Más cerca de Foucault que de Lacan, para Rancière los objetos de pensamiento siempre están en situación de litigio porque no se encuentran aislados, no advienen exclusivamente para quien los analiza y conceptualiza. Al contrario, estos objetos siempre son impuros por naturaleza, han estado siempre allí, es decir, están dados de antemano, marcados por un sesgo, sin origen rastreable o aislable (la corriente del historicismo le es completamente indiferente, por ejemplo, al psicoanálisis lacaniano, que define lo que hay en términos de futuro anterior: “habrá sido”, “va siendo”, es decir, lo que comprendemos es producto de una reconstrucción y de un reordenamiento del tiempo y del espacio mismo de la comprensión). Eso es lo que llamaría Rancière un objeto litigioso por naturaleza: impuro y maleable. Al momento de intervenir, diferenciar, aislar, desplegar las reparticiones del mismo, aparece inmediatamente otro litigio: cuando se habla de relaciones sociales y del inconsciente, por ejemplo, no es posible deducir de manera directa quién es el propietario de cada uno de esos objetos. La casa del filósofo y la del científico se encuentran en el cruce de las demás casas –la sociología, la política, la antropología, el arte, la economía, la comunicación, la psicología, el derecho (habría que agregar a esta lista de especies al inconsciente como suplemento o elemento supernumerario), lo que las dota no sólo de la función de encrucijada sino ellas mismas también son objeto de litigio por esa condición de la ciencia y de la filosofía de estar a medio camino de todo y en todos los caminos a la vez. Así que el objeto que gana un determinado ámbito en el pensamiento, debe ser ganado una y otra vez, debe ser trabajado y reworking para su adopción y diferenciación ante los mismos/otros objetos que comparten el espacio o son propuestos como idénticos o diferentes

---

<sup>12</sup> {Rancière, 2005:5-26}

por racionalidades que lo reclaman, de igual manera, como propios o ajenos. Podríamos decir entonces que todo objeto de pensamiento siempre está en litigio y por naturaleza es elusivo, sublime, necesita sistemáticamente de la apropiación, de la reposición y de la perspectiva –el sesgo– para que pueda ser inscrito y reclamado por un campo dado. Esto podría explicar, en términos de disputa, el desplazamiento ocurrido del estructuralismo al post-estructuralismo, que se simboliza hoy en la “batalla” teórica entre el psicoanálisis lacaniano, la deconstrucción derridiana y la productividad del deseo en Deleuze.

¿En qué términos definir entonces esta disputa alrededor del estructuralismo, sus figuras y el campo específico al cual adscribirlo? Apelando a una frase del epistemólogo George Canguilhem, Balibar, quien considera que el aporte fundamental del estructuralismo es haber construido una teoría del sujeto que está plenamente vigente, considera que su interés fundamental, como práctica filosófica es captar, precisamente, los objetos externos. Es decir, su prioridad es la apropiación, repartición, jerarquización y formalización de sus objetos de investigación. Canguilhem decía en forma silogística: “la filosofía es aquella disciplina para la cual toda materia extraña es buena, incluso para la que no hay buena materia que no sea extraña”<sup>13</sup>. A partir de este argumento, Balibar deduce que el estructuralismo es una práctica que antepone el devenir de las cuestiones teóricas y prácticas –la inmanencia– a la problemática del origen o a la posición interior que tiene cualquier filosofía con respecto a su propio campo, de allí que la gran aventura de homologar la “realidad” o de formalizarla implique no sólo un trabajo de producción conceptual, también grados distintos de invención y de tomar riesgos (“echar los dados”). A condición de declarar su dependencia constitutiva con la exterioridad, el estructuralismo se afirma en una actitud “rupturista” con la tradición y defiende la autonomía de las ciencias humanas con respecto al conjunto de filosofías existentes y al cientificismo

---

<sup>13</sup> {Balibar, 2007: 158}

positivista (del que Freud adoptó una narrativa evolucionista). Ante las figuras del estructuralismo que proclamaron la muerte de la filosofía, en una radical denegación, o promovieron, a cambio, las figuras del erudito (Levi-Strauss) o del antifilósofo (Lacan), Balibar responde desde una perspectiva inmanentista: “lo importante para el pensamiento (...) es siempre encontrar lo no-filosófico, o el límite, la condición no-filosófica de la filosofía y lograr, tanto mediante una invención categórica como por medio de un giro específico de escritura, hacerlo reconocible como aquello que es nuevo (...) para la filosofía<sup>14</sup>”.

Esta es una perspectiva cercana a la que mantuvo Deleuze cuando argumentó, en un texto célebre de 1973, que en el estructuralismo hay vocación por la exterioridad y una necesidad inmanente: la de concebir que sobra el sentido (abunda el exceso de objetos, los signos exteriores o flotantes que hay que interrogar y llenar de sentido) y, por otro lado, el interés por el sin-sentido (lo incognoscible), puesto que esa es la condición natural de toda filosofía para articular su propio sentido. Deleuze divisa la gran paradoja del modelo estructural, que oscila entre los omnipoderes de un Dios y el más riguroso materialismo antihumanista. Argumenta que es una filosofía trascendental en la medida en que alguien crea la estructura y distribuye los lugares dentro de ella, pero, y he allí el gran acierto de su definición, la estructura subsume todos los lugares, incluso el lugar del creador de la estructura, lo que determina que toda estructura es en buena medida contingente:

“el estructuralismo no puede separarse de un nuevo materialismo, de un nuevo ateísmo, de un nuevo antihumanismo. Pues si el lugar es anterior en relación a quien lo ocupa, no bastará ciertamente con situar al hombre en el lugar de Dios para cambiar de estructura. Y si este lugar es el lugar del muerto, la muerte de Dios quiere decir la del hombre, en beneficio –así lo esperamos– de algo futuro que sólo puede advenir en la estructura y mediante su mutación” {Deleuze, 2005:229}.

---

<sup>14</sup> {Balibar, 2007: 158}

Desde esta perspectiva, se está cerca de pensar a la manera lacaniana o althusseriana: todos dentro de la estructura poseemos, de entrada, un desconocimiento constitutivo, llámese éste la inserción/represión en la lógica significativa o bien el reconocimiento/desconocimiento en la estructura ideológica. Pero, a pesar de su contingencia, es imposible salir completamente de ella, de la que a lo sumo podemos esperar una mutación o “hacer vacilar sus semblantes”. A este aspecto se refiere Milner cuando dice que todas las voces del estructuralismo consintieron en la idea de la revolución –en todo caso ninguno la despreció– pero no se atrevieron a pensar una salida de la estructura, gesto que Milner compara al gesto de renunciar a la salida de la caverna platónica: “Las revoluciones son posibles y legítimas, pero no ponen fin al desfile de marionetas, opiniones; muy por el contrario, forman parte de ellas. A lo sumo presentaban marionetas nuevas (...) o portadores nuevos (...) Desplazamientos, sí, desplazamientos violentos, sí otra vez, salidas, no”<sup>15</sup>.

En las antípodas del planteamiento de Balibar y su necesidad de territorializar el estructuralismo dentro de la filosofía, Milner define, como ya mencionamos, la posición del psicoanálisis y del estructuralismo como un programa del lado de la ciencia. Esto tiene consecuencias actuales para la discusión sobre las ideas estructuralistas, especialmente del psicoanálisis lacaniano, puesto que Milner, por ejemplo, entiende que la posición de Lacan es abiertamente anti-filosófica y figuras que forman parte del campo de la filosofía como Žižek o Badiou, con diferencias de argumentos entre ambos, siguen inscribiendo el ejercicio lacaniano dentro de la filosofía<sup>16</sup>. La posición de Milner

---

<sup>15</sup> {Milner, 2003:173}

<sup>16</sup> Ubicar a Lacan en el eje de discusión filosofía/antifilosofía será tratado en el segundo capítulo de manera especial, como parte de una tesis que atraviesa todo nuestro trabajo: si bien la discusión entre filosofía y ciencia marcó los orígenes del debate estructuralista, los que retoman su “legado” o transmisión en las décadas sucesivas están marcados por la necesidad de posicionar al psicoanálisis lacaniano del lado de la filosofía o de la antifilosofía. De modo general, esta diferencia estaría representada en las figuras y funciones del lazo y la división, de lo Simbólico y lo Real y sus consecuencias políticas: lo común y el individuo, la clínica y la teoría, la ideología y el acto. Este último eje, el de la ideología y el acto, será el que desarrollaremos en el tercer y cuarto capítulo, respectivamente.

es que el psicoanálisis lacaniano, en particular, se juega su novedad en la asunción de dos condiciones fundantes: la incompletud y la exterioridad (en este aspecto está de acuerdo con Balibar). En el primer caso, una declaración de principios confirma una imposibilidad teórica: la de totalizar (si la estructura es una estructura entre otras cualquiera, no hay modo de determinar, por metalenguaje ni por la intervención de un trascendental, cuál es la estructura que prima sobre las demás; igualmente, el sujeto que emerge de la estructura es un sujeto dividido, marcado por el desconocimiento de su goce<sup>17</sup>). Y en el segundo, en el psicoanálisis lacaniano existe el compromiso de captar los efectos de estructura en cuanto Otro: ontológicos (el inconsciente, la no-relación sexual, la diferencia), epistemológicos (lingüística, estructuralismo, fenomenología, ontología, matemáticas) y socioculturales (política, economía, literatura, arte).

Lo que parecía entonces una debilidad constitutiva del estructuralismo y del psicoanálisis en particular, con sus tensiones permanentes provocadas por la incompletud y la necesidad de exterioridad, han dejado a la postre proposiciones teoréticas, como señala Milner, que aún pueden probarse en otros campos del saber. Aquí nos apresuramos a mencionar al menos tres axiomas lacanianos, atados a la incompletud y a la exterioridad: “hay Uno” (lenguaje–cuerpo/goce); “hay algún sujeto, distinto de toda forma de individualidad empírica” (sujeto/inconsciente); “no hay relación sexual” (antagonismo–corte–división)<sup>18</sup>.

---

<sup>17</sup> La proposición “la estructura es una estructura cualquiera” tiene implicaciones no sólo para un saber que se presume antisustancialista, como es el psicoanálisis lacaniano. También demarca una distancia insalvable con el marxismo clásico, que divide el campo social entre estructura (economía) y superestructura (ideología), sin nunca determinar los mecanismos de implicación entre ambas funciones. Los alumnos althusserianos que frecuentaron en esos años las clases de Lacan, así como el propio Althusser, trabajaron esta dualidad marxista a partir de conceptos como “sobredeterminación”, proveniente de la terminología freudiana, para interpretar el abismo entre una instancia y la otra. De allí que en esos años se produjera la otra sutura, de orden teórico-epistemológico, entre marxistas y psicoanalistas, a la caza de una teoría de la ruptura o de la discontinuidad, y de una teoría del sujeto como agente del cambio social que pudiera disolver el mecanicismo trazado por el marxismo convencional (la conciencia).

<sup>18</sup> También podríamos enunciar estos teoremas bajo la fórmula ontológica que propone Milner del nudo borromeo: *hay* acontecimiento, sin el cual no podríamos puntuar el corte o antagonismo en la estructura (lo Real); nada de él puede decirse si no interviene la palabra, el lenguaje (lo Simbólico); no podemos organizar su novedad sin hacer intervenir la lógica familiar de lo mismo y lo otro, de lo semejante y lo diferente (lo Imaginario). {Milner:1999: 9-18}

“El único soporte que da fe de la existencia de un pensamiento son las proposiciones. Decir que hay pensamiento en Lacan es decir, por ende, que existen en él proposiciones. Pero nada existe si no tiene propiedades. Y nada tiene propiedades si éstas no son, parcialmente al menos, independientes del medio. Hay que establecer que existen en Lacan proposiciones suficientemente sólidas como para ser extraídas de su propio campo, para soportar cambios de posición y modificaciones del espacio discursivo (...) Así caracterizado, el programa se define en exterioridad y en incompletud”. {Milner, 2003: 73}

Después de estos argumentos, ¿podemos darnos por satisfechos en la polémica para definir el campo propio de intervención de Lacan dentro del periplo estructural, en una delimitación pendular de fronteras y litigios con respecto a un método marcado por la exterioridad y la incompletud? Habría que decir, con Balibar, que el estructuralismo es ante todo un momento en el que “todas la ‘escuelas’ y ‘orientaciones’ filosóficas se vieron implicadas porque no es propiamente una escuela sino un *encuentro divergente*, porque reside tanto y más en la puesta a prueba de los límites de la categoría que le da su nombre, que en la construcción de su consistencia”<sup>19</sup>. En el debate sobre el estructuralismo, más que el tema de la consistencia que ofrece un modelo único a todas las voces y escrituras, una doctrina homogénea, todo parece resolverse en la dinámica de un *encuentro divergente* que garantizó asociaciones y matrimonios teóricos inéditos hasta entonces. La condición de objeto sublime es pertinente, en consecuencia, puesto que más que un núcleo de definiciones, el estructuralismo es un modo de pensar y de construir, de homologar el mecanismo del lenguaje con la cultura, la economía, el inconsciente, por tanto es el sesgo de la operación misma la que determina su posición en el saber. Con respecto a Lacan, Jacques-Alain Miller define esta complejidad sublime como un movimiento del lugar mismo donde se encuentran anclados los conceptos, de manera que siempre se está en otra dimensión y no en la que se pensaba:

---

<sup>19</sup> {Balibar, 2007:157}

“(en el pensamiento de Lacan) no hay épocas bien delimitadas, sino que por el contrario, se pasa de una a otra (...) como en la matemática llaman la ‘esfera de Riemann’. La esfera de Riemann es una figura compuesta de distintos pliegos –así es como los llama Riemann–, pero que no son externos unos a otros, es decir que se pasa de uno a otro sin frontera y sin desgarramiento. Es un ente difícilmente realizable; es un ente matemático, pero permite simplificar las funciones de la variable compleja. Los pliegos están en continuidad. Pues bien, los estratos del discurso de Lacan son como estos pliegos de Riemann. Y es lo que explica que cuando uno trata de situarse en uno, sin saber cómo, se ha pasado al otro. En muchas ocasiones, Lacan hace esto en un mismo texto”. {Miller, 2015: 71}

Bien para negar su influencia o afirmarla, como dice Balibar, en este concierto estructuralista coincidieron neokantianos, fenomenólogos (hegelianos o marxistas) y vitalistas, (nietzscheanos o bergsonianos)<sup>20</sup>. Este argumento permite comprender por qué los operadores de estas homologaciones son tan importantes en la historia del pensamiento francés, puesto que la construcción y formalización de saberes existentes convirtió la aventura en un impulso, en una renovación que terminó irremisiblemente asociada a nombres propios: apareció entonces el marxismo althusseriano, el psicoanálisis lacaniano o la antropología estructural lévi-straussiana. El estructuralismo, en una ironía muy propia, pretendió descualificar el peso del sujeto y de los objetos de la realidad, pero a cambio produjo voces singulares que podían nombrarse como tal, marcas de

---

<sup>20</sup> Desde la perspectiva inglesa de los estudios culturales, Stuart Hall sostiene que la renovación o avance teórico del marxismo, la antropología o la sociología en la segunda parte del siglo XX fue posible gracias al paradigma estructuralista, que permitía la homologación teórica de conceptos provenientes de otros campos. Esa característica que hemos definido como una actitud o predisposición hacia la exterioridad, abre el juego de los préstamos y las recontextualizaciones, empeño fundamental de los investigadores que siguen manteniendo vivo el estructuralismo como discurso universitario. En ese sentido, la homología es el recurso que encuentra el estructuralismo para una relectura teórica bajo las premisas de la ciencia del lenguaje, así Lacan diera un paso más para evitar los atolladeros en los que se encontró desde 1957 con la teoría de Chomsky de la instancia del lenguaje como un órgano. Sin embargo, el estructuralismo y su “fiebre” homologadora permite articular modelos bajo los nombres de autor: Freud y Lacan, Marx y Althusser, Foucault y Deleuze. Más que un conjunto de conceptos, para Hall el estructuralismo es un modo de pensar y de componer teóricamente. {Hall, 2017:85-107}



pensamiento que desde entonces han sido retomadas una y otra vez por generaciones sucesivas. En este contexto, hasta el recurso del testimonio sirve para entender la dimensión de aquel movimiento sublime, marcado por singularidades en sinergia. Miller confirma que en esos años reinó una especie de “camaradería”, que se rompió después de los acontecimientos de Mayo del 68 y devino en una especie de rencilla generalizada, en la cual cada quien adoptó, sin miramientos, la senda propia que ya tenía desde el inicio de la aventura común:

“Recuerdo incluso que precisamente después de la conferencia de Barthes sobre “La actividad estructuralista”, que fue la conferencia que realmente lanzó la moda estructuralista, nos reunimos todos con Althusser en la calle Ulm, donde Althusser cocinó, cosa que hacía muy bien. Les hago estas confidencias para señalarles que el estructuralismo existió en esas fechas como un movimiento e incluso como una simpatía (...) Puedo decir que ese primer estructuralismo de la década del sesenta, tal como yo lo viví, fue un tiempo fecundo de amistades y hallazgos, un tiempo en el que vibraba esa sensación de novedad que acompaña a todas las emergencias de una verdad”. {Miller, 1998:118}

En este contexto de los encuentros divergentes y del debate sobre si el estructuralismo debe leerse como ciencia o filosofía, no puede quedarse al margen la recepción que se ha hecho del psicoanálisis lacaniano desde el discurso universitario, en particular desde los estudios culturales, donde hay voces que insisten en asociar a Lacan, por ejemplo, con la teoría y la dialéctica hegeliana, y están convencidos de que su edificio teórico se soporta, antes que en el estructuralismo, en un movimiento propiamente dialéctico pero de nuevo cuño, marcado por una renovación que trasciende el uso de la lógica del amo y del esclavo, lógica que adoptó tempranamente Lacan a través de su formación con el filósofo ruso Alexandre Kojève, precisamente en las aulas de la École des Hautes Études. La tesis permite a teóricos y críticos culturales como Fedric Jameson, en

su texto “Lacan y la dialéctica”<sup>21</sup>, arriesgar, desde una lectura genérica de los Seminarios (1953–1979), que sus conceptos fundamentales están contruidos por procedimientos dialécticos, donde está en juego constantemente una identidad que se postula y se transforma bajo los rigores de la contingencia. Es indudable que Jameson, lejos de deshacerse del estructuralismo, le reconoce un valor en la recuperación de la dialéctica, marcada por un renovado impulso relacional tanto en la postulación de los problemas –la necesidad– como en su implicación procesual –la contingencia:

“De la manera más general, pues, podemos llamar dialéctico a cualquier modo de pensamiento que aprehenda sus objetos, términos o elementos como sujetos a definición, determinación o modificación por las relaciones en las que están por definición atrapados. Ésta es, sin duda, una redefinición relativamente estructuralista de la dialéctica; pero yo argüiría que históricamente –y salvo por unos cuantos decisivos remanentes supervivientes, tal como la instalación por parte de Kojève del análisis del amo y el esclavo en primer plano durante los años treinta– fue de hecho el estructuralismo el primero que hizo posible un regreso al pensamiento dialéctico, y a pesar de esto su propio despliegue ocasionalmente atrofiado o bloqueado de las formas de oposición dialéctica”. {Žižek, 2010: 515}

Jameson encuentra plausible la estrategia dialéctica utilizada en los seminarios –*El Seminario*, le llama en su lectura genérica– y a través de las varias etapas de enseñanza lacaniana y de la transformación de sus conceptos, identifica al menos dos grandes núcleos de contradicción binaria que se sirven del movimiento dialéctico: el primero está marcado por un término y su ausencia (el falo en cuanto significante) y el segundo por la contradicción de dos términos que no están exactamente en relación, por tanto no están en el mismo nivel, sino que se encuentran en situación de inconmensurables el uno con respecto al otro (“no hay relación sexual” entre el hombre y La mujer). A partir de esa premisa,

---

<sup>21</sup> Ver en: {Žižek, 2010:477–515}

Jameson identifica cuatro grandes tópicos en la enseñanza lacaniana. En primer lugar, menciona la función de la ausencia y las paradojas de la castración, para hablar de la condición prestada y contingente de la identidad y de la alteridad irreductible que anida, como ausencia, en el lugar de lo que se hace visible como significante Amo o significante fálico. En segundo lugar, Jameson se refiere a “lo inconmensurable” que habita en los distintos niveles del edificio teórico lacaniano y sus distintas desconexiones asociadas con la presentación y el circuito entre el cuerpo viviente y el sujeto, por un lado, y entre el sujeto y el Otro, por otro, que abre una brecha en la contingencia, marcada por una negatividad irreductible (la experiencia de lo Real, lo Simbólico y lo Imaginario de los anillos del nudo borromeo como inconmensurables, uno con respecto a los otros). En tercer lugar, estaría lo que Jameson llama “la dialéctica del desliz semántico”, que define como la adopción de la “alegoría” en cuanto recurso retórico para configurar el enjambre de lo que no tiene relación (la formalización lacaniana de esta alegoría puede ubicarse alrededor del concepto de matema). Finalmente, el crítico cultural postula la relacionalidad de los conceptos lacanianos como una “síntesis”, en la que si bien no hay nada como una totalización final del proceso dialéctico, el psicoanálisis lacaniano define suturas y cortes, con la circularidad propia de la pulsión, una y otra vez desde la pura contingencia, sin cierres definitivos.

Esto recuerda la constante que también se encuentra en las lecturas de Balibar y Milner ya comentadas sobre el estructuralismo y la teoría lacaniana: el paradigma se basa en la incompletud y la exterioridad. Jameson cuestiona que en la Academia exista la tentación permanente de clasificar a Lacan en términos de discurso, lectura propia del saber universitario y de la teoría crítica posterior en fecha al estructuralismo y al propio giro teórico que Lacan hizo a finales de los años 60 para captar el lazo social universal. Para Jameson, el discurso universitario en torno a Lacan ha buscado controlar los efectos de su saber definiéndolo, ordenándolo y clasificándolo en categorías reductoras. Por el

contrario, la condición posmoderna de Jameson –una de las figuras pioneras de la teoría crítica norteamericana– le permite atribuirle a Lacan una especie de hospitalidad “fronteriza” hacia otros saberes que le ayudan a mantener su conceptualización, no de manera homogénea sino confluyendo en la contingencia; bajo un esquema de “aire de familia”. Si la historia para el psicoanálisis es propiamente una reconstrucción retroactiva de sus posibilidades, lo que importa, según Jameson, no son las filiaciones o la genealogía de una conceptualización sino el desarrollo de un pensamiento en determinadas condiciones, en la forma como éste despliega sus nociones:

“Así, el discurso de la universidad siempre trata de identificar un pensamiento o verdad dados con el nombre apropiado; y está incesantemente preocupado por la afiliación de un pensamiento (que puede o no que incluya los problemas de la influencia, el origen, la orientación, la ideología, y cosas por el estilo) como hegeliano, lacaniano, sartreano, estructuralista (vale decir lévi-straussiano), freudiano o el que sea. Aquellos de nosotros tildados de ‘eccléticos’ planteamos un inquietante problema para tal clase de discurso en la medida en que éste observa cómo los diversos conceptos mencionados flotan corriente abajo uno tras otro, sin orden ni concierto, como otros tantos cadáveres insepultos, y trata en vano de reafirmar la unidad del parecido de familia. Sin embargo, si la historia es una narración reconstruida, tal vez el problema no sea interesante, y un corpus dado de pensamiento bien podría seguirse en su desarrollo sin tal compulsivo chaparrón de atribuciones”. Jameson en: {Žižek, 2010: 478}

La lectura de Jameson no hace más que recordar al representante hegeliano/lacaniano con más notoriedad dentro del campo de la teoría crítica y los estudios culturales, precisamente por hacer uso del psicoanálisis lacaniano en el ámbito de la crítica política y cultural: Slavoj Žižek<sup>22</sup>. El esloveno ha hecho de

---

<sup>22</sup> El enfoque de Jameson del cuerpo lacaniano no desatiende el trabajo realizado por Slavoj Žižek en torno a la dialéctica hegeliana. En una cita de este texto podemos valorar, precisamente, la manera en que Jameson adopta la dialéctica sin “Espíritu Absoluto” de Žižek: “Yo me inclino más bien a asociarme a la impaciencia de Slavoj Žižek con las ideas clásicas de ‘síntesis’: ‘¿No nos cuenta la *Fenomenología del espíritu* de Hegel

su larga obra un objeto en el que cuesta dilucidar si lo que practica es un hegelianismo “lacanizado” o, por el contrario, su trabajo es más bien el de “hegelianizar” a Lacan, como se verá en el segundo capítulo. En todo caso, su esfuerzo por rebatir la versión hegeliana de la Totalidad no lo coloca de manera automática del lado de los posmodernos, puesto que Žižek logra levantar una obra a partir de deslindes y diferencias en favor de la especificidad propia y moderna de la teoría lacaniana, lo que le devuelve a la teoría crítica que nace a finales de los años 70 y cobra fuerza a finales de los 80, su necesidad de no olvidar el legado estructuralista y tematizar de nuevo una definición de sujeto desde la perspectiva ontológica y no a la manera historicista, como se impuso de manera extendida en el mundo académico posmoderno. El propósito de inscribir al psicoanálisis en la tradición dialéctica, como lo hace Jameson, no hace más que complejizar el debate contemporáneo alrededor del estructuralismo como objeto sublime: es un saber, un cuerpo teórico que no logra inscribirse de manera autónoma y estable en el campo de la ciencia, dentro de la filosofía o en la teoría y la crítica cultural. En el caso específico del psicoanálisis lacaniano, esto hará que revivan tensiones periódicas entre la enseñanza propiamente psicoanalítica (formada bajo el rigor de la clínica y del paciente) y su uso teórico vinculado a una hermenéutica del texto para los fines de la crítica social, política y civilizatoria, lugar desde donde hablan figuras como Jameson y Žižek, entre otros, y que representan a toda una corriente en el campo de la universidad, como apreciaremos en el siguiente capítulo.

---

una y otra vez la misma historia del repetido fracaso del empeño del sujeto por realizar su proyecto en la sustancia social...?’’ {Žižek, 2010:488}. Esa impaciencia que le señala Jameson a Žižek como una virtud, también es un elogio que le hace Alain Badiou, quien considera esencial esa “impaciencia” para la “idea comunista” del esloveno: “Slavoj Žižek es probablemente el único pensador actual que puede mantenerse simultáneamente lo más cerca posible de los aportes de Lacan y sostener con constancia y energía el retomo de la Idea del comunismo. Ello se debe sin duda a que su verdadero maestro es Hegel, de quien ofrece una interpretación completamente nueva, pues deja de subordinarla al tema de la Totalidad. Digamos que hoy hay dos maneras de salvar la Idea del comunismo en filosofía: renunciar a Hegel, por lo demás, dolorosamente y pagando el precio de examinar repetidamente sus textos (es lo que hago yo), o proponer un Hegel diferente, un Hegel desconocido, que es lo que hace Žižek, a partir de Lacan (quien fue todo el tiempo, nos dirá Žižek, explícitamente primero y secretamente después, un magnífico hegeliano”. Ver en {Hounie (comp.), 2010: 21}.

### 1.3 Herejía, intervención y discurso del amo. El acto lacaniano

Ahora sí estamos en condiciones de volver al punto de partida, al capítulo ocurrido en enero de 1964 cuando Lacan inicia su seminario en un espacio completamente extraño a su enseñanza regular. En este contexto que hemos reconstruido en términos teóricos, repetimos, el estructuralismo se convierte en un modo de pensar y de construir esencialmente polémico, que está respaldado no sólo por elaborados y rigurosos ejercicios teóricos sino también por un espíritu de impugnación (del funcionalismo, del positivismo, del anquilosamiento del saber universitario) y, sobre todo, por actos arriesgados y efectos de discurso, propios de una generación *marcada* por los nombres y la introducción de nuevos significantes. Miller ha descrito con precisión, a propósito del Lacan que comienza su seminario en la École des Hautes Études, el momento que deseamos reescenificar, a la luz de ciertas características de la época que son inherentes al impulso de toda la corriente estructuralista:

“Era, pues, una época en la que gustaba la sorpresa, categoría que pone en dificultades al régimen edípico. ¿Amamos la sorpresa o la aborrecemos? ¿Nos gusta sorprender? El gusto de Lacan es obvio: dista mucho del clásico, hecho de regularidad, cuyos efectos se desprenden del *automatón*, y se dirige al barroco, que cansa a fuerza de cultivar la sorpresa”. {Miller, 2005:56}

Este modelo de acción –el de la intervención sorpresiva– pone en dificultades, como explica Miller, al régimen edípico (la dificultad de todo régimen edípico, como sabemos, es la disputa del lugar y la función que ocupa el padre) y es un hecho extensible a las diversas voces y escrituras que coincidieron

en esta práctica teórica<sup>23</sup>. Deleuze le atribuyó un valor esencialmente polémico al movimiento y defendía que no sólo era un paradigma para crear obras sino también para interpretarlas, abriendo una dimensión simétrica para todo aquello que no tenía nada que ver con la producción sino con la recepción. “Esta práctica puede ser política –dice– o terapéutica, pero designa en cualquier caso un punto de revolución permanente o de permanente transferencia”<sup>24</sup>. A este espíritu de radical novedad, de búsqueda y aislamiento del acontecimiento transformador de la estructura, de identificar su punto de resistencia, su desencadenamiento o la transición de un modo de producción a otro (la secuencia Deleuze–Foucault–Lacan–Althusser), hay que agregar, como un dispositivo discursivo que tuvo cierto éxito dentro del estructuralismo, la concepción del tipo de obras que realizó Althusser durante el período y que se basan, como explica Balibar, en el modelo de “intervención”, definida como aquella operación textual que tiene como único fin “desaparecer en la producción de sus propios efectos, y por lo tanto tiene un carácter esencialmente ‘coyuntural’”<sup>25</sup>. *Revolución permanente* del que crea pero del que también interpreta (la posición de la histérica que produce su Otro del deseo, dirá Lacan, y la interpretación propia del obsesivo), intervenciones *esencialmente coyunturales* o contingentes (no sin rasgos propios de la posición histérica, pero también del perverso o del analista, el que interviene

---

<sup>23</sup> Vale la pena recordar, a propósito del conflicto edípico como resorte fundamental de la experiencia psicoanalítica, las primeras elaboraciones de Lacan en los años 50 para precisar la conexión entre el padre como autoridad simbólica que se degrada en el conflicto del analizante y la figura del amo que adopta el analista en la transferencia, y que Lacan modificará hasta formular una experiencia de la transferencia totalmente distinta, basada en la posición vacía del analista, a partir precisamente del seminario de 1964: “Es lo que nos permite (...) captar que la teoría analítica está íntegramente sostenida por el conflicto fundamental que, por intermedio de la rivalidad con el padre, liga al sujeto con un valor simbólico esencial (...). La experiencia misma se extiende entre esta imagen del padre siempre degradada, y una imagen que nuestra práctica nos permite medir cada vez más, así como nos permite medir sus incidencias en el analista mismo en la medida en que, bajo una forma ciertamente velada y casi renegada por la teoría analítica, él toma no obstante, de una manera casi clandestina, en la relación simbólica con el sujeto, la posición de este personaje muy desdibujado por la declinación de nuestra historia que es el del amo -el del amo moral, el del amo que instaura en la dimensión de las relaciones humanas fundamentales a quien está en la ignorancia” {Lacan, 2010:17-18}. El cambio de enfoque sobre la transferencia será fundamental para el psicoanálisis, precisamente a partir de lo que Lacan elabora en estos años, en particular en el seminario que comienza en 1964.

<sup>24</sup> {Deleuze, 2005:249}

<sup>25</sup> {Balibar, 2007:159}

en la situación para borrarse porque había construido previamente una posición vacía) son al menos tres modalidades que definen un conjunto de motivos que pasan por lo que Foucault llamaba el “punto de herejía”, o “la rama no privilegiada de una elección” en el campo del saber<sup>26</sup>. Es esa naturaleza, ese encuentro entre intervenciones sorprendidas, entre elecciones no privilegiadas, escrituras y lecturas “revolucionarias” alrededor de la estructura y del sujeto que la subvierte, lo que le otorgará al paradigma suficiente combustible y una renovada vitalidad en el campo de la teoría crítica y posteriormente de los estudios culturales durante las décadas siguientes, cuando el escenario post-fundacionalista se generaliza y se crean condiciones para nuevas articulaciones y mixturas de saber. El segundo capítulo de este trabajo se lo dedicaremos, precisamente, a contextualizar el tipo de intervención teórica que ha hecho Slavoj Žižek, dentro de una perspectiva estructuralista generalizada, como la que subsiste en el campo de la teoría crítica y los estudios culturales. En el caso del esloveno, tiene la singularidad de haber podido homologar, inicialmente, el fin del Socialismo Real como acontecimiento histórico con una modificación fundamental de la estructura política del capitalismo, lo que exige una revisión, una lectura, una interrogación, una nueva intervención en torno al tema de la relación entre el sujeto y el Otro, entre el sujeto y la estructura, y con ello el enmarañado tejido de fantasmas y pulsiones que allí se urden.

Pero volvamos al tema que nos incumbe: analizar las tácticas específicas que utiliza Lacan en 1964, cuando debuta en un espacio extraño a su enseñanza regular. Estamos tentados a hacer uso de la tríada táctica/estrategia/política, un recurso al que recurre Lacan en el texto temprano “La dirección de la cura y los

---

<sup>26</sup> Balibar rescata esta referencia a Foucault utilizada en un análisis de la condición del “corte” en la obra de Althusser. La utiliza para identificar cómo en el tejido de una episteme siempre hay “puntos de herejía” que contribuyen, como vectores de fuerza, a modificar la estructura. {Balibar, 2004:30}. En el capítulo “Hablar” de *Las palabras y las cosas*, Foucault se refiere al punto de herejía como aquellas decisiones que se toman para abrir un nuevo camino en la lógica, el saber y el régimen de visibilidad, a partir, precisamente, de un campo aún sin forma ni prefiguración —en este caso en el ámbito de las lenguas— que “se da por objeto al discurso y al análisis de sus valores representativos”, partiendo de decisiones que, en el contexto, pertenecen exclusivamente a “la rama no privilegiada de una elección” {Foucault, 2002: 105-106}.



principios de su poder” (1958)<sup>27</sup> en el contexto de un tema estrictamente atinente a la técnica psicoanalítica, pero que Jacques-Alain Miller lo recupera a los fines de entablar un diálogo posible entre política y psicoanálisis, en su seminario *Los divinos detalles*<sup>28</sup>. Explica Miller que la táctica es siempre interpretación concreta de una coyuntura: “nada permite fijar a priori o por adelantado la oportunidad de una interpretación, que se decide siempre en el terrero”<sup>29</sup>. Hay decisiones que se toman bajo determinadas condiciones y bajo determinadas estrategias, éstas últimas son el marco general en el cual queremos intervenir, de acuerdo a la contingencia, con las herramientas y recursos que tengamos a mano. Sin embargo, si no hay fines claros, una política, es imposible elegir tácticas (interpretar) y estrategias (medios) que acierten en la coyuntura. Esta es básicamente la relación existente entre táctica, estrategia y política, que demanda ser ordenada en una secuencia lógica.

Desde esta perspectiva consideraremos el singular capítulo que vivió el psicoanálisis francés en 1964, como indicamos al inicio, cuando Lacan comienza el histórico y “rupturista” seminario que a la final adoptó el nombre de *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*. Lacan ofrece ante los presentes algunas explicaciones sobre la incierta situación que atraviesa, luego de verse obligado a dimitir a la enseñanza que durante diez años ininterrumpidos había impartido en el Anfiteatro del Hospital Sainte-Anne, para la formación de estudiantes y psicoanalistas avalados por la Asociación Internacional de Psicoanálisis (AIP), institución a la que él mismo pertenecía. Ante esta abrupta ruptura con la organización, que había creado el propio Freud en 1910 para mundializar su doctrina, Lacan comienza la clase inaugural en la École des Hautes Études rodeado de advenedizos y escudado de figuras cuasi padres del estructuralismo, como Claude Levi-Strauss y Louis Althusser, este último, por cierto, ayudó

---

<sup>27</sup> {Lacan, 2003: 565-626}

<sup>28</sup> {Miller, 2010: 203-226}

<sup>29</sup> {Miller, 2010: 206}

decisivamente en la coyuntura para conseguir un espacio para el seminario en la sede de la Escuela Normal Superior. Lacan admite sentirse como un “refugiado”, dice, atravesado por una auténtica experiencia de la “excomuni3n” que lo hace preguntarse, desde el inicio, si en el nuevo contexto de ense1anza, desinvertido de t3tulos, pod3a sostener la funci3n de maestro y hablar de psicoan3lisis (“qu3 me autoriza a hacerlo”, se preguntaba<sup>30</sup>). Sin embargo, no se trata de proponer una ruptura, eso no forma parte del registro de fines de esta operaci3n. Se trata ante todo de “dar continuaci3n a esta ense1anza que fue la m3a”<sup>31</sup>, pero por otras v3as que estaban siendo, de hecho, estrat3gicamente ensayadas. Lacan intenta transmitir, de partida, que esta etapa que se inaugura no es ning3n socav3n, ning3n salto por los desfiladeros del psicoan3lisis. Antes bien, se trata de conseguir la manera de continuar con lo hecho, a1o a a1o, en el Hospital de Sainte–Anne, a pesar de que el aforo ha cambiado de naturaleza, tambi3n las estrategias y los fines de la ense1anza una vez que 3ste ha sido excomulgado de la instituci3n que legitimaba su discurso. A1os despu3s, Lacan asociar3a los seminarios de ense1anza que impart3a en la AIP a una etapa oscura, donde intentaba revivir el legado m3s escandaloso de Freud ante una tribuna que era – no dud3 en describirla– de “3idos tapados”. En 1967, en su escrito “Posici3n del 9 de octubre de 1967”, Lacan expresar3a lo que en retrospectiva confirma un salto, una ganancia, con respecto a ese momento de “excomuni3n” que vivi3 entre 1963 y 1964. No deja de ser parad3jico el comentario porque sus oyentes y estudiantes iniciales en Saint–Anne fueron lo que se denominar3a “especialistas” y los que recib3 en la 3cole des Hautes 3tudes, a partir de 1964, eran p3blico general, si se puede decir. De igual modo, la ignorancia la coloca Lacan de parte del escolarizado en este relato retrospectivo: “Esto forma de parte de las concesiones

---

<sup>30</sup> {Lacan, 1987:9}

<sup>31</sup> {Lacan, 1987:10}

educativas a las que debí acceder por el contexto de *ignorantismo* fabuloso en el que tuve que proferir mis primeros seminarios (en Saint–Anne)”<sup>32</sup>.

Estamos en 1964 y el imperativo en esa fecha es suturar una enseñanza, mantener un hilo que permita relanzar un saber en nuevas condiciones. Después de dar los primeros argumentos en la nueva aula, este Lacan “excomulgado” se adentra en materia con ese modo “a medio–decir” que lo caracterizaría de principio a fin en su enseñanza. Es allí cuando dice, en el fraseo de las proposiciones iniciales: *“El lugar desde donde vuelvo a abordar este problema ha cambiado, ya no es un lugar que esté del todo dentro, y no se sabe si está afuera”*<sup>33</sup>. Los hechos están suficientemente documentados, pero quisiéramos interrogar este enunciado a fin de subrayar el carácter que muestra Lacan ante una determinada situación contingente<sup>34</sup>: la manera que tiene de exponerse a los dilemas propios de un saber que, por principio, no se basta a sí mismo; que depende de tomar riesgos y compromisos; de mantener una actitud permanente de apertura y de encuentro disciplinario; de no dejar de hacer operativas las herramientas ganadas a través del préstamo y la apropiación; ubicarse en la controversia y en el lugar del despertar al “enemigo”, como si fuera un director de orquesta que necesitara mantener, a cualquier costo, la coherencia de una sinfonía muy compleja de ejecutar e interpretar, no sólo por los nuevos interlocutores que acudían a la Escuela Normal Superior, sino por la observancia de sus propios compañeros de

---

<sup>32</sup> {Lacan, 2010: 265}

<sup>33</sup> {Lacan, 1987:14}

<sup>34</sup> En esa clase inaugural, Lacan no dejará de homologar al sujeto cartesiano, el sujeto de la ciencia y la modernidad, con el sujeto del psicoanálisis, dividido por dos procesos, la alienación y la separación (el pasaje del sujeto al de la subjetivación). De allí se deriva una nueva actitud que no se basa en la búsqueda sino en el encuentro: “No busco, encuentro”, dice. En ese sentido, y de acuerdo a las destrezas del tiempo lógico, la búsqueda está marcada por un movimiento que nace de un olvido (la determinación) el cual debe borrarse para que se produzca el encuentro. De allí viene, por cierto, la definición del acto propiamente lacaniano: “No me buscarías si ya no me hubieras encontrado. Encontrado ya está siempre detrás, pero marcado por algo que es del orden del olvido” {Lacan, 1987:15}. El encuentro, el entre-nos, el contacto son términos que usará Lacan progresivamente, cuando el psicoanálisis entre en una etapa de mayor formalización, a partir de 1966, y cuando recurra a la geometría de la línea, la topología, la lógica de las cuantificaciones. El “encuentro con lo Real”, por ejemplo. Para un saber que se declara en necesidad estructural con respecto a su exterioridad, el psicoanálisis lacaniano será como una esponja que absorbe o incorpora a su discurso nociones de vastos campos del saber, especialmente de la filosofía, de la lógica y de las matemáticas, en el largo e imposible camino de sustentarse como un saber de la no-relación (lo Real).

viaje<sup>35</sup>. Para ese entonces era difícil saber qué dirección tomaría Lacan después de su desafiliación de la AIP y los caminos propiamente teóricos que emprendería al margen de la tutela de la institución fundada por el padre del psicoanálisis. La figura que llevaba diez seminarios consecutivos en el Hospital de Sainte-Anne, de pronto, se había quedado sin piso, se había convertido en una especie de desecho, de voz desencarnada buscando captar a nuevos destinatarios para un programa de enseñanza que, sin duda, ya no era exactamente el de Freud. Durante el excursus, Lacan arroja algunas pistas que dan cuenta de las decisiones que ha tomado o está por tomar y que cambiarán completamente las características del psicoanálisis, sobre todo con la introducción de nociones que irán formalizando el saber para garantizar su transmisión y su comunicabilidad

---

<sup>35</sup> En su ya clásico texto sobre la aventura estructuralista lacaniana, “*S Truc Dure*”, Jacques-Alain Miller demuestra, tal como lo sugiere el propio juego de sentido que ofrece el título del artículo, que en Lacan el tema de la estructura es un asunto que dura, para hablar de la constancia sistemática con la que pensó el psicoanálisis dentro de sus dos grandes paradigmas (lógica del significante y matema). Sin embargo, es curioso que a pesar del largo estructuralismo de Lacan, compañeros de viaje como Lévi-Strauss y Román Jakobson no hayan, según Miller, comprendido su búsqueda. Levi-Strauss, por ejemplo, quien fuera para algunos autores el padre de la corriente, sostuvo en los años 80 que entre la función del psicoanalista y la del chamán, a él le parecía que Lacan estaba del lado del chamán, “porque –según relata Miller-, no le había entendido nada”. Lo mismo ocurre con Jakobson: “Es por esto, hay que decirlo, que Lévi-Strauss y Jakobson no comprendieron jamás a Lacan, lo sé por boca misma de Jakobson; él encontraba a Jacques encantador, ¡pero incomprensible!” {Miller (b), 2003:89-104}. Jacques Derrida, años después del texto de Miller, retoma su sempiterna crítica contra Lacan y escribe un comentario sobre los *Escritos*, donde manifiesta encontrar en sus textos lo contrario al propósito que se había planteado el autor. Cito para que se tenga una comprensión exacta del grado de controversia que propició la aventura lacaniana entre las figuras que consiguieron, en un momento dado, puntos de encuentro alrededor de las preguntas que suscitaba el estructuralismo. Hay que destacar, en especial, la animadversión teórica que existió entre Lacan y Derrida, lo que a la manera de Clausewitz se ha convertido en una guerra por otros medios entre algunos deconstruccionistas y lacanianos, sobre todo en el campo de la teoría crítica y la teoría política contemporánea. Escribe Derrida con respecto al programa lacaniano: “(...) lo que me parece que era aún más grave es que se trataba no sólo de lo más deconstruible de la filosofía (el fonocentrismo, el logocentrismo, el falocentrismo, la palabra plena como verdad, el trascendentalismo del significante, el retorno circular de la reapropiación hacia lo más propio del lugar propio, en los bordes circunscritos de la falta, etcétera, con un manejo de la referencia filosófica cuya forma era al menos, en el mejor de los casos, elíptica, aforística, y en el peor, dogmática...)” {Derrida, 1998:82}. Derrida denuncia en Lacan un discurso demasiado filosófico del psicoanálisis freudiano, demasiado en confianza con Hegel y Heidegger, lo que separa definitivamente a Derrida de cualquier vínculo con Lacan. Para agregar leña a estos desencuentros, en el célebre “Asalto a la fortaleza de Lacan” (1980), Althusser se pregunta, en nombre de los analizantes del psicoanálisis que se enteraban entonces de la disolución que Lacan emprendía de su Escuela, por la desorientación de una enseñanza que se sostenía por la figura única de Lacan. Althusser se pregunta cuestiones que parecen “ahistóricas” con respecto al saber lacaniano, en el sentido de que podían formularse en cualquier tiempo y lugar, dejando sobre la superficie la palpable incomprensión del instrumento: “*Otro ejemplo* de cosa sería fue el conflicto abierto entre analistas a escala mundial (...) a propósito del pensamiento de Lacan (¿si tiene fundamento, o no?, ¿si es una teoría, o un pensamiento?, ¿o una filosofía, o de filosofía?, ¿a qué se refiere?, ¿cómo lo aborda?, ¿hay que estar a favor, o en contra?, ¿totalmente a favor, o con reservas críticas?, ¿o bien en contra?, ¿o bien estaría mal planteada la cuestión?”. {Althusser, 1996:232}

en el contexto estructuralista, como es el caso de la formulación de la noción de “matema”, la modalidad que consigue en el modelo de las matemáticas para organizar el agrupamiento de las situaciones y nociones descriptivas<sup>36</sup>.

¿De cuál problema y de cuál lugar habla Lacan en el enunciado citado? ¿A qué alude cuando dice que el lugar desde donde abordará el problema ha cambiado? ¿La secuencia se refiere concretamente al cambio de lugar, el paso del Hospital de Sainte-Anne a la École des Hautes Études? ¿Y si, por el contrario, el problema y el lugar fueran al mismo tiempo, en un ejercicio topológico, una misma cosa y la otra? Si es así, ¿el lugar sería una posición interna al problema mismo y viceversa: el del psicoanálisis como objeto de saber y el lugar que lo sostiene? Más decisivamente, ¿ese lugar que no está del todo adentro y no se sabe si está afuera, que alude al tratamiento del psicoanálisis freudiano, ha quedado, por problemas atinentes a la comunidad psicoanalítica, desplazado, en manos ajenas, fuera de una órbita institucional, deslazado, en los márgenes? ¿Si ha ocurrido una disyunción de lugar entre Lacan y la institución autorizada para la teoría y la práctica del psicoanálisis freudiano, cómo puede llamársele en lo sucesivo al ejercicio de “examinar a la luz del día”<sup>37</sup>, interpretar, traducir o sencillamente copiar la obra freudiana, si el enlace con la Autoridad ha quedado roto?<sup>38</sup>

---

<sup>36</sup> A diferencia del significante, donde domina la relación con otros significantes (la diferencia, la falta de cualidad, su valor puramente estructural y contingente) el matema es una fórmula (letra) de agrupamiento, es decir, mantiene algo más que relación con las otras letras. He aquí alguna de sus características: es una entidad positiva, por tanto cualificada, tiene identidad y en el discurso asume un lugar idéntico a sí mismo; es desplazable, se puede borrar, tachar, abolir, es transmisible y por sus propias cualidades genera efectos concretos en el discurso. En ese sentido, es la razón del psicoanálisis y depende de las reglas que se establezcan para su uso. Quien recurre a ellas, dice Milner, en quien me apoyo para esta definición del matema, ejerce la función de maestro o creador {Milner, 1996: 135-136}. El propio Lacan, casi diez años después al seminario tratado, en 1973, menciona en su críptico texto “El atolondradicho” que en el matema se inscribe el campo del inconsciente, como un modo de reducir el equívoco del sentido propio de la metáfora y demostrar con ello que por vía de la matemática es posible la recreación de un camino abierto: “El matema se profiere del único real reconocido primero en el lenguaje: a saber, el número. No obstante la historia de la matemática demuestra (viene al caso decirlo) que puede extenderse a la intuición, a condición de que este término esté lo más castrado que se pueda de su uso metafórico”. Žižek, entre tanto, confirma la función del matema como algo que traduce un Real, un vacío que ha sido llenado por algún contenido simbólico a través de una fórmula {Žižek, 2003:62}.

<sup>37</sup> {Lacan, 1987:11}

<sup>38</sup> Para matizar la relación con la Autoridad, habría que decir que ya entonces Lacan había formulado su tesis de la declinación del Edipo y divulgaba entonces proposiciones del tipo: “No hay Otro del Otro” o “No hay metalenguaje”. La declinación del Edipo no sería más que la imposibilidad de fundar la Autoridad más que en un acto performativo reiterativo. En uno de sus clásicos textos pone en entredicho que la relación

La declaración de Lacan plantea una disquisición, si se quiere, ontológica: introduce la interrogación por el ser y el no-ser de este enunciado, marcado por el desplazamiento del problema y del lugar, por un ligero movimiento donde ya nada es como era pero tampoco ninguna entidad termina de ser, lo que marca un entresijo, un tránsito de propiedades. Por tanto, no nos parece de ningún modo gratuita la alusión, puesto que aquí está en juego la definición misma del sujeto lacaniano, emergente y evanescente a la vez, que va a surgir de manera diáfana a lo largo del seminario, precisamente bajo esta premisa: *ese lugar que no está del todo adentro y no se sabe si está afuera*. Hay aquí una topología, una extimidad. Miller ha explicado que Lacan elabora a lo largo de este seminario una negatividad muy singular del sujeto, donde lo que emerge no es que no está, no se representa, no se manifiesta; pero tampoco podría asegurarse que es una presencia plena y completa. Es, si se quiere, un ser intermedio entre ser y no ser, un casi ser, pero no completamente:

“Este sujeto, descrito por Lacan en un capítulo que deben conocer de *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, el capítulo sobre el inconsciente –donde lo describe muy cerca de la fenomenología del asunto–, es un sujeto emergente y que se desvanece inmediatamente. Esto exige elaborar una negatividad muy especial: no es la negatividad de lo que no está ahí pura y simplemente; tampoco es una presencia plena y entera. Es lo que Lacan designó de manera muy sencilla como *falta en ser*, no quiere decir que no es ni que es, *falta en*”. {Miller, 2015: 41}

Esta *falta en ser* demanda una topología, por su puesto, un estar afuera y adentro a la vez. La frase de Lacan es toda una invitación a la búsqueda de

---

esté soldada entre el Padre y la Ley, por lo que siempre hay una diferencia entre el lugar y quien lo ocupa. Esa distancia es la que permite confundir investidura con disfraz, o pensar que quien se siente autoridad es porque está soportado por quien pretende erigir la Ley: “Partamos de la concepción del Otro como lugar del significante. Todo enunciado de autoridad no tiene allí más garantía que su enunciación misma, pues es inútil que lo busque en otro significante, el cual de ninguna manera podría aparecer fuera de ese lugar. Lo que formulamos al decir que no hay metalenguaje que pueda ser hablado, o más aforísticamente: que no hay Otro del Otro. Es como un impostor como se presenta para suplirlo el Legislador (el que pretende erigir la Ley)”. {Lacan, 2003: 793}

sentido y admite deslizamientos e interpretaciones múltiples. Quizá la vía más segura para una interpretación, a efectos de nuestra búsqueda, sea establecer conexiones con el conjunto de los temas tratados en esa sesión inaugural del 15 de enero de 1964, que son a su vez el punto de convergencia desde el que se proyecta el temario completo del seminario, que en la práctica se convertirá en el signo de una nueva etapa del psicoanálisis. Pero antes, tendríamos que hacer algunas consideraciones en cuanto al estilo y la retórica lacaniana. Milner ha descrito lo que podría llamarse, grosso modo, el estilo retórico de Lacan. Lo que parece enigmático en sus escritos y en su palabra es, la mayoría de las veces, un dispositivo discursivo usado con premeditación. Milner destaca, entre otros dispositivos, el recurso de la protréptica, sobre todo en sus clases orales (seminarios), es decir, el momento en que el discurso se desplaza de la doxa y de la anécdota, se coagula en la cadena discursiva y empuja al oyente hacia la teoría, hacia la interpretación esotérica; es decir, existe también allí una especie de topología que describe un deslizamiento y un tránsito de lo anecdótico a la noción y al concepto. Es un recurso, el de la protréptica, al que recurre con frecuencia Lacan para generar efectos de diatriba y despertar al que escucha (para romper el *automatón* del sueño, podría decirse: “la función del sueño es permitir que se siga durmiendo”<sup>39</sup>). Milner menciona, además, la importancia estratégica en sus seminarios de los rodeos, las alusiones, las citas eruditas, el medio decir, incluso las invectivas para generar un efecto de atención en el lector/oyente; un variado repertorio de recursos retóricos e histriónicos pensados y utilizados para que nada nunca sea plenamente dicho de partida. Milner argumenta que lo enigmático del discurso de Lacan, y es un hecho constatable tanto en seminarios como en la obra escrita, no es más que la formulación de una anticipación del pensamiento, la exposición de fragmentos que se muestran por partes y que

---

<sup>39</sup> {Lacan, 1987:66}

deben ser analizados por quien los lee o escucha de manera atenta y sostenida, en forma retroactiva.

“No son estenogramas de pensamientos establecidos, sino más bien hologramas de pensamientos por venir; se leen en futuro anterior. Son ellos mismos la fuente de su propia luz; la transparencia les llega por un incansable retomar lo idéntico y por una manipulación repetida y cuasi material”. {Milner, 1996: 28}

El ejercicio de leer en futuro anterior siempre ha sido exigente, basta considerar las tantas ironías que formula Derrida al respecto en “Por el amor de Lacan”<sup>40</sup>, para prevenimos del riesgo cierto que existe de repetir resistencias, atesorar hallazgos que no son tales en nombre de una síntesis lógica o restituir una metafísica de la presencia en el juego de identificar el sentido, como astucia de la razón (esto lo veremos mejor al final del capítulo cuarto sobre el acto). A pesar del riesgo que corremos, queremos interrogar la función del lugar/posición que invoca Lacan en esta declaración, atendiendo a tres dimensiones o niveles en juego: la dimensión epistemológica, la institucional y la política. Consideramos que de esta forma emergerán algunas claves para leer adecuadamente los movimientos tácticos, la estrategia y el régimen de fines que establece Lacan en 1964, a raíz de su “excomunióón” de la AIP. Esto nos permitirá hacer resonar otras búsquedas contemporáneas que han querido aprehender del psicoanálisis esta

---

<sup>40</sup> Ver los juegos que desde un principio del texto hace Derrida entre el tiempo condicional y el futuro anterior como recursos retóricos usuales en Lacan, pero que ponen en duda el antisubstancialismo contingente. Incluso llega a analizar la complejidad existente en la conexión entre los *Escritos* y los Seminarios, que no pasa por un tema del discurso exógeno o endógeno que cada uno tiene, como diría Milner, sino por una contaminación y enrarecimiento de la posición de enunciación, que hace imposible su comprensión como obra única, sostener el Uno, la firma-Lacan. Con respecto a los seminarios que realizó Lacan entre 1953 y 1979 (con la excepción de 1963) y que se fueron publicando a partir de 1973 como complemento de la obra escrita (todo comenzó con *Los cuatro conceptos del psicoanálisis*), Derrida subraya lo siguiente: “(...) además se inscribió en una palabra de seminario que, por haber dado lugar a archivaciones múltiples, estenotípicas, magnetofónicas, etcétera, después quedó librada no sólo a todos los problemas legales (...) sino también a todos los problemas planteados por las demoras de edición del *editing*, en el sentido norteamericano, de los más activos. Puesto que todas esas cosas penden de un cabello, las apuestas se deciden en una palabra, una *elipsis*, una *modalidad verbal*, un *futuro anterior*, sobre todo cuando se conoce la retórica de Lacan, cabe desearle buena suerte al narrador que quiera saber qué... lo que ha sido dicho y escrito por quién en qué fecha: ¡qué es lo que Lacan habría dicho o no habría dicho!” {Derrida, 1998: 91-92} (el subrayado es mío).



secuencia entre lo que podríamos definir como herejía, acto y discurso del amo en tanto modelo para otras intervenciones, especialmente en el campo del discurso universitario mundializado, donde están en juego nuevos significantes, objetos de saber, articulaciones políticas y discursivas, tal como veremos en el siguiente capítulo con respecto a los pasos dados por Žižek para ganarse un lugar central en el campo de la teoría crítica contemporánea.

De manera que “el lugar” al que alude Lacan (ambiguo por definición, marcado por la imposibilidad de determinar si está *del todo adentro, o no se sabe si está afuera*), está asociado, desde el punto de vista epistemológico, con el del nombre del padre (Freud), el del psicoanálisis, como ya dijimos. Por tanto, la referencia al padre obliga a pensar en las bases o fundamentos del legado que han hecho posible recibir y transmitir sus conceptos fundamentales y hacerlos operar, como hace Lacan, de manera “propia” a partir de varios movimientos: una dialéctica hegeliana, en los inicios de su enseñanza; y en los primeros años de la década de los 60, desde la matriz estructuralista y desde una matematización progresiva<sup>41</sup>. Lo que indica que el legado está siendo sometido a una intervención epistemológica de profundo calado que puede interpretarse como el salir de cierta tradición, de cierto lugar. Lacan lo dice de manera explícita cuando define el objetivo central de este seminario, emparentado con el trabajo realizado en los últimos años en el Hospital de Sainte-Anne, que se relaciona

---

<sup>41</sup> En este caso y bajo el primer paradigma de Lacan sobre la lógica del significante, puede recordarse el punto 11 de la cadena que establece Jacques-Alain Miller para que aparezca la matriz lacaniana de tipo estructuralista, en la que los conceptos freudianos quedan atrapados en funciones diferenciales. Nótese que la declaración de Miller –que todo quepa en el agujero de la mano- es a su vez una imagen que Lacan usa en los años 70 para hablar de su otro paradigma, el matema, con la idea de mantener la máxima estructuralista del minimalismo epistemológico. Dice Miller: “(...) tengo en el hueco de la mano la conexión de la repetición, del clivaje, de la falta, del lugar, de la alternancia, de la contradicción, de la antinomia, de lo imposible”. {Miller (b), 2003:68} El hecho de que Miller haya usado la misma imagen que Lacan utilizó, pero para hablar de la lógica del significante (y no del matema), explica que Miller concibe el movimiento entre el significante y el matema como continuo, sin ruptura. Al respecto, Jean Claude Milner argumenta sobre la última etapa de la enseñanza lacaniana, guiada por la matematización del psicoanálisis, que ésta integra o reajusta en una nueva premisa todo el edificio teórico lacaniano anterior, lo que hace que el cuerpo de la obra deba analizarse bajo la luz de la última enseñanza y, por ende, ser leída en futuro anterior: “Tratarla como matema (la etapa de la lógica del significante, como lo hace Miller), sin llegar a ser absolutamente ilegítimo, implicaría un forzamiento retroactivo; por lo demás, ese forzamiento es practicado con las letras del primer clasicismo, alternativamente reconfirmándolo o rectificándolo”. {Milner, 1996:146}

precisamente con colocarse en el lugar de la limitación freudiana: la de ponderar su propio deseo, el de Freud, como analista. Desde ese lugar, Lacan reitera la intención de forzar/trasladar el legado freudiano más vivo o en todo caso menos muerto, sus conceptos fundamentales, a la lógica del significante (diferencial, negativa, relacional, contingente) y trabajar desde allí nociones fundamentales como el inconsciente, la repetición, la transferencia y la pulsión<sup>42</sup>.

La empresa, desde un inicio, estuvo concebida en función de un retorno a Freud<sup>43</sup>. Al interrogarse por el deseo del analista en ese seminario, Lacan intenta abrir una zanja, un agujero en la herencia para avanzar, según la perspectiva de Milner, por donde el mismo Freud se había prohibido<sup>44</sup>. Así que este retorno es

---

<sup>42</sup> Hay que decir en términos epistemológicos que la secuencia que va *De los nombres del padre* al seminario *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis* está a la altura de la revolución freudiana y a la manera como ésta define al sujeto moderno, al darle un rol central al inconsciente (previamente lo habían hecho Copérnico al convertir la Tierra en un punto de vista más en el universo y Darwin al convertir al hombre en una pieza más de la competitividad animal). Sobre el seminario de 1964, Lacan escribirá después que el sujeto moderno que está dominado por la pulsación del inconsciente (por tanto éste está cerca también de ser órgano y pulsión), por la repetición y el despertar, del *automatón* y la *tyche*; por la necesidad de transferencia y su utilización clínica como engaño amoroso; y propiamente la pulsión y sus objetos como aquello que privilegia los orificios, se mueve en los bordes, retorna y disocia meta y objeto. Es, lógicamente el sujeto que emerge de esta elaboración, un sujeto negativo, con una falla estructural irremediable, un agujero o el reverso del sujeto soberano de la conciencia cartesiana de sí. Entramado que a su vez es recuento de lo hecho hasta la fecha y un atisbo de los movimientos siguientes que pondrán a Lacan en otro lugar, el de homologar el inconsciente con la experiencia de lo Real {Lacan, 2012:206}.

<sup>43</sup> El retorno a Freud está planteado por Lacan desde su propia lección inaugural en 1953, llamada el “*Discurso de Roma*” {Lacan, 2012:147-180}, que después adoptaría la forma de uno de sus *Escritos* publicado en 1966 bajo el título “Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis”. {Lacan, 2003: 227-310}. Vale la pena destacar que este informe de Roma fue la primera comunicación científica, como explica Miller, de la Sociedad Francesa de Psicoanálisis, “recién salida de la escisión que tuvo lugar en el movimiento psicoanalítico francés. El conflicto se reactivaría diez años después y conducirá esta vez a la ‘excomuni3n’ de Lacan y a la fundaci3n por 3ste de su propia Escuela, que 3l llamará la Escuela Freudiana de Par3s”. Ver en: {Lacan, 2005:105}.

<sup>44</sup> Como ya hemos mencionado con respecto a la no resuelta tensi3n entre filosof3a y ciencia en Lacan, Milner considera que en el contexto del seminario *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis* hay un retorno a Freud que toma la forma del rodeo, rodeo que es a su vez epistemol3gico y t3ctico. Ardides como el uso de la filosof3a para acentuar distancias con los modos de proceder de la Asociaci3n Internacional de Psicoanálisis e incluso, como advierte, para evitar el contagio o la fiebre de los que buscaban, en los criterios de la ciencia ideal freudiana, el aliento para una nueva construcci3n del acontecimiento revolucionario: “El uso repetido que hace Lacan de la filosof3a durante este tiempo no contradice para nada su relaci3n de mutua exclusi3n con el psicoanálisis. Muy por el contrario, supone dicha exclusi3n. S3lo 3sta permite que la filosof3a sea empleada para sublevar a las masas impotentes de la ciencia ideal y de sus limitaciones institucionales” {Milner, 1996:146}. Aunque Milner no lo cita en su reconstrucci3n, vale la pena recordar, no como parte de sus movimientos t3cticos sino propiamente epistemol3gicos, el momento en que Lacan se expresa en t3rminos de ruptura con la fenomenolog3a hegeliana, justo en el seminario interrumpido *De los nombres del padre* (1963). Aqu3, para darle la raz3n a Milner, hay una coincidencia entre motivos epistemol3gicos y t3ctico-pol3ticos: “(...) los primeros pasos de mi enseñanza avanzaron por el sendero de la dial3ctica hegeliana, lo que constitu3a una etapa necesaria para abrir una brecha en el mundo de la positividad [...] Sin embargo, sea cual fuere el prestigio de la dial3ctica hegeliana (sean cuales fueren sus efectos, que entraron en el mundo *v3a* Marx completando así lo

también una insistencia, en forma de análisis, de trabajar sobre lo no-dicho por Freud. Un ejemplo preciso, en este sentido, es el tratamiento de la función del Padre, el tema que precisamente provoca la ruptura con la AIP y la expulsión definitiva de Lacan de la organización (también de la Sociedad Francesa de Psicoanálisis). Freud asocia desde 1921 la identificación primaria con la figura del padre. En su libro *Psicología de las masas y análisis del yo* establece que la identificación primordial no es con la madre, como podría pensarse, sino con el padre. Por ser, con predilección, el objeto del amor, esta elaboración sobre el rol del padre en la producción del deseo requiere un mito que la explique, lo que impide cualquier acercamiento empírico al problema de la identificación. En este tema del padre todo se remitirá al Complejo de Edipo<sup>45</sup>. Como bien explica Eric

---

que Hegel significaba, a saber la subversión de un orden político y social fundado en la *Ecclesia*, La Iglesia), sea cual fuere su éxito, sea cual fuere el valor de lo que sostiene en las incidencias políticas de su realización, *la dialéctica hegeliana es falsa. La contradicen tanto el testimonio de las ciencias de la naturaleza como el progreso histórico de la ciencia fundamental, a saber, las matemáticas*". {Lacan, 2005: 73-74} (el subrayado es mío). La posición de Lacan en su seminario *La angustia* (1962-1963) y en varios escritos de la época, deja ver que el error fundamental de la dialéctica hegeliana es que hay un Sujeto absoluto que a pesar de las distintas mediaciones siempre llega a ser lo que siempre fue. En ese contexto Lacan desliza que usa la dialéctica hegeliana porque en ella hay una relación de saber, como en el psicoanálisis, y para contrastar mejor el tema del sujeto absoluto lacaniano (S) como previo a la castración del significante, el cual se divide para siempre y no vuelve nunca más al estado originario o de partida (que sólo es supuesto a partir del límite que fija la castración). En ese sentido, la dialéctica hegeliana es convergente y la del psicoanálisis es divergente: "Pues en Hegel, es el deseo (...) a quien remite la carga de ese mínimo de nexo que es preciso que el sujeto conserve con el antiguo conocimiento para que la verdad sea inmanente a la realización del saber. La astucia de la razón quiere decir que el sujeto desde el origen y hasta el final sabe lo que quiere" {Lacan, 2003: 782}. Esta afirmación del propio Lacan matizaría, al menos, la aseveración que destacamos de Alain Badiou en una nota anterior, donde elogiaba de Žižek su hegelianismo, que es a su vez un retomar el hegelianismo lacaniano que se mantuvo "disimulado" en el desarrollo de la matriz estructuralista y la matematización.

<sup>45</sup> La vinculación del Complejo de Edipo con la identificación del padre le permite a Freud explicar que la libido apunta siempre al deseo de la madre y el modelo a imitar del niño es producto de la identificación con el padre. Allí se juega el concepto mismo de identificación en Freud, como un salto al modelo ejemplar de la figura del padre: "La identificación es conocida en el psicoanálisis como la manifestación más temprana de un enlace afectivo a otra persona, y desempeña un importante papel en la prehistoria del Complejo de Edipo. El niño manifiesta un especial interés por su padre; quisiera ser como él y reemplazarlo en todo. Podemos, pues, decir, que hace de su padre su ideal. Esta conducta no presenta, en absoluto, una actitud pasiva o femenina con respecto al padre (o al hombre, en general), sino que es estrictamente masculina..." {Freud, 2001:42}. Lacan, a partir del mito freudiano elaborará en los años 70 su teorema "no hay relación sexual", en el que coloca a la mujer como tachada, negada o reprimida en el proceso simbólico y es lo que siempre retorna como fuerza o goce no-todo que afecta la simbolización y altera cualquier posibilidad de cierre, cierre que Lacan asocia a lo fálico como fuerza que estructura el campo simbólico. La raíz de esta operación de llevar la relación sexual a una lógica formalizada nace de esta proposición: "Un hombre no es otra cosa que un significante. Una mujer busca a título de significante. Un hombre busca a una mujer a título —esto va a parecerles curioso— de lo que no se sitúa sino por el discurso, ya que si lo propongo es verdadero, a saber, que la mujer no toda es, hay siempre algo en ella que escapa del discurso" {Lacan, 1981: 44}. En los últimos años de la enseñanza, Lacan rebaja la función del Complejo de Edipo a

Laurent, la operación que Lacan pone en marcha es desdoblar y multiplicar las funciones del padre, con lo cual abre una gama de problemas nuevos alrededor de este resorte fundamental del psicoanálisis:

“Para Freud la identificación con el padre supera toda relación con el padre empírico. Fue Lacan quien desarticuló esta cuestión, que era muy pesada y maciza. Él distinguió el padre Real, el padre Simbólico y el padre Imaginario (la estructura triple del Complejo de Edipo, como la llamó Lacan en el seminario) y el Nombre–del–Padre, y después distinguió la privación, la castración y la frustración. Es como una máquina para romper el padre freudiano que concentraba muchas funciones. Para Lacan, el padre juega su función de Nombre–del–Padre si ocupa su lugar de garantía del Otro. Tenemos entonces, la madre como el Otro Real y el padre que funciona como garantía. Es preciso ver que se trata de Otro no tachado, otro consistente, garantizado por el padre”. {Laurent, 2002: 37}

La orientación de Lacan concreta la experiencia de un descentramiento del legado, opera su des–identidad como si la posibilidad misma no pudiera definirse sino como una secuencia (un adentro y un afuera no divididos de manera taxativa, lo que deja entrever un agujero, un límite poroso, en la identidad de ambas instancias que se hacen constitutivas una a partir de la otra, y viceversa). Miller ha descrito con exhaustividad la naturaleza de este salto epistemológico que marca un antes y un después en la enseñanza lacaniana, un paso que puede definirse, grosso modo, como el desplazamiento de los nombres del padre al de los conceptos formalizados en el esquema estructuralista:

Inconsciente, repetición, transferencia y pulsión, son los nombres del padre en el psicoanálisis. Así, no sólo se perfila la sustitución de nombres por conceptos, sino, como señalé, el pasaje de los conceptos al matema, de la tradición freudiana a algo completamente distinto, a saber, una transmisión. Y si se piensa que

---

un síntoma y un utensilio del que sirve el sujeto para sostener su goce, tal como indica Miller en los comentarios iniciales a la edición de *Los nombres del padre* {Lacan, 2005:10}.

esta concluye solamente con la metáfora que reemplaza el nombre de Freud por el de Lacan, este último habría o ha fracasado. Que su nombre propio se haya vuelto ineludible en nuestro mito del psicoanálisis es más su fracaso que su éxito. Si el \$, *a*, A y el Otro barrado y lo que sigue se transformaron en los nuevos nombres del padre, fue por una ironía a la que Lacan se acostumbró, sin muchas esperanzas de que alguna vez el psicoanálisis pudiera pasar al estado científico". {Miller, 2005:29}

Tal como ha documentado Miller, hay que completar el cuadro de la situación y agregar que el seminario que Lacan inicia en la École des Hautes Études bajo el nombre definitivo de *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis* representa, a su vez, un corte con respecto al seminario que Lacan había planificado originalmente para ser impartido en el Hospital de Sainte-Anne bajo el título *De los Nombres del Padre*, y que fue abruptamente interrumpido, después de realizarse la sesión inaugural en noviembre de 1963. Los hechos que provocaron la interrupción son ampliamente conocidos: el seminario se suspende al enterarse Lacan de que ha sido borrado de la lista de didácticos de la Asociación Internacional de Psicoanálisis y con ello su figura queda fuera, al margen –“excomulgado”– de la organización internacional. Como también sabemos por Miller, Lacan se niega en vida a publicar aquella sesión impartida en Sainte-Anne, una vez que se organiza el material para la primera edición, en 1973, del seminario de *Los cuatro conceptos*. Miller sugiere que la transcripción de esa clase inicial sobre “Los nombres del Padre” puede servir de apertura para la edición, pero Lacan rechaza la propuesta a última hora y opta por mantener inédito el texto<sup>46</sup>.

---

<sup>46</sup> El relato de Miller de este capítulo de la historia de la enseñanza lacaniana es suficientemente elocuente y apunta a la figura de una especie de ente negativo que se resiste y logra mantenerse precariamente en el entresijo, entre ser y no-ser, como un lugar desplazado que deja una traza en el lugar de su inscripción. En este caso la del nombre: “... ¿por qué puede decirse que hay un seminario de Lacan que no existe? Está todo allí en la distancia entre *haber* y *existir*. Si de algo que no existe es posible afirmar que *hay*, es porque tenemos el nombre de ese seminario, que es, por otra parte, todo lo que poseemos de él, además de la primera clase. Lacan anunció este nombre, ‘Los nombres del padre’, en 1963, para iniciar el año universitario 1963-1964 y, después de pronunciar su primera lección, informó que se detendría allí. Silencio. Desde ese momento, ‘Los nombres del padre’ quedó como una referencia vacía, tanto más cuanto que yo había querido publicar esta única lección con el volumen del *Seminario 11, Los cuatro conceptos*

Desde hace algunos años<sup>47</sup> se conoce la transcripción del contenido de la sesión del seminario interrumpido y negado a difundir por el propio Lacan. Allí éste se da a la tarea, como citamos arriba con Laurent, de activar “*la máquina para romper al padre freudiano que concentraba muchas funciones*”. Quizá el mayor logro de ese seminario inexistente fue deducir los nombres del padre a partir de la relación que el sujeto sostiene con los objetos que se desprenden de su angustia, un camino que ya había iniciado el año anterior con el seminario, precisamente, sobre *La angustia* (1962–1963). Lacan define, como una excepción, los objetos de la voz y de la mirada (uno encarna el deseo puro y el segundo la potencia del deseo como señuelo) a diferencia del objeto oral y fecal que encarnan la demanda y defensa al deseo del Otro respectivamente. Lacan juega por momentos a establecer la imagen de un ascensor de cinco niveles con sus objetos (seno, ano, falo, mirada y voz, donde el falo le da el color definitivo a la estructura y funciona como punto de convergencia o de acolchado al objeto perdido de cada piso) y también los convierte en un circuito, el circuito de la pulsión, donde logran corresponderse algunos de los objetos con otros en una elipsis sin fin. La voz, por ejemplo, cae del lado del Otro y su correspondencia es el deseo anal, lo que se traduce en una angustia de eyección ante la demanda del Otro. Lacan, en cuanto al objeto voz, sostiene que “el Otro es el lugar donde *eso habla*”<sup>48</sup>, característica que permite dotar al Otro de la función de un sujeto que habla. Faltará saber, desde luego, de qué habla. Para Freud, sin embargo, ese Otro cumple la misma función del padre Real<sup>49</sup> que, ubicándose más allá o más acá de la Ley (de la

---

*fundamentales del psicoanálisis*, que Lacan empezó en enero de 1964 con el título ‘Los fundamentos del psicoanálisis’. Cuando se me ocurrió, Lacan me dijo que sí, pero al día siguiente llamó para decirme que había cambiado de opinión y que no era necesario publicar esta clase...” {Miller, 2005:26}

<sup>47</sup> Lacan, Jacques: *De los nombres de padre*, Paidós, Buenos Aires, 2005.

<sup>48</sup> {Lacan, 2005: 84}

<sup>49</sup> El estatus de esa voz freudiana es Real, según Lacan, y por tanto el padre arrastra connotaciones de un Dios Real, no de la semejanza, sino de la no-relación (trauma) que siempre vuelve al mismo lugar. Así describe Lacan esta versión de Freud marcada por el evolucionismo propio de la época, que distinguía entre Naturaleza y Cultura y por tanto identifica esa voz sin frontera con la Naturaleza que siempre retorna: “El padre primordial del incesto, es el padre anterior a la prohibición del incesto, anterior a la aparición de la Ley, al orden de las estructuras de la alianza y el parentesco, en una palabra, anterior a la aparición de la cultura. Por eso Freud lo convierte en el jefe de la horda, cuya satisfacción, de acuerdo con el mito animal, no tiene freno” {Lacan, 2005:86}. Una de las grandes contribuciones de Lacan a esta nueva configuración

castración), impone su mandato a través de una voz sin límites, puro trauma, capaz de ubicarse, como describe Lacan, lo más cerca posible de la conciencia (una función similar a la voz de Dios, que sólo se autoriza a sí misma de manera tautológica con el “yo soy el que soy”, y que Lacan compara con la del mandato superyoico de la prohibición o con la demanda infinita de goce que a Lacan le interesa definir). Este padre Real que habla, desde luego, carece de lugar y nombre propio en la cadena significante: Freud establece en *El malestar de la cultura* que el padre Real es el nombre del programa anti-civilizatorio signado por la pulsión de muerte, lo que arruina la unión y la construcción positiva, lo que destruye las formas, es decir, arruina toda armonía. Hay que recordar que este padre, su estatus ontológico, según Freud, es el del padre muerto por la imposición de la Ley simbólica formal, por tanto es lo que siempre retorna en la forma traumática de una voz que habla y que manda, obscena y feroz, como la define Lacan.

Llegados a este punto, es preciso retomar lo que citamos arriba con Miller: el psicoanálisis tiene su propio mito (el del Edipo) y por más que se haya intentado deconstruir, aún se concibe la enseñanza del psicoanálisis asociada a los nombres del padre, de Freud y de Lacan, y esto, antes de ser considerado un éxito, debe ser tomado más bien como un fracaso: “*Que su nombre propio (el de Lacan) se haya vuelto ineludible en nuestro mito del psicoanálisis es más su fracaso que su éxito*”. Si sostenemos el razonamiento encadenado a la figura de un Otro que habla, de otro que goza, de un goce Otro, la frase proferida por Lacan en la clase inaugural de 1964, “*el lugar desde donde vuelvo a abordar este problema ha cambiado, ya no es un lugar que esté del todo dentro, y no se sabe si está afuera*”, remite al lugar del propio Lacan como voz sin cuerpo, como desecho con apenas un nombre, puesto que posee como único estatus el de la nominación, que ofrece su palabra.

---

del padre como Nombres-del-Padre es ubicar esa voz Real no como la figura del padre “animal” de Freud o del instinto de muerte, tal como lo elabora en el célebre y citado capítulo VII de *El malestar de la cultura*, sino como el goce de la Madre y su Deseo Real.

Los costos de descentrar el legado, operar la des-identidad de la herencia del padre simbólico, unánimemente reconocido en estas lides, conlleva en la práctica una proscripción, un des-encarnamiento que convierte a Lacan en una instancia sin lugar, un desecho, que, sin embargo, no por estar en la condición de “excomulgado” deja de producir efectos concretos en el campo del psicoanálisis.

El estatus de esa voz que irrumpe, en un primer momento, puede relacionarse no tanto con el retorno del padre Real, a la manera de Freud, sino con la posición de La mujer como no-toda en el propia elaboración de Lacan y su fórmula de sexuación; como esa instancia de goce que siendo sin sustancia, inabordable, altera el significado y la identidad simbólica de manera estructural. Esta idea de Lacan, cumpliendo la función de goce, la de la mujer como no-toda, sólo es posible si se la relaciona con Freud en tanto la figura o la imagen que mantiene el lugar del Uno en el psicoanálisis, el significante fálico. Se trataría, en este caso, de cómo tratar con el significante Amo que está muerto y su propio deseo, se trata en Lacan no sólo de un acto de profanación sino de establecer abruptamente nuevas condiciones para establecer un duelo posible de lo que ha sido para el campo del psicoanálisis su gran significante de excepción, en el que se mantiene in-castrada la figura muerta. Todo esto a la luz de que para Lacan la AIP era una comunidad de castrados alrededor de una figura ideal o totémica, todopoderosa. De lo que se trata, como estableció con pertinencia Miller, es de poner en práctica un nuevo “tratamiento” del muerto:

“(…) hasta tal punto que Lacan hizo valer su retorno a Freud a la exigencia de una sepultura decente para él, esto es, para dejar morir al padre muerto. Desde esta perspectiva, el retorno a Freud significaba también la emergencia, si lo puedo decir así, de una segunda muerte de Freud, y de que su deseo eternizado dejara de anular el psicoanálisis”. {Miller, 2015:32}

Miller propone que retornar a Freud era un acto, si se quiere, de “civilizar el deseo eternizado” –a su modo, el deseo eternizado es lo que Lacan denomina



el goce puro– pasarlo por la criba del significante y los lugares del discurso, de manera que esa nueva modalidad produjera una comunidad que no se basara en una comunidad de psicoanalistas castrados que danzaban alrededor de una figura muerta. Este análisis nos permite dar un paso más y tratar el objeto del psicoanálisis, en tanto problema planteado por la enunciación de Lacan, desde la lógica del significante. Hago uso en este caso de la manera como Alain Badiou, en su texto “Lacan y los presocráticos”, utiliza el modelo de la lógica del significante para aislar en el objeto de la filosofía el movimiento particular que hace Lacan dentro de ella. Desde esta perspectiva me permito hacer el juego “Freud vs Lacan”, en términos del significante y su otro. Badiou, por ejemplo, analiza, en términos de pareja la función que juegan los presocráticos en el edificio teórico lacaniano (establecer el punto de la discordia, la desarmonía, la no-relación como principio constitutivo). La oposición en parejas, que el mismo Lacan parece sugerir –Parménides vs. Heráclito, Sócrates vs. Platón, Heráclito vs. Platón– le permite a Badiou aislar diferencias y proponer que la filosofía de los presocráticos (Empédocles, Parménides, Heráclito) forma parte de la genealogía del discurso del psicoanálisis, como el eje de lo “Real” que busca cumplir la función de agente corruptor o intrusivo, que descoyunta principios y sistematizaciones, en una tradición de la filosofía comprometida con la construcción imaginaria de la armonía. Es por ello que para Badiou hay antifilosofía en Lacan, es decir, su tarea programática consiste esencialmente en “puntuar” a la filosofía<sup>50</sup>.

Como queda de manifiesto en el seminario, el sujeto se inserta en la cadena mediante un significante (un rasgo unario) que lo marca y representa –y con eso gana cierta dirección, cierta identidad simbólica, en el reconocimiento diferencial con respecto a otros significantes, pero sacrificando un núcleo que permanece opaco–. No en vano, la condición de esa inserción en la cadena significativa es de

---

<sup>50</sup> Ver en: {Žižek (ed), 2010: 11:22}.

sujeción, es el precio que se paga por entrar al orden simbólico: se está sujeto a la cadena, como un esclavo. ¿Ese no sería el lugar de Freud en esta lógica, o lo que queda de él entonces como un muerto? Sus textos, un legado mórbido, recorrido y releído en el contexto institucional por los que Lacan denomina *psicoanalistas didácticos*, de los que ya nada se puede esperar en el arduo trabajo de penetrar el legado y abrirlo de cara a los tiempos por venir (“esa praxis, o etapa de la praxis, que todo lo que se publica deja en la sombra”<sup>51</sup>). Pero este proceso marcado por la lógica del rasgo unario no es completo, allí queda como escoria una negatividad, un resto que es propiamente el sujeto del inconsciente pulsátil. El objeto–psicoanálisis, tal como aparece en este comentario de Lacan, que en la lógica del significante cumple la función de sujeto, queda atravesado por una barra entre su reconocimiento simbólico (Freud, S) y el sujeto vacío (Lacan, \$). La cualidad del sujeto vacío es, a nuestro entender, correlativa con la del sujeto Otro que habla (“Ello habla”, dice Lacan), es la de un sujeto–goce que no logra mantener el lugar, ni su representación, es una voz que flota entre los espacios de la cadena significante, sin atributos propios, que arruina la coherencia y continuidad de la cadena significante. Esa es la función de La mujer y de lo femenino en la fórmula de sexuación lacaniana. Sólo podemos captar el movimiento como síntoma de lo que no funciona. En este caso, de lo que falla en el Freud institucional o simbólico.

Lacan es, de esta manera, un síntoma de Freud, puesto que la apropiación de Freud colocará el legado en otro lugar, desde donde no podrá regresar a su deseo primordial, puesto que quedará atrapado en un conjunto de nociones y formalizaciones que mortifican la letra propiamente freudiana, otorgándole otra dimensión, para los lacanianos irreversible: “Me cuesta creer que Lacan esté sustituyéndolo, aunque con frecuencia entremos a Freud por Lacan”<sup>52</sup>. Sin embargo, en el acto “hereje” de retornar y profanar al muerto, al significante de

---

<sup>51</sup> {Lacan, 1987: 14}

<sup>52</sup> Miller en: {Zarka (dir.), 2004: 126}

excepción de la comunidad psicoanalítica, se produce la excomunión y por ende lo que está en juego es la creación o elaboración de otro significante para el campo del psicoanálisis: un significante bajo el nombre de Lacan. Miller ha dado con una observación precisa de lo que estaba en juego después de la expulsión de Lacan de la AIP, puesto que retornar al padre, incluso plantearse el tema de *los nombres del padre* pasa por volver, precisamente, a la pulsión de muerte, a la figura mítica del padre Real que siempre retorna arruinando la armonía y creando, desde adentro, como pulsión, el malestar como figura estructural de la civilización. Desde el malestar, precisamente, ambas figuras, Freud y Lacan, viven a su modo su propia excomunión de la comunidad (los seguidores y discípulos de Freud nunca entendieron la figura de la pulsión de muerte). Representan el escándalo inasimilable e incalculable del psicoanálisis como saber:

“No queda ninguna duda de que por no dar un lugar a lo real bajo el formato de Tánatos, Freud queda aislado de la comunidad analítica. A partir del momento en que sostuvo esa tesis, se convirtió en una especie de inmigrante en el interior de esta comunidad. Después de todo, esto es lo que se repitió con Lacan, salvo que fue verdaderamente un inmigrante del exterior, lo que le dio más soltura que a Freud, a quien sentimos rodeado por la oposición de sus propios discípulos”. {Miller, 2010: 229}

Si podemos sostener que se produce una división en el sujeto del psicoanálisis (entre el inmigrante interno y el expulsado), habría que decir con Milner lo que está en juego en esa división si la sometemos a la lógica del significante:

“El ‘sujeto sobre el que opera el psicoanálisis’ puede desdoblarse: existe el individuo afectado de un inconsciente, que la práctica analítica encuentra en lo que tiene de más técnico; y existe el sujeto tal como lo define la teoría de la estructura cualquiera: es el sujeto de un significante. No hay dos sujetos que hacen uno, sino un solo sujeto y un individuo que, aunque radicalmente diferente del

sujeto, coincide con él. Decir esto es decir que la distinción es irreductible y que ser el mismo significa ser Otro”. {Milner, 1996: 149}.

*Ser el mismo significa ser Otro.* La declaración de no-identidad consigo mismo, de radical heterotopía o descentramiento, es la condición, desde Freud, de todas las nociones que se articulan en el psicoanálisis, en especial la del sujeto, marcada por su extimidad (“hay algo más en ti que tú”)<sup>53</sup>. En el seminario de 1964, Lacan desarrolla la idea de que la división del sujeto depara la aparición de un sujeto del significante y de un otro marcado por su desaparición (ausencia). Sólo a través de la operación de separación que aísla Lacan, el sujeto barrado (\$) puede desprenderse de la relación alienante con la cadena significante (S) e ir tras un objeto, el objeto *a*. Lacan habla de “torsión”, de “juego de mano” (apuesta, fortuna, echar los dados) para definir la naturaleza del sujeto de la separación, que asocia con el hallazgo de la libertad:

“Mediante la separación el sujeto encuentra, digamos, el punto débil de la pareja primitiva de la articulación significante, en la medida en que es, por esencia, alienante. En el intervalo entre estos dos significantes se aloja el deseo que se ofrece a la localización del sujeto en la experiencia del discurso del Otro, del primer Otro con que tiene que vérselas, para ilustrarlo, la madre, en este caso. El deseo del sujeto se constituye en la medida en que el deseo de la madre está allende o aquende de lo que dice, íntima, de lo que hace surgir como sentido, en la medida en que el deseo de la madre es desconocido, allí en ese punto de carencia se constituye”. {Lacan, 1987: 226–227}<sup>54</sup>.

---

<sup>53</sup> {Lacan, 1987: 271-298}

<sup>54</sup> En este pasaje Lacan identifica lo que hay entre el sujeto del significante y el sujeto del goce: un deseo puro, antes de la Ley, que altera para siempre la relación y hace imposible que se fusione la división constitutiva: este deseo, no simbolizable sino por sus efectos, lo vincula al de la madre. Sin embargo, en el seminario *Aun*, de 1973, Lacan parece invertir esta elaboración y explícitamente advierte que el único deseo de la mujer que se inscribe en lo simbólico es precisamente el de la madre, que sirve de tapón al deseo del hijo: “La mujer no entra en función en la relación sexual sino como madre (...) el goce de la mujer se apoya en un suplir ese no-toda. Para este goce de ser no-toda, es decir, que la hace en alguna parte ausente en tanto sujeto, la mujer encontrará el tapón de ese *a* que será su hijo”. {Lacan, 1981:47}

En otro escrito seminal, “Posición del inconsciente”, Lacan definirá que el proceso de separación es un querer, un “engendrarse a sí mismo”, donde por una partición de la que se toma partido, “el sujeto procede a su parto”. Si hay algún atributo de este sujeto que emerge del proceso de separación es que tiene estado civil, por lo tanto ese es el nivel de “autonomía” que puede llegar a admitir el psicoanálisis, su pequeño relato de la emancipación, dado que al separarse también puede proyectarse o retirarse:

Por eso el sujeto puede procurarse lo que aquí le incumbe, un estado que calificaremos de civil. Nada en la vida de ninguno desencadena más encarnizamiento para lograrlo. Para ser *pars*, sacrificaría sin duda gran parte de sus intereses y no es para integrarse a la totalidad que por lo demás no constituye en modo alguno los intereses de los otros, y menos aún el interés general que se distingue de ellos de muy otro modo [...] *Separare, se parare*: para guarecerse del significante bajo el cual sucumbe, el sujeto ataca a la cadena, que hemos reducido a lo más justo de un binarismo, en su punto de intervalo. El intervalo que se repite, la más radical estructura de la cadena significante, es el lugar frecuentado por la metonimia, vehículo, por lo menos eso enseñamos, del deseo. {Lacan, 2003: 822}

La dualidad *alienación* y *separación* ilustra bien, en el juego de los paralelismos o de las extrapolaciones que estamos haciendo con la situación analizada, el pasaje que le permite a Lacan separarse del vínculo de la figura de Freud que había institucionalizado la Asociación Internacional de Psicoanálisis. Si se considera la cantidad de elementos que se ponen en juego con la decisión de trasladarse a la École des Hautes Études para iniciar un nuevo ciclo de enseñanza, se puede comprender que este gesto lacaniano es lo más parecido a un acto de subjetivación (del tipo “allí donde eso estaba, el sujeto ha de advenir”)<sup>55</sup>.

---

<sup>55</sup> {Lacan, 1987:53}

Alain Badiou ha definido bien la naturaleza del acto lacaniano con relación a la operación que hace Heráclito –citado por Lacan– para deslindar el mito de la filosofía: un acto es aquello que transversaliza el discurso del amo (el mito) y el de la filosofía (el pensar imaginario que no accede a lo Real), no bajo la tentación de revelar ni disimular sino de mostrar que hay una ro-relación que pone en su lugar la posición de cada uno de los significantes. La intervención de Lacan, sin duda, divide o transversaliza el legado de Freud entre la administración que hace de él la Asociación Internacional de Psicoanálisis y lo que del lado de Freud se apropia Lacan en su aventura estructuralista. Dice Badiou con respecto al estatus fundamental del acto lacaniano: “Del mismo modo, el corazón del procedimiento psicoanalítico radica en el acto mismo”<sup>56</sup>. Žižek reconstruyó desde su obra temprana el valor central que tiene el acto en la teoría lacaniana, como veremos ampliamente en el cuarto capítulo de este trabajo, y lo describe en los siguientes términos asociados con la lógica de la separación: “¿Y qué es el *acto* sino el momento en que el sujeto, que es su portador, *deja en suspenso* la red de ficciones simbólicas que sirven como sostén de su vida diaria y confronta una vez más la negatividad radical en que están fundadas?”<sup>57</sup>. En Badiou y en Žižek el acto lacaniano transversaliza un campo dado o socava las premisas que lo hacen posible, es decir, la distribución de partes que lo visibiliza y sostiene. Ambas lecturas coinciden con el gesto “hereje” de Lacan que tratamos de analizar y le otorga dimensiones propiamente políticas, si por política no sólo entendemos la formación y cohesión del Uno a partir de una “razón de Estado” (la definición imaginaria y convencional de la política) sino de la política como la tematización de un régimen de fines en el marco de un antagonismo inherente, que en determinadas contingencias divide el orden y aparece una nueva batería de divisiones, figuras y significantes. En este sentido, como analizaremos en el

---

<sup>56</sup> Ver en: {Žižek (ed), 2010: 23}

<sup>57</sup> { Žižek, 2004:72}

cuatro capítulos, la secuencia del acto parece indicar siempre un momento de disolver o dividir (antifilosófico) y un momento de fundar (filosófico).

Ahora que hemos postulado la división como una “operación política”, es necesario seguir definiendo las tácticas y estrategias que usó esta versión del Lacan “emancipado”. Para ello, recuperamos la reconstrucción hecha por Jean Claude Milner de los hechos y en paralelo las medidas o acciones que Lacan adopta a partir de su intervención y posterior mudanza a la École des Hautes Études. El acto de iniciar el camino de sus seminarios de manera solitaria, bajo otro público y en otro aforo, va unido a la decisión paralela de publicar los textos que ha escrito hasta entonces en un único volumen, hecho que anuncia en la clase inaugural del seminario: “Este artículo va a ser recogido en la edición que trato de hacer de algunos de mis textos...<sup>58</sup>”. La decisión de publicar tiene diversas implicaciones, la más importante quizá sea la irrupción de un autor–Uno, donde el nombre de Lacan juega la función de marca organizadora de los diversos textos, independientemente de su calidad o coherencia. En 1966 salió publicado ese libro bajo el título de *Escritos*, una reunión en dos volúmenes de sus textos e intervenciones fundamentales que son conocidos hoy como el cuerpo, la doctrina, de su enseñanza hasta esa fecha. El libro es un bien, una mercancía en sentido estricto, a lo sumo un bien cultural, que fija los nombres a cierta circulación de la obra por diversos espacios sociales, no sólo entre la restringida comunidad científica. Se escriben obras para alimentar una idea del gran Otro, inscribirlas en un tercero –la cultura– que se encarga de hacerlas distribuir socialmente. El detalle no es menor porque, como hace ver Milner, en la lógica que se desarrolló alrededor del legado de Freud, donde hay una obra escrita claramente distinguible (no hay clases ni seminarios en Freud, a lo sumo conferencias), la sucesión o articulación del saber del padre sólo podía darse en el formato científico de la monografía. Así que hay que distinguir entre *obra* y

---

<sup>58</sup> {Lacan, 1987: 11}

*monografía*, esta última es un recurso secundario que deriva de la primera y que alienta un circuito de producción, circulación y recepción de los temas freudianos entre especialistas de la comunidad científica. Lo que le esperaba a Lacan, si continuaba su vinculación con la Asociación Internacional de Psicoanálisis, era probablemente seguir adoptando el lenguaje de la monografía entre otros investigadores pertenecientes a la comunidad científica, como uno más de los tantos hijos de Freud que hacen vida en la institución que vela por la continuidad y organicidad del trabajo de su único creador. Sabemos por el propio Lacan cuál fue la posición que demandaba de él la institución: la de S2, un significante más en la red de significantes de dicho campo de saber.

Renunciar entonces a la Asociación, vivir la excomunión, transformarse en desecho, pasaba por insertar su voz desencarnada no en la comunidad científica, donde había quedado desinvertido, sino en la cultura, en el gran Otro, a través de la producción y edición de una obra capaz de ser recibida por cualquier lector. La dinámica a la que lo condenaba la Asociación, si seguía dentro de ella, por el contrario, imponía que “ni en el psicoanálisis ni en la ciencia habrá obra, fuera de la de Freud; sólo habrá monografías”<sup>59</sup>. Siempre utilizando el recurso de la sorpresa, Lacan completa con los escritos su gran acto de herejía dentro del psicoanálisis, al dotarlo de una nueva marca de autor.

“Sólo las exclusiones de 1963 revisten la gravedad requerida. Un vez más la ciencia normal había cerrado sus puertas, aunque fuese bajo los rasgos de imitadores no confesos; una vez más había que recurrir a la cultura para romper los sellos; una vez más Orfeo debió cantar para cruzar el Aqueronte. A ello responden los *Escritos* de 1966, es decir el libro, en lo que tiene de más clásico (...) Lacan tuvo éxito contra la Internacional. Se puede afirmar que hay, en el psicoanálisis, al menos una obra fuera de la de Freud: la de Lacan”.  
{Milner, 1996: 19}

---

<sup>59</sup> {Milner, 1996:16-17}



Lacan asumirá la posición del Uno de excepción o el Uno que se exceptúa, que se separa en el psicoanálisis, que se presenta ante la comunidad con la potencia de quien no está castrado por las interdicciones de la Ley. Esa posición que asume en su momento le produjo dudas al propio Lacan, tal como relata Milner. Para eso toma también ciertas precauciones. Para la construcción de ese Uno dentro de la cultura francesa, Lacan por ejemplo realiza un acercamiento táctico a la filosofía. En los variados tonos y acercamientos teóricos de los *Escritos*, se puede apreciar la adopción de nociones de la fenomenología hegeliana, del platonismo, de la ontología heideggeriana y transversalmente de los presocráticos, lo que la acerca más a otros potenciales lectores<sup>60</sup>.

La obra escrita de Lacan, sin embargo, está antecedida por un acto de palabra, por su intervención en la École des Hautes Études (donde anuncia su advenimiento). Una palabra que al inaugurar un espacio e irrumpir sostenida bajo la única fuerza de un nombre, se convierte en una operación de significante Amo, tal como Lacan la ha descrito, llamada a crear, en primer lugar, un nuevo lazo, donde converjan todas las líneas del psicoanálisis, aún en nombre de Freud pero más allá de Freud. Proferir una palabra nueva, asociada con un nombre, sólo pide, en principio, el asentimiento, la aprobación de la tribuna. Es el deseo sin cálculo el que sostiene el vínculo, la nueva comunidad, que convierte a la figura en el significante del objeto o sujeto ideal. Si la palabra dicha y el deseo del Otro no logran establecer el lazo, entonces no hay posibilidad de medir el acto como eficaz y, por tanto, no hay amo. En este sentido, la intervención del amo en los tiempos modernos es un acto político por excelencia, que exige cálculo, lectura de la coyuntura, uso adecuado de la palabra dada, movilización del deseo de los otros y extracción de su goce en los procesos de identificación que se instituyen.

---

<sup>60</sup> Aquí, sin duda, se visibiliza la diferencia de enfoque que existe entre Balibar y Milner en torno al estructuralismo. Balibar, al postular que fue un encuentro divergente, da cuenta de que las filosofías de la época pasaron por el estructuralismo para afirmarse, negarse o reconfigurarse en la nueva lógica, de manera que no hay contradicción entre ser fenomenólogo y ser estructuralista (una manera de definir a Lacan). Sin embargo, Milner reitera que el paso de Lacan por la filosofía es táctico, responde a operaciones de construcción de un autor, sin darle mayor crédito a su peso en el discurso.

No en vano, el discurso del amo es el reverso del psicoanálisis, tal como lo explica Miller:

“A los ojos de Lacan, la política procede por identificación, manipula sus significantes—amo, busca con esto capturar al sujeto. Este último, hay que decirlo, no pide otra cosa, al hallarse, como inconsciente, falto de identidad, vacío, evanescente, como el *cogito* precisamente, antes de que el Gran Otro divino lo estabilice (...) Aquí está el papel que cumple el Otro, no ya divino sino político, si se quiere, eso que Lacan llama discurso del amo y donde ve nada menos que el revés del psicoanálisis”. Miller en: {Zarka, 2004: 127}

A partir de esa nueva situación, el maestro como amo no sólo funge de rector, de actor principal, también empieza a ser vigilado por lo que dice, por lo que escribe, por la visión de mundo que proyecta, cual dirigente o líder de una nueva comunidad. Milner ha definido bien las funciones del amo que profiere su batería de significantes y crea, en un acto performativo eficaz, un nuevo marco de visión y de acción a partir del rasgo fundamental de exceptuarse de un campo dado —excomulgarse, convertirse en desecho— y producir otro nuevo.

“(…) nada más que referirla a una voz particular: individuo o instancia que la profiere, mítico o no, histórico o no. Esa voz es tenida, en toda consecuencia, por la de un Amo, el cual no tiene otra sustancia: *autos epha*, tal es su determinación, necesaria y suficiente. Será amo político, o económico, o científico u otro, según la calificación de la visión del mundo. Será dirigente, o escritor, o héroe, o todo lo que se quisiera, según las coyunturas y las demandas... Y será dimensionado en proporción a la fuerza de la palabra que profiere, cuando no al agrupamiento que suscita”. {Milner, 1999:75}

De la experiencia en la École des Hautes Études, Lacan dirá que “un auditorio muy acrecentado indicaba un cambio de frente de nuestro discurso”<sup>61</sup>.

---

<sup>61</sup> {Lacan, 2012: 205}

El cambio de discurso, como hemos visto, se produce a varios niveles (epistemológico, institucional y político) e incluso Lacan se atreverá a describir el “oficio salvaje” que ha intentado hacer ante un público asistente “no especialista”: “Nos pareció que debíamos invertir esta presentación, por encontrar en la crisis no tanto la ocasión de una síntesis como el deber de iluminar lo abrupto de lo Real que restaurábamos en el campo del legado por Freud a nuestro cuidado”<sup>62</sup>. En esta frase se puede definir una secuencia de las condiciones de un acto con estas características, correlativo a la visión lacaniana del mismo: encontrar la crisis/falta, iluminar lo abrupto de lo Real y una adecuada simbolización que permita tramitar ese pasaje (ofrecer un “legado por Freud a nuestro cuidado”). Lo que indica que en el acto lacaniano se juega de manera decisiva la oscilación temporal entre la desimbolización de un Real y la simbolización adecuada que permita reinscribir el acto en el orden simbólico.

Radicalizar la experiencia pedagógica, convertirla en una experiencia de “no-relación” entre maestro y discípulo no especialista (sólo reestablecida por la palabra del amo que enlaza y el deseo de la tribuna que se identifica), es, desde luego, una experiencia de lo Real que, según Lacan, no hace más que restaurar el espíritu del legado freudiano. La complejidad de esta operación, desde luego, es que al presentarse como el Uno de excepción que habla una lengua propia, que interviene, que se le espera y se le soporta allí en calidad del que profiere el discurso del sujeto supuesto de saber, como bien subraya Jacques-Alain Miller, la operación, si se analiza con rigor, representa para el psicoanálisis una pérdida: la intervención de Lacan significa perder la posición del analista, el resorte técnico fundamental de la experiencia del psicoanálisis. Ante el nuevo público, el que se presenta en la calle Ulm, en la sede de la Escuela Normal Superior, en el barrio Latino de París, Lacan inicia un nuevo ciclo de enseñanza de manera bastante profana, con una tribuna no menos impura. Podemos aceptar la ironía

---

<sup>62</sup> {Lacan, 2012:205}

que hace Miller de lo que anima la dinámica del Uno en la sociedad democrática de los iguales y relacionarla con la asunción de la nueva función de Lacan, después de su desafiliación a la institución rectora que regulaba la relación con el legado de Freud y fomentaba una relación de uno–entre–otros dentro de la comunidad de saber:

“El régimen del *todos iguales* no solo no escapa al régimen edípico, sino que, hablando con propiedad, lo constituye. Cuando se impone el *todos iguales*, el *ni una cabeza que sobresalga*, se aborrece la sorpresa y, tan pronto como surge se la aplasta con el tacón (no forzosamente con el de la bota, puede tratarse de un taco aguja), y se vuelve tanto más necesario, tanto más intenso, tanto más inevitable el surgimiento del Uno –que es justamente aplaudido por todos”. {Miller, 2005:57}

Ante el nuevo público, un nuevo amo. Es paradójica la solución porque el propio Lacan, a lo largo del seminario, irá definiendo los fundamentos de la transferencia y la posición del deseo del analista, al que designa como una “X”, como un vacío que no debe ser llenado. Allí define que la relación final de la clínica no puede sostenerse en la identificación con el analista (la posición que fomenta el amo) y que ésta, al fin y al cabo, se comporta del mismo modo como el fenómeno de la hipnosis, en el cual el deseo se concentra en un punto, en una mirada, donde el analizante puede representar su Ideal del yo, su autocomplaciente mirada de deseo narcisista. De manera enfática, Lacan admite que la cura psicoanalítica pasa por deslindar la identificación de la naturaleza del objeto *a* y esto solo se logra por una operación de separación y atravesamiento donde el deseo del analista juega la función de una “X”, está vacío, para que el analizante consiga su propia vía, su propio camino, su propio entendimiento con la pulsión.

“El esquema que les dejo, como guía para la experiencia y para la lectura, indica que la transferencia se ejerce en el sentido de llevar

la demanda a la identificación. Es posible atravesar el plano de la identificación, por medio de la separación del sujeto en la experiencia, porque el deseo del analista que sigue siendo una *X*, no tiende a la identificación sino en el sentido exactamente contrario. Así se lleva a la experiencia del sujeto al plano en el cual puede presentificarse, de la realidad del inconsciente, la pulsión". {Lacan, 1987: 282}

La intervención sorpresiva de Lacan iba acompañada de una situación cargada de sorpresas. Este fragmento deja ver, por otra parte, que con Lacan no caben las clasificaciones sencillas, menos en el terreno de los actos. La transferencia, tal como la expone en el seminario, está asociada a un señuelo, a una mascarada, a un camino inevitable por el que debe pasar el analista para captar al analizado. Así que podría justificarse que la operación que hace Lacan no es más que de señuelo, de fomentar el equívoco para enlazar y conseguir la identificación de los presentes. Uno de los asistentes a la clase inaugural en la École des Hautes Études fue Jacques-Alain Miller, enviado expeditamente por Louis Althusser para continuar el trabajo casi sinérgico que se había iniciado en su seminario entre marxistas y psicoanalistas a partir de una exposición que dio Alain Badiou sobre *La ética del psicoanálisis* en 1960, y de fundar definitivamente el paradigma del estructuralismo. Miller llega a esa clase bajo el esquema de libre acceso y sin duda los seminarios de Lacan en esos años fueron el foco de atención de las "fiebres del presente" y por tanto del recibimiento de una auténtica oleada de marxistas y maoístas, entre otros, que se fueron incorporando a sus clases a medida que la década avanzaba. De hecho, Fredric Jameson destaca que el tono de los seminarios de Lacan también cambia a medida que se transforma la naturaleza de su público, lo que implica un recurrente uso, a efectos de sostener la identificación, del imaginario de la revolución, de la ruptura o de la separación,

incluso la conformación de una homología clave entre la noción de plus de goce y la de la plusvalía en Marx<sup>63</sup>.

En el seminario, Lacan trata expresamente el tema de la alienación constitutiva del sujeto pero le da un giro que a todos los alumnos de Althusser y al propio Althusser los mantendrá completamente atentos a sus movimientos durante los años sucesivos, al abrir un resquicio, mediante la definición de goce como aparato y separación, para seguir construyendo el sujeto de la Revolución, la incógnita sin respuesta plausible que la tradición marxista no había podido ofrecer hasta los años 60 y que tampoco, a pesar de Lacan, o precisamente por él,

---

<sup>63</sup> ¿Cómo valorar la relación que mantuvieron Lacan y Althusser durante los años 60? ¿Cómo aprovechó cada uno la teoría del otro para ensamblar nuevas homologías? La lectura que hace Milner de Althusser permite revisar su puesto dentro del estructuralismo, no sólo como el que fue capaz de homologar la doctrina marxista con las ciencias del lenguaje, dándole a éste un renovado oxígeno en el siglo XX, sino que de alguna manera abrió un boquete en el pensamiento marxista y lo sometió a un estado de revisión crítica que obliga a alta cirugía, una intervención que aún sigue vigente y que pasa por la revalorización de lo político en desmedro del economicismo. A propósito del Marx que Althusser “toca”, Milner dice: “(...) el dispositivo de Marx también es paradójico. Si se entiende el conjunto del *thesei* (convención) como el conjunto de lo que depende del hombre, entonces se lo entiende también como el conjunto de lo que puede ser transformado por el hombre. Las relaciones sociales son *thesei*. No son, pues, inmutables, como lo son las relaciones de los cuerpos celestes, por ejemplo. Al contrario, lo propio de la ideología –imagen invertida de la realidad- es conferir a las determinaciones sociales, que son históricas, el carácter eterno de las leyes naturales. Pero a su vez, y por esta misma razón, las relaciones sociales están tejidas de necesidades. Estas necesidades se imponen a los hombres por cuanto se deben a ellos; las relaciones sociales son modificables por los hombres debido a que se les imponen [...] La política misma encuentra entonces su lugar. A partir de la economía, mucho más fácilmente que de la filosofía” {Milner, 2003:223}. Esa es precisamente la operación en la que se embarca Althusser y su categoría de “en última instancia”: homologar las relaciones de producción en Marx a una teoría de la ideología que complejiza las relaciones entre estructura y superestructura, entre economía y política. Althusser, a partir del psicoanálisis, no se cansó de buscar el sujeto de la Revolución que pudiera servir de engranaje perfecto en su esquema de transformación de la estructura {Althusser, 1996: 97-146}. Por otro lado, habría que recordar que Lacan también fue sensible a estas correspondencias con Althusser, al punto de que llegó a postular en 1967 la homología entre la noción de plusvalía en Marx y su noción de plus-de-goce, lo cual lo hizo corresponder las nociones de Mercado y del Otro, en una compleja operación de equivalencia. La pérdida de goce que sufre el trabajador al vender su mano de obra adquiere un nuevo valor en el mercado, donde el objeto mercancía lleva inscrito el valor de esta plusvalía en la forma del intercambio mercantil. Del mismo modo, Lacan establece que la inserción del sujeto en el orden simbólico se manifiesta como una pérdida de goce que se convierte en objeto, el objeto *a*, el cual lleva inscrito el valor de esa pérdida en forma de plus-de-goce. De manera que todo sujeto en el capitalismo opera como objeto y por tanto se presta a objetivaciones del deseo social. La clave final de esta equivalencia está en que Lacan homologa el mercado y el orden simbólico como espacios donde la plusvalía y el plus-de-goce, respectivamente, consiguen multiplicarse sin fin como efectos fundamentales que sostienen la estructura: “Un sujeto –dice Lacan- es lo que puede ser representado por un significante para otro significante. ¿No está calcado esto sobre el hecho de que, en lo que Marx descifra, a saber, la realidad económica, el sujeto del valor de cambio está representado ante el valor de uso? En esa grieta, precisamente, se produce y cae lo que se denomina plusvalía. En nuestro nivel, nada cuenta más que esa pérdida. No idéntico desde ahora a él mismo, el sujeto ya no goza. Se ha perdido algo que se llama plus-de-goce” Lacan en: {Zarka (dir.), 2004:158}.

encontraría en las décadas siguientes<sup>64</sup>. Jameson destaca que esta nueva relación que establece Lacan con el público pasa también por una política de los nombres y de la hospitalidad, por una política del amo y su dinámica de “infusión–de–grupos”:

“Hay, desde luego, una gran cantidad de estos nombres que recurren fatalmente a lo largo de todo el Seminario: Platón es uno (el *Menón*); la ética de Aristóteles otro; Descartes reaparece regularmente en aquellos momentos en los que el falso problema de consciencia (Lacan *dixit*) reaparece; y hay específicos papeles menores o apariciones de carneo asignadas a Merleau–Ponty, a Wittgenstein, al mismo Lévi–Strauss, por no hablar de san Anselmo, Kant, Bentham, los místicos o san Agustín. Muchas de las referencias pueden explicarse por la clase de análisis materialista que se centra en los cambiantes públicos del Seminario, su gradual desplazamiento o aumento de un público inicial constituido por analistas más jóvenes en periodo de formación con la llegada de un grupo filosófico (althusseriano–maoísta) de estudiantes centrados en la École Normale. Muchas de las referencias pueden, por consiguiente, explicarse por la dinámica de las llamadas que deben hacerse a fin de generar un tipo más amplio de «infusión–de–grupos». Así, las referencias a Marx desempeñan su papel en la construcción de una nueva teoría psicoanalítica del valor; pero también sirven como señales y connotaciones, lo mismo que como ilustraciones de una nueva clase de imperialismo y omnivoracidad

---

<sup>64</sup> Lacan lo describe en estos términos: “(...) nuestro último tiempo retornó a un fundamento de gran lógica, al volver a poner en tela de juicio, sobre la base de ese lugar del Otro con mayúsculas promovido por nosotros como constituyente del sujeto, la noción de alienación, envilecida por la deriva de la crítica política” {Lacan, 2012: 207}. Con respecto a Miller, quien fungió de “mensajero” de Althusser, fue elogiado en una clase por Lacan y a partir de allí comenzó una relación marcada inicialmente por el sesgo freudomarxista, que llevó a Miller a posicionarse como el auténtico sucesor de Lacan. Así describe Bosteels la situación inaugural de Miller en el seminario: “Althusser enviaría a otro estudiante (ya lo había hecho Badiou en 1960) a visitar el seminario en curso de Lacan, lo cual éste, al percatarse de cómo se le interroga sobre su ontología, le envía sin demora a su colega unas palabras elogiosas del estudiante responsable de esta intervención...El mismo estudiante que luego ha de convertirse en yerno y editor oficial de Lacan”, Ver en: {Žižek, 2010:170}. Por, supuesto, el sujeto será la noción que el freudo-estructuro-marxismo buscará en el psicoanálisis lacaniano, puesto que ninguna homologación o interpretación del marxismo podía ser plausible si no concebía la revolución como un lazo entre acontecimiento (crisis) e intervención militante. Por otro lado, Žižek resumió esta búsqueda argumentando que el sujeto es el gran problema constitutivo del marxismo occidental: “¿cómo ha sucedido que la clase obrera no realizase el pasaje del ensí al para-sí, para luego constituirse como agente revolucionario. Este problema ha proporcionado la justificación principal de la referencia al psicoanálisis, evocado precisamente para explicar los mecanismos inconscientes de la libido que impiden que la conciencia de clase marque el propio ser (la situación social) de la clase obrera. Žižek en: {Agamben; Badiou; Bensäid; Brown, Nancy; Rancière; Ross y Žižek, 2009: 114}

teóricos. Existen también, sin duda, los enemigos, nombrados o no: la psicología del *ego*, la escuela de las relaciones-de-objeto, los neofreudianos y los americanos (...)" Ver Jameson en: {Žižek, 2010:479}

La irrupción de Lacan como "figura del psicoanálisis" implica, como se ha mostrado, pensar la manera inaugural de establecer el lazo, no propiamente por el lado del analista: recurre a la coartada propia del amo, del reverso del psicoanálisis, tal como lo planteó el propio Lacan años después, en su seminario de 1969–1970. El mismo que necesita activar, a partir del recurso de la intervención, el proceso de identificación de sus oyentes, que identifican que éste posee las llaves del saber para enfrentar el malestar de la civilización, o conoce la puerta de acceso para captar su deseo, tal como ocurrió con los maoístas y el *freudo-estructuro-marxismo* al que aludía Foucault. En este proceso, aparecerá un Lacan imaginario a la medida de sus nuevos oyentes o de los que le siguen, para satisfacción de los que buscan el nuevo amo de la década. Michael Schneider, por cierto, ha hecho una reconstrucción de esa manera de relacionarse con la política que tuvo Lacan, de esa pendulación entre la postura conservadora y la postura impugnadora, con la que intenta hacer transiciones, reversiones y mantener los señuelos en medio de los tiempos y la tribuna más demandante de la época. En los albores de Mayo del 68, Lacan interrumpe su seminario sobre el acto psicoanalítico con un homenaje a Daniel Cohn-Bendit. Schneider le atribuye el apóstrofe de Lacan a sus estudiantes a un momento de atracción por el discurso de la izquierda: "Los psicoanalistas –cita Schneider– deberían esperar algo de la insurrección"<sup>65</sup>. *Esperar*, que debe ser articulado con el concepto de *acto* como corte (en la cura), que introdujo en el seminario *El acto psicoanalítico* (1967–1968) que desarrollaba en ese momento, se convertirá en el verbo de un ejercicio que no desconoce que en la política siempre está en juego lo Real, donde hay deber y acumulación de goce, por tanto se presupone el ánimo de la revuelta. Así lo

---

<sup>65</sup> Schneider en: {Zarka (dir.), 2004:53}.



explica Miller, después de que Lacan hiciera el cambio de nombres en el psicoanálisis en medio de otro aforo y otros oyentes, políticamente comprometidos con la idea de la revolución: “Desde entonces, la causa freudiana dejará de estar sólo en manos de especialistas. Y esta transferencia con él ya solo indica que los especialistas fallaron y que el camino de retorno a Freud pasa por un desplazamiento, un cambio de lugar”<sup>66</sup>.

Hay que entender que cuando Miller se refiere al fenómeno causado por este tipo de intervención, el de producir una transferencia con el Lacan “no especialista”, está recordando que la transferencia es, *strictu sensu*, “la puesta en acción del inconsciente”<sup>67</sup>, que cuando se cierra lo hace en favor de darle primacía a la identificación. Esto hace que, por principio, la transferencia sea la de una imagen especular, cómoda y a la medida de la horma, de quien sostiene al amo. La política misma, como dice Lacan, “es lo inconsciente”, tal como lo rememora Schneider y allí radica el fundamento básico del lazo social, en la transferencia, en la identificación<sup>68</sup>: “La identificación es su soporte. Sirve de soporte a la perspectiva elegida por el sujeto en el campo del otro”<sup>69</sup>. Inevitable a estas alturas pensar en los lugares de discurso que Lacan propone algunos años después, en el que describe la experiencia humana desde cuatro matrices con funciones específicas, y que también definen la naturaleza del vínculo para el psicoanálisis: el amo, el universitario, la histérica y el analista. El Lacan que irrumpe en la École des Hautes Études es, como dijimos, el del discurso del amo. Su intervención hace surgir el campo mismo del psicoanálisis a la manera lacaniana. El mismo Lacan

---

<sup>66</sup> {Miller, 2005: 40}. Como veremos en el segundo capítulo, este giro en la enseñanza de Lacan, separarse del núcleo de especialistas y abrir un espacio para otro público bajo el nombre de otro padre, se convertirá en un eje de tensión una vez que se rehaga la relación entre comunidad lacaniana (que basa su orientación en la teoría y en la clínica) y las figuras externas ligadas a la teoría lacaniana y su aplicación a los estudios culturales y a la teoría crítica, la generación que releva y continúa el estructuralismo y el post-estructuralismo por otros medios.

<sup>67</sup> {Lacan, 1987: 275}

<sup>68</sup> Schneider en: {Zarka (dir.), 2004:53}

<sup>69</sup> {Lacan, 1987: 276}

describiría esta función del amo como la de aquel que “lo que le importa es que la cosa marche”<sup>70</sup>.

A pesar de las precauciones que toma, Lacan está claro que este paso por el discurso del amo (S1) contenta a las graderías que piden una acción y más de la figura líder. Él, por supuesto, no transa en esa negociación y en los años más convulsos de la revuelta de los 60, mantendrá un precario equilibrio (sabrás pendular en la secuencia del *esperar* y el *corte*) con la posición del analista (*a*) que renuncia a cualquier forma de militancia o de posición de amo, del que todos esperan una palabra que eche mano del imaginario colectivo. Recuérdese que el discurso del amo funciona en la medida en que el esclavo trabaja, es decir, la identificación con el sujeto supuesto saber pasa por la castración, por la *falla-en-ser*, por la extracción del goce de la gradería, que lo sigue en el camino nuevo, poniéndose en cuerpo. Como dice el propio Lacan:

“El amo, en este asunto, hace un pequeño esfuerzo para que todo marche, es decir, da la orden. Sólo con que desempeñe su función de amo ya pierde algo en ello. Al menos por eso que pierde se le debe devolver algo del goce, precisamente el plus de goce”. {Lacan, 1996: 113}

Lacan ordena, interviene, produce el campo del psicoanálisis lacaniano. En sus propias palabras, la condición que adopta es la del que “hace un signo, el signifiante Amo, y todos a correr”<sup>71</sup>. Marca un espacio de saber, define la figura central que tendrá el psicoanálisis francés en lo sucesivo. Es una posición asediada por el discurso de la histérica, que cuestiona la positividad del Otro y reclama su sustituto en forma, paradójicamente, de un nuevo amo. En este sentido, es célebre su definición dada en el campo experimental universitario de Vincennes, en medio de la coyuntura post-Mayo del 68, en una clase que

---

<sup>70</sup> {Lacan, 1996: 22}

<sup>71</sup> {Lacan, 1996: 188}

adquirió dimensiones de asamblea popular y quizá algo de juicio popular contra el propio Lacan, en torno a la posición histérica y su función en la protesta y en la llamada revolución: “(...) la aspiración revolucionaria es algo que no tiene otra oportunidad que desembocar, siempre, en el discurso del amo (...) A lo que ustedes aspiran como revolucionarios, es a un amo. Lo tendrán”<sup>72</sup>

Para concluir este análisis que nos permite visibilizar en Lacan la cadena existente entre herejía, intervención contingente (acto) y adopción del discurso del amo (el Yo que funda), es necesario reiterar que el estatus mismo del amo se sostiene en la castración. Como se sabe, la castración se traduce para el psicoanálisis en angustia y la angustia en Lacan “no es sin objeto”, de allí que la angustia sea entendida como la sensación de un exceso de goce por parte del Otro que produce efectos irrespirables, de cercamiento, que obligan al sujeto a tomar la puerta de salida donde ésta se encuentre. Joan Copjec exploró la relación existente entre la angustia y la vergüenza, a propósito de las protestas de Mayo del 68 y las emociones que se desataron (mientras la angustia es propia del cuerpo, las pasiones son siempre con respecto al Otro goce y se expresan en las formas del amor, el odio y la ignorancia), precisamente partiendo de las consideraciones que hace Lacan sobre los cuatro discursos de la experiencia social (amo, universitario, la histérica y el analista). Es decir, la angustia es el soporte de toda experiencia de lo humano, en cuanto se manifiesta allí el exceso inherente a la demanda y la asimetría propia entre el sujeto y el Otro. De tal manera, y entendiendo que para el psicoanálisis es fundamental lo que despierta, el fenómeno de la angustia que es desplazado por Lacan al fenómeno propiamente de la vergüenza es postulado, en tanto materia que despierta al sujeto en su contingencia, como el recurso ético por excelencia, es decir, el del pasaje al acto.

---

<sup>72</sup> {Lacan, 1996: 223}

“La vergüenza es para Lacan –afirma Copjec– la relación ética del sujeto con el ser (el goce), el suyo y el del otro”<sup>73</sup>. Lacan explica que entre el amo y el esclavo hay un juego permanente de tirarse la pelota, como si quisieran deshacerse de algo que los sujeta, que los ancla, que los inmoviliza, pero no encuentran el modo, por tanto se paralizan en la situación, la vuelven puro *automatón*: “(...) a lo mejor era simplemente uno que tenía vergüenza y que se vio empujado así a tirar para adelante”<sup>74</sup>. *Tirar para adelante* tiene propiamente el estatus del despertar, de tropezarse con lo Real, de un querer saber, que por supuesto debe llegar hasta sus últimas consecuencias (esa es la definición que da Lacan del sujeto de la ciencia). En el caso de la posición del amo, que Lacan asume en la contingencia de 1963–1964, reconocemos una práctica que parece una puerta de salida, un acto ético, a pesar de que toda puerta del amo termina, más temprano que tarde, bloqueada por la identificación y la transferencia.

Por tanto, como explica Lacan, la vergüenza insostenible que hace *tirar para adelante* convoca a los equívocos y a los caminos errados. En las últimas páginas del seminario *El reverso del psicoanálisis*, Lacan hace alusión a esta idea de escapar a la vergüenza usando la puerta del amo y la asocia a un mal necesario.

“Es necesario que en el saber se produzca algo que cumpla la función del significante Amo [...] Hoy les he aportado la dimensión de la vergüenza. No es cómodo plantearlo. No es algo de lo que se pueda hablar tan fácilmente. Este es tal vez el agujero de donde brota el significante Amo. Si así fuera, tal vez no sería inútil para medir hasta qué punto es preciso acercarse a él, si se quiere tener algo que ver con la subversión, aunque sólo sea el relevo del discurso del amo...” {Lacan, 1996: 204}

Sin duda, el asunto del amo es intentar una subversión. ¿Cuál? La de escapar a la vergüenza insoportable, a la angustia que ancla y detiene. Quizá allí

---

<sup>73</sup> {Copjec, 2006: 120}

<sup>74</sup> {Lacan, 1987: 204}

podamos entender la naturaleza de la intervención de Lacan, en enero de 1964, y, por supuesto, las consecuencias que esto trajo para que su nombre y el objeto que enuncia se confundieran con el sujeto supuesto saber de una época que anhelaba transformaciones y que se debatía entre construir un nuevo discurso del amo o sostener la denegación histórica de la estructura de dominación.

Este momento del psicoanálisis lacaniano, consideramos, funda una pequeña tradición alrededor del goce de todos aquellos que se acercan a su doctrina desde la perspectiva “heroica” del amo. Es la mancha de una imagen que convoca a lo elusivo, al despertar como acto ético, a colocarse como desecho para tomar el riesgo de errar/bloquear el camino. Esa es la naturaleza sublime del psicoanálisis en tanto parte de la corriente estructural que se impuso en Francia en los años 60 y se convirtió, con el transcurso de las décadas, en uno de los saberes que vertebra el campo de la teoría crítica y de los estudios culturales que por otras vías siguen buscando al sujeto de la gran transformación, de la emancipación o de la separación. La dinámica de aventura, de acción, de invención propia del espíritu estructuralista capturó, como decimos, el goce de toda una generación que buscaba subvertir o transformar la estructura, incluso a las propias figuras protagonistas<sup>75</sup>. En el cuarto capítulo veremos, desde una perspectiva teórica, las premisas e implicaciones del acto lacaniano y su relación con la política y la filosofía.

---

<sup>75</sup> Hay que aclarar que la adopción circunstancial del discurso del Amo en Lacan no va acompañada de ninguna apuesta política partidaria, ni de ninguna elaboración utópica. Como dice Miller, el psicoanálisis de Lacan es sin nostalgia por la comunidad orgánica desaparecida y tampoco sin esperanza de Revolución que encarne el futuro y el Bien tomado por asalto. En medio de las “fiebres del presente”, rodeado de maoístas y comunistas en los años 60, Lacan mantuvo la posición de la des-idealización, como explica Miller: “Lo inconsciente, es la política”; al proferir esta fórmula, Lacan no hizo otra cosa que anunciar ese discurso del Amo cuyo esquema construyó a continuación de Mayo del 68, sin duda para indicar a sus oyentes –que entonces se multiplicaban, chasqueados por la participación en los acontecimientos- que la salida que buscaban la encontrarían más bien por el lado del psicoanálisis y por el sesgo de una desidealización de la política. Es significativo que después se lo haya tenido por uno de los heraldos del pensamiento del 68, mientras que no se cansó de apartar del atolladero a una generación que él veía perderse, pero es verdad que pudo hacerse escuchar por ella, porque le gustaba la energía de la revuelta y no quería desalentarla, extinguirla, sino reorientarla, hacerla útil. ¿Útil para qué cosa? ¡Al menos para el psicoanálisis! Digamos, para el combate de la Ilustración”. Miller en: {Zarka, 2004: 130}

## **2. Los desplazamientos de Žižek** **(o por qué contar hasta tres)**

## 2.1 Filosofía y antifilosofía. Groys y Žižek, el retorno del Este como lugar

Un comentario del filósofo alemán Peter Sloterdijk<sup>76</sup> sobre Boris Groys, nacido en la desaparecida Alemania Oriental, formado en la Unión Soviética y figura reconocida hoy en Occidente en el campo de la filosofía del arte y de la fenomenología de los medios, podría ayudarnos a definir, por extrapolación, el rol que ha jugado desde finales de los años 80 el pensador esloveno Slavoj Žižek. Antes, sin embargo, pretendo ubicar a estas figuras en el contexto de una constelación más amplia de intelectuales, filósofos y teóricos críticos que aparecieron en la cartografía global después de la caída del Muro de Berlín, con la disolución definitiva del Socialismo Real y la consolidación acelerada de la globalización económica. Žižek y Groys aparecieron en medio de un paisaje intelectual que exigía balances, juicios históricos ante lo que se derrumbaba y una nueva apuesta, si se quiere, ante lo que estaba por venir. A su modo, a los intelectuales y teóricos críticos de la generación posterior a la Guerra Fría se les exigía la misma actitud que tuvieron los estructuralistas de los años 50 y 60: ser los autores que debían contar la novedad, la buena nueva del mundo–Uno, desarrollar un pensamiento asociado con él; pero a su vez debían impugnar, criticar lo que, como idea tranquilizadora, servía de función ideológica para disimular los veloces cambios, caídas o sencillamente derrumbes sociales, políticos o económicos que acontecían. El trabajo de Žižek y Groys, en este contexto, queda inserto en los nuevos modos de producción, circulación y consumo del conocimiento, de los bienes culturales y del entretenimiento. En pleno auge del proyecto de mundialización, de una lógica cultural que disolvía las estructuras intermedias del Estado–nación y colocaba el horizonte de reflexión e intervención a oscilar entre el particularismo en sus distintas manifestaciones –religiosas, étnicas, culturales– y un universalismo de mercado,

---

<sup>76</sup> {Sloterdijk, 2007}

liderado por corporaciones y el capital financiero, la pregunta fundamental de la teoría crítica y sus modalidades era: ¿es posible reinventar un paradigma político de carácter crítico para ese nuevo escenario que oscila entre el particularismo extremo (que a lo sumo da juego a las políticas de identidad) y el universalismo mercantil (que abre el juego al neoindividualismo, a las minorías, vía consumo y representación, y al multiculturalismo como horizonte ideológico regulador)? Algunos de estos planteamientos esbozados aquí, los utiliza Ramig Keucheyan para identificar a las principales figuras “no occidentales” que han adquirido dimensión global a partir de su trabajo teórico-crítico, en el contexto de la globalización que comenzó a finales de los años 80. En la práctica, esta nueva constelación de pensadores críticos se tradujo en un encogimiento de las distancias centro-periferia, cuando no de una inversión si se quiere “exótica”, que le otorga primacía a lo periférico sobre lo que se considera anquilosado o anacrónico del centro. Por primera vez, las noticias, la novedad, el discurso de lo nuevo en la teoría crítica, en sus modalidades de los estudios culturales o poscoloniales, se apellida con nacionalidades periféricas:

“(…) a partir del último tercio del siglo XX, digamos desde el final de los años 70, ha habido una clara aceleración de la globalización de las teorías críticas. Desde el siglo XIX hasta ese momento, eran principalmente elaboradas en Europa occidental y oriental. En el presente, por el contrario, se encuentran diseminadas por todo el planeta. Así, entre los pensadores más leídos y debatidos del presente encontramos al peruano Aníbal Quijano, el esloveno Slavoj Žižek, el chino Wang Hui, la india Gayatri Spivak, el japonés Kojin Karatani, el argentino-mexicano Néstor García Canclini, el argentino residente en Gran Bretaña Ernesto Laclau (fallecido en 2014), el camerunés Achille Mbembe, entre otros”. {Keucheyan, 2016:40}

Aunque en retrospectiva no hay consenso sobre la evolución, la coherencia teórica o la eficacia política de esta nueva generación de teóricos críticos, de



filósofos y culturalistas provenientes de todos los rincones del planeta, hay que decir que ésta irrumpe en un momento definitivo, donde se cierra un ciclo, para decirlo con Alain Badiou en uno de sus escritos (publicado originalmente en 1985): el de las expectativas del marxismo en tanto pensamiento de la totalidad, eje y sustrato de la acción. Esto indica que la Caída del Muro fue sólo la punta del iceberg de una problemática que ya desde comienzos de los años 70 había sido tematizada por el estructuralismo y se anunciaba como duradera y definitiva, sin salida. Keucheyan entiende que lo que emerge después del fin de la Guerra Fría es una generación que arrastra el peso de varias derrotas políticas sucesivas: el fracaso del comunismo soviético y sus distintas especies, y en el caso particular del estructuralismo y de la llamada Nueva Izquierda europea, que se nutría de una lectura occidental del marxismo, su incapacidad para pensar el gran acontecimiento de la generación, como lo fue Mayo del 68. La derrota, evidentemente, como dice Badiou, pasa por comprender que no hay pensamiento posible de la emancipación desde las coordenadas del marxismo y su idea de la totalidad:

“De la crisis del marxismo, hoy en día es preciso decir que es *completa*. No hay un simple atributo empírico. Está en la esencia de la crisis como crisis desplegarse hasta sus últimas consecuencias, o sea, para el marxismo, de entrar en la imagen de su acabamiento. Y eso no bajo las especies prometidas del acabamiento conjunto de una prehistoria, sino al contrario, en la modalidad propiamente histórica del acabamiento, es decir en lo que haría del marxismo un dato, a la vez ideológico y práctico, pura y simplemente perimido. {Badiou, 2007:17}

La Caída del Muro acontece entonces como la última de las caídas, la incontestable, la anunciada, la que no deja margen y obliga a una exigencia fundamental: reinventar la crítica que partía del marxismo, recuperar un sujeto de la emancipación en el nuevo contexto de disolución de las estructuras intermedias y del nuevo escenario global; pensar el acto/acontecimiento

revolucionario, pero desde coordenadas diferentes y no económicamente determinadas; desmarcarse del entramado mecanicista que dejó el marxismo-leninismo de caracterización soviética o el “politicismo” del marxismo occidental que se prodigó esencialmente en las universidades europeas, lejos de los partidos y los movimientos sociales (y que permeó a los protagonistas del estructuralismo, que terminaron reconfigurándolo con otras referencias, como ya dijimos en el capítulo anterior con Balibar, vinculadas a Freud, Heidegger, Nietzsche, Hegel, Bergson, la fenomenología).

Si algún legado quedaba en pie para comenzar de nuevo, éste estaba asociado con el espíritu, los ensayos teóricos y las intervenciones estructuralistas, que en sus buenos años produjeron conexiones teóricas y críticas novedosas, abrieron espacios de saber que aún siguen utilizándose y siendo objeto de revisión y debate, en un contexto marcadamente post-fundacionalista, en el que muchas de esas elaboraciones, como ya advertimos con Marchart, han adquirido dimensiones de creacionismo político. El estructuralismo fue una aventura del pensamiento, así lo destacamos con Deleuze en el primer capítulo. Pero la exigencia que persiste después de esta generación que lo abanderó sigue estando asociada con el hecho mismo de extender su modelo crítico o sus formas de impugnación, resignificar las coordenadas desde un lugar propiamente no marxista, o en último caso elaborar un cuerpo teórico mixturado y eficaz, dado el balance de las derrotas sufridas. La exigencia política, la necesidad de impugnación fue cobrando forma a través de una teoría política que no partía directamente de Marx, como es el caso de los cuerpos textuales de los discípulos de Althusser: Ernesto Laclau, Alain Badiou, Jacques Rancière, Etienne Balibar (voces asociadas con el posmarxismo o con la respuesta a la crisis del marxismo terminal); y del auge de los estudios culturales anglosajones. De manera que desde finales de los 70, en el caso de los estudios culturales, se percibe el uso de la centralidad de la teoría gramsciana de la hegemonía pero sin su núcleo marxista, recreada en clave posmoderna precisamente por uno de los discípulos

de Althusser, por Ernesto Laclau y la filósofa belga Chantal Mouffe<sup>77</sup>. Althusser, por cierto, es el que reintroduce a Gramsci en el contexto estructuralista francés. Esta conclusión la extraemos del balance crítico realizado por John Beasley–Murray, quien examinó con exhaustividad en los años recientes “el espíritu” de los estudios culturales en su amplio espectro y a la mayoría de figuras de su primera generación, con Stuart Hall y los egresados del Centro de Estudios Culturales Contemporáneos de la Universidad de Birmingham a la cabeza. Según Beasley–Murray, fueron ellos los que prepararon el terreno, a la manera de instaurar una hegemonía académica, para que se multiplicaran las voces que a finales de los 80 y comienzos de los 90 aparecieron bajo la égida de una teoría generalizada del populismo, tal como la articuló Laclau, es decir, elaborando aproximaciones, estudios y críticas socioculturales y políticas donde dominaban las nociones de articulación, de equivalencia, de construcción del sujeto de lo popular, del uso de los significantes vacíos y su valor performativo en la política. Un lenguaje en general que apelaba a la construcción y representación de las mayorías y que despreciaba el papel estructurador del Estado y de la economía. Tampoco se establecía, dice Beasley–Murray, una distinción precisa entre prácticas políticas de izquierda y de derecha, que, dicho sea de paso, había sido, a fin de cuentas, la principal orientación histórica para comprender, desde el marxismo, la división del campo sociopolítico. Lo que lleva a afirmar a Beasley Murray que el populismo no es sólo una caracterización generalizada de la política, como pretendía Laclau, sino ante todo una manera de abordar los estudios culturales y la teoría crítica partiendo de una intención política preexistente, que funciona como una petición de principios a partir de la cual se encadenan, por un lado, una línea de trabajo hegemónica y, por el otro, otra de carácter populista<sup>78</sup>:

---

<sup>77</sup> {Laclau y Mouffe, 1987}

<sup>78</sup> La definición de la hegemonía como estrategia general de abordaje en los estudios culturales, puede leerse en el capítulo “Argentina, 1972. Estudios culturales y populismo” {Beasley-Murray, 2010: 35-78}. Sin embargo, lo que no toma en cuenta Beasley-Murray es que este giro en los estudios culturales, o la

“Las condiciones estaban dadas para que los estudios culturales tomaran al populismo como espíritu rector. Laclau sostiene que ‘el populismo surge históricamente ligado a una crisis del discurso ideológico dominante, que es, a su vez, parte de una crisis social general’ (...). Y ese fue el contexto para la emergencia de los estudios culturales. Por un lado, estos surgieron por primera vez en el crepúsculo de las derrotas de la izquierda y del descrédito del marxismo pos 1956; y por otro, en un clima de malestar por la desindustrialización de Gran Bretaña y la pérdida del imperio. Para Hall, la condición de posibilidad de los estudios culturales fue ‘el quiebre manifiesto de la cultura tradicional’ en la posguerra y ‘el impacto cultural de la postergada entrada del Reino Unido al mundo moderno’ (...) La subsiguiente expansión institucional de los estudios culturales ocurrió durante el clima de crisis generalizada (crisis del petróleo, crisis de liquidez, crisis crediticia, crisis del empleo) de los setenta y comienzos de los ochenta, para el que los discursos ideológicos corrientes no tenían explicación ni respuesta alguna. Finalmente los estudios culturales lograron un alcance global a la sombra del fin de la Guerra Fría y en el vacío dejado por la caída de la dicotomía ideológica entre comunismo y liberalismo occidental”. {Beasley–Murray, 2010: 51}

---

expresión que finalmente adoptó con la teoría de la hegemonía en un contexto posmoderno y una teoría del populismo, ya se había iniciado en el ambiente académico francés desde mediados de los años 70, es decir, en el corazón del propio estructuralismo o, si se prefiere, en el tránsito del estructuralismo al post-estructuralismo. La crisis teórica ya había estallado y muchos militantes optaron por ir directamente al campo de lucha de lo popular. El testimonio de Jacques Rancière es iluminador en este sentido, porque da cuenta de ese fervor que se suscitó entre 1974 y 1975, “por la cultura popular, el artesanado, las fiestas populares (...) Fue un poquito como el fin del izquierdismo militante duro, se dio pie al entusiasmo por la fiesta, el recurso a toda una visión de la cultura popular, la idea de que si el izquierdismo había fallado, se debía a que era autoritario, que su autoritarismo estaba vinculado a una negación de las verdaderas tradiciones del ser popular, de la cultura popular, de la fiesta popular, de la palabra popular. Ocurrió ese gran movimiento, que también coincidió con un momento de visibilidad de la ‘nueva historia’, es decir, la representación de un pueblo cuyas manifestaciones se arraigaban en la región, en los modos de ser, en los gestos del oficio. Es precisamente el momento en que empecé a trabajar en los archivos sansimonianos y en el Fondo Gauny. Y de pronto, se me vienen encima esos textos de obreros que ya no quieren ser obreros, que no tienen nada que ver con la cultura obrera tradicional, las fiestas populares, sino que se quieren apoderar de lo que hasta ese momento era la palabra del otro, el privilegio del otro [...] A partir de ese momento, lo que para mí fue importante ha sido la crítica de todo identitarismo, la idea de que no se trata de la ideología obrera contra la ideología burguesa, la cultura popular contra la cultura erudita, sino de que todos los fenómenos importantes como deflagradores del conflicto ideológico y social son acontecimientos que ocurren en la frontera, fenómenos de barreras que se ven y se transgreden, pasajes de un lado al otro” {Rancière, 2012:43}. La distinción que hace el filósofo francés habla de su propia indagación de los “popular”, que lo distingue radicalmente de la problemática de la identidad y el posicionamiento de clase, habla más bien de una división irreductible del campo social que pasa por una asimetría en la toma de la palabra como conflicto y disenso. El tema de fondo es que entonces los estudios culturales no inventaron propiamente una aproximación a lo popular, como sostiene Beasley-Murray, ésta ya estaba mediada por su “padre” teórico: el post-estructuralismo.

Regresemos a Groys y a Žižek. Estos forman parte de esa constelación que describe Beasley–Murray, surgida después de la Guerra Fría. Sin embargo, su trabajo fundamental no se inscribe en el populismo, un aspecto marcadamente claro en el caso de Boris Groys y con matices significativos en el caso de Žižek, puesto que el esloveno comenzó abrigando la tesis inicial de Laclau y Mouffe de la democracia radical, a mediados de los años 80, pero en los últimos veinte años prácticamente se ha encargado de demolerla en sus últimas expresiones de carácter populista<sup>79</sup>. ¿En todo caso, por qué marcan una diferencia entre Groys y

---

<sup>79</sup> En el texto de 1990 que formalmente inaugura una relación entre Ernesto Laclau y Žižek, “Más allá del discurso”, el esloveno explicita críticas que sostendrá hasta 2008, el año que finalmente da por terminada su relación de colaboración con el teórico argentino con el texto “Un gesto leninista hoy. Contra la tentación populista”. En parte, la crítica de Žižek es en buena medida la columna vertebral que usa Beasley-Murray para hacer el diagnóstico crítico del populismo en la escena de los estudios culturales y del paradigma creado por Laclau que postula a la razón populista como estructuradora de lo político. En ese texto de 1990, Žižek le reconoce la importancia para la teoría social de conceptos de raigambre lacaniana como “antagonismo” (el campo socio-simbólico está estructurado en torno a cierta traumática imposibilidad de simbolizar una figura/cosa, al igual que el sujeto, que también se estructura alrededor de una imposibilidad central) pero inmediatamente visibiliza una debilidad en el modelo, “una regresión” teórica, que está relacionada con tratar, desde una perspectiva discursiva, dicha lógica del antagonismo, por lo que termina positivando, en forma de diferencias de posición en el sujeto, lo que de otra manera –la manera lacaniana– sería una entidad negativa, la del sujeto vacío que no consigue cómo colmar la brecha que lo sostiene. Las consecuencias y los resultados del enfoque populista de Laclau están a la vista: sirve para describir las lógicas hegemónicas en el mundo posmoderno en tanto se hacen visibles en el juego del campo significante, como lógicas que sólo se sostienen por la necesidad última de dominar el campo político y ocupar el Estado. En cambio, a Žižek le preocupa que en ese planteamiento hay una especie de “objetividad” del campo social que bloquea pensar las consecuencias radicales de un campo sociopolítico atravesado por antagonismos. Positivar las diferencias, tratarlas como partículas articulables en el campo social, como la suma de investimentos libidinales, da espacio para, como dice Žižek, que toda positivación sea la manera como se articula nuestra relación negativa con el Otro: “nuestra coherencia es negar al otro”. Lo que no se toma en cuenta, suficientemente, según el esloveno, es que el significante amo que se positiviza para enfrentar al otro ya es el producto de un desplazamiento, de un auto-bloqueo, de un obstáculo central que no sólo debe ser medible electoralmente, aritméticamente, en términos de emocionalidades con un límite calculable en la lógica de la democracia representativa, sino que habla de impedimentos constitutivos de la lógica hegemónica misma, que nunca es simétrica. De allí que ambos tengan una postura antagónica con respecto a la ideología. Mientras Laclau considera que la ideología es la forma positiva que adopta la política en cuanto mecanismo de interpelación en el campo social, Žižek establece que la ideología sólo opera a través de fantasías y lógicas del superyó reactivas a cualquier consideración positiva de dicho campo. Para el esloveno, habría más bien un juego de autorrelación refleja, dado que todo lo que parece ganarse políticamente también es una pérdida, el fruto de una negatividad de la que no puede prescindirse en el análisis. Lo que le preocupaba a Žižek en aquel texto crítico inicial es la combinación imposible entre la lógica lacaniana del sujeto (negativa) y la lógica de la subjetivación foucaultiana (positiva): “(...) el sujeto está más allá o antes que la subjetivación: la subjetivación designa el momento a través del cual el sujeto integra lo que le es dado en el universo de sentido, pero esta integración siempre fracasa en la última instancia, hay siempre un residuo que no puede ser integrado al universo simbólico, un objeto que resiste la subjetivación, y el sujeto es precisamente el correlato de este objeto” {En Laclau: 1990: 262}. El mecanismo que describe Žižek es el de fijar el límite mismo de la articulación hegemónica que se positiviza en el campo social a través de encarnaciones, fantasías, significantes amo que llenan un hueco, un vacío, pero en sí mismo, en términos positivos, no es nada. Por otro lado, lo que está de fondo en esta crítica sobre

Žižek, ante el paisaje intelectual descrito más arriba de la mano de Beasley-Murray? Como ya hemos mencionado, ambas figuras provienen de la llamada Europa Oriental, nacieron, crecieron y se formaron bajo el dictado del Socialismo Real y su trabajo teórico, que arrancó antes de la Caída del Muro de Berlín, está signado por la tematización de un pasado liquidado –el del comunismo como objeto y su invaginación en el esquema global del mercado y de la democracia–, al que han puesto a dialogar, para uso y consumo de la época, con una lectura de rigurosa apreciación del pensamiento francés de la segunda mitad del siglo XX, en especial de las voces estructuralistas. Hay que resaltar que el auge de los estudios culturales, su centralidad hegemónica para pensar simultáneamente el arte, la cultura, la política y la sociedad desde finales de los 70, y sobre todo en los 80, se produjo de alguna manera por un vacío dejado en el terreno del propio estructuralismo, al desencadenarse una serie de hechos fatídicos que culminaron en decesos, suicidios, asesinatos, afasias, psicosis, enfermedades repentinas y terminales. En un lapso menor a los cuatro años, entre 1980 y 1984, la generación de los grandes nombres, como explica Francois Dosse, la que había decretado la muerte del autor, desaparecía de pronto, abruptamente, interrumpiendo una línea de trabajo consistente. Quedaba entonces seguir sus pasos por nuevas vías y espacios de la universidad, a través de revisiones, resignificaciones, suplementos y otros ensamblajes:

“Nicos Poulantzas se suicida lanzándose por la ventana el 3 de octubre de 1979 tras haberse defendido de haber traicionado a Fieme Goldmann. Roland Barthes, tras un desayuno con Jacques Berque y Francois Mitterrand, entonces primer secretario del partido socialista, es atropellado en la calle del Ecoles por un camión de lavandería. Sólo sufre un ligero traumatismo craneal, pero se deja morir, según los testigos que van a verlo al hospital de la Pitié-Salpêtrière; desaparece el 26 de marzo de 1980. En la noche del 16

---

la teoría del sujeto en juego, Foucault o Lacan, es que la libre o flotante posición de los sujetos en la lógica hegemónica de Laclau no radicaliza la democracia sino la anuda a las encarnaciones libidinales, sin poner en cuestión la relación constitutiva del sujeto y la Ley, es decir, el marco mismo de la democracia electoral.

de noviembre de 1980, Louis Althusser estrangula a su fiel esposa Hélène. El eminente representante del racionalismo más riguroso es considerado no responsable de su acto y es hospitalizado en Sainte-Anne antes de ingresar, gracias a su antiguo profesor de filosofía Jean Guilton, en una clínica de la región de París. El hombre de las palabras, el gran chamán de los tiempos modernos, Jacques Lacan, se apaga afásico el 9 de septiembre de 1981. Pasan unos años y el mal viento de la muerte vuelve a soplar para llevarse esta vez a Michel Foucault en la cumbre de la popularidad y en pleno trabajo. Escribió una historia de la sexualidad que le golpea de frente con la nueva enfermedad del siglo: el sida. Muere el 25 de junio de 1984". {Dosse, 2004:10}

Žižek es, en este contexto, un artefacto intelectual que nadie esperaba en Occidente: un esloveno que en medio de la disolución de la República de Yugoslavia da muestras, en sus primeras obras, de poseer un conocimiento exhaustivo de lo que se consideraba, más allá de la "cortina de hierro", como el eje de la doctrina oficial del comunismo: la dialéctica y la economía política marxista; Žižek muestra, simultáneamente, poseer un "extraño" dominio del estructuralismo francés, en especial de Althusser y del psicoanálisis lacaniano; y por último, se presenta con un discurso polémico, impugnador y novedoso en el debate de principios de los años 90 sobre las fuentes teóricas que alimentaban los estudios culturales dominantes; en especial escenificando un combate con las formas del pensamiento posmoderno, la deconstrucción y su lectura de la problemática de la multiplicidad de posiciones y de las subjetividades puramente textuales<sup>80</sup>. Boris Groys, en tanto, se forma en Ucrania y consigue una beca para

---

<sup>80</sup> De la misma manera que la experiencia del sujeto lacaniano se manifiesta a través del nudo borromeo - Real, Simbólico, Imaginario- la obra de Žižek, según él mismo define, se sostiene en el anudamiento de tres anillos teóricos: el psicoanálisis lacaniano, la dialéctica hegeliana y la economía política marxista, de donde se desprende una teoría de la ideología. Tal como dicta la última etapa de enseñanza de Lacan, en especial a partir de su seminario *Aún* (1973), estos anillos anudados no son autosuficientes y completos en sí mismos, cada uno de ellos también está dividido por un Real, un Simbólico y un Imaginario que lo atraviesan y afectan su "equilibrio" interior como Uno. "Uno" que no es idéntico a sí mismo, que falla, que se disuelve y se anuda dependiendo de efectos contingentes. Por tanto, lo que anuda a los tres anillos es propiamente un Real {Milner, 1999:119}. La lectura de la obra del Uno-Žižek, sin duda, se presta para una experiencia de lo Real a la manera lacaniana: hay una experiencia del tropiezo, la falla, el salto epistemológico, la solución retroactiva, el cortocircuito de niveles entre lo teórico, el ejemplo y la predicación política, pero con un discurso formulado bajo el imperativo asertivo de ofrecer una síntesis contingente. Esta percepción ha sido una constante en la recepción de la obra de Žižek, que se ha

estudiar en Estados Unidos, en plena desintegración de la Unión Soviética, por lo tanto tampoco era una voz que esperaba Occidente. Groys, en un primer libro, revisa los procesos institucionales del estalinismo a la luz del impulso utópico de la modernidad, de sus vanguardias artísticas, y en las obras siguientes termina realizando un ajuste de cuentas, una crítica rigurosa al estructuralismo francés (Lévi-Strauss, Lacan, Foucault, Derrida, Lyotard) para formular una teoría de los medios y una teoría del archivo que impugne algunas orientaciones convencionalizadas de estos teóricos franceses, que se transformaron, en la práctica, en ideología al uso de la ultramodernidad (que es como Groys denomina el tiempo que vivimos). Para Groys, una versión estandarizada de la deconstrucción derrideana –no hay propiamente presencia, lo contingente revela el asedio de un Otro que cuando se le intenta aprehender se disemina infinitamente, tanto como la posición misma del deconstruccionista– funciona hoy como ideología del mercado mundial y gracias a ella, explica, podemos mantener una actitud consumista sin límites y profesar a la vez una crítica de la sociedad que deviene y cambia de forma constante a medida que el objeto también cambia, sin que ocurra mayor cortocircuito ético-político<sup>81</sup>. Esta

---

consolidado con los años con lectores de todo tipo, no exclusivamente académicos: una especie de indecibilidad que impide aislar la propuesta como un circuito teórico fluido y coherente, lo que trae una dificultad para el discurso universitario, al que se le va la vida clasificando y sistematizando. Jorge Alemán ha descrito, en estos términos, la experiencia “Real” de leer a Žižek: “Una escritura que da testimonio de lo Real imposible, pero no como un afuera excluido sino como una ‘exterioridad íntima’, una ‘extimidad’, que Žižek produce con su texto atravesando el fantasma filosófico de la época”. Ver Alemán en: {Fernández, 2012:9}. Aquí, diríamos, la lectura de Žižek es la constatación, muy propia del psicoanálisis lacaniano, de que el ser hablante no anda, va dejando síntomas aquí y allá, se amarra a sus fantasmas para mantenerse cerca de su goce, pero a la final la intención es experimentar, como lector, los agujeros que acechan nuestra visión del mundo y la vida cotidiana. En ese sentido, consideramos que la obra de Žižek tiene un sesgo abiertamente subjetivo que la convierte en una solución poco traducible y sistematizable, pero varias de sus secuencias y planteamientos, sin embargo, siguen siendo pertinentes para el análisis crítico de lo contemporáneo.

<sup>81</sup> El primer libro de Groys, *Obra de Arte Total Stalin*, 1993 (2008), explica la naturaleza singular del fenómeno estalinista. La polémica posición de Groys vincula la elaboración estético-política del comunismo con el movimiento de las vanguardias artísticas, en especial de su vertiente rusa, con lo cual ató al estalinismo al impulso nuclear del espíritu moderno (y no como una anomalía, una desviación o distopía). Esta tesis fuerte, en el sentido de continua a lo largo de su obra, lo llevó a realizar un par de libros sobre lo nuevo y el archivo en la cultura occidental, *Lo nuevo. Ensayo de una economía cultural* (2005) y *Bajo sospecha. Una fenomenología de los medios* (2008) que no sólo explican el comunismo como un “sueño” del arte sino que extrapola el programa de las vanguardias artísticas y del arte contemporáneo al destino de la ultramodernidad globalizadora, lo que significa explicar los dilemas del mundo y sus conflictos sociopolíticos desde una sala de arte o de su reproductibilidad técnica. *Hacerse público* (2014) y



perspectiva crítica ante la versión convencional de la deconstrucción, que se centra en el diferimiento sin fin de la decisión político-ética ante el acontecimiento/contingencia, no se riñe en ningún caso con la que sostiene Žižek<sup>82</sup>. De hecho, el primer libro del esloveno en Occidente, *El sublime objeto de la ideología* (1989), está ordenado con el ánimo de devolver a la mesa de discusión de los estudios culturales los temas propiamente ontológicos, a la manera

---

*La postdata comunista* (2015) son una profundización del tema sobre los tiempos ultramodernos vistos desde la dimensión de la filosofía, pero también un acercamiento más polémico a la temática del proyecto ultramoderno que, a pesar de haber negado el comunismo, ha adoptado modos y prácticas concretas comunistas de vínculo social, ahora en su forma de mercancía o relación mercantil: sospecha, control, vigilancia, fanatismo, biopolítica. Existe, para nosotros, una clave en todo el resorte que anima la investigación de Groyes, y que tiene que ver, precisamente, con la insuficiente tematización de la relación entre comunismo y capitalismo, entre Oriente y Occidente. Una tesis que enuncia Foucault y que intenta, como dijimos en el primer capítulo, establecer vínculos entre el formalismo ruso y el estructuralismo francés. A partir de esa premisa es que puede llegarse al núcleo del programa intelectual de Groyes, un riguroso conocedor del pensamiento francés del siglo XX. Allí estarían las claves para establecer una continuidad teórica y también ideológica (imaginaria) entre el formalismo ruso, el estructuralismo francés y la obra de Groyes. Foucault escribe en los años 70: “Habría que volver a examinar en detalle las relaciones entre el formalismo ruso y la Revolución rusa. El papel que desempeñaron el pensamiento y el arte formales al comienzo del siglo XX, su valor ideológico y sus vicisitudes con los diferentes movimientos políticos (...) Lo que me parece sorprendente en lo que se ha llamado movimiento estructuralistas en Francia y en Europa Occidental en los años sesenta, es que funcionaba como eco del esfuerzo hecho en ciertos países del Este (...) para liberarse del dogmatismo marxista” {Foucault, 1999:308}. Para Foucault hay una paradójica relación entre arte, formalismo y comunismo soviético. Y más paradójico todavía es que el estructuralismo, vía formalismo, haya servido de eco para liberarse en esos países del dogmatismo en los años 60, como si las ideas, la creación y la ideología también formaran una especie de cinta de Moebius donde parecen ir todos juntos pero en realidad se encuentran separados o en vías contrarias. En una entrevista dada en 2013, Groyes explica que su relación, como buen moderno, con el estructuralismo, se debe a que fue un movimiento de vanguardia, a la manera de la vanguardia rusa, pero que muy pronto, gracias a Derrida y Deleuze, se convirtió en algo oscuro y barroco: “Después de esta guerra (la II Guerra Mundial), hay una nueva ola de modernismo –una neo-vanguardia que va desde los 50 y 60 y que dura hasta los primeros años 70. Iniciando 1971 o 1972, uno se encuentra con un tipo de neobarroco. Está *De la gramatología* de Derrida, un gesto barroco. Así que siempre están estas olas en la historia cultural de Europa, cambiando desde la claridad, la responsabilidad intelectual, las influencias matemático científicas y la transparencia, hacia la opacidad, la oscuridad, la ausencia, el infinito. ¿Qué es el momento deleuziano o derridiano? Es el momento cuando toman los modelos estructuralistas, definidos como un sistema de reglas y movimientos finitos, y los hacen infinitos”. {Groyes, 2013: <https://andoenpando.wordpress.com/?s=groyes&search=Ir>}. Esta crítica hecha al post-estructuralismo, entiendo, no se reñiría en general con la realizada por Žižek en libros como *El objeto sublime de la ideología* (1989).

<sup>82</sup> Muy cercana a la posición de Groyes contra el post-estructuralismo posmoderno, Žižek escribirá: “(...) la política posmoderna actual de subjetividades múltiples no es precisamente lo suficientemente política, en la medida en que presupone calladamente un sistema ‘naturalizado’, no tematizado de relaciones económicas. Debería afirmarse, contra la teoría política posmoderna que tiende cada vez más a prohibir la referencia misma al capitalismo como ‘esencialista’, que la contingencia plural de las luchas políticas posmodernas y la totalidad del Capital no se oponen, siendo el Capital el que de alguna manera ‘limita’ la deriva libre de los desplazamientos hegemónicos –el capitalismo actual más bien aporta *el telón de fondo y el terreno mismo para la emergencia de las subjetividades políticas cambiantes-dispersas-contingentes-irónicas-etcétera*”. Ver Žižek en: {Butler, Laclau y Žižek, 2003:117}. El oscuro barroco al que alude Groyes en el post-estructuralismo, bien podría ser una función ideológica en el escenario que Žižek pretende impugnar: el de las prácticas parciales que produce, lo que denomina, la totalidad del Capital como horizonte y brecha para la emergencia.

estructuralista, y con ello polarizar el debate teórico entre, como explicita, el eje historicista y posmoderno dominante (Habermas–Derrida) y el eje “reprimido” del estructuralismo y la ontologización de la estructura/Otro (Lacan–Althusser)<sup>83</sup>. En ese terreno, Žižek identifica los elementos para hacer una contribución a la teoría de la ideología que parte de una simbiosis entre el modelo de Althusser y el psicoanálisis lacaniano, una especie de complemento a los intercambios que Althusser y Lacan, como ya mencionamos en el capítulo anterior, habían realizado en los años 60. Žižek, en ese texto y en varios de sus primeros libros, hace grandes esfuerzos para deslindar a Lacan de lo que considera el movimiento postestructuralista. Es decir, aplica una estrategia teórico–política de carácter “hereje” que en la práctica y el contexto de los estudios culturales buscaba hacer estallar las “identidades” o los “consensos” teóricos, en beneficio de hacer valer una singularidad ontológica (la del psicoanálisis lacaniano). Como resaltamos en el capítulo anterior, el estructuralismo de Lacan fue bastante “propio” y sus consideraciones sobre una estructura cualquiera que no tiene propiedades cualesquiera, produce, como dijimos, una evidencia: la estructura constituye al sujeto por efecto, pero siempre deja un resto, un desacuerdo constitutivo que sólo a partir de un acto ético se logra un cambio de las coordenadas de esta relación.

---

<sup>83</sup> Para el esloveno estaba en juego, desde el inicio de su proyecto teórico, ampliar las alternativas del debate sobre las condiciones para continuar el proyecto inacabado de la modernidad, que se apalancaba entonces en la teoría comunicativa de Habermas o insistía en las prácticas posmodernas y subjetivistas de descongelar las jerarquías y el orden, a través de una singularización sin límite de la sociedad (Foucault y Derrida). El planteamiento de Žižek podría resumirse en recuperar la teoría del sujeto lacaniano en un contexto ideológico (Althusser), estableciendo un movimiento dialéctico incesante de conexión y desconexión entre ambas figuras (Hegel). Con su noción de la noción de “universalidad concreta”, el esloveno consiguió captar una necesidad y desviar el eje universalista habermasiano y el particularista postestructuralista que dominaban el campo de intervención de los estudios culturales. El debate además estaba vinculado, contextualmente, a la naciente globalización, en la que la pregunta transversal que el campo teórico debía hacerse, según Žižek, pasaba por cómo comenzar este tránsito sin caer en sus propios marcos reproductores: admitiendo el establecimiento de un marco regulador de comunicación que “lime” las asperezas de una ciudadanía global (Habermas) o afirmando un sujeto fuerte, que posee un núcleo insondable que no se deja someter a ninguna ley positiva de comunicación simétrica (Lacan): “Con Habermas, el estancamiento (de la modernidad) se rompe mediante la formulación de un marco de referencia normativo positivo. A través de Lacan, se reconceptualiza la ‘humanidad’ del estancamiento/limitación como tal; para decirlo en otras palabras, se propone una definición de lo ‘humano’ que, más allá y por encima (o, más bien, por debajo) del universal infinito previo, acentúa la limitación en cuanto tal: la condición humana es una actitud específica de finitud, de pasividad, exposición vulnerable”. Ver Žižek en: {Žižek, Santner y Reinhard, 2010: 213}

Es allí donde se acentúa la distinción de la que se quiere hacer valer Žižek para rescatar a Lacan de cualquier versión postestructuralista, y de allí sale su teoría de la ideología homóloga al gran Otro, como veremos en el siguiente capítulo, que se sostiene mediante la fantasía que regula el goce/resto. Al contrario de las soluciones post-estructuralistas, en Lacan no hay indistinción fundamental entre el objeto y el sujeto, porque esta misma distinción es la que causa, para el psicoanálisis, la verdad que le interesa conseguir: el sujeto como una “presencia/ausencia” en la cadena significativa, como un agujero pulsional capaz de sellar o descarrilar el orden simbólico/ideológico. En resumidas cuentas: el sujeto, formulado de esta manera, como puerta de entrada y de salida del orden político y simbólico<sup>84</sup>. Balibar, quien concibe el postestructuralismo como una misma secuencia teórica del estructuralismo, y no como una ruptura o un sucedáneo degenerado, considera en este sentido que la confusión central entre ambos momentos de la teoría se produce a la hora de definir al sujeto, entre lo que Lacan llama *destitución subjetiva* y la variante general donde podrían inscribirse Foucault y Derrida, de la *alteración de la subjetividad*. Balibar considera insuficiente, por un lado, la noción del sujeto vacío de Lacan (como una negación de tipo “apofántica” de la conciencia de sí que decreta su esencialidad en la ausencia), pero también critica la postura postestructuralista al respecto: “(la) destitución tampoco debe confundirse con un *desconocimiento* de la subjetividad, o de la diferencia sujeto/objeto<sup>85</sup>. También dirá, sobre la perspectiva derrideana, que la condición de imposibilidad de la experiencia no puede interpretarse como

---

<sup>84</sup> La mejor manera de comprender la zanja o brecha que Žižek quiere sostener entre Foucault, Derrida y Lacan es planteado la problemática del sujeto con respecto a la Ley. Para Foucault y Derrida el sujeto está arrojado en el mundo con sus relaciones y prácticas de poder y a través de su incansable ejercicio de subjetivación y deconstrucción textual alcanza la autonomía relativa ante otro que de por sí siempre es impenetrable. Para el esloveno, la diferencia fundamental estriba en que el sujeto lacaniano está formulado como un vacío que también es correlativo en el Otro, por tanto la desconexión puede hacerse mediante un acto y no por constructivismo o deconstructivismo. “Lacan, por el contrario, admite una autonomía subjetiva mucho más fuerte: en la medida en que el sujeto ocupa el lugar de la falta en el Otro (orden simbólico), puede llevar a cabo la separación (la operación que es lo opuesto de la alienación) y suspender el reino del gran Otro; en otras palabras, separarse de él. Ver Žižek en {Žižek, Santner, Reinhard, 2010: 185}

<sup>85</sup> {Balibar, 2007:164}

una “trasposición de la causa en efecto, o de lo originario en artificialidad”<sup>86</sup>, porque eso eliminaría cualquier posibilidad de distinguir el estatus del sujeto en el mar infinito de los efectos significantes y con ello decretar, formal y metodológicamente, que “no hay nada fuera del texto”. Es precisamente a partir de este cortocircuito entre ambos momentos del concepto de sujeto, que Žižek hace emerger en el campo de la crítica y de los estudios culturales, no sin cierta polémica, la singularidad del psicoanálisis lacaniano para definir al sujeto como un brecha en los distintos planos de la estructura lacaniana: el Real, el de la pulsión y el del inconsciente<sup>87</sup>:

“Hay sujeto porque la sustancia –objetividad– no logra constituirse plenamente; la ubicación del sujeto es la de una fisura en el centro mismo de la estructura (...). En mi opinión, la teoría de la deconstrucción puede contribuir en este punto a una teoría del *espacio del sujeto*. En efecto, la deconstrucción revela que son los ‘indecidibles’ los que forman el terreno sobre el que se basa cualquier estructura. Yo he sostenido (...) que, en este sentido, el sujeto es meramente la distancia entre la estructura indecible y la decisión” {Žižek, 1992:18}.

No deja de ser llamativa, por supuesto, la definición, en la obra temprana del esloveno, que convierte al sujeto lacaniano en sujeto de la decisión, cuando en realidad el sujeto lacaniano es una división entre el sujeto que se integra a la cadena simbólica y la otra escena, la que se revela como efecto de la estructura y, al mismo tiempo, es ausencia y resto de goce que se expresa sin dirección ni sentido inmediato, simbolizable o dialectizable, sólo materializable a través del objeto *a*. El sujeto lacaniano es correlativo a lo Real, por eso sólo puede ser captado discursivamente de manera retroactiva. La decisión, en este pasaje de Žižek, no es más que el nombre retroactivo de una operación donde lo que no se

---

<sup>86</sup> {Balibar, 2007:164}

<sup>87</sup> Una síntesis precisa de la manera que pretende tematizar al sujeto como la brecha misma en la estructura puede encontrarse en {Žižek, 2006, 21}

reconocía en principio, previo al acto, pasa a reconocerse como ya–siempre–  
dado. Esta perspectiva la veremos de manera más exhaustiva en el último  
capítulo, cuando analizaremos el acto como la secuencia en la que intervienen  
dos decisiones, una de ellas la que controla retroactivamente el relato de acto.  
Žižek, al igual que Balibar, define a Lacan dentro de la filosofía e intenta defender  
su carácter ontológico–formalista, que responde a una tradición kantiano–  
hegeliana, a partir de la cual cuestiona la traducción convencional de sus  
conceptos a “modernos filosofemas estructuralistas” y/o existencialistas, que  
terminan haciendo de él un filósofo del lenguaje, un filósofo del significante y de  
la traducción, no muy distinto, en esos términos, por cierto, al sujeto formulado  
por Derrida<sup>88</sup>.

Pero volvamos de nuevo al ejercicio inicial de comparación entre Žižek y  
Groys para, posteriormente, tratar de captar la singularidad del esloveno. Ambos  
se definen como materialistas: en el caso de Žižek, a través de la tentativa de  
recuperar el materialismo dialéctico no como un método positivo, sino aislando  
formalmente el *resto indivisible*, la sustancia negativa no simbolizable de  
goce/pulsión de muerte (una empresa que en Occidente estaba asociada  
básicamente con Althusser y su proyecto de hacer una filosofía de la economía  
política marxista que se distinguiera radicalmente de la versión oficial soviética).  
Y en Groys, tratando de restablecer un ejercicio fenomenológico que permita  
identificar la novedad y cómo ésta, positivamente, se hace archivo y soporte  
material en el campo de la experiencia del hombre ultramoderno. La naturaleza  
y consecuencias de ambas trayectorias, la de Žižek y la de Groys, son, por  
supuesto, dispar y merecería un trabajo comparativo que trasciende los fines de  
esta indagación. Sin embargo, vale la pena cotejar las posturas que tienen ambos  
con respecto a la función que debe cumplir la filosofía en su relación con la  
verdad, para comprender debidamente las distancias de método y las

---

<sup>88</sup> {Žižek, 2013:158}

coincidencias que, sin embargo, ambos tienen. La simultánea distancia y cercanía entre Groys y Žižek, sus modos de aprehender lo positivo y lo negativo, respectivamente, permite entender, en dos figuras de la misma procedencia geopolítica y prácticamente de la misma generación, dos actitudes fundamentales con respecto a la filosofía y al acto/acontecimiento, precisamente el eje teórico fundamental en que se sostiene el edificio teórico žižekiano, como veremos en el cuarto capítulo. Hay que decir que este eje de debate, que podemos definir como el que pendula entre filosofía y antifilosofía es la manera misma que adopta la discusión del lugar del psicoanálisis en el campo teórico. La manera como Groys y Žižek entienden la función de la filosofía tiene consecuencias en ese contexto que nos interesa y muestra los límites manifiestos de pensar la “verdad” como acto en estos tiempos.

Groys, en primer lugar, alega que la filosofía de esta época no se caracteriza por la búsqueda de la verdad, dado que las evidencias históricas hacen visible, desde Platón, que ésta es inalcanzable, nunca se consigue por más que se busca. En el texto que da entrada a su *Introducción a la antifilosofía*<sup>89</sup>, Groys argumenta, en estricto carácter sofístico, que existe una sobreabundancia de verdad en el mercado de las ideas, lo que no hace rentable para nadie decir que posee una verdad única, diferente del resto. Para cualquier individuo del mundo actual existen esas dos intuiciones fundamentales: “que no hay ninguna verdad y que hay demasiada verdad”<sup>90</sup>. La clave que en Groys funciona para aseverar esto es que el primer filósofo, Sócrates, era amante de la verdad, pero no la poseía. Eso coloca al filósofo no del lado del productor de verdades, sino del lado del consumidor, para el cual la actitud ante la verdad nunca cambia. De allí viene la tesis fuerte de Groys sobre la definición de la filosofía: “Lo que cambia es solo la oferta de verdad, pero no el desconcierto del consumidor ante dicha oferta. Toda ‘auténtica’ filosofía no es más que la articulación lingüística de ese

---

<sup>89</sup> {Groys, 2016, 9-17}

<sup>90</sup> {Groys, 2016:10}

desconcierto”<sup>91</sup>. Esa articulación lingüística del *desconcierto*, en términos lacanianos, por cierto, sería propiamente el encuentro con lo Real, la única verdad que reconoce el psicoanálisis como ausencia de sentido, como un interregno entre el sentido y el sin sentido que aparece como una interrogante, como asombro, como desconcierto. Posteriormente, en Groys vendrá toda una disquisición sobre el papel propiamente de Sócrates con respecto a la manera de posicionarse que tiene éste ante este desconcierto: ¿condena la verdad que está en posesión de los otros?, ¿reprime la verdad a la que accede para no socializarla o mercantilarla? De cualquier manera, el filósofo (en este caso crítico de la verdad que se consigue en el mercado de los discursos y de las ideas) es el gran transformador de esta verdad en mercancía, puesto que: “la actitud filosófica es una actitud pasiva, contemplativa, crítica, y en última instancia consumista”<sup>92</sup>. A este callejón sin salida, en el que el filósofo promueve a estatus de mercancía lo que condena en su ejercicio crítico como sistema general de mercado y circulación de las ideas, se le suma la imposibilidad de desprenderse, aun queriéndolo o por absoluta ignorancia, de esta actitud del filósofo, la única que permite, dicho sea de paso, bajo la lógica del desconcierto, la distancia contemplativa y crítica, que sirve al menos para reordenar el libre flujo del consumo de las ideas. Para Groys, el mundo actual ha venido prescindiendo de esta figura del filósofo como consumidor crítico de las ideas circulantes y por falta de tiempo el hombre ultramoderno no somete a examen de comprobación lo que consume. Si el hombre contemporáneo se queda solamente con lo que cae en sus manos, sin búsqueda ni crítica, Groys considera que “la verdad perdería en ese caso su forma de mercancía: ya no sería sometida a prueba sino practicada. Así es como uno practica la respiración al inspirar el aire que lo rodea”<sup>93</sup>. Sin distancia contemplativa, crítica y consumista, argumenta Groys, se pierde no sólo

---

<sup>91</sup> {Groys, 2016:11}

<sup>92</sup> {Groys, 2016:13}

<sup>93</sup> {Groys, 2016:14}

cualquier vínculo posible con la verdad, sino también con el ejercicio mismo de la filosofía en tanto práctica crítica que distingue objeto (producción) y sujeto (consumidor). Entraríamos, de este modo, en el terreno de la creencia espontánea, donde el poder del que interpela y manda la orden, es fundamental. Aquí viene el giro más interesante del planteamiento de Groys, al identificar el fenómeno de este acoso a la filosofía como propiamente consecuencia de la modernidad y producto del repentino giro que dio hacia la “antifilosofía”, a partir de figuras como Marx, Kierkegaard y Benjamin. A decir de Groys, la antifilosofía ya no opera por medio de la crítica y la distancia contemplativa del buen y juicioso consumista, sino que procede por medio de órdenes:

“Se ordena transformar el mundo, en lugar de explicarlo. Se ordena convertirse en animal, en lugar de cavilar. Se ordena prohibir todas las preguntas filosóficas y callar sobre aquello que no puede decir. Se ordena transformar el propio cuerpo en un cuerpo sin órganos y pensar de un modo rizomático en vez de lógico. Todas estas órdenes fueron impartidas para abolir la filosofía como fuente última de la actitud consumista y crítica, y liberar de ese modo a la verdad de su forma de mercancía”. {Groys, 2016: 14}

Las referencias de este pasaje a Marx, Kierkegaard, Wittgenstein y Deleuze son claras y conducen a la tesis de que el materialismo dialéctico, el romanticismo y su retorno teológico, la filosofía del lenguaje y el post-estructuralismo han sido los vectores de fuerza, desde el siglo XIX, que han contribuido al cambio de perspectiva de la función de la filosofía, que ya no está asociada al ejercicio crítico del que la consume sino apunta a aquel que pretende escapar de ella, radicalmente, al circuito de su oferta existente; casi siempre dando un salto inexplicable, un salto al vacío, que se configura como una orden, como un llamado al acto o a la acción, en el que es imposible el ejercicio crítico, puesto que sólo puede establecerse a raíz de las consecuencias de este acto. Eso sería para Groys lo que se denomina antifilosofía:



“(…) el supuesto fundamental de esta (anti) filosofía que da órdenes es que la Verdad solo se muestra una vez que se ha cumplido el orden. Primero hay que transformar el mundo, y recién entonces el mundo se muestra en su verdad. Primero hay que dar el salto de fe, y recién entonces se manifiesta la verdad de la religión, etc. O bien, para volver sobre Platón: primero hay que salir de la caverna, y recién entonces se ve la verdad. Se trata aquí de una elección previa a la elección, de una decisión en la oscuridad que antecede a cualquier crítica posible, puesto que el objeto de esta crítica se muestra recién a consecuencia de dicha decisión; por cierto, a consecuencia sólo de la decisión de acatar el orden. La decisión de no acatar el orden, por el contrario, lo condena a uno a la oscuridad. Y allí no hay lugar ni para ser crítico porque no se sabe qué es lo que habría que criticar (...) En otras palabras, no se trata aquí de ninguna filosofía pura, sino de una decisión vital que no es posible aplazar porque la vida es demasiado corta para hacerlo”<sup>94</sup>

El paisaje contemporáneo dominado por esta antifilosofía no se debe, según Groys, a un repentino cambio ideológico que favorece la actitud afirmativa frente al mundo o a la aceptación general de las relaciones sociales de dominación. No se trata de un momento ideológico atribuible a ilusiones abstractas que disimulan un mundo desbridado y peligroso, como efectivamente es. El tema real es que el lector, el consumista de hoy, no tiene tiempo ni modo de guardar la distancia y la contemplación. Por eso los textos que circulan, y la antifilosofía reinante, “no se analizan, sino que se toman como directivas para la acción, que pueden ponerse en práctica si uno así lo decide”<sup>95</sup>. Groys incluye en el catálogo que invita a la acción los libros de recetas de cocina, las sugerencias para la jardinería, los libros sobre estrategias de marketing o aquellos que son un agregado de “instrucciones para combatir el imperialismo norteamericano con ayuda de las ‘multitudes’ o fabricarse la imagen acorde a los tiempos del activista de izquierda o de derecha”<sup>96</sup>. Lo que está en juego con la actitud “activista”, con

---

<sup>94</sup> {Groys, 2016:14}

<sup>95</sup> {Groys, 2016: 15}

<sup>96</sup> {Groys, 2016:15-16}

esta larga e intensiva invitación a la acción de una antifilosofía generalizada, es que la única valoración posible de un discurso está en cómo lo uses para hacer tu propia vida. Por tanto, “hombres diferentes sacan conclusiones diferentes (...), y de ese modo hacen innecesaria y en definitiva imposible toda crítica”<sup>97</sup>.

¿Cuál es la salida a este atolladero, que no pase por el salto y el imperativo de la orden? Groys pide una vuelta a la fenomenología de Husserl y a su idea de la reducción, para “des-vitalizar” la actitud existencial hacia la filosofía, la que apela a la práctica de manera similar al modo del que, para respirar, inhala el aire que lo rodea. Como agrega Groys a esta metáfora de la práctica orgánica, sin distancia y sin fisuras, de la respiración: después de todo, la gente compra aparatos de aires acondicionado sin dejar de respirar:

“La reducción fenomenológica consiste en que el sujeto de esa reducción tome distancia con el pensamiento de sus propios intereses vitales, incluido el interés en su propia supervivencia, y abra de ese modo un horizonte para la contemplación del mundo, que ya no está acotado por las necesidades de su yo empírico. Bajo esta amplia perspectiva fenomenológica, se adquiere la capacidad de tomar por válidas todas las órdenes y se puede empezar a experimentar libremente con el acatamiento y con la inobservancia de estas. El sujeto de la reducción fenomenológica ya no se ve obligado por ello a trasladar esas órdenes a su régimen de vida, o bien, por el contrario, a resistirse a ellas, puesto que el yo fenomenológico piensa como si no viviera. De esta manera, uno erige para su yo fenomenológico un reino del “como sí”: la perspectiva imaginaria de una vida infinita en la que todas las decisiones vitales pierden su perentoriedad, de modo que tal que la oposición entre el acatamiento de una orden y su inobservancia se disuelve en el juego infinito de las posibilidades de vida”. {Groys, 2016:17}

La tesis de Groys ante esta antifilosofía generalizada y a la falta de distancia que muestra la sociedad de hoy, es que la función de la crítica es un

---

<sup>97</sup> {Groys, 2016:16}

ejercicio inútil que queda vencido por la lógica automática de acción al servicio de cualquiera, de práctica de vida y activismo, de reflejo vital que se convierte en apuesta subjetiva y parcial, no precisamente democrática, entendida esta última como agencia de la crítica, la libertad de elección y la responsabilidad ante la decisión. Si hay alguna posibilidad alternativa, ésta no es otra que regresar a la lección de Husserl: recuperar la distancia a partir de una reducción que permita abrir, nuevamente, el horizonte de la crítica. Crear una instancia del yo distante y crítico en la que se piensa como si no se estuviera vivo. Es decir, desvitalizar, desnaturalizar la oferta existente, a partir de la creación de un Yo virtual, que tendría la misma virtud de la que presumen los formalistas rusos: desautomatizar los discursos para que se produzca el efecto de desconcierto y con ello restarle perentoriedad y urgencia a la demanda. Una filosofía así, desde luego, no toma en consideración las urgencias del cuerpo hablante, como diría Lacan, ni la demanda de la vida desnuda (*homo sacer*), de los “sin parte de la parte” del sistema, que no logran entrar en el juego infinito de posibilidades de la vida, como esperaría Groys de un buen consumidor-filósofo que ha reestablecido, en primer lugar, los poderes del lenguaje para definir y nombrar lo que está distante. Pero, por otro lado, también sería bastante indiferente con el Otro, por lo que se garantiza la autonomía del sujeto virtual frente a la comunidad orgánica y ante cualquier identidad trascendente. La posición de Groys concibe la fenomenología como el mecanismo adecuado, en forma de Yo virtual poseedor de lenguaje, para evitar el imperativo del salto y el sin-sentido demandado por el Otro, como versión final y degenerada de la filosofía en su carácter antifilosófico.

Groys es un pensador que, al igual que Žižek, proviene de ese Otro de Europa al que el estructuralismo francés, en los años sesenta, se vio obligado a confrontar para definir una teoría y una práctica científica y/o filosófica, cuando no política, que se distinguiera radicalmente del fenómeno y la práctica totalitaria, propiamente comunista, que atañe a la estructura del poder como

lenguaje. Quizá desde esa perspectiva podemos apreciar mejor la distancia epistemológica que existe entre la fenomenología, a la manera de Groys, y el psicoanálisis lacaniano a la manera de Žižek. Para nadie es un secreto que la lingüística saussuriana, de la que se nutrió el estructuralismo, depende de una proposición que creó el propio Stalin en 1950 y que reza: “la lengua no es una superestructura”. Si la lengua no es una superestructura, entonces no tiene carácter ideológico, sino todo lo contrario, su función estaría asociada no a la reproducción sino a la producción social. La lengua, desde esta perspectiva, tendría un carácter material, no puede ser tratada como un espacio virtual y dominante, ajeno a los procesos reales de la economía, por ejemplo. Jean-Claude Milner lo ha explicado bien, en un sentido mucho más complejo que la simple dicotomía entre base y superestructura, al sostener que el pensamiento contemporáneo pretende desconocer esta tradición del siglo XX que, paradójicamente, une a la lingüística, el formalismo ruso, el estructuralismo y a Stalin. Este pensamiento, bajo la omnipresencia de la teoría de los actos performativos de Austin, está abocado a pensar que todo es superestructura y por ende cualquier política que busque cambiar el lenguaje, la ideología, resulta suficiente para transformar la materialidad misma de la vida. Aquí, como diría Žižek, es pertinente decir que este es el enfoque convencional del historicismo posmoderno (su nominalismo) que reprime, precisamente, la escena o el orden de la economía, el horizonte del capitalismo, que es el que estructura los procesos socioculturales y las “infinitas posibilidades” que ofrecen las subjetividades múltiples que devienen de él. Para Milner y el psicoanálisis lacaniano, no hay que olvidar la función y utilidad del Teorema de Stalin por una doble razón:

“Todo el mundo habla de lenguaje en general y de la lengua francesa en particular como si la lingüística no hubiera existido. Sin exceptuar a los propios lingüistas. Esta evolución va más allá de la lingüística propiamente dicha. Sin duda, ha alcanzado al psicoanálisis. Al fin y al cabo, ¿lo propio del freudismo no consiste

en sostener que la represión no es una superestructura? ¿Que en los usos y costumbres de una sociedad (familia, propiedad, Estado) el binarismo naturaleza/cultura no lo logra todo? ¿Que algo de las relaciones de parentesco y de los intercambios entre hombres y mujeres supera la suma de las determinaciones superestructurales de una cultura determinada? Ahora bien, el discurso actual proclama incesantemente lo contrario. En él predomina lo que se ha convenido en llamar la visión sociológica del mundo (...); equivale a afirmar que todo es superestructura, de una infraestructura indeterminable (porque ya no se es marxista), salvo como naturaleza fuera del lenguaje: genes o ecología o necesidades espirituales: poco importa (ya que, en resumen, a la infraestructura no se la toca, so pena de abominable revolución –respeto del gene, de la ecología, de las espiritualidades, etc.)”. Milner en: {Aubert y otros, 2001: 22–23}.

La paradoja a la que alude Milner apunta justamente a la virtud del denominado Teorema de Stalin, que al enunciar que la lengua no es una superestructura también está declarando -a su vez articulando una negación- que no es tampoco infraestructura y que la formulación parece más bien un juicio infinito con la misma connotación de aquel juicio que establece una distinción entre animal y humano como aquello que “no es humano”, como un exceso que no puede ser aprehendido positivamente por los dos términos opuestos en cuestión. La proposición “la lengua no es una superestructura” indica que, si bien no lo es, tampoco es una infraestructura y por ende su sistema no puede ser modificado plenamente por ésta (como presume toda tesis de la revolución en sentido marxista-leninista, que el cambio de las relaciones sociales de producción provocaría un cambio definitivo en la lengua y en la ideología). Esto equivale a pensar la situación de la lengua en términos topológicos, funciona a dos niveles que no tienen una relación causal o determinada. Según Milner, la posición que esgrime Stalin en 1950 se sostiene en grandes lingüistas soviéticos que mantuvieron una relación con Saussure y Jakobson, y se emparenta con el programa estructuralista, particularmente el desarrollado por Lacan: hay un conjunto de realidades que permanecen inmunes a los cortes mayores

(revoluciones que modifican todos los estratos a la vez). El corte es ante todo algo que viene a oponerse a la sinonimia proliferante. Para Lacan, lo inmune al corte mayor no podía ser del orden de la estructura del lenguaje, dice Milner, sino del inconsciente como estructura cualquiera, de lo Real del sujeto del significante. El inconsciente de Lacan está estructurado como un lenguaje y no puede disolverse ni integrarse plenamente al orden simbólico. De ese modo tan sutil, Milner como lingüista evita la solución marxista de pensar que la cesura histórica del modo de producción modificaría la superestructura de la sociedad (Althusser) o que un cambio en la superestructura podría provocar una revolución en el modo de producción (ésta es la tradición del marxismo culturalista encarnado en Adorno, Lukacs y Jameson). El Teorema de Stalin también permite situar a otras voces del estructuralismo, como Benveniste y Dumézil, tal como explica Milner, que no distinguen propiamente entre infraestructura y superestructura. Lacan inaugura de este modo una solución si se quiere política: toda revolución se enfrenta a un Real que se resiste al cambio de estructura, la del inconsciente, donde la lengua y sus semblantes son apenas modos de expresión. En consecuencia, toda revolución se concibe, como diría Milner, como aquella que sólo se hace dentro de la caverna (platónica), porque del lenguaje en tanto inconsciente es imposible salir.

Groys, en este contexto, ha recordado en *La postdata comunista* (2015) el capítulo lingüístico de Stalin en otros términos, para subrayar su tesis de que lo que distingue al comunismo soviético como corte mayor ocurrido en el siglo XX, es haber logrado, precisamente, que se tratase la lengua como una instancia todopoderosa, no como una ideología (parcial, ilusoria, superestructural) ni tampoco como un modo de producción material entre otros, sino como una bisagra omnipresente entre superestructura e infraestructura:

“(…) lo decisivo para que la lengua funcione como lengua no es su rol como materia prima para la producción de distintas mercancías

lingüísticas, que se vinculan con el resto de los ámbitos de la vida a través de la economía al ser sometida a la circulación de estas mercancías a las condiciones generales del mercado. La lengua tiene más bien la capacidad de vincular base y superestructura en forma directa, inmediata, y de anular así a la economía. Es evidente que precisamente esta capacidad de la lengua es la que es realizada en una sociedad socialista, comunista” {Groys (b), 2015:49}.

Groys agrega que el comunismo realmente existente es un hecho, fundamentalmente, que fue posible porque el lenguaje se convirtió en una estructura total capaz de ser gestionada desde arriba con una lógica que rebasa lo material y lo inmaterial, y convierte a la sociedad subsumida en una instancia donde “todo es lenguaje”, por ende, el recurso del ciudadano está puesto en saber cómo usarlo adecuadamente de acuerdo a las directrices del poder. Con ello quiere decir que al declarar el teorema de que “todo es lenguaje”, en cuanto bisagra que mueve los hilos tanto de la estructura simbólico-ideológica como de la infraestructura, la Revolución Soviética pudo expropiar a la sociedad del lenguaje y con ello establecer su dominio sobre todos los individuos. Para Groys, que desarrolla un programa filosófico que intenta verificar las conexiones existentes entre Oriente y Occidente, entre comunismo y capitalismo, la lengua estalinista se comporta como la estructuración efectiva, a diferencia de la lectura que hace Milner del Teorema de Stalin, de un corte mayor, capaz de servirse de la base y de la superestructura por igual para totalizar la vida de los individuos, en una dinámica que se sostiene, precisamente, por la lógica de la orden: hacer lo que hay que hacer, decir lo que hay que decir, como si ésta fuera la versión soviética de una antifilosofía. Desde esta perspectiva, y esta es la paradoja máxima del planteamiento crítico de Groys sobre la relación entre lingüística, comunismo soviético y estructuralismo, pensar en la lengua estalinista es pensar en una especie de gran Otro lacaniano, síntesis del otro en minúsculas, del padre imaginario, del padre real, de la ley y de la eficacia simbólica, pero en un contexto

deconstruccionista donde el lenguaje y su textualidad son un hecho consumado, infinito y total.

Veamos ahora cómo se inserta el planteamiento del filósofo esloveno en este contexto. ¿Cómo se ubica Žižek ante la comunidad que describe Groys y de la función filosófica que sólo podría sobrevivir estableciendo una distancia, un Yo virtual, que garantice el consumo crítico del mercado de las ideas, en un contexto donde el lenguaje ejerce un poder total? Lo primero que habría que decir es que el esloveno piensa que no hay tal cosa como una comunidad sustancial, que lo que consideramos realidad es parte de una ilusión ontológica constitutiva y que tanto comunidad como individuo están atravesados por brechas o fallas originarias que imposibilitan soldar de manera consistente su relación. Por lo tanto, el fenómeno de un gran Otro todo poderoso tiene límites. Sin embargo, hay que decir que Žižek tiene una posición ambigua con respecto a la función específica de la filosofía, de modo que su papel como apuesta subjetiva podría encajar, en alguna medida, en la descripción general que hace Groys sobre la antifilosofía contemporánea: el sujeto es aquel que depende de un acto radical, de un salto mortal, para salir del gran Otro y con ello escapar al vacío primordial.

Esta es, si se quiere, la lectura lacaniana que ha hecho el esloveno del Idealismo alemán y por tanto debemos comenzar por caracterizar el tipo de antifilosofía que el propio Lacan promovió. En esa dirección, hacemos uso de la aproximación de Badiou para explicar la relación de los presocráticos con Lacan, que le permite a éste último desarrollar una dialéctica y una formalización de la antifilosofía no simplemente como la define Groys –el salto al vacío, el salto de fe, la orden– sino para evitar el callejón sin salida de la propia filosofía, que termina por identificar las diferencias, por reducirlas a lo idéntico del ser en un pensamiento del Uno imaginario, ideal y totalizador. En este sentido, Lacan contrapone los presocráticos –Empédocles, Heráclito y Parménides– a la figura de Platón, que es el nombre inicial del razonamiento de Groys para ubicar la filosofía. Eso significa en Lacan anteponer un pensamiento de la división, la



discordia y la diferencia al de la identidad de la Idea platónica, que sólo un filósofo intuye. De manera que en Lacan no hay una antifilosofía que sólo invoca el salto. Su antifilosofía, precisamente, es del salto en la misma medida que constata, en la lógica del significante, la existencia de brechas, hiatos y antinomias que son atribuibles al acceso mismo del sujeto al mundo significante. Su antifilosofía es, si se quiere, generalizada, está por todos lados de su planteamiento, repartida entre el sujeto y el Otro. En clara relación con Heidegger, Lacan busca en los presocráticos una manera de fundar la no-relación constitutiva del ser, su no-coincidencia, su mínima diferencia consigo mismo, por tanto en Lacan hay un pensamiento que busca estar a la altura de, como bien explica Badiou, la pulsión de muerte, lo Real y la no-relación sexual, lo que convierte su antifilosofía en una ruptura de la tradición propiamente filosófica, asociada con el orden de lo imaginario y lo totalizador: “En absoluto está constituida (la antifilosofía) por la filosofía, sino más bien puntuada por ésta”<sup>98</sup>. Quizá Jacques-Alain Miller es el que mejor ha definido las características de esta antifilosofía generalizada, vinculada al psicoanálisis, a Freud y a Lacan en particular, colocándola en la perspectiva de su relación con el objeto:

“(…) aquello sobre lo cual los filósofos han reflexionado ha sido el objeto en la medida que está ahí, ya sea bajo el modo de la contemplación o bajo el de la actividad práctica. Platón razona sobre el objeto en la medida en que está ahí, y sobre el objeto que más verdaderamente está ahí, que sería el *eidos*. Los filósofos razonan en torno a la armonía entre el sujeto y el objeto; se preguntan: ¿cómo percibo el objeto?, ¿cómo construyo el objeto matemático? Pero de hecho –de modos desde luego diversos– sólo comentan la armonía entre el sujeto y el objeto. En cambio, si Freud representa un corte completo con respecto a la dimensión filosófica, es porque su discurso está construido, por el contrario, sobre la desarmonía entre el sujeto y el objeto, y sin esperanzas de que el sujeto recupere alguna vez una completud que está perdida por cuanto el sujeto (...) está estructurado. Pero como el sujeto en

---

<sup>98</sup> {Žižek, 2006: 17}

cuanto tal solo existe a partir de la estructura, Lacan dice (...): su unidad está perdida sin nunca haber sido”. {Miller, 2015: 81}

¿Cómo se representa Žižek en esta tradición de la antifilosofía lacaniana como ruptura del discurso filosófico? En un esfuerzo que el esloveno enmarca dentro de la tradición propiamente filosófica, este considera que hay que identificar las nociones del psicoanálisis –lo Real, la pulsión, el inconsciente– dentro de una dinámica amplia de brechas irreconciliables y antinómicas, que no pueden ser simbolizadas o mediadas, y que afectan no sólo la posición epistemológica sino ontológica del sujeto, al punto de declarar que hay una ontología incompleta e inconsistente que sólo se llena mediante ilusiones y fantasías imaginarias<sup>99</sup>. Esas brechas no sólo confirman el abismo original existente entre el ser y el pensamiento; también describen una tradición en la filosofía moderna que tematiza el atolladero y la diferencia, desde Descartes a Heidegger, pasando por Spinoza, Kant, Hegel, las otras voces del Idealismo alemán, Marx, Kierkegaard y Nietzsche. Para ello, Žižek se ve forzado a contar un relato que le otorga una función específica al filósofo en el edificio de lo social, como aquel que se mantiene “sin hogar constitutivo” y que posee las mismas intuiciones de los presocráticos que buscaban, precisamente con sus proposiciones, una forma de romper con el mito, en tanto fábula e ilusión. Dice

---

<sup>99</sup> No extraña entonces que en el mundo de la no-relación sólo se puedan crear puentes imaginarios que aparentan estabilidad, continuidad, falta de peligro, camino aparentemente encementado, para transitar el orden simbólico y social, tan impersonal y distante del propio sujeto. Todas estas imágenes que aluden al zurcido de lo que está fundamentalmente roto, tienen para Žižek el estatus y función de la ideología. De allí que para el esloveno, el debate no es entre filosofía y antifilosofía. Antes es un debate entre ideología y filosofía, entendiendo la primera como una fábrica de ilusiones y la última como la operación lacaniana asociada con la antifilosofía, que identifica, en términos clínicos, el síntoma de la brecha constitutiva y abre a partir de allí una experiencia en el sujeto del vacío que le rodea: “(...) lo que el sujeto descubre en la profundidad de su ser no es una verdad sino una *mentira primordial*. El psicoanálisis, a diferencia del cristianismo, muestra que el estado natural del hombre es vivir en una mentira” {Žižek, 2013:12}. De manera más decisiva, podemos arriesgar que en Žižek, al colocar el debate en el eje ideología/filosofía, busca, a su vez, dar una nueva torsión para establecer el eje fundamental que quiere tematizar: el eje ideología/política. De allí que su modelo sí es propiamente una antifilosofía a lo Boris Groys, puesto que al reconocer que el mundo y las creencias del sujeto se soportan en una mentira primordial, en ilusiones y fantasmas, la experiencia de la brecha es en sí misma la necesidad de ejecutar un acto radical que deshaga las ilusiones y vuelva a crear otro orden de relaciones. De manera que lo que comenzó con Lacan y su antifilosofía, termina siendo en Žižek una maniobra teórica para preservar un modo de la política asociada con el acto y el acontecimiento que deshace el universo ontológico.

Žižek: “Desde sus mismos comienzos (los presocráticos iónicos), la filosofía surgió de los intersticios de las comunidades sustanciales sociales, como el pensamiento de aquellos que quedan atrapados en una posición de ‘paralaje’, incapaces por completo de identificarse con alguna identidad social positiva”. {Žižek, 2006:17}

El esloveno busca homologar la intuición fundamental de los presocráticos a su propia actitud ante la comunidad del mito, la comunidad sustancial. Con el término *paralaje*, Žižek pretende tematizar el cortocircuito de niveles, imposibles de simbolizar ni de dialectizar en forma de una síntesis más “alta”, entre pensamiento y ser, entre individuo y comunidad, entre política y economía, entre necesidad y libertad, entre sensación y pensamiento, entre lo particular y lo universal, entre lo óntico y lo trascendental, porque todo está atrapado en una lógica de relaciones reflexivas. El filósofo sería aquel capaz de abrir una brecha en la comunidad a partir de estas intuiciones y certezas: “filosofar implica una posición ‘imposible’, desplazada respecto de cualquier comunidad comunal”<sup>100</sup>. En el fondo, la figura del filósofo de Žižek es aquel capaz de subvertir un orden e inocular, bajo esta premisa, eso que parece armonioso; lo que parece andar o parece eterno, en realidad, es una forma contingente, una solución de emergencia que no puede ser deducida lógicamente, y que lo que reina sobre las apariencias es la intuición del vacío. Si tocara darle un estatus a la figura del esloveno, según el razonamiento de Groys, el filósofo de Žižek sería un personaje fuera del mercado, poseedor de una verdad que nadie quiere o que no está en condiciones, aún, de escuchar, pero que él está dispuesto a darla a pesar de los riesgos y su eventual rechazo por la comunidad dada. Estar fuera de la economía es el signo que mejor lo definiría, pero como el mercado es todo poderoso, en sus propios términos nada queda afuera, el filósofo de Žižek presume tener la mercancía que nadie posee. El esloveno alega al respecto: “No puede formar parte de su

---

<sup>100</sup> {Žižek, 2006:18}

‘economía’ como sucede con la organización del hogar o de la polis”<sup>101</sup>. Al igual que la lógica del intercambio definida por Marx, la figura del filósofo crece, nos dice el esloveno como adentrándose en su propia biografía y no en un relato filosófico, en los intersticios, en la distancia entre dos o más comunidades, en el frágil espacio de circulación e intercambio que se crea entre ellos. ¿Entonces, el filósofo es un subalterno que no habla, que está mudo, completamente fuera del mercado, o cómo hace esta figura para expandirse en el frágil espacio de los demandantes múltiples, sin formar parte de ellos, desencontrado con el pensamiento de los otros circulantes? Aquí Žižek encuentra dos respuestas en la misma operación. La primera es propiamente una solución de mercado y podría ser definida como publicidad engañosa, proviene de una referencia a Leo Strauss que parafraseamos: el filósofo aparenta lo que no es, se hace pasar por ciudadano modélico, correcto, creyente y respetuoso de las creencias, pero en realidad posee, de manera oculta, una verdad cuando menos escandalosa<sup>102</sup>. El filósofo, así descrito, parece una dudosa oferta publicitaria, un señuelo, pero por el peligro que transporta el empaque, es a su vez un producto que posee intención oculta, por tanto es también y sobre todo una figura del complot o de la subversión, de allí que el filósofo para Žižek cumpla una función subversiva. Función que le es propia al psicoanálisis.

La otra respuesta que consigue Žižek está asociada con la actitud cartesiana de la experiencia “multicultural” del viaje y la relación con otras culturas y tradiciones. Es decir, pasa de la figura del filósofo subversivo a la figura del filósofo turista, inmigrante o, sencillamente, el expatriado que llega con las heridas del desencuentro a confrontar a las comunidades sustanciales o reconciliadas. La figura paradigmática de este expatriado, para Žižek, es Spinoza, por ser doblemente expulsado, por judío del territorio cristiano y por los judíos mismos por su posición filosófica temprana, ligada al impulso de la Ilustración:

---

<sup>101</sup> {Žižek, 2006:18}

<sup>102</sup>{Žižek, 2006:17-18}

“Spinoza es efectivamente un ‘filósofo como tal’ con su afirmación subjetiva de una doble expulsión (excomulgado por la comunidad misma de los expulsados de la civilización occidental), que es el motivo por el cual se debe apelar a él como el paradigma que nos permita descubrir las marcas de un desplazamiento similar, comunal, ‘descoyuntado’ respecto de todos los demás grandes filósofos hasta Nietzsche, quien se avergonzaba de los alemanes y enfatizaba orgulloso sus presuntas raíces polacas”. {Žižek, 2006:19}

El filósofo žižekiano es aquel que no consigue su verdad en la comunidad o en la raza, a las que considera sólo maneras de hacer uso de la razón privada, tal como la entiende Kant en su ensayo “¿Qué es la ilustración?”<sup>103</sup>. La posición imposible del filósofo, por tanto, es no ejecutar el coro comunitario, incluso amándolo en lo particular. Aquí se produce, en el razonamiento del esloveno, una nueva torsión que coloca a la filosofía ya no sólo en los intersticios, el desencuentro y la desidentificación, sino en la construcción de una nueva comunidad a partir de la subversión de la comunidad sustancial misma, es decir, participar en la construcción de una comunidad dentro de la comunidad. ¿A qué figura recurre para ello? A San Pablo, el ciudadano reconciliado en su doble identidad sustancial, ser judío y romano, pero gracias a la revelación divina se obsesiona, apuesta, se compromete con la construcción de una comunidad universal y para ello tiene que encarnar, ya no la figura del inmigrante o del expatriado, sino la del subversivo que en apariencia está reconciliado con su comunidad de origen, pero busca antagonizar a sus miembros:

“La lucha que verdaderamente lo obsesiona no es simplemente ‘más universal que la de un grupo étnico contra otro; es una lucha que obedece a una lógica completamente diferente, ya no la lógica del grupo sustancial idéntico a sí mismo luchando contra otro, sino un antagonismo que, de modo diagonal, atraviesa todos los grupos particulares”. {Žižek, 2006: 20}

---

<sup>103</sup> {Kant, 2006: 25-38}

La figura de Žižek está empalmada, después de lo que se ha denominado el giro paulino en su obra<sup>104</sup>, al proyecto emancipatorio de concebir la sociedad universal, a partir de la elaboración y tematización de una lucha de clases estructural, a partir de la identificación o postulación de la negatividad irreductible que constituye lo social. El esloveno, en su libro *Visión de paralaje* (2006), deja clara la intención de reconstruir el materialismo dialéctico como la herramienta filosófica que permita pensar esa ruptura, de lo social de la comunidad auto-reconciliada. La gran pregunta que todo filósofo materialista y anticapitalista como Žižek, se hace, es la siguiente: “¿cómo un ser viviente puede quebrar/suspender el ciclo de la reproducción de la vida *para instalar un no-acto, un retiro del ser a una distancia reflexiva como su intervención más radical*”. Este es el tema clave y con el cual el filósofo esloveno ha tenido distintas elaboraciones que intentan dar cuenta del estatuto y consistencia de este acto/no acto que provoca la transformación ontológica. Desde allí se pregunta, cómo la filosofía contribuye a romper el círculo que para la tradición marxista es el de la alienación, de la sujeción, del desconocimiento, de la represión, que el individuo arrastra al integrarse a la comunidad donde participa dentro de relaciones sociales concretas de dominación. Podemos ir concluyendo, en este aspecto, que la posición de Žižek está más cerca de la filosofía del acto, de la antifilosofía como la describe Groys, que de la propia antifilosofía de Lacan, de la que el esloveno no parece sostener su completa radicalidad. La apuesta subjetiva que está en

---

<sup>104</sup> Este giro comienza con el libro *El frágil absoluto o por qué merece la pena luchar por el legado cristiano*, editado originalmente en el año 2000. A partir de allí la obra de Žižek adopta un tono de apuesta subjetiva que lo lleva a emparentarse cada vez más con la hipótesis comunista de Alain Badiou y a desplazar sus proposiciones epistemológicas y ontológicas. {Žižek, 2002}. Críticos como Alberto Moreiras han distinguido este giro como un callejón sin salida porque la apuesta depende de una alianza imposible entre sujeto y lo Real: “La inversión materialista de Žižek termina ofreciendo una respuesta diferente pero igualmente afirmativa (a la marxista). Para Žižek la nueva dispensación de experiencia no es ya el resultado del desarrollo de una ontología presupuesta, y meramente reprimida, sino que es más bien el resultado de una nueva alianza con lo real que determina la posibilidad de un cambio de ontología. Pero en lo real permanece una categoría del sujeto”. {Moreiras, 2006: 112}

juego, en la ruptura del ciclo de reproducción, lo obliga a desconocer el gesto lacaniano incondicional de mantener divididas todas las consistencias:

“Por estas (y otras) razones, Alain Badiou está en lo cierto al rechazar la ‘anti-filosofía’ de Lacan. De hecho las incesantes variaciones de Lacan sobre el motivo de cómo la filosofía trata de “llenar los huecos” para presentar una visión totalizadora del universo, para cubrir todas las rupturas, hiatos e inconsistencias (en la total autotransparencia de la autoconciencia) – y sobre cómo, frente a la filosofía, el psicoanálisis afirma el hiato/ruptura/inconsistencia, etcétera– suponen sencillamente una equivocación acerca de lo que es el gesto filosófico fundamental: no cerrar el hiato, sino, por el contrario, abrir un hiato radical en el edificio mismo del universo, la ‘diferencia ontológica’, el hiato entre lo empírico y lo trascendental, en el que ninguno de los niveles puede ser reducido al otro”. {Žižek (b), 2006:14–15}

Para ese gesto, Žižek tiene que apelar al salto mortal del sujeto, a un salto de fe sin garantías, para poder abrir una herida en el universo y suturar el hiato que permita establecer un nuevo orden, que sólo sea reconocible, discursivamente, de manera retroactiva, como siempre–ya–dado. De esta manera podemos apreciar las diferencias de función entre la filosofía en Groys y en Žižek, uno reconociendo la estructura del poder totalizador del lenguaje, que se ha venido desplazando del comunismo al capitalismo con lógicas similares, y el otro ofreciendo la figura del filósofo des–identificado que intenta abrir una brecha en la comunidad para que ella se rehaga en el contexto de la sociedad mundial. Ambos, sin duda, han adquirido una dimensión teórica a partir, precisamente, de estas elaboraciones, originalmente fraguadas en el Este, “detrás de la cortina”. Como si el tiempo no fuera más que una dialéctica que arrastra al Otro prohibido, al Otro negativo, o deja su resto, sin que consiga superar las contradicciones inherentes bajo la modalidad de una síntesis superadora, como si el pensamiento de Occidente no pudiese despojarse de eso que lo amenaza, lo desarma, lo interpela ahora desde sus propias entrañas, desde su propio territorio, como si

en su interior viviera “algo más que sí mismo”; las voces de Žižek y de Groys se han convertido, una vez que se derrumba el comunismo, caen las estructuras molares, se disuelven los estados nacionales y empiezan, con sus temáticas y elaboraciones, a gravitar en universidades de Occidente, en ciudades como Londres (Žižek), Berlín o Viena (Groys), a encarnar lo que propiamente atestigua la llegada del Otro en tanto espacio intersticial. Son la señal de vida de una alteridad con características ambiguas, como toda alteridad (su imagen oscila entre la fascinación y el terror, entre lo exótico y lo obscuro), de lo que se mantuvo para Occidente, durante las décadas en las que se impuso la lógica del *apparátchik*, bajo el sello del más completo silencio. Las cosas, incluso, podrían ser aún más inquietantes: bajo el dictamen de la Guerra Fría, ese silencio, ese vacío del *hombre comunista*, lo llenó Occidente con fábulas, especialmente cinematográficas, que proyectaban al mundo una idea del *comunista* sumiso, apático, abúlico, entregado a los rigores del aparato y a los designios del partido. Un comunista tenía en Occidente el estatus de un ser anti-natura, anti-subjetivo, ideológicamente hipnotizado, al punto de que se hizo imprescindible compararlo, en el género de la ciencia ficción, con la figura del invasor extraterrestre, del autómatas o del zombie<sup>105</sup>.

---

<sup>105</sup> Boris Groys ha hecho una incómoda lectura del comunismo que pasa por analizar la forma como Occidente, sin una visión propia y directa del comunismo, tipificó la vida cotidiana durante el estalinismo, y como consiguió en la ciencia ficción y la representación de la distopía el modo de presentarlo. Como un movimiento típicamente moderno, la utopía tenía como máxima aspiración el cumplimiento programado de la organización y la obediencia del hombre a la técnica, la Razón y el Estado. Dice Groys: “La percepción del comunismo como imperio de la fría racionalidad donde los humanos se transformaban en máquinas está influida sobre todo por una gran tradición literaria de proyectos de sociedades utópicas y de polémicas antiutópicas, porque en los tiempos de la Guerra Fría Occidente tuvo vedada la experiencia directa del comunismo soviético” {Groys (b), 2015:58}. Un poco más adelante, Groys, recurriendo precisamente al aparatage teórico estructuralista, postula que la película sobre el comunismo por excelencia es *Invasion of the body snatchers* (1956), porque allí se representa la gran sumisión del hombre comunista: “La apariencia humana, la superficie de la figura se conserva. Pero se trata de una cáscara vacía: el interior, la carne humana en sí, falta. Por eso también faltan todos los instintos, sentimientos, impulsos contradictorios que podrían ofrecer resistencia al control totalitario. Los humanos subencarnados, sin carne, quedan totalmente a merced de la racionalidad utópica porque les faltan las fuerzas oscuras del deseo, la vitalidad animal de la revuelta, que se necesitan para resistirse a la racionalidad mecánica” {Groys (b), 2015:60-61}. Una de las estrategias predilectas de Groys es confrontar al estructuralismo con el comunismo realmente existente, por eso sus alusiones permanentes al deseo (Lacan), a la racionalidad (Foucault) y al vitalismo (Deleuze), pero aún más a la fantología derrideana que hace del comunismo la experiencia de un fantasma que jamás se encarna. Para Groys, está claro que el estructuralismo tampoco tuvo acceso a la experiencia comunista.



La manera como irrumpen Žižek y Groys, pensadores “nacidos” en la fábrica comunista, es contraria a este estereotipo literario–cinematográfico. De hecho, en la primera fase de su obra, Žižek identifica los mecanismos del cinismo como ideología y desmiente precisamente la percepción mecánica (poder/sumisión) que se tenía en Occidente del Socialismo Real. Groys incluso “defenderá” del comunismo estalinista el hecho de que haya logrado emanciparse de la economía y haya conseguido en el lenguaje y la dialéctica un lugar a través del cual el ciudadano podía pensar y deliberar como cualquier filósofo (no como sofista, el hacerse voz de una verdad parcial significaba en la práctica ser expulsado a los campos), lo que le otorga, lógicamente, un estatus al sujeto soviético muy distinto del estereotipo del abúlico y del pasivo<sup>106</sup>. Por tanto, una asimétrica relación entre Occidente y Oriente facilitó, sin duda, la aparición de estas figuras, así como el impacto posterior que tuvieron sus obras, búsquedas teóricas marcadas por la sorpresa inicial y por el dominio de saberes considerados como propios en Occidente (el estructuralismo francés, por ejemplo). Groys y Žižek son la constatación de una evidencia: del otro lado de la Cortina de Hierro se dominaban los paradigmas y las ideas principales que se debatían en Occidente, mucho más de lo que propiamente Occidente reconocía del campo comunista. Este detalle, escandaloso, si se quiere, es el que destaca Peter Sloterdijk de Groys, el de producir una obra que irrumpe con autenticidad en el paisaje intelectual de Occidente.

---

<sup>106</sup> Ver en especial el capítulo 1 y 2 de *La posdata comunista*, donde Groys establece la relación entre Platón y el estalinismo (la paradoja de la dialéctica platónica es que el dueño del saber debe ocupar el poder y este se encarna en la figura del filósofo, pero como tal el filósofo sólo es un aspirante al saber y no su dueño, así que éste nunca está propiamente en el lugar del poder). En ese sentido, la lengua es el lugar filosófico de la paradoja, desde allí se hacen las divisiones entre verdad y mentira y por tanto entre amigo y enemigo, lo que le da el privilegio a quien la domina de estructurar la realidad por sobre cualquier consideración del mercado o de la ideología. En el comunismo, no tanto era el silencio, la sujeción mecánica lo que imperaba, sino esa manera de comprender el uso de la palabra y su estricta adecuación dialéctica a los enunciados que profería el “filósofo-líder Iosef Stalin” (la capacidad de diagnosticar la realidad como un todo atravesado por contradicciones). Groys argumenta que el amo comunista no es aquel que produce el discurso más acabado, más verdadero, sino más bien aquel que sabe cuándo y dónde identificar el rasgo sofista del discurso del otro (mentiroso, parcial, ideológico, en todo caso no-total). Allí radica su éxito, en dominar al sujeto paranoico, que siempre está bajo sospecha y que somete a los otros, a su vez, a su sospecha. {Groys (b), 2015:15-56}

De esta manera volvemos al inicio de este capítulo. El filósofo alemán, Sloterdijk, le atribuye a Groys el siguiente privilegio asociado con la otredad: “Se podría decir que también Groys es un pensador que actúa a partir de una posición joséfica, habida cuenta de que, como emigrado poscomunista y de origen judío procedente de Rusia, aporta a Occidente el don de la marginalidad”<sup>107</sup>. La *posición joséfica* es una noción que Sloterdijk articula a partir de la tetralogía novelesca de Thomas Mann, *José y sus hermanos* (1933–1943), llamada a revisar de una manera irónica los mitos de la intelectualidad fascista con una imagen “desfigurada” de José (Josué) como egipcio, una solución que también había explorado de manera paralela Freud en su último escrito, *Moisés y la religión monoteísta* (1939), donde de manera escandalosa sostiene que Moisés es en realidad un egipcio, con lo cual declara una impureza primordial en el corazón del pueblo judío (la representación de un pueblo creado por un extranjero), lo que desafía, sin consuelo ni utopía, tanto al pueblo judío como a quienes lo persiguen en nombre de la pureza de la raza. Al respecto, Sloterdijk afirma del José de los judíos de Thomas Mann (una representación ilustrada de los pueblos), que es un egipcio originalmente expulsado de su tierra y que a su regreso logra cambiar completamente la sensibilidad de los egipcios al traer la novedad descentrada del judaísmo como religión, la que logra inocular precisamente por su posición ambivalente adentro–afuera–adentro de lo que denomina el pueblo “homoegipcio”:

“El relato de Thomas Mann proporciona el comentario más completo del *topos* de ‘la dicha de la desgracia’. De hecho, un heteroegipcio alerta, reintroducido de manera clandestina en Egipto por una segunda *Entstellung* (desfiguración), podría aportar la aptitud prometedora de comprender a los homoegipcios mejor de lo que ellos mismos se entienden. Esa superioridad hermenéutica sería un don de su marginalidad específica, y será

---

<sup>107</sup> {Sloterdijk, 2007:85}

ella, en efecto, la que se revelará al fin y al cabo como clave del éxito de José en Egipto” {Sloterdijk, 2007:38}

Esta marginalidad que Sloterdijk asocia con el arte de leer los signos divinos, habilidad de José que no poseían los egipcios, la convierte en una posición de saber: *la posición joséfica*, la del hombre que llega allende de la frontera, en condición de heterogeneidad, a interpretar a la comunidad homogénea y a modificar con ello sus cimientos. De igual modo, esa cualidad del Otro que le atribuye Sloterdijk a Groys, como un Mismo (Alemania Oriental) que se hace Otro (Unión Soviética) y tras su regreso se vuelve un Mismo que ya no es nunca más él mismo, es decir, es un Otro (Alemania reunificada), sólo quiere decir que en las fases de este proceso de salir y entrar, de entrar y salir, aparece un Groys desfigurado, distinto a cada una de sus versiones, y allí radica la fuerza de la *posición joséfica*, o de allí deviene la cualidad para interpretar lo que nadie del pueblo homogéneo está en capacidad de interpretar. Esta versión que da Sloterdijk de Groys no es muy distinta a la figura del filósofo del espacio intersticial que elabora Žižek. Del mismo modo, podemos utilizar esta noción de la *posición joséfica* para definir lo que significó en Occidente la llegada de un esloveno experto, en principio, en psicoanálisis lacaniano, capaz de leer de manera novedosa lo que estaba en juego a principio de los años 90 con la aparición del mercado global y su significante Amo, la democracia representativa, una vez que se disuelven los estados nacionales del Este y desaparece de Europa la experiencia del Socialismo Real. Una posición, la *joséfica*, que, atribuida a Žižek, habría que tomarla con cautela a lo largo del tiempo y a la luz de otra frase que utiliza Sloterdijk para preservar la condición de Groys: “(...) de ello no se deduce ambición alguna de conquistar el centro” {Sloterdijk, 2007:85}. Por tanto, podría, tentativamente, hacerse una distinción entre el Žižek marginal o periférico y el Žižek que, de alguna manera, ha venido como filósofo a abrir la herida de Occidente, hegemonizando, como un Uno de excepción, esta

idea del centro (un Uno de excepción en la medida en que es la voz incorruptible que rompe con los consensos teóricos y se exceptúa al paisaje de las ideas). Con el esloveno hay siempre la tentación de utilizar sus argumentos filosóficos como una proyección de sí mismo, en su particular modo de gozar su posición discursiva. De manera que aquí podría caber la definición del sujeto inspirada en Schelling que introduce para describir la operación o la apuesta personal del propio Žižek, en este desplazamiento de la periferia al centro:

“¿Existe, ante todo? ¿No soy, más bien, un agujero en el orden del ser? (...) Como tal, como nada, ‘soy’ un esforzarse por extenderme y apropiarme de todo (sólo una Nada puede desear convertirse en Todo). Friedrich Schelling definió ya al sujeto como el esfuerzo incesante de la Nada por llegar a ser Todo”. Ver Žižek en: {Žižek, Santner, Reinhard, 2010: 209}

Todo pasa, de nuevo, como ya analizamos en el primer capítulo, por un acto, por cierto desplazamiento de la posición discursiva, por cierto modo de pasar de la “nada” al “todo”, como describe Schelling, mediante la realización de un acto, tal como ocurrió con Lacan en 1964, cuando se presentó en condición de “marginalidad”, de “desecho” a sus nuevos oyentes en la École des Hautes Études de París y a partir de allí terminó por “lacanizar” completamente el programa teórico de Freud. Bastará en lo sucesivo calibrar este salto de Žižek, circunscribir la naturaleza y las condiciones de su acto, así como lo que gana y pierde en el camino de este desplazamiento.

## 2.2 El salto mortal. De Lacan a la hipótesis comunista

Después de treinta años de sostenida producción intelectual, vale la pena formular ahora algunas preguntas sobre la figura y la masa de escritos prácticamente inabordable, por excesiva, que conforma la integridad de la obra

de Žižek. ¿Hay una teoría coherente o hay desplazamientos del discurso a lo largo del tiempo? Si es así, ¿hasta dónde la construcción discursiva de los años recientes está anunciada en la obra escrita en sus años tempranos? ¿Habría que aceptar en Žižek cierto desarrollo inmanente de sus proposiciones? ¿Cuánto pesa la apuesta subjetiva y política –el llamado giro paulino y la hipótesis comunista– en el manejo y la gestión de un cuerpo teórico? ¿Si la teoría crítica y los estudios culturales no tienen, en principio, una teoría propia, sino que dependen de la articulación de distintas disciplinas –sociología, comunicación, filología, filosofía, antropología, psicoanálisis– puede medirse la coherencia de un teórico, de un analista o crítico cultural por la enunciación y uso del concepto prestado, por lo tanto debe aceptarse, en este caso, el valor “intangible” de una voz singular y la inevitable “žičekización” del corpus de Lacan, de Hegel, de Marx, de Althusser?<sup>108</sup> ¿Después de tres décadas de producción intelectual, es posible distinguir en la obra del autor esloveno alguna secuencia teórica que parezca autónoma a sus apuestas militantes, es decir, puede dividirse su obra entre un discurso transmisible, por un lado, y un resto o pedazo de goce subjetivo por el otro? ¿O por el contrario, la obra de Žižek no acepta que se le divida en partes, sino que debe ser tomada completa, en la lógica maximalista del “todo o nada”? Estas preguntas apuntan a distinguir, como lo intentaremos demostrar, la existencia de al menos “dos Žižek”, es decir, no sólo coexisten trayectos distintos en la obra –uno temprano y otro tardío–, también hay dos marcas, si podemos llamarlas así, que definen la forma y la función de su posición discursiva. Cada una de esas marcas, como un juego de nombres, implica a su vez una división entre la versión de Žižek que se sintomatiza, y otra versión que se simboliza, con lo cual pareciera que el pensador esloveno no sólo estuviera en una batalla

---

<sup>108</sup> Stavrakakis admite que aprendió de Lacan a través de las lecturas que hizo de Žižek y en ese sentido admite que “su obra es invaluable por haber puesto en primer plano la teoría lacaniana y por haber desarrollado las implicaciones políticas y filosóficas de la obra de Lacan”. Sin embargo, advierte que esta “popularización” del psicoanálisis lacaniano se produce bajo el tono del filósofo esloveno y denuncia la žičekización lacaniana en los siguientes términos: “la identificación de Žižek con Lacan a menudo oculta una fácil reducción de Lacan a Žižek”. {Stavrakakis, 2010: 160}

permanente con sus congéneres teóricos, abocada a la hegemonización de un campo de pensamiento e intervención dentro de la izquierda académica, sino también consigo mismo, con su negatividad irreductible, lo que lo hace comenzar (y tropezar) una y otra vez. Aquí valdría la pena recurrir a una de sus tempranas definiciones del sujeto lacaniano para entender la naturaleza de su performance: “(...) la noción lacaniana de sujeto se refiere precisamente a la experiencia del ‘puro’ antagonismo como autoobstáculo, autobloqueo, a un límite interno que impide al campo simbólico realizar su identidad plena”<sup>109</sup>.

Por tanto, nuestra tesis es la siguiente: el desplazamiento posicional de Žižek desde el discurso universitario hasta una de las variantes del discurso del amo (el Uno de excepción) no sólo pasa por la palabra, también produce efectos concretos (e incontrolables, sintomáticos) en su edificio teórico. Dejaremos flotando una pregunta en esta reconstrucción: ¿el paso del discurso de la universidad, donde siempre se es uno–entre–otros dentro de la comunidad de saber (S2, una red de significantes), al del que interviene y se eleva como significante de la excepción en un espacio global sin fronteras (S1), es el precio inevitable que se ha de pagar en estos tiempos en los que la civilización multiplicada sin fin, demanda amos que sean tratados uno a uno, como una excepción? ¿En los tiempos en que caen los semblantes y todo a su vez se vuelve semblante (Estado, burocracia, ley, padre), puede mantenerse el discurso universitario –que reprime la voz del amo a través del juego de representaciones institucionales– tal como lo planteó Lacan en 1969?<sup>110</sup>. En este tiempo donde cada

---

<sup>109</sup> Esta cita forma parte de su análisis crítico de la teoría de la democracia radical en Laclau, editado en inglés en 1990 y se conoció en lengua castellana en 1993, dos años después de que se editara *El objeto sublime de la ideología*, su primer libro {Laclau, 2000: 261}

<sup>110</sup> La matriz generativa que permite aprehender el lazo social en el psicoanálisis lacaniano admite que el capitalismo produce una mutación histórica en el discurso del amo. Este discurso se convierte, en el mundo contemporáneo, en un lugar de saber. Su figura en la primera mitad del siglo XX fue la del burócrata soviético, que poseía el saber y planificaba en función de la totalidad. Desde Mayo del 68, el saber que se impone es el del universitario, dice Lacan, que deniega la figura del amo y la reprime en el discurso del saber. Dice Lacan al respecto: “El signo de la verdad está ahora en otra parte. Debe ser producido por lo que sustituye al esclavo antiguo, es decir, por quienes son, ellos mismos, productos tan consumibles como los otros. Como suele decirse, Sociedad de Consumo. El material humano, como se dijo en su momento – y algunos aplaudían, considerándolo un piropo” {Lacan, 1996:32-33}. Si bien la consideración de Lacan apunta al discurso y el lazo propiamente capitalista, habría que decir que se ha producido una nueva

uno se exceptúa o pide del otro exceptuarse y ser tratado como tal, como dice Jean-Alain Miller, la pregunta clave es ¿qué relación tiene este Uno de la excepción con todos los demás?<sup>111</sup>. ¿Deseo? ¿Necesidad? ¿Impotencia del que necesita del Uno como sostén y simultáneamente impotencia de la excepción que se presume como Uno? Esta tesis sobre Žižek también podría enunciarse a la manera como Lacan logra distinguir, como ya hemos explicado, la antifilosofía de la filosofía. Badiou describió bien lo que está en juego en el acto antifilosófico que establece Lacan, y se sirve del acto mismo para distinguir el discurso psicoanalítico del discurso del amo y del filósofo que piensa. Ese planteamiento nos servirá, precisamente, para caracterizar la división de la figura de Žižek, la bifurcación de un camino en el que dominan dos órdenes diferentes: el de tematizar las brechas ontológicas y el de suturar, desde la figura del sujeto que piensa, una relación con lo Real que provoque el cambio ontológico-político, desde lo que llamaría, con Badiou, la demostración de la “hipótesis comunista”. Eso quiere decir que hay un desplazamiento en su obra de una ontología negativa y dispersiva (propia del psicoanálisis) a una ontología sistemática y convergente (propia de la filosofía). Precisamente Badiou describe la división planteada por Lacan, la zanja entre filosofía y antifilosofía, a partir de la función que cumple Heráclito en la temprana antifilosofía presocrática:

---

mutación en la etapa del capitalismo tardío, basado en las emociones y los procesos cognitivos que estructuran las nuevas subjetividades. La experiencia, vivirla y transmitirla, se convierte en el valor fundamental y a partir del cual surge una nueva sociedad de esclavos, marcados por una relación que los condiciona como objetos de saber -por postularse ellos mismos como objetos visibles, como subjetividades espectaculares-. Con ello nace la autoridad-esclava de su propia visibilidad.

<sup>111</sup>En varios textos, Miller ha tratado el tema del significante de excepción como una de las tres variantes del discurso del amo: el que es tomado por todos en el enjambre; el que representa a los demás del conjunto; y aquel significante suplementario que no es contado dentro del conjunto pero que hace al conjunto gracias a una intervención o postulación contingente. Este último se inscribe en menos con respecto al conjunto, porque no tiene ninguna semejanza con los demás elementos {Miller, 2004:246-247}. Inevitable pensar, desde esta perspectiva, que el desplazamiento de Žižek no es más que el movimiento de la posición jóséfica, a la que aludía Sloterdijk, la de la marginalidad del que llega al centro del mundo, a un gesto más radical de intervenir para apropiarse del centro. Sin embargo, una pregunta surge en el camino de la civilización donde todos quieren ser la excepción y no seres hablantes semejantes: ¿es posible sustraerse completamente del flujo incesante del deseo de constituirse en el uno de excepción, en un tiempo marcado, precisamente, por el deseo de excepción? “Estamos enfermos del Uno y de hacer del Otro Uno”, dice Miller, lo que también denota una impotencia/angustia central para sostener el paso propio como garantía. {Miller, 2005: 55-69}

“La antifilosofía, sin embargo, ya la manifiesta, en cierto sentido, Heráclito. La idea filosófica es que el ser piensa, a falta de lo Real (...). Contra esta idea, Heráclito propone inmediatamente la dimensión diagonal de la significación, que no es revelación ni disimulo, sino un acto. Del mismo modo, el corazón del procedimiento psicoanalítico radica en el acto mismo. Heráclito, por consiguiente, pone en su lugar la pretensión del amo, del oráculo de Delfos, pero también la pretensión del filósofo de ser el único que oye la voz del ser que supuestamente piensa”. Ver Badiou en: {Žižek (edit.), 2010: 22–23}

El tema entonces es identificar de qué manera o por cuáles vías el programa de Žižek se desplaza de la estrategia propiamente lacaniana a la construcción de un nuevo amo a través de la elaboración de una “voz que supuestamente piensa”. A nuestro entender, todo eso ocurre en la operación que hemos descrito anteriormente, con respecto a la función propia de la filosofía. Al desplazar el debate lacaniano de la filosofía y la antifilosofía, al trasladarlo a la tensión entre ideología y filosofía, este gesto le basta a Žižek para convertir, concretamente, el eje teórico en una tensión entre ideología y política, como veremos en el tercer y cuarto capítulo respectivamente. Se entiende entonces la manera en que a medida que avanza la obra del esloveno por estos caminos se va consiguiendo obstáculos externos e internos en su proceder. Dentro de la propia comunidad lacaniana que lo formó, por ejemplo, consigue resistencias al planteamiento porque no es posible soldar las nociones de Lacan a una empresa más vasta e integradora, de naturaleza imaginaria, como lo es la filosofía o la política, o mejor dicho, la filosofía que tiene como sustrato la política. El mismo Žižek admite su contradicción al defender la tesis básica de Badiou: “La filosofía es inherentemente *axiomática*, es el despliegue consecuente de una intuición fundamental”<sup>112</sup>. El despliegue, en este contexto, no sería más que una narración, el ordenamiento de un hecho Real, pero como todo ordenamiento, depende de

---

<sup>112</sup> {Žižek, 2006b:13}



una forma de agrupar lo Mismo y diferenciar lo Otro, establecer semejanzas, continuidades, sujetos y nombres. Es decir, desplegar un nuevo relato a partir de una operación post-fundacionalista, a la manera como hemos mencionado en el capítulo anterior con Oliver Marchart. Sin embargo, hay que decir que Žižek se adhiere a la perspectiva de Badiou de reinscribir a Lacan como “filósofo antifilósofo”, sin embargo se debe aclarar que precisamente la gran distinción del psicoanálisis es que, a diferencia de la filosofía, mantiene enlazado, en una especie de nudo borromeo, el vínculo saber-verdad-real, a diferencia de la filosofía que, a falta de tener un acceso a lo Real, pretende establecer relaciones de pares entre esos términos a partir de presunciones. La explicación exhaustiva trasciende los objetivos de este trabajo, pero hay que dejar clara la manera en que Badiou quiere salvar a Lacan como filósofo: garantizando un encuentro con lo Real no cognoscible. El acto psicoanalítico vendría a ser ese encuentro. Por tanto, lo Real no se deduce ni del saber ni de la verdad, no se conoce propiamente: se muestra. Mejor dicho, se demuestra<sup>113</sup>.

Si queremos entender en estas condiciones la torsión que se produce en el discurso žižekiano a lo largo de los años, debemos empezar por reconstruir el desplazamiento. Recorro a la sistematización reciente realizada por Antón Fernández, de la que resaltaremos algunos elementos de trayectoria vital para comprender, inicialmente, la bifurcación o cambio de posición<sup>114</sup>. Después de estudiar en la Universidad de Ljubljana y hacerse un conocedor de la filosofía

---

<sup>113</sup> Badiou explica que la tradición filosófica se mueve por pares: el saber de lo real; la verdad de lo real; y el saber de la verdad. Lacan introduce la ruptura del discurso filosófico, al postular que el interés del psicoanálisis se formaliza en un nudo entre saber-verdad-real. De ese nudo nada se deduce, se demuestra en acto. Sin la experiencia del encuentro, no hay nudo de a tres, propiamente: “Se puede mantener la cohesión del tres bajo la forma verdad-saber-real. Hay que ver, simplemente, lo que va a garantizar de alguna manera esa conexión indivisible del triplete. Y como no puede ser uno de los elementos de este, verdad o saber, porque se volvería a los pares filosóficos, la consecuencia inevitable es que la consistencia del triplete va a jugarse entre lo real, punto ‘excepcional’ o fuera de lugar del susodicho triplete, y algo que, sin ser ni verdad ni saber, está forzosamente en la dimensión del acto [...] es preciso que haya un puro encuentro de ese real. Llamemos ‘acto’ al punto de encuentro de lo real como tal. [...] Acerca de lo real, siempre hay que declarar incluso que *depone el conocer*. Lacan denomina ‘demostración de lo real’ a esta deposición del conocer. La palabra es bastante extraña, pero muy fuerte. Lo real no se conoce: se demuestra”. Badiou en: {Cassin y Badiou, 2013:114-115}

<sup>114</sup> {Fernandez, 2012: 21-53}

moderna alemana (Kant, Hegel, Fichte, Schelling, Heidegger), Žižek comienza una relación estrecha con el estructuralismo francés a mediados de los años 70 (en especial con Althusser y Derrida, con quien afirma mantener una relación por correspondencia), mientras cursa el doctorado en Filosofía y Sociología. En un clima inusualmente abierto, que ha sido interpretado como la decadencia inercial del comunismo yugoeslavo, Žižek pudo absorber diversas escuelas, nombres y tendencias occidentales dentro de la filosofía. Desarrollará una tesis doctoral sobre el Idealismo alemán, el cual ha dado muestras de dominar a contracorriente y en sus minucias<sup>115</sup>, y al final de la década funda la Escuela Eslovena de Psicoanálisis Teórico (1979) con Alenka Zupancic y Mladen Dólar, lo que significa el comienzo de su larga travesía por el psicoanálisis<sup>116</sup>. A comienzos de los 80, gracias a diversas estrategias y paraguas institucionales, logra ser invitado por Jacques-Alain Miller para incorporarse como asistente

---

<sup>115</sup> Mucho se ha discutido sobre la lectura que ha hecho Žižek del Idealismo alemán, su modo de leer el trascendentalismo formal de Kant y sobre todo la dialéctica hegeliana. Con las distintas operaciones de sobredeterminar las nociones lacanianas para trasladarlas a la meditación de la política, vía operación filosófica, el autor esloveno se ha visto en la necesidad de considerar, precisamente, que no hay solución de continuidad en el uso de las herencias y que la transmisión y recepción de cualquier pensamiento ya está atravesado por brechas irreductibles entre la oferta y la demanda. Desde los mismos “diálogos” de Sócrates, alega el esloveno, ya se da cuenta de que no hay intercambio del saber filosófico que sea simétrico, por ende, la historia de la filosofía misma está llena de malos entendidos y de soluciones de compromiso: “(...) todos los grandes ‘diálogos’ de la historia de la filosofía han sido otros tantos malentendidos: Aristóteles malentendió a Platón, Tomás de Aquino malentendió a Aristóteles, Hegel malentendió a Kant y Schelling, Nietzsche malentendió a Cristo, Heidegger malentendió a Hegel... Precisamente, cuando un filósofo ha ejercido una influencia capital sobre otro, esta influencia se ha basado, sin excepción, en una mala interpretación fecunda ¿No ha surgido toda la filosofía analítica de una mala lectura del primer Wittgenstein?” {Žižek, 2006b:13}. Jorge Alemán sostiene que este es uno de los logros más visibles en la obra de Žižek: “(...) ha recogido todos los momentos privilegiados del Idealismo alemán, en particular Hegel, para pasarlos por la criba laciana y obtener una versión renovada de la tradición idealista, donde la razón y sus ‘excesos’ constitutivos no se resuelven ni se orientan hacia una reconciliación final”. {Fernández, 2012:8}

<sup>116</sup> En el prólogo de *El sublime objeto de la ideología*, Ernesto Laclau precisó bien el entorno que caracteriza a la Escuela Eslovena de Psicoanálisis Teórico. Su principal singularidad es que, a diferencia de las escuelas latinas y anglosajonas, el aparato teórico de Lacan se ha utilizado para la reflexión filosófica y política. Sus análisis están dirigidos al cine y la literatura y está ausente la reflexión o la dimensión clínica. Hay dos rasgos que la caracterizan, según Laclau, “el primero es su insistente referencia al campo ideológico-político: su descripción y teorización de los mecanismos fundamentales de la ideología (identificación, el papel del significante amo, la fantasía ideológica); sus intentos por definir la especificidad del “totalitarismo” y sus diferentes variantes (estalinismo, fascismo) y esbozar las principales características de las luchas democráticas radicales en las sociedades de Europa del Este (...) El segundo rasgo distintivo de la escuela eslovena es el uso que hace de las categorías lacanianas en el análisis de los textos filosóficos clásicos: Platón, Descartes, Leibnitz, Kant, Marx, Heidegger, la tradición analítica anglosajona y sobre todo Hegel. La orientación hegeliana es la que le da un ‘sabor’ especial a los teóricos eslovenos”. {Žižek, 1992:13}

invitado al doctorado de Psicoanálisis de la Universidad París–VIII. Allí también se doctora, según las referencias que da Fernández, bajo la tutoría de Francois Regnault y del propio Miller, con una tesis que defenderá en 1985 y se publicará en dos volúmenes en 1988, bajo el título *Le plus sublime des hystériques: Hegel passe y Lis ne savent pas ce qu'ils font: Le sinthome idéologique*<sup>117</sup> donde homologa las nociones fundamentales del Idealismo alemán (Schelling, Fichte, Hegel) con la teoría lacaniana, en un esfuerzo por demás característico del estructuralismo: hacer equivaler conceptos de otros campos del pensamiento de acuerdo a su forma y función en una estructura teórica determinada, tal como lo hizo Althusser con la economía política de Marx<sup>118</sup>. Allí el esloveno hace explícito un programa teórico que desde sus inicios no ha estado exento de escándalo y polémica, sobre todo por la manera como lee a contracorriente el Idealismo alemán y a Hegel, especialmente. En la reelaboración que hace de su tesis (2013), Žižek resume de manera bastante provocadora su programa teórico, admitiendo una especie de “acoplamiento” entre Hegel y Lacan en un Uno–filosófico que está

---

<sup>117</sup> En 2013 se editó una versión en lengua castellana de la tesis, pero es propiamente una reelaboración a la luz del tiempo transcurrido. Žižek da otra fecha de defensa en el prólogo: “Este libro presenta el texto reelaborado de la tesis del 3 er ciclo ‘Filosofía entre el síntoma y el fantasma’ realizada bajo la dirección de Jacques-Alain Miller y defendida en noviembre de 1982 en el Departamento de Psicoanálisis de la Universidad de París VIII. Quiero expresar mi agradecimiento a Miller y a los demás colegas del campo freudiano que me alentaron en ese trabajo” {Žižek (b), 2013:9}. Aquí hay que hacer notar que entre la fecha que da Fernández y la que da Žižek puede haber, sencillamente, un error, en el sentido de que 1982 pareciera ser un año más cercano al inicio de los estudios doctorales que a la finalización del ciclo. Žižek tampoco hace referencia a su otro tutor, Francois Regnault en la cita. Sin embargo, hay que decir que Miller, en 1980, en Caracas, da una indicación muy precisa sobre la importancia que le otorga al Idealismo alemán para comprender la teoría lacaniana, en su forcejeo incesante con la visión del empirismo y su necesidad de establecer el tiempo de comprensión como un *après-coup* o tiempo retroactivo, que establece sus propios presupuestos. Vale la pena mencionar esta referencia, porque Miller no habla de Hegel, una de las referencias obvias de Lacan, se refiere al Idealismo alemán en su conjunto: “(...) se entiende así cuán difícil puede ser el acceso a Freud y Lacan para gente de formación empirista. Pienso que cierto conocimiento de la filosofía alemana, digamos de la filosofía idealista alemana, es muy necesario para no tener una concepción reductora del psicoanálisis” {Miller, 2015: 77}. Resaltamos esta cita porque entendemos que hay alguna intencionalidad que se escapa y se intercepta haciendo nudo en otro contexto; todo esto para indicar que Miller fue el tutor y mentor de Žižek por esos mismos años, donde se le otorga en el trabajo doctoral del esloveno un estatus especial al Idealismo alemán.

<sup>118</sup> Debe resaltarse que por lo menos hasta 1999 Jacques-Alain Miller hizo elogios públicos de su discípulo, como uno de los tantos culturalistas que, en el campo teórico, mantienen la posición lacaniana en los departamentos de estudios culturales, especialmente en los Estados Unidos. “(...) fue para mí una satisfacción constatar que los antiguos alumnos de este curso y de la Sección Clínica están en los Estados Unidos en la vanguardia de lo que mantiene y aumenta la presencia de la enseñanza de Lacan: ya se trate de Fink, de Žižek, que hace escuchar en los *cultural studies* una voz potente y original” {Miller, 2005:207}. Después, como veremos, revertirá esta opinión de Žižek.

dividido constitutivamente, atravesado por una tensión irreductible entre el todo y el no-todo, entre lo absoluto y lo contingente, lo que permite salvar a Hegel de las lecturas panlogicistas y darle a Lacan un puesto seguro en la filosofía. Hegel sería el significante fálico y Lacan funcionaria como lo femenino del Uno, el que arruina cualquier absolutización del Ser:

“¿De dónde viene el horror que embarga a los poshegelianos ante el monstruo del saber absoluto? ¿Qué esconde esta construcción fantasmática por su fascinante presencia? Un agujero, un vacío. Pero es posible acotar ese agujero si nos proponemos leer a Hegel con Lacan, es decir, teniendo como fondo la problemática lacaniana de la falta en el Otro, del vacío traumático alrededor del cual se articula el proceso significante. En esta perspectiva, el saber absoluto se revela como el nombre hegeliano de lo que Lacan ha tratado de delimitar con la designación del ‘pase’, el momento final del proceso analítico, la experiencia de la falta en el Otro. Si, según la célebre fórmula de Lacan, Sade nos ofrece la verdad de Kant, él mismo podría permitirnos el acceso a la matriz elemental que escande el movimiento de la dialéctica hegeliana: Kant con Sade, Hegel con Lacan. ¿Qué se puede decir pues de la relación entre Hegel y Lacan?”. {Žižek (b), 2013:7}

La tesis, tutorada por Miller y Regnault, será propiamente la base de la que saldrán sus primeros tres libros en inglés. Estos tendrán buena acogida en los departamentos de estudios culturales anglosajones y elevarán las expectativas alrededor del autor. Hay que destacar que *El sublime objeto de la ideología* (1989); *Porque no saben lo que hacen. El goce como factor político* (1991); y *Metástasis del goce. Seis ensayos sobre la mujer y la causalidad* (1993) son textos que se derivan de la tesis doctoral escrita a dos volúmenes, pero de ningún modo son propiamente la tesis doctoral. Según Bruno Bosteels, aun cuando en esos libros se encuentra el grueso de la investigación tutorada por Regnault y Miller, hay numerosos cambios y adiciones que los hacen diferenciarse de la tesis original, tal como fue publicada. Ver Bosteels en: {Žižek, 2010:171}.

En todo caso, estos textos componen la base de la propuesta teórica que mejor se conoce de Žižek, junto a dos títulos que aparecieron en inglés en 1993 y 1996, respectivamente, y que se divulgaron años después en lengua castellana, *La permanencia en lo negativo* (2015) y *El resto indivisible* (2013). Este conjunto podría considerarse el material indispensable a partir del cual Žižek asfaltó el camino que ha desandado hasta el presente. Podríamos, grosso modo, definir esa línea continua como el esfuerzo por valorar, desde la perspectiva de la última enseñanza de Lacan, y desde el sesgo que le imprimiera su maestro Jacques-Alain Miller, el papel del goce como lo que define al sujeto, su dimensión pulsional reprimida/descarrilada que no cesa de “trabajar” en la estructuración/desestructuración de los mecanismos ideológicos/simbólicos que lo sostienen, por demás tan inconsistentes e incompletos como la propia realidad fantasmática donde el sujeto se mueve<sup>119</sup>.

El atractivo discurso de Žižek parece provenir no sólo del desconcierto que produjo el despliegue simultáneo de sus tres anillos teóricos (psicoanálisis lacaniano, dialéctica hegeliana, economía política marxista) o del énfasis casi obsesivo que muestra por posicionar la teoría lacaniana desde su ángulo

---

<sup>119</sup> Una manera de comprender la elaboración que hace Žižek alrededor de la pulsión de muerte o goce como “factor político” se encuentra en la breve y apretada historia de las etapas de enseñanza de Lacan que él concibe de la manera siguiente: “La conexión entre la pulsión de muerte y el orden simbólico es una constante en Lacan, pero podemos diferenciar las diversas etapas de su enseñanza precisamente en referencia a los diferentes modos de articulación de la pulsión de muerte y el significante” {Žižek, 1992:176-179}. Hay que decir que Miller hizo una valiosa reconstrucción de los distintos paradigmas del goce que utilizó Lacan en su enseñanza e identifica esta visión que da Žižek como la que introduce de lleno Lacan entre los seminarios *De un Otro al otro* y *Aún*, es decir, entre 1967 y 1973, cuando le da vueltas a su enseñanza a partir de la idea de que “hay un saber primitivo en el goce”, es decir, el goce antecede como entropía la estructura del significante, que está puesta allí para captarlo en la inserción del sujeto al orden simbólico, y donde queda una parte de ese goce tachado o reprimido en la operación de captación (el otro goce que queda “libre” necesita de la repetición significativa para multiplicarse en forma de plus-de-gozar). Incluso Miller, atento a Lacan, admite que las últimas fórmulas del goce remiten al principio de su enseñanza, cuando Lacan distinguía la disyunción entre lo simbólico y lo imaginario (una manera de llamarlo entonces, como aquello que resistía a la simbolización), haciendo valer que lo primero era lo imaginario por sobre lo simbólico, que buscaba capturarlo y significarlo {Miller, 2004: 203-259}. Esto no sólo tiene consecuencias para la clínica lacaniana, en términos de que el sujeto atado al significante es el sujeto alienado (reprimido y paralizado en la identificación) y su posibilidad de curación está en que encuentre una vía propia, sin garantías, para la separación de ese Otro causa de su deseo. También esta perspectiva, según Žižek, es de importancia para el análisis de los mecanismos sociopolíticos: el sujeto no es sólo el efecto de la estructura, por tanto, en su condición de sujeto de goce originario, puede llegar a subvertirla o disolverla.

ontológico–pulsional, como plausible y necesaria dentro del campo de intervención de la teoría crítica y los estudios culturales, muy a pesar de que aún es percibida como una doctrina con demasiadas torsiones epistemológicas, metodológicas y hasta propiamente editoriales (al menos tres etapas de enseñanza, un principio de retroactividad que transforma el cuerpo de la obra dependiendo de su momento contingente, una dualidad no del todo compaginada entre los escritos y los seminarios orales, un desfase en la política de edición de estos últimos que dificulta aún más cualquier intento de interpretación comparativa, lo que compromete el posicionamiento con respecto al programa completo). El elemento llamativo también proviene de una capacidad para provocar e instigar al lector, moral y políticamente, y de un ejercicio muy sofisticado de combinar la conceptualización teórica con ejemplos de la cultura popular, especialmente del cine. Valdría entonces preguntarse ¿hasta qué punto el hecho de graduarse de la mano del heredero del psicoanálisis lacaniano, Jacques–Alain Miller, sirvió para legitimar con relativa velocidad sus planteamientos en un ambiente, el del discurso universitario, que vive de las jerarquías y de las autoridades? Hay que subrayar, de igual modo, que la empresa que se planteó Žižek era seductora pero complicada desde un principio, porque traía en su equipaje nociones teóricas típicamente modernas como el esquematismo formal-trascendental, el sujeto y la verdad (éstas dos últimas nunca aceptadas o bastante relativizadas por la amplia corriente estructuralista); usaba nociones de una dialéctica hegeliana demasiado asociada con la metafísica del Espíritu Absoluto y con un cuerpo doctrinal, el marxismo, que venía de la derrota más incontestable en el campo político–ideológico del siglo XX. Sin embargo, el autor esloveno hizo gala entonces de un discurso que mixturaba en un campo de tensiones electivas la filosofía con la ciencia, apelaba a los chistes, a las escenas o a las tramas de películas, a clásicos literarios, a relatos policiales, recurría a dichos y proverbios como el mejor de los posmodernos. Incluso se atrevió a sostenerlo de manera directa: “(...) el ‘síntoma’ que está en el medio es

por supuesto el goce por parte del autor (y el autor espera también que sea también el del lector) de lo que despectivamente suele llamarse ‘cultura popular’<sup>120</sup>.

En uno de los primeros comentarios críticos emitidos en el mundo occidental del libro *El sublime objeto de la ideología*, escrito por Jean–Jacques Lecercle, se define en pocas líneas el impacto que tuvo esta obra en el contexto académico, porque era un libro que combatía, con impostura y cierta animosidad, las visiones teóricas que hegemonizaban los estudios culturales de entonces, en especial el historicismo posmoderno que se nutría de la teoría de la acción comunicativa de Habermas y del postestructuralismo francés (Foucault, Derrida y Deleuze), en el que se hacía valer, como dice Balibar, un giro de escritura. Destacaba Lecercle en 1991:

"(...) de la forma–mercancía en Marx y Freud al análisis del naufragio del *Titanic*, pasando por la comparación entre Hegel y Jane Austen, la teoría de la referencia en Kripke, la existencia o inexistencia de los metalenguajes, por no mencionar las películas de Hitchcock y unos cuantos chistes. (Dicen que) los filósofos del Este están desesperadamente empantanados en el cretinismo estalinista, y por tanto irremediabilmente desfasados. Si Žižek está desfasado respecto a la filosofía contemporánea, yo soy el obispo de Ulan Bator". {Fernández, 2012:16}

Este momento “dorado” de la crítica, elogiado por marxistas de dilatada trayectoria en el campo de la teoría crítica y los estudios culturales como Fredric Jameson o Terry Eagleton, para el que Žižek es sinónimo de ruptura y novedad, dudará prácticamente toda la década de los 90 y en habla hispana hasta la primera década de este siglo, cuando se tradujeron gran parte de sus títulos<sup>121</sup>.

---

<sup>120</sup> {Žižek, 1998:12}

<sup>121</sup> Terry Eagleton, para quien Žižek es uno de los más brillantes teóricos culturales contemporáneos, ha descrito con precisión los distintos campos en los que se han desarrollado los estudios culturales desde finales de los años 80, y ha señalado tres grandes áreas de intervención dentro del contexto posmoderno, todas ligadas al impacto que tuvo en la academia anglosajona el estructuralismo y el llamado postestructuralismo francés: el estudio del género y la sexualidad; el estudio de los nuevos medios de

Sin embargo, el ciclo parece cambiar de propósito y lugar hacia 1999, o en todo caso la escala de la apuesta cambia con respecto a los inicios, pues se hace mucho más especulativo el planteamiento y colocará a Žižek, definitivamente, en otra dimensión. Asociado con la edición de *El sujeto espinoso. El centro ausente de la ontología política* (1999), existen voces como la de Fredric Jameson que evalúan las características de esta apuesta como “una única afirmación monumental” {Jameson, 2006:1}, que el propio Žižek centra en tres ejes de defensa/combate: la universalidad concreta hegeliana, el historicismo posmoderno y lo Real lacaniano.

A partir de *El sujeto espinoso* se produce una especie de salto “cualitativo” que coloca en otra dimensión algunos de los temas que venía trabajando el esloveno a lo largo de la década, articulados alrededor de nociones lacanianas como el significante Amo, el sujeto (de la interpelación ideológica), el acto ético y lo Real. Puede decirse que a partir de este libro, Žižek entra de lleno en el debate sobre la universalidad (globalización, mercado mundial) definiéndola, grosso modo, como aquella que se constituye a partir de un vacío o elemento reprimido (no contado entre sus partes), que la hace operativa como experiencia concreta y contingente; recurre a elaboradas disquisiciones trascendental-formalistas para diferenciarse del historicismo posmoderno (de raíz foucaultiana), a partir de la noción lacaniana de “no hay relación sexual”, como aquella barra que opera en la formalización de cualquier aprehensión de la realidad y que termina por

---

comunicación e impacto social de la cultura popular; y el poscolonialismo, que analiza las relaciones de poder entre el centro y la periferia, así como los procesos interculturales y fronterizos que se viven en la globalización. Para Eagleton, estas tres áreas de investigación pudieron establecerse y crecer definitivamente en la academia, porque se apoyaron en el trabajo pionero de los grandes teóricos de los años 60 (Lacan, Althusser, Barthes, Foucault, Derrida, Deleuze). El corpus teórico de estos pioneros está atravesado, en general, por el interés de pensar la complejidad de la subjetividad, de la identidad, de la diferencia, de la naturaleza del poder y la sujeción, y luego también por el intento de determinar el peso que tiene la estructura social en la formación del sujeto. En este sentido, las elaboraciones de estos autores buscan definir los límites y las especificidades de la función ideológica en las sociedades contemporáneas, bien en el terreno del discurso, de la materialidad del poder o de la manipulación y colonización del inconsciente. {Eagleton, 2005:35-84}. En este sentido, la obra de Žižek, al tener una primacía teórica, transversaliza las diversas temáticas de los estudios culturales, convirtiendo el fundamento, la justificación, la ubicación ontológica en un auténtico campo de fuerzas al mejor estilo de la lucha de clases en la teoría que profesaba una de sus referencias fundamentales, Louis Althusser.



alterar o distorsionar de antemano nuestro relato de los hechos; y retrabaja lo Real como el elemento de verdad del sujeto, en la medida en que su necesidad de saber lo hace confrontar, mediante un acto ético, la experiencia de la no relación y de la incompletud cuando decidimos andar por nuestra cuenta, sin garantías simbólicas. Las tres nociones fundamentales que Žižek trabaja en este libro, son a su vez tres dimensiones atinentes a la teoría: la universalidad es tratada como un problema propiamente óntico/ontológico, la historicidad es tratada como un problema epistemológico y el acto *qua* Real adquiere dimensión ético-política. En las tres dimensiones opera la estrategia lacaniana de la formalización estructuralista: algo se objetiviza a partir de una falta, tanto en la experiencia de la universalidad como en la síntesis o narración que hacemos de esa experiencia y del vacío de mundo que produce la elección ética<sup>122</sup>.

Una las primeras voces críticas que realizó la recepción en castellano de la obra de Žižek fue Nora Castelli, quien define la crítica de la cultura de acuerdo a la tradición de Raymond Williams, como el resultado de contactos, experiencias teóricas de frontera y de desarrollos históricos concretos de lo social y de sus categorías estéticas {Castelli, 2007:85}. La condición natural de esta crítica cultural es la lógica posmoderna, en la que lo estratégico es precisamente la narración de esa frontera, los encuentros teóricos con otros ejercicios disciplinarios, la interpretación fronteriza de la realidad social o de los problemas estéticos. En ese amplio y flexible marco de operaciones, Castelli inscribe la obra temprana de Žižek pero identifica, precisamente, un giro “altamente especulativo” que ocurre a partir de *El sujeto espinoso*, donde el autor se enfoca en el trabajo teórico-filosófico de elaborar un concepto de sujeto (el sujeto cartesiano entendido por Lacan exactamente como su reverso<sup>123</sup>), que pueda funcionar de operador para

---

<sup>122</sup> Un compendio de estos motivos se consigue en el debate que entabla con Ernesto Laclau y Judith Butler {Butler, Laclau y Žižek, 2003: 95-140}

<sup>123</sup> En el seminario *Los cuatro conceptos del psicoanálisis*, Lacan elabora su tesis del reverso del sujeto cartesiano: “hay un pensamiento que se revela como inconsciente lo cual quiere decir que se revela como ausente” {Lacan, 1987:43}. Allí condensa la fórmula del “yo (no) pienso, luego (no) soy, que sería la definición de la certeza freudiana y por tanto la del psicoanálisis. En este sentido, la única certeza es que el

una nueva política emancipatoria<sup>124</sup>. A diferencia de sus libros anteriores, Žižek pasa a tomar el lugar no del intérprete crítico de una contingencia histórica, sino del articulador teórico y militante de un debate sobre una nueva política emancipatoria, atravesada por los dilemas óntico/trascendentales planteados alrededor del concepto de democracia radical, introducido por Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, la filosofía del acontecimiento de Alain Badiou, el neocomunismo de Toni Negri, “la igualdad de cualquiera con cualquiera”, de Jacques Rancière o las nuevas subjetividades posmodernas de Judith Butler. La tesis de Žižek, grosso modo, se centra en definir las condiciones en las que un sujeto político (pulsional, en su caso), en tanto particular, emerge y hegemoniza el universal, a través de un acto o intervención que transforma no sólo las relaciones internas del sujeto, también el universal como matriz formal generativa (esto obliga a sostener, y no suprimir, la identidad de los contrarios entre lo universal y lo particular, entre lo trascendental y lo contingente, entre lo individual y lo colectivo). Sus primeros libros, admite Castelli, están plagados de ejemplos, por tanto de situaciones hermenéuticas que pueden ser valoradas estética, cultural o sociopolíticamente, pero en *El sujeto espinoso* se prescinde de

---

inconsciente es la sustancia pre-ontológica que invoca el yo (no) pienso, “en la medida que se imagina amo de su ser, es decir, no ser lenguaje” {Lacan, 2012:344}. Esa condición de que el inconsciente esté siempre allí desde el principio, hace que el ejercicio del psicoanálisis postule al inconsciente como ético, en cuanto su revelación debe ser tomada como verdad, como un despertar. Precisamente este despertar, si se conecta esa traza con la tesis posterior de Lacan de que “hay un saber primitivo en el goce” {Lacan, 1981:18}, ratifica que en Lacan siempre estuvo la idea de que el sujeto, al ser previo al aparato significante que lo captura, también puede por diversos mecanismos (no ceder al deseo, atravesar el fantasma, sobreidentificarse con el síntoma) disolver el orden simbólico y deponer la ley (del padre). De este recurso se apropia Žižek para formular una nueva política de izquierda que no se base en la convencional lectura lacaniana de un sujeto endeudado con el Otro, marcado por su culpa y por su impotencia: “Las consecuencias filosóficas de este desplazamiento son de amplio alcance, (...) a saber, la noción del hombre como una entidad que es estructuralmente (en un nivel trascendental formal) ‘culpable’ (...) Aquí debemos dar ‘otra vuelta de tuerca’ y trasponer la carencia del sujeto (...) a una carencia de este *Otro en sí* {Žižek, 2013:161}. Esta idea de la carencia en el Otro es la que permite habilitar un deseo/goce que disuelva y eventualmente cree otra Ley.

<sup>124</sup> Žižek lo dice de partida en la introducción del libro: “Si bien el tono básico de este libro es filosófico, constituye ante todo una intervención política comprometida, que encara la cuestión quemante del modo en que vamos a reformular un proyecto político izquierdista, anticapitalista, en nuestra época de capitalismo global y su complemento ideológico, el multiculturalismo liberal-democrático [...] De modo que la esta catástrofe da cuerpo a lo Real de nuestro tiempo: la embestida del capital que despiadadamente pasa por alto y destruye mundos vitales particulares, amenazando la supervivencia misma de la humanidad” {Žižek, 2001:12}

este ejercicio en buena medida y aparece una clara centralidad: la elaboración de una escena propiamente filosófica para el combate teórico de las opciones que presenta la izquierda de los estudios culturales.

“El debate filosófico parece bastarse a sí mismo; el arte en este caso no es fuente de problematización de esos contenidos, sino de ilustración de un ámbito que se presenta como autosuficiente [...] Esta mezcla de simplicidad en la captación de formas estereotipadas –que vuelven a su condición de envoltorios intercambiables de contenidos evidentes– y de extrema y proliferante sofisticación teórica muestra el nuevo papel que se le asigna a la teoría: un discurso capaz de legitimar temáticamente los vehículos mediante los cuales se muestra”. {Castelli, 2003: 86–87}

A pesar de que este desplazamiento trae consecuencias en la obra de Žižek, y siguen siendo fuente de debate teórico, hay que decir que el problema de *El sujeto espinoso* no está en su centralidad especulativa o teórica, sino en otro lado. El énfasis en la teoría, como acota Jonathan Culler, es una de las traiciones más firmes en la corriente de los estudios culturales que, como hija putativa del movimiento estructuralista y post-estructuralista, no ha dejado de elaborar, hasta el presente, los problemas teóricos propios de la cultura<sup>125</sup>. El hecho de postular al psicoanálisis lacaniano como teoría rectora, da cuenta de un sensible interés en Žižek por los temas propiamente epistemológicos y ontológicos que se relacionan con una disciplina que apostó, desde finales de los 50, por dar un giro estructural y formalizar sus conceptos, de manera que en la operación de trasvase hay espacio para la elaboración socio-crítica, la herejía, la torsión, la

---

<sup>125</sup> Para Jonathan Culler, trabajar dentro del contexto de los estudios culturales obliga a tomar partido por la teorización. Si se quieren investigar los mecanismos de formación del sujeto dentro de la cultura, y de las distintas subjetividades que se producen en un horizonte socio-histórico dado, debe apelarse al recurso de las herramientas teóricas que fijen y delimiten epistemológicamente el objeto y sus relaciones. Allí radica la principal fortaleza de esta corriente de estudios pero también su radical debilidad, puesto que trabaja con categorías que constantemente se exponen a problematizaciones complejas y a debates inacabables. Sin embargo, Culler advierte que los estudios culturales dependen sobremanera de los debates teóricos sobre el significado, la identidad, la representación y la presunta responsabilidad o autonomía del sujeto en sociedad, tópicos que pueden emparentarse con el aporte hecho a la teoría de la ideología y la política como factor del goce en Žižek. {Culler, 2000:58}

formalización, la sobredeterminación y por ende para un replanteamiento permanente de sus condiciones de enunciación, como dijimos en el capítulo anterior, cuando se tematizó la naturaleza sublime del estructuralismo lacaniano. El interés por los temas teóricos lo manifiesta el autor esloveno desde la introducción de su segundo libro, *Porque no saben lo que hacen. El goce como factor político*, al reivindicar la importancia de la apuesta teórica que evita los pastiches a conveniencia que produce la práctica posmoderna<sup>126</sup>, con lo cual admite que la única manera que existe de someterse al ejercicio de la crítica es asumiendo la centralidad de una teoría, con todas sus consecuencias:

“En contraste con el falso espíritu antidogmático que mantiene una distancia cínica respecto de todo *enunciado* teórico, para conservar la identidad constante y completa de su posición de *enunciación*, el autor está convencido de que sólo asumiendo sin reservas una posición teórica determinada, uno se expone efectivamente a una crítica posible” {Žižek, 1998:13}

Es indudable, sin embargo, que con *El sujeto espinoso* ocurre una nueva situación de obra en Žižek: empieza a modelarse un edificio teórico que es, paradójicamente, sin teoría propia pero con una “implicación militante” en la articulación de los conceptos, que se hace acompañar de una reescritura que llega a ofuscar la posibilidad misma de su reconstrucción, como indica críticamente Ian Parker<sup>127</sup>. Žižek, desde una posición militante, se plantea tareas que hasta ese

---

<sup>126</sup> En el célebre debate con Laclau y Butler, Žižek hará uso de su estrategia de territorialización para definir el marco de su intervención teórica en la que pretende rebatir el pensamiento posmoderno inspirado en la deconstrucción: “(...) deberíamos cuestionar (o ‘deconstruir’) la serie de preferencias aceptadas por el deconstruccionismo actual como antecedente indiscutible de su esfuerzo: la preferencia de la diferencia a la mismidad, del cambio histórico al orden, de la apertura al cierre, de la dinámica vital a los esquemas rígidos, de la finitud temporal a la eternidad... Para mí, estas preferencias no son en absoluto evidentes” ver Žižek en: {Butler, Laclau y Žižek, 2003:96}. Estos motivos son en general los motivos del estructuralismo, como lo entiende Balibar, por eso el concepto de goce como correlativo al sujeto en Lacan, hace que estas relaciones se mantengan en oposición y adquieran, en la dimensión contingente, pendulaciones no dadas de antemano. De manera que en Lacan, a diferencia del esfuerzo derrideano, importe la oposición y no su deconstrucción/disolvencia en uno de sus términos.

<sup>127</sup> Ian Parker describe el complejo mecanismo de “personalización” del edificio teórico de Žižek, lo que según él impide aislar una conceptualización que escape a su constante reescritura y distorsión; eso no permite sistematizarle e identificar alguna invención teórica: “No puedes ser ‘žizekiano’, y solamente Žižek puede ser Žižek. Los conceptos con los que trabaja los toma prestados para distorsionarlos antes de

momento escapaban a la convención de los estudios culturales –que aunque nunca deniegan la voz política, tampoco la hacen teórica o filosóficamente programática– y también del psicoanálisis lacaniano en su versión más institucional, que prefiere mantener con la política una relación analítica, fuera de cualquier lógica de la identificación<sup>128</sup>. Dialoga y debate a múltiples niveles, desde el estatus de Heidegger como filósofo del siglo XX (de donde rescata “la diferencia ontológica”), hasta las principales nociones teóricas de los discípulos de Louis Althusser –Alain Badiou, Jacques Rancière, Etienne Balibar y Ernesto Laclau– o la posibilidad de articular una política emancipatoria desde la teoría del género performativo de Judith Butler. En esos años, Žižek logra sostener las altas expectativas que provoca su obra y va ganando, desde luego, nuevos adeptos en ese “ejército de reserva” del anticapitalismo y la antiglobalización que se multiplica simultáneamente a las políticas neoliberales aplicadas a nivel global, como signo de la nueva línea de antagonismos que produce el capitalismo tardío. Son esos mismos años en los que Luis Roca Juzmet reseña sus primeras impresiones sobre la obra del esloveno y la compara, a la manera de un título de Fredric Jameson (*Modernidad singular. Una ontología del presente*), con un ejercicio, precisamente, de ontología del presente, “cuya obra abre unos horizontes nuevos para entender lo que somos en la actualidad” {Roca Juzmet, 2007:1}.

La mención da cuenta, en principio, de un síntoma “lacaniano” en el proyecto de Žižek. Roca Juzmet juzga aquí como de utilidad el paso dado en *El sujeto espinoso*, al atribuirle la función de abrir los horizontes del presente. Sin embargo, el ejercicio de abrir horizontes, para el psicoanálisis lacaniano, significa, como hemos visto, urdir el pensamiento y este, finalmente, queda atrapado en la

---

aplicarlos y transmutarlos, y aparecen de manera diferente en cada ocasión. Por esto no hay conceptos específicamente ‘žizekianos’ que puedan ser desplegados en una guía o glosario. {Fernández, 2012:19}

<sup>128</sup> Miller definiría la relación de Lacan con la política en los siguientes términos: “Pienso que el rasgo más sobresaliente que (el lector) encontraría (en Lacan) sería la desconfianza hacia los ideales, sistemas y utopías de los que está sembrado el campo político. Lacan no cree en las leyes de la historia (...) No encontramos en él una sola palabra de la que pueda deducirse que sostenía la idea de una sociedad rebosante de alegría, se la sitúa en el pasado o se la proyecta al futuro No hay nostalgia, tampoco esperanza Ver Miller en: {Zarka (dir.), 2004:126}

lógica de lo imaginario (la enseñanza lacaniana es enfática en este sentido, si se adopta desde su dimensión Real: no hay relación, no hay todo, no hay semejante, ni propiedades, ni clases, por tanto sólo hay cortes, divisiones, parcialidades)<sup>129</sup>. Abrir horizontes, entonces, en el contexto sociopolítico, es establecer marcos para la acción, para el tránsito, por tanto implica la idea de concebir una escena y un camino, establecer objetivos para trascender el espacio concreto que regula nuestro contrato social existente. Sin embargo, a Žižek no es fácil capturarlo en una solución convencional de este tipo, donde se asociaría horizonte sociopolítico con la construcción imaginaria de un conjunto de posibilidades ideales. El esloveno argumentará que el horizonte es el nombre mismo de la brecha, el intersticio puramente estructural, el síntoma, lo que separa al sujeto, de pronto y radicalmente, de su percepción de la realidad, lo que provoca la experiencia de ser uno-dividido ante lo Real. Toda función de la filosofía (si se comprende que Žižek define aquí la antifilosofía de Lacan), estaría en saber ubicarse en esa bisagra, en la llave/herida, en la alcabala o la boca que se abre y se cierra y que permite apreciar cómo se disuelven las identidades, se atraviesan las fantasías y se vislumbra desde allí el vacío constitutivo, la ausencia radical del Otro.

En *El sublime objeto de la ideología* el esloveno ya había establecido que la función ideológica característica se encuentra en la utopía: presentar un universal sin falla, sin punto muerto, sin el antagonismo que lo constituye. Su acercamiento a lo utópico, por tanto, no viene por esta condición propia de la ideología y sus distintas idealizaciones. Proviene, más exactamente, por un interregno óntico/trascendental que este denomina la “utopía escenificada”, es decir, una porción de materia, el objeto *a*, de naturaleza pulsional, que es necesaria para

---

<sup>129</sup> Jean Claude Milner distingue la función del psicoanálisis de cualquier forma de pensamiento: “El problema general del psicoanálisis, cabe recordar, es que haya un pensamiento que no responda a los criterios imaginarios y cualitativos del pensamiento (coherencia, tercero excluido, discursividad, negación, etc, en suma: Aristóteles). Sólo con esta condición se puede sostener la ecuación de los sujetos, principalmente, su versión más ambiciosa: la identidad del sujeto *Cogito* y del sujeto freudiano. El psicoanálisis debe, pues, construir una teoría del pensamiento que integre, no como una extensión adventicia sino como una propiedad constitutiva, el pensamiento disyunto de las relaciones imaginarias (...) Se reconoce en Lacan la ambición de una teoría *positiva* que, más allá de lo imaginario del pensamiento, alcance su real” {Milner, 1996:143}.

acometer el acto (que en su estatus psicoanalítico fundamental significa atravesamiento del fantasma), y suspender el orden simbólico creando una nueva situación de facto. Benjamin Arditi describe esta estrategia de la utopía escenificada en Žižek como una variante mesiánica que responde a la tradición de Walter Benjamin, autor al que el esloveno recurrirá en diversos momentos, desde los mismos inicios de su obra, como analizaremos al final del último capítulo:

“La expresión ‘utopía escenificada’ proviene de Žižek y debemos evitar confundirla con la crítica que este mismo autor hace de la noción clásica de utopía como universal sin un síntoma (...) A diferencia de ésta, la variante escenificada de la utopía se refiere a una peculiar suspensión de la temporalidad en la cual la felicidad y la libertad futura ya dejan sentir su sombra sobre nosotros (...) Antes bien, la promesa como utopía escenificada significa que ‘en el cortocircuito entre el presente y el futuro nos es permitido, como por efecto de un estado de gracia, actuar por un breve instante como si el futuro utópico (aún no plenamente aquí) ya se encontrara a la vuelta de la esquina esperando que nos apoderemos de él’ [...] Ésta es una caracterización poco ortodoxa de la utopía. Se aleja de los enfoques convencionales que conciben ésta como un lugar inexistente, como la forma ideal de una presencia plena que espera el momento propicio para llegar” {Arditi, 2010: 207–208}.

La teoría del acto como utopía escenificada le permite a Žižek otro desplazamiento que lo pondrá a gravitar, en la primera década de este siglo, en la corriente de la “hipótesis comunista”, inspirada en Alain Badiou, quien acuña el término como una noción afirmativa teóricamente, en tanto a través de ella se mide cualquier acontecimiento fundador que desanude a la comunidad insostenible y, en consecuencia, exija declinarse en una fidelidad militante que prescriba a la comunidad nueva como verdad inmanente<sup>130</sup>. Antón Fernández ha fechado el año en que ocurre este giro, 2008, cuando públicamente Žižek se

---

<sup>130</sup> {Badiou, 2003: 205-241}

declara comunista<sup>131</sup>, con lo cual enuncia otras líneas discursivas que pondrán en tensión máxima su relación con Lacan, con el hegelianismo y con la posición misma que el esloveno encarna: ¿filósofo?, ¿teórico?, ¿ideólogo?, ¿polemista?, ¿antifilósofo?, ¿arengador de multitudes? Estas interrogantes ya designan una variación de lugar, una turbulencia con respecto a definir el lugar propio de Žižek y su obra.

Boris Groys, a contramarcha de esta elección política, sostiene que la hipótesis comunista que impulsan Badiou y Žižek, entre otros, está aún atada a la larga disputa que se remonta a la década de los 60 y al esfuerzo de querer diferenciar una nueva política revolucionaria de la política realmente existente, hecha por el partido comunista, es decir, por las instituciones y el Estado que de algún modo lo hicieron posible. Groys advierte que en este grupo de pensadores hay una necesidad de evadir el dilema que produjo el estalinismo con la conquista “real” del comunismo en el siglo XX: la organización, la institucionalización, la distribución de roles, el régimen del nuevo orden. Eso deja a la propuesta de la hipótesis comunista bailando literalmente en el vacío, a la espera de un acontecimiento/acto imposible, que cambie lo existente y borre el resto del pasado. Las paradojas a las que recurre Groys, para defender la tesis de que pensar el comunismo en el siglo XXI es pensar a la luz del control y la vigilancia tecnológica cada vez más sofisticados, de la biopolítica cada vez más planificada y de las estructuras más abstractas y verticales del mercado mundial, desemboca en definir lo que implicó en su momento el gesto y la organización estalinista de la revolución:

---

<sup>131</sup> Fernández afirma al respecto: “En 2008 Žižek comienza a calificarse a menudo como ‘comunista’, más explícita y notoriamente en la entrevista concedida a Amy Goodman para el canal de internet *Democracy Now*, si bien marcando una clara discontinuidad con el ‘comunismo’ de los ‘socialismos reales’. Comunismo es entonces no sólo aquello que nombra la redención siempre por venir de seculares batallas perdidas por la justicia social -una insistencia política en el lema beckettiano ‘*Fail again, fail better*’-, sino sobre todo la defensa de lo común encarnada en la ‘idea eterna del comunismo’; esa historicidad de lo que señala como el problema de los *commons*, indisoluble hoy del nudo gordiano del capitalismo tardío, en sus tres aspectos: ecología, propiedad intelectual y desafío biogenético” {Fernández, 2012:46}.



“A mí parecer, no ha ocurrido ningún retorno a la idea del comunismo (...) Todo lo que leemos de Badiou y de otros ahora surge de esta experiencia muy temprana de maoísmo francés en los 60. Ellos experimentaron la “traición” de los movimientos del 60 por parte del Partido Comunista, incluso si estos movimientos habían estado parcialmente dirigidos en contra de los partidos comunistas desde un inicio. Podemos argumentar qué ocurrió de diferentes maneras, pero mi impresión es que ahora mismo tenemos la continuación de una contestación inmanente hacia el partido comunista que empezó mucho, mucho antes, en los años 60 (...) Rechazan a Stalin en favor de la idea de comunismo. Pero ¿cómo uno puede acceder a esta ‘idea’ de comunismo? Enfatizar la idea inmediata de comunismo es idealista y deja de lado la necesidad de lidiar por el lado materialista del comunismo. El comunismo no es Dios. Uno no puede ser el San Pablo del comunismo (...) Son directos, individuales, en última instancia involucran a solamente una persona. Ese es un acercamiento bastante romántico, casi místico religioso. Porque, por supuesto, el marxismo tradicional tiene algo que ver con la mediación y el descreimiento en la posibilidad de asir directamente algo como la ‘idea del comunismo’, o de experimentar el comunismo como un acontecimiento”. {Groys, 2013: andoenpando.wordpress.com}<sup>132</sup>.

Planteada en estos términos, la hipótesis comunista en Žižek lo convierte en un raro artefacto del debate mundial anticapitalista en el siglo XXI, donde nadie posee la llave, ni la fórmula y donde crece, como en los años 60, un profundo malestar social por la falta de alternativas<sup>133</sup>. Aquí, podríamos decir, se establece la transformación definitiva del esloveno, que había comenzado su prédica militante en el libro *El espinoso sujeto*, pero como ha señalado Oskar

---

<sup>132</sup> La posición de Boris Groys con respecto a la hipótesis comunista y el acontecimiento/acto que lo fundaría, es muy similar a la que esgrime Yannis Stravakakis. Ver {Stravakakis, 2010: 129-184}

<sup>133</sup> Bosteels ha hecho una reconstrucción de esta perspectiva que esgrime Groys a la luz de la influencia directa que tiene Althusser en Badiou y Žižek. Toda la apuesta estructuralista de Althusser está determinada por la necesidad de articular estructura e historia (cambio de la coyuntura) y por ello termina produciendo planteamientos que tienen que ver con la tesis de cómo se “acontecimentaliza” la historia y periodiza la estructura (en modos de producción, en cesuras que establecen períodos y órdenes) en una situación dada, producida por una intervención subjetiva. De manera que todo acontecimiento político es un efecto *sobredeterminado* de la estructura, que a su vez queda disuelta en el acontecimiento mismo, como ruptura y como centro de una ontología ausente. La hipótesis comunista de Badiou, de esta manera, es proponer una secuencia que de alguna manera ya estaba esbozada en su maestro Althusser: acontecimiento, estructura, intervención subjetiva y fidelidad militante. Ver Bosteels en: { Žižek, 2010: 153-203}

Hauser<sup>134</sup>, se remonta en realidad al libro *El resto indivisible* (1996), donde empieza a establecer las condiciones de ese acto radical, único, y con ello a distanciarse – por no decir, separarse radicalmente– del juego interminable de interpelaciones y posiciones de estructura que impulsa el enfoque de la articulación hegemónico–populista de Laclau y Mouffe.

La hipótesis comunista en Žižek provoca un cambio de coordenadas en su discurso teórico. De alguna manera adopta la posición del Uno de excepción que interviene en la situación y lo hace, como diría Lacan, porque un esclavo trabaja por él, es decir, el rol del esclavo siempre es sostener al amo. En su seminario *El reverso del psicoanálisis*, como mencionamos en el capítulo anterior, Lacan da cuenta de que la posición del amo no responde a un acto unilateral. Como toda posición discursiva, ésta define un lazo social, un vínculo que lo hace posible. De esta manera volvemos a entrar en la problemática extensiva a la dimensión imaginaria que actúa en la conformación de todo discurso del amo, en la batería de significantes que utiliza (la hipótesis comunista) y en los vínculos que efectivamente establece en el campo sociopolítico<sup>135</sup>. Habría incluso un sentido más problemático de asumir el rol del amo: en su sentido clásico, el amo es aquel que responde a razones históricas relacionadas con el ser en tanto sujeto que presupone su conciencia, sus atributos y los postula como idénticos a la palabra/discurso que compromete sus actos (“soy lo que soy”, o “yo soy eso que digo que soy”, como dice Lacan).

Al asociar la hipótesis comunista con la secuencia que establece Badiou: *acontecimiento, estructura, intervención y fidelidad militante*, Žižek presupone el principio existente de al menos una hipótesis imaginaria (así ésta tenga el estatus

---

<sup>134</sup> {Hauser, 2009}.

<sup>135</sup> El agrupamiento alrededor de la figura de un Uno que posee cierta propiedad –introducir el significante de la hipótesis comunista– sólo puede darse, como argumenta Jean Claude Milner, por las vías de lo Mismo y lo Otro: “(...) sea la clase (agrupamiento) finita o infinita, es siempre posible construir la figura, así esté vacía, de lo que no tiene la propiedad: o sea Otro, que es el Límite necesario al Todo. En síntesis, no hay clases más que en I (imaginarias)”. {Milner, 1999:101}. Podría decirse que la hipótesis comunista en Žižek produce agrupamientos que se plantean como límite o excepción al Todo del capitalismo global.

negativo de una eclosión Real, de una falta, de un desarreglo –una brecha en el universo simbólico– que abre la posibilidad del cambio)<sup>136</sup>. Se coloca, por tanto, no del lado del psicoanálisis como ejercicio antifilosófico de lo disyunto (la no relación sexual) sino de la filosofía afirmativa como pensamiento composable de la nueva comunidad. Esta operación discursiva del amo en tanto filósofo de la conjunción y la composición, para que tenga éxito como lazo, debe cumplir el siguiente requisito, tal como sostiene Lacan:

“S1 es, digamos, para ir de prisa, el significante, la función significante en que se apoya la esencia del amo. Por otra parte, tal vez recuerden algo en lo que insistí varias veces el año pasado: el campo que corresponde al esclavo es el saber, S2. Si leemos los testimonios que tenemos de la vida antigua, en todo caso del discurso que se producía sobre esa vida –lean en este sentido la *Política* de Aristóteles–, no cabe ninguna duda sobre lo que digo del esclavo, caracterizado como soporte del saber [...] Ahí reside todo el esfuerzo por extraer lo que se llama la episteme. Curiosa palabra, no sé si lo han pensado alguna vez –ponerse en buena posición, en suma, es la misma palabra que *verstehen*. Se trata de encontrar la posición que permita que el saber se convierta en saber de amo. La función de la episteme, especificada como saber transmisible, remítanse a los diálogos de Platón, está siempre tomada, por entero, de las técnicas artesanales, es decir, siervas. Se trata de extraer su esencia para que ese saber se convierta en saber de amo”. {Lacan, 1981: 20}

---

<sup>136</sup> Esta es la posición temprana de Alain Badiou con respecto a la hipótesis comunista, ya cargada en este esbozo de un resto imaginario asociado con la idea de una política de la emancipación anudada al acontecimiento y a un universal de la justicia. La clave aquí está del lado de la filosofía como forma de pensamiento: “Toda política de emancipación supone en definitiva una prescripción incondicionada. ‘Incondicionada’ quiere decir que una política de emancipación radical no se origina en una prueba de posibilidad que el examen del mundo suministraría. Y que ella tampoco tiene que presentarse como representación de un conjunto social objetivo. Una política de emancipación se extrae del vacío que un acontecimiento hace advenir como inconsistencia latente del mundo dado. Sus enunciados son nominaciones de ese vacío mismo”. Y más adelante afirma al respecto del universal que permite pensar una filosofía del acontecimiento político: “Pero si la política justa, para serlo, no requiere ninguna prueba según lo necesario o la existencia posible, si ella es primeramente un pensamiento que lleva al ser la tenacidad de un sujeto en el cuerpo de enunciados que constituye su prescripción, resulta de ello que la comunidad, suposición de un ser real de la justicia bajo la forma de un colectivo que hace verdad de sí mismo, no es nunca, intrínsecamente, o en su letra, una categoría de lo político. La comunidad es en todo caso lo que se enuncia en *filosofía* como señal de una condición política real que no está tejida más que de enunciados singulares y de subjetividades actantes”. {Badiou, 2003:210-211}

De cierta manera, no hay amo si no hay robo, rapto, sustracción del saber del otro/esclavo. Se trata de que el amo funcione, haga andar la máquina con el saber del otro. En este esquema donde no hay propiamente amo si no hay saber del esclavo –deseo, transferencia, sujeto supuesto saber– es crucial, como dice Lacan, “ponerse en buena posición”, “la posición que permita que el saber se convierta en saber del amo”. Hay que decir que esta decisión tiene implicaciones éticas porque sobre ella recae la responsabilidad de sostener el vínculo.

De esta manera, pasar de la posición del *discurso universitario* a la del *discurso del amo* que posee supuestamente la fórmula, el saber, que conoce alguna vía formal, por más negativa que ésta parezca, implica interpelar y ser interpelado efectivamente por una masa de seguidores que demanda ese lugar visible. El discurso del amo, en el contexto actual, implica comprender que la subjetividad misma es sujeto y objeto, amo y saber, en el marco de las nuevas relaciones y vínculos que producen las tecnologías digitales de comunicación. El propio Žižek ha descrito las condiciones de esta nueva variable discursiva de la autoridad directa, la que no necesita reconocimiento o legitimidad, la que interviene directamente en la situación. En este pasaje, el esloveno caracteriza una época dónde él mismo, podría decirse, queda representado en el cuadro:

“¿A qué se debe este resurgimiento de la autoridad directa (no democrática)? Más allá de las diferencias culturales, en la lógica misma del capitalismo actual, hay una necesidad interior que lo explica. Es decir, el problema central que afrontamos hoy es el siguiente: ¿cómo afecta el predominio y hasta el papel hegemónico del ‘trabajo intelectual’ del capitalismo tardío el esquema básico de Marx de la separación del trabajo de sus condiciones objetivas, así como el de la revolución entendida como la reapropiación subjetiva de las condiciones objetivas? En esferas como la red comunicacional *www*, la producción, el intercambio y el consumo están inextricablemente interrelacionados y hasta potencialmente identificados: comunico mi producto y este se consume inmediatamente. Por lo tanto, hay que repensar radicalmente la

clásica noción del fetichismo de la mercancía de Marx en la cual 'las relaciones entre las personas' adquieren la forma de 'relaciones entre las cosas': en el 'trabajo inmaterial', las 'relaciones entre las personas' están 'no tanto escondidas detrás del barniz de la objetividad, sino que son ellas mismas el material propio de nuestra explotación cotidiana', de manera tal que ya no podemos hablar de 'cosificación' en el clásico sentido luckacsiano. Lejos de ser invisibles, las relaciones sociales, en su fluidez misma, son directamente el objeto de comercialización e intercambio: en el 'capitalismo cultural', uno ya no vende (ni compra) objetos que le aportan experiencia cultural o emocional, sino que vende (y compra) directamente tales experiencias. {Žižek (eds.), 2010: 244}

Žižek ha dejado de ser sólo un profesor e investigador universitario. O un filósofo de los intersticios, como postulaba él mismo. Ahora Žižek es una experiencia directa de pensamiento, en contacto directo con millones de usuarios que hacen vida en las redes sociales y objetivizan su propia experiencia de vida, en este nuevo estatus de la subjetividad amo–objeto. Esta operación, esta nueva realidad, sin embargo, es problemática para Žižek, entre otras razones porque enrarece, como dijimos, su relación de origen con el psicoanálisis lacaniano al que le atribuye, desde sus primeros libros, el valor de ser, a la manera de Marx, "la iluminación general que baña a todos los otros colores y los modifica en su particularidad"<sup>137</sup>. Centrado como un amo de excepción que porta la hipótesis comunista, el esloveno abandona la posición del filósofo del intersticio y por tanto del antifilósofo.

Como explicamos anteriormente, Lacan se definió como antifilósofo, no sólo porque encontraba en la ciencia un sostén para una disciplina como el psicoanálisis, que tematiza lo Real de la disyunción, sino porque, como sostiene Badiou en varios de sus textos, Lacan declina cualquier intención de hacer filosofía dado que pretende hacer del psicoanálisis una disciplina en ruptura con el pensamiento occidental. Por tanto, también declina de la política: "Para Lacan,

---

<sup>137</sup> {Žižek, 1998:12}

en el fondo, no hay política, hay solamente filosofía, y esta hace creer que puede hacerse política; la filosofía procede así en detrimento de lo Real”<sup>138</sup>. En este sentido, parece estar clara la idea, por demás una expresión fidedigna de la modernidad “radicalizada”, de que la posición lacaniana pasa por una formulación antifilosófica y anti–imaginaria. Badiou describe esa intención como la de puntuar la filosofía, la de respirar en sus intersticios y denegar su aventura imaginaria. Para el psicoanálisis, como ya mencionamos, la deducción de un pensar, por tanto la deducción de un pensamiento, siempre está del lado de lo imaginario y en el orden de lo transferencial (la posición del sujeto supuesto saber). La gran diferencia entre filosofía y psicoanálisis, según Badiou, estaría en que la filosofía consigue en el vacío al ser que piensa, mientras que el psicoanálisis encuentra un agujero:

“Lacan enuncia explícitamente que el lugar que funda la verdad es en el modo del vacío. Ese vacío es el gran Otro en tanto que agujero [...] ¿cuál es ese agujero fundador de la verdad? El ahí, u otro lugar, es un pensamiento supponible al pensar. Que haya un pensamiento supponible al pensar remite exactamente a la suposición de que el ser piensa. Puesto que si el pensar exige un lugar lleno de un pensamiento, es que el ser como tal piensa. Es en el lugar mismo de esta suposición de un ser lleno pensante donde Lacan localiza como agujero el fundamento de la verdad” {Badiou, 2003:265}

La experiencia de dar con el agujero no puede ser, en el caso del psicoanálisis, una aventura imaginaria porque de esta manera se tapa el agujero, se taponea con una hipótesis, la comunista, que en el caso de Žižek es algo más que una hipótesis vacía o sin contenido. Todo lo contrario, es un significante que arrastra sus propios sedimentos y promesas. Taponear el agujero, como explica Badiou, es “hacer creer que la acción colectiva puede tener un sentido sólido, sueña indefinidamente con una política racional”<sup>139</sup>. Defensores de Žižek, sin

---

<sup>138</sup> {Badiou, 2006: 59}

<sup>139</sup> {Badiou, 2006: 58}

embargo, han justificado esta arriesgada torsión teórica y, sobre todo, militante. Es el caso de Fedric Jameson, que argumenta que la división que hace Badiou entre filosofía y antifilosofía no reconoce la propia tradición de la teoría, que sin ser filosofía, debe ser concebida a la manera althusseriana, como una práctica dirigida a desfundamentar las premisas del discurso filosófico y establecer, a través de sus presupuestos y bajo el protocolo de la ciencia, la lucha de clases en la teoría, única manera de que ésta pueda evitar congelarse como ideología (ilusión imaginaria). Žižek, en esta situación que plantea Jameson, obviamente estaría del lado de la teoría a la manera althusseriana. Sin embargo, no hay que desestimar su propia manera de autodenominarse como filósofo.

Sólo una maniobra así justificaría el compromiso explícito y militante de Žižek con la hipótesis comunista. Por esta razón, es curioso que Jameson, para salvar esta versión paradójica de Žižek, el que hace de sus textos un “espectáculo maravilloso”, “un show compuesto por variedades teóricas” para todo público, tenga que definirlo en el marco de la dialéctica y no del psicoanálisis lacaniano, advirtiendo, desde luego, que la dialéctica no es un sistema filosófico sino una intervención teórica con características muy precisas, marcadas por la contingencia y la dualidad, en definitiva imposible entre la teoría y la práctica, entre la necesidad y la contingencia. Salvar de esta manera a Žižek, como lo hace Jameson, no es cualquier tipo de operación. Ponerlo a salvo es también salvar a Hegel de sus lecturas convencionales y ganarlo, como un factor de libre asociación y ejercicio dialéctico posmoderno, al espacio propio de los estudios culturales, donde la teoría cumple funciones tácticas de acuerdo al objeto que define y modela, una y otra vez en su ejercicio de interpretación. Esta ha sido al menos la premisa que Jameson ha impuesto desde los años 70 en la tradición de los estudios culturales norteamericanos, donde se maneja como un “freudomarxista” posmoderno que interpreta, a la manera dialéctica, lo que acaece {Jameson, 1989: 15–82}:

“De ahí que la dialéctica pertenezca más a la teoría que a la filosofía: esta última siempre persigue el sueño de conseguir un sistema autosuficiente y a toda prueba, un conjunto de conceptos trabados que son causa de ellos mismos. Por supuesto, este sueño es la imagen ulterior de la filosofía como institución en el mundo, profesión cómplice del *statu quo* en el ámbito óptico caído de ‘lo ente’. La teoría, por otro lado, no tiene intereses ocultos en la medida en que en ningún caso se remite a un sistema absoluto, a una formulación no ideológica de sí misma y de sus ‘verdades’; como siempre pretende formar parte del lenguaje corriente, su única vocación y su tarea inacabada es desfundamentar la filosofía como tal por medio de todo tipo de afirmaciones y proposiciones afirmativas inquietantes. Dicho de otro modo, los dos grandes cuerpos de pensamiento filosófico, señalados por los nombres de Marx y Freud, quedan caracterizados como unidades de teoría y práctica, lo que significa que su componente práctico interrumpe siempre la ‘unidad de la teoría’ e impide a ésta consumarse en la forma de un sistema filosófico satisfactorio”. {Jameson, 2006: 72}

Poner a salvo la obra escrita de Žižek en el siglo XXI pasa, según Jameson, por dos premisas: considerarla en primer lugar un ejercicio teórico–dialéctico (no filosófico–imaginario) y por otro un ejercicio hegeliano posmoderno, dentro del ámbito de los estudios culturales. Esto último, desde luego, Žižek no debe considerarlo una buena definición de sí mismo, dado su rechazo manifiesto a las soluciones posmodernas y su defensa apasionada de la teoría lacaniana como anillo principal de su nudo borromeo<sup>140</sup>. ¿Qué hacer ante el dilema que provoca

---

<sup>140</sup> Si bien el esloveno le reconoce a Jameson un ejercicio dialéctico encaminado a tematizar el factor de la economía y la producción en los procesos de construcción sociocultural {Žižek, 2003:103}, lo que lo coloca del lado de los materialistas, también lo ubica en la tradición crítica de la Escuela de Frankfurt que se “distrae” o declina enfrentar la escena primordial del antagonismo socioeconómico para optar por un “giro cultural” que permita comprender y subvertir los efectos de la estructura capitalista. Este detalle no es una diferencia de opinión, es propiamente una diferencia teórica que le ha llevado a Žižek a escribir innumerables páginas para determinar su posición al respecto. El universal, según el esloveno, no es explicable desde un punto de vista historicista, no es el resultado de luchas y elementos concretos que se subsumen dentro de él, antes esas luchas y esos elementos son el resultado de un proceso formal y generativo, una brecha que constituye la forma del universal y la hace efectiva socialmente: “(...) la cuestión es que *la forma* misma, en su universalidad, siempre está arraigada, como un cordón umbilical, en un contenido particular –no sólo en el sentido de la hegemonía (la universalidad nunca es vacía; siempre está teñida de algún contenido particular), sino en el sentido más radical de que la *forma* misma de la universalidad emerge a través de la dislocación, a través de alguna imposibilidad más radical o ‘represión primordial’” Ver en: {Butler, Laclau y Žižek, 2003:119}. La escena contingente de la alienación ya es un producto de la misma forma/universal y no una simple variable a tomar en cuenta en el campo de fuerzas social. Se comprende entonces que esta solución formalista en Žižek sea tan polémica por inaprensible en



este giro “militante”? ¿Debe leerse a Žižek como un hegeliano posmoderno que se retuerce en el ejercicio teórico contingente, o hay que dar el paso siguiente que permita comprender que este otro Žižek ha transformado las condiciones mismas de lectura de sus herramientas teóricas? ¿Se debe entonces hacer una lectura retroactiva de Žižek o habría posibilidad de establecer un corte e identificar al menos dos etapas, una temprana y otra tardía? ¿Puede leerse de manera genérica, como un gran río de nociones que pueden usarse estratégicamente de acuerdo al contexto y las circunstancias? Alain Badiou, al igual que Jameson, ha sostenido que la obra reciente de Žižek se acerca más, en su propósito, a la dialéctica hegeliana, aunque no deja de estar anclada a la teoría del psicoanálisis lacaniano, lo que en términos teóricos significa ya un replanteo de la obra<sup>141</sup>. La posición de Badiou hace explícita la manera como Žižek logra mantenerse, paradójicamente, lo más cerca del comunismo y también del psicoanálisis lacaniano, gracias a una nueva jerarquía en el anillo borromeo: el color real de su construcción teórica estaría de parte de la dialéctica hegeliana, vista como una cadena de momentos formales/concretos que, al totalizarse, representan su propia imposibilidad. Es decir, un hegelianismo leído a contracorriente de la convención, que es la que asocia al filósofo alemán con la última metafísica premoderna, donde siempre triunfa el Sujeto Absoluto.

---

el análisis concreto de lo político y lo social, imposible de determinar porque el universal ya está dado de antemano, a lo sumo se le puede medir por los efectos de Real que causa cuando nos acercamos a su verdadera naturaleza. Desde esa posición “imposible”, el esfuerzo posmoderno de Jameson parece de lo más ingenuo: “(Lukacs, Adorno, Jameson) caen en esta trampa: el modo como explican la ausencia de movimiento revolucionario es que la conciencia de los obreros está atrapada por las seducciones de la sociedad de consumo y/o la manipulación de las fuerzas ideológicas que hegemonizan la cultura, que es el motivo por el cual el centro de su trabajo crítico debe desplazarse hacia la ‘crítica cultural’(…) y el desenmascaramiento de los mecanismos ideológicos (o libidinales: es aquí donde el psicoanálisis empieza a adquirir un papel clave en el marxismo occidental) que mantienen a los obreros bajo el dominio de la ideología burguesa”. {Žižek, 2008:82}

<sup>141</sup> Badiou se refiere al hegelianismo de Žižek en los siguientes términos: “Es probablemente el único pensador actual que puede mantenerse simultáneamente lo más cerca posible de los aportes de Lacan y sostener con constancia y energía el retomo de la Idea del comunismo. Ello se debe sin duda a que su verdadero maestro es Hegel, de quien ofrece una interpretación completamente nueva, pues deja de subordinarla al tema de la Totalidad. Digamos que hoy hay dos maneras de salvar la Idea del comunismo en filosofía: renunciar a Hegel, por lo demás, dolorosamente y pagando el precio de examinar repetidamente sus textos (es lo que hago yo), o proponer un Hegel diferente, un Hegel desconocido, que es lo que hace Žižek, a partir de Lacan (quien fue todo el tiempo, nos dirá Žižek, explícitamente primero y secretamente después, un magnífico hegeliano)”. Ver Badiou en: {Hounie (comp), 2010:21}

¿Cómo describir entonces este giro concreto hacia la hipótesis comunista? ¿Cómo podemos medir sus consecuencias? Žižek, en el camino, ha hecho varios y significativos deslindes o rupturas, como mencionamos. La más connotada, con el paradigma de la democracia radical promovido desde los años 80 por Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, ante el cual el esloveno no sólo manifestó su compromiso sino también su necesidad de complementarlo, teóricamente, desde finales de los años 80. Pero quizá lo más notable es el inquietante y progresivo “disimulo”, por decirlo de alguna forma, cuando no de omisión o sencillamente borramiento de sus referencias sistemáticas, al corpus del psicoanálisis lacaniano. Basta comparar, por ejemplo, su primer libro *El objeto sublime de la ideología* (1991), que está vertebrado exclusivamente por nociones lacanianas, con *Acontecimiento* (2014), en el que define el “modo acontecimental” como la manera en que funciona el capitalismo errático actual: una auténtica fábrica de acontecimientos/antagonismos, es decir, y por tanto, diversos momentos en que se puede tomar nota del tenor del acontecimiento: como marco, como caída, como encuentro de la idea, como cogito, como intervención del significante Amo, como dimensión imaginaria. En este libro, publicado 25 años después del primero, las referencias a Hegel son más abundantes que las hechas a Lacan, al cual se le coloca en una especie entre varios autores que ofrecen modos acontecimentales que analiza el esloveno. Este detalle, aunque parece anecdótico, no es menor puesto que el propio Žižek, para resaltar el saber hegeliano en Lacan, para sobreestimar dicho saber, aludió con razón que en sus *Escritos* hay más referencias al filósofo alemán que al propio Freud, el padre del psicoanálisis, y con ello quiso sugerir que hay un hegelianismo persistente –y disimulado– en la obra y el programa teórico de Lacan. También habría que destacar que dos de sus más importantes intervenciones teórico-políticas en favor de la “hipótesis comunista” no tienen, explícitamente, ninguna referencia a Lacan. Es el caso de

los textos “Cómo volver a empezar... desde el principio”<sup>142</sup> y “Un gesto leninista hoy. Contra la tentación populista”<sup>143</sup>. En ambos perfila, en un grado de astucia de la razón, la adhesión a una hipótesis en apariencia vacía de contenido, que sólo sirve como signifiante para nombrar el Real del antagonismo que se produce en la sociedad global: “la buena vieja noción de Marx del comunismo entendido no como un ideal, sino como un movimiento que reacciona a los antagonismos sociales reales, sigue siendo hoy completamente adecuada”<sup>144</sup>. El Žižek de estas intervenciones se atreve, incluso, y contra su propia trayectoria teórica, a decir del comunismo que sería una reacción al antagonismo en tanto Real, lo que hace recordar su vieja discusión con el historicismo, el mismo que queda atrapado en la dialéctica de la Ley y el deseo. Esta tesis, en principio, contraviene su propia idea de que la consistencia del acto depende del desprendimiento de los fantasmas, del gran Otro, por lo cual no puede ser una reacción con nombre propio porque aquí la Ley (su historia, sus usos normativizados) fija las coordenadas de esa reacción. En todo caso, aunque esa es una vieja discusión en el edificio teórico del esloveno y del propio psicoanálisis, la distinción que debe hacerse entre el deseo puro y la pulsión, entre la política que se basa en la falta (de origen historicista) y la política que se basa en el agujero, tanto del sujeto como del gran Otro, del acontecimiento/falla que disuelve completamente la estructura, Žižek se cuida en ambos textos de nombrar explícitamente a Lacan, pero no por eso puede decirse que Lacan no está presente. Podría argumentarse, tal como él mismo hace con una noción introducida por Friedrich Schelling (*Grundoperation*, la del mediador evanescente), de que el Lacan silencioso, subalterno y, por tanto, enmudecido de estos textos sirve como especie de “mediador evanescente” de todo el despliegue de argumentos marxistas y leninistas en favor de la idea comunista, un mediador

---

<sup>142</sup> Ver Žižek en: {Hounie (comp.), 2010: 231-249}

<sup>143</sup> Ver Žižek en: {Bugen; Kouvelakis; Žižek (eds.), 2010: 75-100}

<sup>144</sup> Ver Žižek en: {Hounie (comp.), 2010: 231}

evanescente entre la identificación del antagonismo social, del trauma, de la pulsión de muerte, y la forma del comunismo como significante Amo, es decir, un significante que podría servir de nombre para el antagonismo o para designar aquello que el acto radical suscita, al momento de abrir la brecha. Es decir, Lacan sería el mediador evanescente de una operación imaginaria pero sin garantías y por tanto sin recursos simbólicos y políticos a la mano. La función de esta figura, la del “mediador evanescente” en la propia obra de Žižek<sup>145</sup>, es utilizada para designar la manera como cierta forma, en este caso el comunismo, queda ocupada por un contenido material contingente y se convierte en otra entidad atravesada por antagonismos, por fuerzas irracionales y materiales que mantienen su tensión estructural con la forma. Comunismo como “otro de sí”, comunismo como Uno dentro del Uno, como Uno después del Uno. De allí que para el esloveno no exista hoy ninguna manera de concebir el comunismo a la manera kantiana, como idea reguladora, paradójicamente tampoco como oposición política concreta al capitalismo (a pesar de que en la cita que hemos hecho le da el estatus de *una reacción a*) o como una idea eterna que debe ser deconstruida incesantemente para alcanzar, de manera inmanente, su presencia en las huellas de la lucha o de la confrontación. De allí que la hipótesis comunista en Žižek resulta lo más parecido a una intervención que pretende simbolizar o crear las condiciones para leer adecuadamente ese abrir y sostener la brecha, la herida que desmorona el orden simbólico y las fantasías que lo sostienen:

“Por tanto, la nueva política emancipadora ya no será el acto de un agente social particular, sino una combinación explosiva de diferentes agentes. Lo que nos une es que, en contraste con la

---

<sup>145</sup> El esloveno hace uso de ella en su libro *El resto indivisible* cuando se hace de la tesis que Schelling es el mediador evanescente y materialista del Idealismo alemán y de la filosofía de Hegel. Es decir, Schelling como aquel que sostiene el esquema formal-trascendental pero lo llena con fuerzas irracionales y materiales que hacen de toda identidad una entidad que se encuentra atravesada estructuralmente por un “otro de sí” negativo, es decir, se encuentra en condición de extimidad, atrapada en fuerzas irreconciliables. No obstante, esta figura de Schelling la cumple en el edificio teórico de Žižek, Lacan, quien cataliza el Idealismo alemán y lo convierte en una teoría sin absolutos y no escrita en dos términos (Espíritu-Realidad, Libertad-Necesidad-Abstracto-Contingente). {Žižek, 2013: 151-296}

imagen clásica de los proletarios que ‘no tienen nada que perder, salvo sus cadenas’, corremos el peligro de perderlo *todo*: la amenaza que pende sobre nosotros es que quedemos reducidos al sujeto cartesiano abstracto y vacío, despojados de todo contenido sustancial, desposeídos de nuestra sustancia simbólica, expuestos a la manipulación de nuestra base genética, vegetando en un ambiente inhabitable. Esta triple amenaza a nuestro entero ser nos hace a todos, en cierto modo, proletarios, reducidos a una ‘subjetividad sin sustancia’, como dice Marx en los *Grundrisse*. La figura de la ‘parte de ninguna parte’ nos confronta con la verdad de nuestra propia posición, y el desafío ético político consiste en reconocernos en esa figura: de alguna manera, todos estamos excluidos, tanto de la naturaleza como de nuestra sustancia simbólica. Hoy, todos somos potencialmente un *Homo sacer* y la única manera de evitar convertirnos realmente en él es obrar preventivamente. Ver en {Hounie (comp.), 2010:236}

Sin embargo, es desconcertante y polémico este pasaje por varias razones. De alguna manera en él se cristaliza el paso de la antifilosofía al razonamiento político–imaginario y por tanto al terreno propiamente ideológico. El comunismo invocado por Žižek no será motorizado por un sujeto social sino por una explosión simultánea de agentes sociales, dice. Lo que indica que el acto no está determinado sino que es un concierto de espontáneos en acto. ¿Los estallidos y explosiones sociales ocurridas desde finales de los años 80, en el contexto de la mundialización neoliberal, han sido entonces momentos propiamente comunistas, dado que el esloveno los desprecia como meros pasajes al acto, como manifestaciones irracionales, como un “Mal del ello”? Žižek admite posteriormente al pasaje citado la nueva realidad del apartheid global: ya no necesariamente es la plebe el motor de la protesta, el sujeto proletario o alguna de sus variantes, también se puede estar apenas conectado, tener algún nivel de inclusión en el sistema y sentirse completamente fuera de sus planes y coordenadas. A esos les pide el esloveno admitir que no tienen nada que perder ante la perspectiva de acometer el acto radical. Es un llamado al desconocimiento de sí mismos. En términos propiamente lacanianos, Žižek introduce categorías

controversiales e imaginarias, como “obrar preventivamente” y pide reconocerse en esa categoría social de la “parte de ninguna parte”, que es la figura del excluido, del mudo, del subalterno. “Reconocerse” en términos clínicos arrastra una ambigüedad, porque el sujeto que habla no sabe de qué habla, en su división constitutiva, pero en un proceso de transferencia puede que la cura sea concebida como una identificación con el síntoma, con un reconocerse en lo que se desconoce, reconocerse en el “tú eres eso que no ves” y por tanto establecer una nueva relación con el síntoma. Pero este proceso, en términos lógicos, no está controlado por una toma de conciencia previa, todo lo contrario, depende de una transferencia y de un giro repentino al vacío.

A partir de este razonamiento žižekiano se encadenan una serie de preguntas del tipo: ¿si la emancipación que se rige bajo el nombre de “comunismo” fuera una explosión sin sujeto, una especie de catástrofe a múltiples niveles y conflictos antagónicos, en la que una buena parte de la humanidad ya forma “parte de los sin parte”, cómo y desde qué bases obrar preventivamente, es decir, con sentido de la causa y de los posibles efectos? En esta elaboración en la que resuenan ideas doctrinales y estructuras imaginarias, “comunismo” no funcionaría propiamente como un significante vacío, sino como un significante que debe ayudar a distinguir el acontecimiento del simulacro, la verdad de la mentira. Es un significante positivo en el plano de una lucha de clases objetiva. Más adelante, en el mismo texto, Žižek sostendrá: “Es necesario oponer comunismo al socialismo que, en lugar de lo colectivo igualitario, ofrece una comunidad orgánica solidaria”<sup>146</sup>.

Se aprecia bien en esta cita que el desplazamiento teórico de Žižek ha sido considerable y de alguna manera se descarrilan los marcos socio-críticos de su obra, asociados con el psicoanálisis lacaniano. Si regresamos al momento en que esbozamos su definición de la función que debía tener la filosofía, recordaríamos

---

<sup>146</sup> Ver en: {Hounie (comp.), 2010: 236}

que la figura del filósofo paulino no solo subvierte a la comunidad orgánica y sustancial, sino que la divide, la antagoniza políticamente. ¿Pero en nombre de qué? No de una lucidez y de una intuición repentina o relampagueante, del dominio ontológico y sus brechas, sino porque este filósofo que elabora Žižek, como la figura de San Pablo, lo hace en nombre de un “colectivo igualitario”. En este enunciado hay misión, promesa y una oferta atractiva para el mercado de consumidores que han perdido progresivamente la batalla por mantenerse incluidos en el sistema capitalista. Por tanto, el filósofo del intersticio se revela publicista de un mejor producto: el del colectivo igualitario. Del comunismo, como quiera que deba ser definida una sociedad de iguales. Una promesa, sin duda, que contraviene no sólo la definición del sujeto como vinculado estructuralmente al Otro en forma asimétrica, y por tanto no hay vínculo social en el psicoanálisis que no parta de una relación asimétrica, que no se pueda cerrar en un círculo de iguales, entre unos y otros, entre Uno y el Otro. No hay colectivo igualitario para el psicoanálisis porque el vínculo social se establece, de manera fundamental, como un ascensor, verticalmente: la reciprocidad, el trato singular e igualitario entre unos y otros siempre está descentrado por fuerzas de abajo (inconsciente) y de arriba (el gran Otro), lo que hace inconcebible para el psicoanálisis considerar esta dimensión de la política como un colectivo igualitario. Aquí pareciera que la delicada y casi intratable línea entre política y ética se borra con la premisa de la “comunidad igualitaria”, puesto que esa línea que divide la política de la ética, es la misma que divide a la ideología del quehacer del psicoanálisis:

“La distinción más simple sería que la ética concierne al uno, mientras que la política es del orden de lo colectivo. La ética se acomoda muy bien y se dirige, antes que nada, a un sujeto; aunque hay varios; los toma uno por uno. La política, en cambio, es la dimensión humana de lo colectivo, y podemos decir que en nuestro tiempo es para todos, es la cuestión misma del para todos”. {Miller, 2010: 209}

Más que la figura del subversivo, el filósofo Žižek se comporta como pregonero de una alternativa “positiva” en el marco concreto de la propia lógica de la demanda y la oferta; por tanto, de las luchas historicistas a las que tanto ha cuestionado a lo largo de los años. De este modo, consideramos que el eje de la ideología/filosofía que él propuso para evitar el debate filosofía/antifilosofía en términos lacanianos, se cierra con una respuesta ideológica por excelencia. Žižek, 25 años después de su primer libro, donde propone una teoría de la ideología, ha quedado atrapado precisamente dentro de ella, en su forma eterna, tal como la pensó otro de sus referentes teóricos, Louis Althusser.

### **2.3 Intervenciones. La teoría como lucha de clases. La victoria de Althusser**

La disertación sobre el giro en la obra de Žižek justifica un balance, para tratar de aislar la problemática que está en juego al desplazar éste su programa socio-crítico laciano y convertirlo en una política de apuesta subjetiva basada en el “obrar preventivamente” y predicar la hipótesis comunista de la gran transformación. En su metódica crítica de la teoría del acto en el esloveno, Yannis Stavrakakis describe, precisamente, este desplazamiento en términos de “fluctuación” o “indeterminación”<sup>147</sup> para identificar un cambio repentino en los argumentos y las nociones teóricas con las que trabaja Žižek. Es el caso, propiamente, del concepto de acto, que estuvo asociado en sus primeros desarrollos al deseo puro de Antígona, tal como lo establece Lacan en el seminario *La ética del psicoanálisis* (1959–1960). Sin embargo, Žižek queda atrapado en un esquema que el propio Lacan recondujo de manera radical en sus siguientes seminarios, sobre todo en *La angustia* (1962–1963) y *Los cuatro conceptos del psicoanálisis* (1964–1965), cuando prescinde de la noción del deseo puro para

---

<sup>147</sup> {Stavrakakis, 2010: 131}



hablar del deseo como deseo del Otro y aseverar, finalmente, que el deseo es ilusorio, que el “deseo es la ley”. Por tanto, el acto de Antígona es un acto ajustado a la Ley del Padre, es insuficiente para pensar que en él está en juego la ruptura radical del orden simbólico. Antes, es un acto absoluto de autodestrucción suicida. El griego entiende que la elaboración casi simultánea de un acto como no-acto, hecha por Žižek en esos mismos años que ya mencionamos, no es más que una estrategia política del tipo hacerse pasar por el filósofo bueno y ejemplar ante la comunidad: “La selección que hace Žižek de ciertos términos (‘riesgo’, ‘suspensión momentánea’) parece apuntar a una similar *socialización/politización* del deseo puro de Antígona”<sup>148</sup>.

Hay en el trasfondo del acto, en las coordenadas del deseo puro, un dejo del héroe tal como el propio Lacan lo define en su seminario, citado por Stavrakakis: En Sófocles y sus personajes “no existe ni una sombra de pericia. Todo está dado desde el inicio y las curvas no tienen más que aplastarse unas sobre otras como pueden (...) El héroe de la tragedia participa siempre del aislamiento, está siempre fuera de los límites, siempre a la vanguardia y, en consecuencia, arrancado de la estructura en algún punto”<sup>149</sup>. Lo que está en juego en este tejido de contradicciones es cómo tomar posición ante la noción del deseo puro y de la pulsión, donde percibe Stavrakakis que hay una idealización del deseo puro por parte de Žižek como fuente o energía incorruptible del héroe revolucionario ante la Ley. Es por ello que el esloveno, según la lectura de Stavrakakis, opta, para salir del atolladero, por la definición del acto a la manera paulina, milagrosa, atrapada en el tiempo de la gracia. Y reitera que allí hay una coartada del esloveno para minimizar la apuesta de radical negatividad, de la “falta de pericia”, de lo que “está dado desde el principio” como una figura del Amo o del Sujeto Absoluto hegeliano, que posee este héroe revolucionario postulado por Žižek:

---

<sup>148</sup> {Stavrakakis, 2010:136}

<sup>149</sup> Citado por {Stavrakakis, 2010:136}

“Sólo cabe especular que este paso, visible en muchos de sus textos recientes, se relaciona con una estrategia *política* general que yuxtapone la negatividad y la positividad, la pasividad y la actividad, el pesimismo y el optimismo. Si esta versión de la política radical ha de preservarse como una *política optimista del acto milagroso* –una política de actividad casi vitalista–, y si la teoría lacaniana ha de funcionar como su soporte, es preciso purgarla de su acento en la negatividad...” {Stavrakakis, 2010: 143}

Stavrakakis sostiene que este giro, previo a la apuesta de la hipótesis comunista, pero ya presente en libros fundamentales del corpus teórico del esloveno como *Visión de paralaje* (2006) y *La suspensión política de la ética*, hace definitivamente ininteligible el carácter de acontecimiento/acto y cómo evaluar sus coordenadas, identificarlo y distinguirlo del simulacro o de la manipulación. Stavrakakis se hace valer de una cita de Jean-Jacques Lecercle para cuestionar que en la teoría del acontecimiento de Alain Badiou, de quien Žižek toma importantes elementos, no puede distinguirse la elección del acto ético de sus propias consecuencias, lo que hace imposible predecir u obrar preventivamente en cuanto a las consecuencias de los propios actos: “perdemos todos los recursos teóricos/simbólicos que pueden sustentar una actitud ética apropiada en este inevitable encuentro con lo Real”<sup>150</sup>. De allí que resulte, en este contexto crítico, algo escandaloso que Žižek se permita una solución del tipo “el comunismo ofrece la posibilidad de una comunidad igualitaria”, donde contraviene, precisamente, la negatividad de su discurso del acto y reintroduce un significante positivo del lado imaginario para la discusión político-ideológica. Sin embargo, lo que está en juego aquí, según Stavrakakis, es establecer una distinción entre la falta y la absolutización del acto, que Žižek parece querer obviar o la aplica, dependiendo del contexto teórico donde se mueve, de acuerdo a cierta conveniencia. Las consecuencias es que un acto como el de Antígona, en términos

---

<sup>150</sup> {Stavrakakis, 2010:145}

políticos, es radicalmente anti-político porque es un irrefrenable acto de voluntad contra el “universo” simbólico, vacío de todo contenido concreto. Con respecto a la noción de acto y su trascendencia en el esquema teórico del esloveno y del psicoanálisis en general, que analizaremos con más profundidad en el último capítulo, en Žižek aparece el atolladero que se presenta a la hora de establecer taxativamente cuál es el estatus del mismo, entendiendo que la historia demuestra no sólo una amplia gama de ejemplos de acontecimientos falsos, pseudo acontecimientos o acontecimientos sin sentido o, sencillamente “malos” (expresión de un mal radical, como el nazismo) con respecto a la idea de un acontecimiento potencialmente bueno. En el Žižek “temprano” hay la necesidad de apegarse a la letra del psicoanálisis en el sentido que Stavrakakis le da a la idea de que todo acto está precedido por una simbolización “buena”, es decir, adecuada, como marco formal del acto. En el *Sublime objeto de la ideología* (1989) esta es la versión que da el esloveno de su noción de acto:

“(…) cuando somos activos, cuando intervenimos en el mundo a través de un acto particular, el verdadero acto no es esta intervención (o no intervención) particular, empírica, fáctica; *el verdadero acto es de naturaleza estrictamente simbólica, consiste en el modo en que estructuramos el mundo, en nuestra percepción de él, de antemano, a fin de que nuestra intervención sea posible, a fin de abrir en él el espacio de nuestra actividad (o inactividad)*. El verdadero acto precede entonces a la actividad (particular-fáctica); consiste en la reestructuración previa de nuestro universo simbólico en el que se inscribirá nuestro acto (fáctico, particular)”. {Žižek, 2992: 274} (el subrayado es mío).

Sin embargo, apenas unos años después, en *El resto indivisible* (1996), el esloveno empieza a variar la paleta de registros alrededor de su noción del acto y a restarle valor al elemento simbólico “fundante” que debe preceder a toda acción. A partir de entonces, la lógica del acto queda atada a una lectura fundamentalmente retroactiva, que es a fin de cuentas la única manera de

corroborar que el acto se ha producido. En este contexto, Žižek establece que hay dos lecturas del acto, una de ellas que lo convierte en indecible en cuanto a sus consecuencias, por lo tanto depende siempre de una especie de lógica de la simbolización–desimbolización en acto; y la simbolización retroactiva del mismo para que éste, en buena medida, se haga legible. Sin embargo, la cadena no es exactamente una cadena lógica bien alineada, al privar la lectura retroactiva de la causa, ésta quedaría siempre en falta con respecto a sus propios efectos. La clave de esta segunda versión del acto que ofrece Žižek en su obra estaría puesta en la urdimbre retroactiva que genera un nuevo punto de almohadillado simbólico, independientemente de si la tendencia del acto es la apropiada o es la “mala”, donde siempre se mantiene en el terreno de los indecibles:

“Hay dos características de esta causalidad paradójica que no debemos olvidar: una causa intrínsecamente indecible, puede mejorar las característica que representa o su opuesto; y, sobre todo, no existe una ‘medida adecuada’ en la relación entre la causa y su efecto; el efecto siempre es un exceso respecto de su causa, ya sea como una espiral ascendente excesiva (una agresión que conduce a más y más agresión) o como acción opuesta excesiva (conciencia de que la agresión crea un miedo a ‘reaccionar de más’, que priva al sujeto de la medida ‘normal’ de la afirmación agresiva de sí mismo). Por lo tanto, esta incapacidad de decidir acerca de la causa no debería confundirse con la retroactividad simbólica en que la intervención de un ‘punto nodal (*point de capiton*)’ estabiliza–totaliza en forma retroactiva el campo y especifica la eficacia de las causas, esto es, el modo en que estas actuarán”. {Žižek, 2013: 57}

La incapacidad de decidir sobre el acto no debe confundirse con su simbolización retroactiva. Stavrakakis insiste en que el pasaje entre un Žižek y el otro Žižek es aquel en que se prescinde de lo simbólico, de su rol central en la estructuración del acto, y lo real sin sentido:

“La única conclusión que puede extraerse de aquí es que el acto de Žižek tiene muy poco que ver con la conceptualización lacaniana

del acto psicoanalítico: como un acto que presupone cierto poder de reflexión, una conciencia de sus límites, del hecho de que nunca conducirá a la plena realización de la subjetividad (ni la del analista ni la del analizante). {Stavrakakis, 2010: 149}

Para Stavrakakis, el desarrollo “perverso” en el edificio teórico de Žižek, la insistencia en mantener varias definiciones del acto y no renunciar a ninguna (no denegar), la más popular en los años en que se establece su hipótesis comunista es aquella que está asociada al núcleo Real que se mantiene indecidible con respecto a sus consecuencias, confirma las enormes dificultades que tiene la teoría para entenderse con la política, es decir, entendiendo esta última como el momento característico de lo Real, de lo que arruina la composición y el orden. La brecha insalvable entre teoría y política, la aporía misma de identificar si efectivamente hay vínculo causal entre ambas, es “lo que en definitiva explica la persistencia de Žižek en sus referencias a Antígona como *encarnación* de una posición ético-política particular en un marco formal que es esencialmente ajeno e incluso antitético al personaje”<sup>151</sup>.

De manera que es indudable que el Žižek de finales de los 80, el que llega a Occidente desde una *posición jóséfica*, no es el mismo que, desde principios de este siglo, es promovido activamente en redes sociales por la naturaleza o tenor de sus textos e intervenciones anticapitalistas, por los videos de sus conferencias, los documentales que se hacen sobre su vida, las polémicas intelectuales en las que participa pregonando el discurso de la alternativa al capitalismo en acto, los artículos de opinión o los encuentros callejeros con fines políticos, en una lógica de placer y displacer, de simpatía y antipatía que se relaciona, por la energía libidinal que está en juego, con la construcción de un Žižek imaginario y transferencial a escala global (que encarnaría, en toda su ambigüedad, la doble visión de un Žižek utópico e ideal y un Žižek Real, regresivo y del horror). Un

---

<sup>151</sup> {Stavrakakis, 2010: 150}

Žižek positivo y otro negativo, que encarna las distintas pasiones del ser: amor, odio, ignorancia<sup>152</sup>.

Lo que parece haberse perdido en el camino es aquella voz “intersticial”, “sorpresiva”, que se hacía un puesto en la academia de Occidente al estudiar el populismo como factor de goce enquistado, como resto, en el campo político de la desintegración de los estados socialistas, o el mecanismo del cinismo como ideología en la estructuración de la sociedad global de corte multiculturalista. El mérito de Žižek en su “etapa temprana”, marcada por el *tiempo de ver* y el *tiempo comprender* a la manera lacaniana, estriba en haber descrito con precisión el nuevo campo político-ideológico que deparaba la globalización: la dialéctica entre multiculturalismo y fundamentalismo, entre mercado global “post-ideológico” y populismo, que explotaría con tanta fuerza en el siglo XXI. Sin embargo, la figura que se hace mediática y global en este siglo, como referente de los movimientos emancipatorios, flota en la estructura de los significantes sin frontera que gravitan alrededor de la política y los asuntos mundiales, pregonando un acto político radical –de gracia, de amor, de deseo puro de acceder a la Cosa Real, de pulsión “positiva”– que suspenda momentáneamente al gran Otro y funde con ello un nuevo orden simbólico-político no capitalista. Entonces, hay que volver a preguntar con Jorge Alemán:

“(…) ¿quién es, desde un punto de vista teórico, este ‘performer’, que sin haber elaborado su propio discurso filosófico, se ha vuelto el interventor, ‘el más uno excepcional’, que opera sobre el paisaje Intelectual contemporáneo organizando una lectura retroactiva, donde se cambian los acentos y el sentido original previsto por el propio texto analizado?”<sup>153</sup>. {Fernandez, 2012:8}

---

<sup>152</sup> El detalle de estos eventos y movimientos de la figura de Žižek pueden leerse en el libro de Antón Fernández. {Fernández, 2012}

<sup>153</sup> Alemán ha logrado identificar hasta siete ejes para analizar la obra Žižek, entendiendo que ninguno de esos ejes está desautorizado por la crítica, en todo caso son objeto de polémica, pero a través de ellos se demuestra la sistematicidad del autor: 1.-El que ha asumido hasta las últimas consecuencias lo que implica pensar después de Heidegger y el fin de la filosofía (...); 2.-El que ha decidido reescribir y reformular distintos problemas del marxismo clásico: el fetichismo de la mercancía, la ideología, la lucha de clases, Lenin, el Comunismo, las relaciones sociales de producción (...) en un materialismo de lo Real tal como lo entiende Lacan en su enseñanza y lo ha tematizado y elaborado su discípulo Jacques Alain Miller (...); 3.-

La transformación de Žižek, ocurrida a través de sus tantos textos e intervenciones en este siglo, conlleva, según Alemán, un cambio en los acentos para garantizar la posición discursiva de “el más uno excepcional”, como si en este caso se tratara de un director de orquesta que tuviera la necesidad de coordinar simultáneamente distintos movimientos, sin que por ello el sonido logre descomponerse ni armonizarse. Esto, a nuestro juicio, capta una operación central en esta mutación: la reescritura de sí mismo, el cambio de los acentos, el silencio y los nuevos énfasis, el desplazamiento interpretativo hacia ciertos conceptos estratégicos como el del acto único, que traslada todo el edificio teórico del esloveno al último de los tiempos establecidos por Lacan, el *tiempo de concluir*; las batallas intelectuales que emprende y dejan secuelas en su propia obra (el alejamiento definitivo de la tesis de la hegemonía en Ernesto Laclau y su acercamiento en años recientes a la lógica del acontecimiento y la hipótesis comunista en Alain Badiou; o la ruptura con el tutor y su “mentor” del psicoanálisis, Jacques–Alain Miller<sup>154</sup>.

---

El que ha resuelto separar a la filosofía del Discurso Universitario, ese discurso que produce sujetos cuya posición se caracteriza por mantener la represión del significante amo, encubierto en el régimen de circulación del Saber, 4.-El que ha recogido todos los momentos privilegiados del Idealismo alemán, en particular Hegel, para pasarlos por la criba lacaniana (...); 5.-El que al modo del psicoanalista desjerarquiza radicalmente la lengua, para que entonces merezcan la misma dignidad un término alemán de la gran tradición intelectual, una secuencia de una película de Hollywood, la reiteración de una matriz fantasmática en autores diversos, el fetichismo oculto de las declaraciones ‘post–ideológicas’ que dominan el espacio mediático (...); 6.- El que ha irrumpido con toda su fuerza en el debate postmarxista polemizando, a veces con hostilidad, otras con ambigüedad calculada, con Ernesto Laclau, volviéndose progresivamente un seguidor incondicional, un comentarista crítico (ambas cosas al mismo tiempo), un lector decidido de los sintagmas privilegiados de la sistemática filosófica de Alain Badiou; 7) El que cuestiona según las ocasiones los populismos ‘latinoamericanos’ desde la lucha de clases y el anticapitalismo (...) {Fernández, 2012:8-9}

<sup>154</sup> Se podría argüir que Žižek estaría replicando el modelo de escritura del propio Lacan. En un texto de Miller de 1979, en Caracas, este explicaba las enormes dificultades que existen para hacer una lectura interpretativa de los textos lacanianos porque no están hechos en un tiempo preciso, como una intervención espacio-temporal definida, sino por el contrario hay una tendencia al pastiche: “En Lacan, la enunciación no es siempre contemporánea de sí misma, me atrevería a decir que ni siquiera en la misma página y a veces ni en el mismo párrafo. Así pues, la comparación de elementos tomados de distintos lugares es sumamente delicada porque no por adoptar sobre algunas cuestiones otro punto de vista, abandona el punto de vista anterior. En el fondo, habría que tener en mente la idea de la perspectiva: hay una cosa que no se puede captar en sí misma, y de la cual se tienen varias perspectivas; según el sitio donde colocamos el ojo, algunas cosas aparecen detrás de otras, o más grandes, o más pequeñas; vistas desde un ángulo son simbólicas, vistas desde otro son imaginarias. Dicho de otra manera: no hay que tener una idea demasiado simple de la coherencia, y tenemos que interrogarnos sobre el sentido profundo de la coherencia”. {Miller, 2015: 30}

La disputa con su maestro del psicoanálisis es importante destacarla puesto que ella se produce en dos niveles distintos que son insoslayables a la hora de comprender la naturaleza de la figura y los caminos que ha tomado la obra de Žižek en los últimos años. En primer lugar, la disputa se produce en este siglo y no antes. Y su primera expresión es por los límites de un debate entre psicoanálisis clínico (el principio de la enseñanza lacaniana, que responde a una teoría y a una práctica) y el psicoanálisis teórico de la teoría crítica y los estudios culturales, que a falta de praxis trabaja y retrabaja sus conceptos; por otro lado está el tema de quién hace uso, en nombre de Lacan, de los argumentos del psicoanálisis para debatir en la opinión pública el estatus del malestar de la civilización. En cuestiones epistemológicas, Žižek nunca ha ocultado su posición teórica, que se remonta a la experiencia de la Escuela Eslovena de Psicoanálisis Teórico (1979). De hecho, en esos términos Miller y Žižek mantuvieron relaciones fructíferas entre los años 80 y 90, como ya hemos documentado. En 2006, Žižek escribe un libro con fines divulgativos titulado *Como leer a Lacan* en el que tematiza, precisamente, la manera de abordar la teoría lacaniana sin echar en falta la praxis que ésta impone<sup>155</sup>. En el contexto de la disputa, este libro puede ser interpretado como un manual para principiantes y advenedizos que buscan acercarse al psicoanálisis de manera desprejuiciada y sin distancias institucionales, en tiempos en que acaece la ruptura con el “maestro” y su pedagogía<sup>156</sup>:

---

<sup>155</sup> La práctica lacaniana –la clínica- adquirió un dimensionamiento especial cuando Jacques-Alain Miller heredó el legado y se convirtió en el sucesor de Lacan, después de 1980. En un texto que recoge la transcripción de su lección *Dos dimensiones clínicas: el síntoma y el fantasma* (1983), Miller habla del sello personal que le impuso, de partida, a su gestión como heredero: “Recientemente salió en Francia un libro que pretende presentar en dos tomos toda la historia de psicoanálisis a través del mundo, país por país. En la presentación del psicoanálisis en Francia, en su última parte, me adjudica el haber dado yo, como consigna, la clínica. No lo voy a negar. Ciertamente me pareció, después de la muerte de Lacan, que en los años anteriores había habido un período en París carente de toda orientación. Un período de la Escuela Freudiana de París en el que no se sabía cómo dar pie con bola con la enseñanza de Lacan” {Miller, 1983:14}. De manera que allí queda registrada esta vuelta a la clínica que encarna Miller en el psicoanálisis lacaniano y que es fundamental para entender el límite inherente a la relación, desde el origen, entre el maestro y Žižek, que en esos años tempranos de los 80 se conocieron y trabajaron juntos en la tesis del esloveno durante sus cursos en el doctorado de Psicoanálisis de la Universidad París VIII.

<sup>156</sup> Este gesto, por demás, no es nuevo en Žižek y se remonta hasta el principio de su obra cuando publicó en inglés varios libros que tenían como propósito divulgar la teoría lacaniana a partir de referencias a la



“A lo largo de su vida, Lacan fue dejando chicas las etiquetas que le aplicaron a su nombre: fenomenologista, hegeliano, heideggeriano, estructuralista, postestructuralista; esto no sorprende, desde el momento en que el rasgo más destacado de su enseñanza es el permanente *autocuestionamiento* [...] Lacan fue un lector y un intérprete voraz; para él, el psicoanálisis es un método de lectura de textos, orales (el discurso del paciente) o escritos. Qué mejor forma entonces de leer a Lacan que poner en práctica su modo de leer, leer textos de otros *con* Lacan (...) Lacan fue antes que nada un clínico, y las preocupaciones clínicas permean todos sus actos y sus escritos. Incluso cuando lee a Platón, Aquino, Hegel o Kierkegaard, siempre está tratando de aclarar un problema clínico preciso. La ubicuidad de estas preocupaciones es lo que nos permite excluirlas: precisamente porque la clínica está en todos lados, uno puede pasar por alto el proceso y concentrarse en cambio en sus efectos, en la forma en que la clínica tiñe todo lo que aparece como no-clínico –tal es la verdadera prueba del lugar central que ocupa–”. {Žižek (b), 2008:17}

En este pasaje se identifica claramente la posición teórica de Žižek: la tesis se sostiene en que la obra de Lacan está “coloreada” por la clínica, con la praxis que implica leer el texto oral del paciente y que por eso cualquier interlocutor de la teoría puede bastarse con la lectura de sus seminarios y escritos para trabajar desde esa perspectiva. Es una posición sin duda problemática que contraviene incluso la pregunta esencial que ocurrió con la muerte de Lacan, el padre. ¿Cómo continuar el camino?: “La cuestión es si nosotros, los lacanianos, estamos condenados o no a repetir el discurso de Lacan”<sup>157</sup>. Žižek ha tematizado en diversos momentos esta particularidad y ha tratado de justificar de distintos modos su posición teórica (dentro de los estudios culturales y por tanto desde su posición de discurso universitario), incluso ha llegado a pensarla como un

---

cultura del cine hollywoodense. Entre ellos están *¡Goza tu síntoma! Jacques Lacan dentro y fuera de Hollywood* (1992), *Todo lo que usted siempre quiso saber de Lacan y nunca se atrevió a preguntarle a Hitchcock* (1994), y *Mirando al sesgo. Una introducción a Jacques Lacan a través de la cultura popular* (1994).

<sup>157</sup> {Miller, 1983:11}

“complemento” antagónico de la dimensión clínica. Una posición que no deja de ser provocadora, formulada desde “afuera” de la comunidad lacaniana, lo que indica que para el esloveno no hay propiamente frontera entre una actividad y la otra, salvo el reconocimiento de un antagonismo inherente al propio psicoanálisis, a su división “fracasada” entre su teoría y la práctica:

“Hoy se suele mencionar que las referencias al psicoanálisis en los estudios culturales y la clínica psicoanalítica se complementan entre sí: los estudios culturales carecen de lo Real de la experiencia clínica, mientras que la clínica carece de una perspectiva crítico-histórica abarcadora (es decir, de la especificidad histórica de las categorías del psicoanálisis: complejo de Edipo, castración, autoridad paterna...). La respuesta a esto sería que cada uno de los enfoques debería trabajar sobre su limitación desde dentro de su horizonte y no confiar en el otro para completar aquello de lo que carece. Si los estudios culturales no pueden dar cuenta de lo Real de la experiencia clínica, esto delata la insuficiencia de su propio marco teórico; si la clínica no puede reflejar sus presupuestos históricos, es una mala clínica (...) Y, por supuesto, el horizonte definitivo no es aquí la reconciliación entre teoría y clínica: su brecha es la verdadera condición positiva del psicoanálisis (...) o sea, la teoría psicoanalítica es en definitiva la teoría sobre por qué su práctica clínica está condenada al fracaso. {Žižek, 2005:11-12}

De este planteamiento surgen al menos dos posibilidades con respecto a la doctrina del psicoanálisis lacaniano y su vigencia en este siglo (su necesidad de reactualizarse): ¿el único camino para encontrarse con Lacan, con el núcleo de su obra, es poniendo en práctica una especie de vuelta a la tradición del texto, a “una nostalgia de la lectura a libro abierto”?, como solía decir Althusser, ¿o hacer practicar una variante de lectura como proceso de conocimiento signado por la producción, que condense la necesidad de aprehender una y otra vez la relación del concepto con la contingencia (lo Real) y producir con ello una invención?<sup>158</sup>.

---

<sup>158</sup> Ver, en este sentido, la fórmula de lectura que exigía Althusser, la cual oscilaba entre la nostalgia del libro abierto o el “trabajo” de invención conceptual. {Matheron, 2014:47}

También habría la otra alternativa, la “canónica”: la única manera de reinventar el psicoanálisis lacaniano es sostener su frágil equilibrio entre contar con una teoría que se somete a un proceso de autocuestionamiento sin fin y la experiencia clínica del malestar y sus mutaciones transmitidas a través del decir del paciente. La primera pregunta es la vía que escogió Žižek, leyendo a Lacan desde la filosofía y no desde la ciencia<sup>159</sup>. La última respuesta es, sin duda, la opción de Miller, quien mantiene una posición escéptica sobre cuál es el lugar donde se mueve el psicoanálisis, más cercano a la postura de la antifilosofía que definió Lacan que al discurso de la ciencia<sup>160</sup>.

En 1999, Miller sostuvo en Estados Unidos un encuentro con los lacanianos teóricos que trabajaban entonces en los departamentos de estudios culturales<sup>161</sup>. Aunque elogia a su discípulo esloveno públicamente, como ya mencionamos (es “una voz potente y original”), deja entrever el conflicto que ya

---

<sup>159</sup> La lectura de Lacan en Žižek es filosófica. El esloveno ha insistido en dar uso de un concepto de lo Real lacaniano en tanto falla inherente a la formalización del sujeto (no hay relación sexual) y ha hecho prevalecer la tesis en Lacan de que hay un saber primitivo del goce, por tanto el goce es constitutivo de lo simbólico. En sus primeras obras confronta las lecturas convencionales que se hacen del psicoanálisis, en especial la de los deconstructivistas: “primero debemos invalidar la predominante lectura ‘filosófica’ de Lacan: la idea de Lacan como el ‘filósofo del lenguaje’ que hizo hincapié en el precio que el sujeto debe pagar para poder acceder al orden simbólico, toda la falsa poesía de la ‘castración’, de un acto primordial de sacrificio y renuncia, de la *jouissance* como imposible; la idea que, al final de la cura psicoanalítica, el analizante debe asumir la castración simbólica y aceptar una pérdida o carencia fundamental constitutiva” {Žižek:2013:152}. En recientes elaboraciones, el esloveno ha postulado un Uno filosófico entre Hegel y Lacan, entendiendo que éste último cumple la función femenina en el Uno del no-todo. En esto Miller ha sido enfático en los últimos 20 años, al sostener que el psicoanálisis es el “trauma” de la filosofía, es decir, la roca que no se puede disolver en el discurso de las “idealizaciones” conceptuales. Aquí vale entender que el psicoanálisis permite acceder a lo Real mediante la clínica del “confesar”, no mediante su teoría, por tanto no es un saber filosófico, que se autoconstruye sólo en la dimensión conceptual, es un contacto con lo Real que se produce en el decir transferencial del sujeto: “En el fondo Lacan considera que los filósofos son mentirosos. Ciertamente, ellos buscan decir la verdad y de una cierta manera la dicen. Pero esta verdad es sin embargo mentirosa en lo esencial, es decir respecto al goce: mienten en lo que hay de más íntimo en el pensamiento. En lo que concierne al goce, el discurso filosófico bloquea el acceso a esto de lo que se trata cada uno: ¿dónde ubicar justamente este goce que no encuentra jamás su lugar?”

<sup>160</sup> La posición de Miller con respecto al psicoanálisis lacaniano es más ambigua que la del propio Milner, que lo asocia con el discurso de la ciencia. Tampoco estaría cómodo definiéndolo del lado de la filosofía y esto tiene que ver con el estatus “sublime” del propio estructuralismo, al que le sigue pareciendo una disciplina con apariencia de ciencia, pero que Lacan supo capitalizar para consagrar un discurso de lo que no anda, de la no relación, por tanto no ontológico, que agujerea la propia premisa estructuralista. Miller explica que Lacan desde muy temprano mantuvo un pie en la fenomenología (dar el sentido) y otro en el estructuralismo (lo dado) porque no podía someter todo lo que acontecía a una relación de necesidad: “En el fondo, el estructuralismo no fue otra cosa que la sacralización, con la apariencia de ciencia, de cierto número de relaciones cuestionadas, justamente, por esta interrogación: ¿no habría acaso allí no relación?” {Miller, 2004:262, 275}

<sup>161</sup> {Miller, 2004:221-240}

estaba viviendo la comunidad de lacanianos con respecto a esta figura “externa” del teórico y la inminente necesidad de reinventar el psicoanálisis después de una etapa de casi veinte años de sistematización meticulosa liderada por el propio Miller, gestión que ha servido como bisagra plausible para la tematización institucional del psicoanálisis y su clínica, pero que ha diferido o, sencillamente, no ha hecho suficientemente visible sus progresos como saber:

“Y vemos que en los defensores de los *cultural studies* el interés a veces apasionado por descifrar a Lacan es completamente intelectual y está separado de la entrada de la experiencia analítica. Hablan del psicoanálisis pero lo circunscriben a la lectura y el desciframiento de los enunciados de Lacan, y les es muy ajena la idea de que estos son soportados, animados, justificados por una experiencia efectiva, por lo que podría ser para cada uno la entrada en análisis (...) (Estos) se encuentran al servicio del saber expuesto en la modalidad del discurso universitario, que tiene allí una consistencia, un peso, una evidencia cada vez más marcados y que se traduce por una indiferencia profunda, singular, a exponerse a lo que la experiencia subjetiva del psicoanálisis entendido según Lacan podría abrirles {Miller, 2004: 205}.

De manera que podemos afirmar que el impasse Miller/Žižek tiene una dimensión epistemológica (estatus del método) y por otro lado una dimensión propiamente política, en el sentido de cómo establecer nuevos lazos sociales, nuevos interlocutores, una nueva legitimidad entre las otras disciplinas, que le asegure al psicoanálisis lacaniano continuar transmitiendo la pertinencia de un saber y de una práctica asociados con el malestar. Para analizar las características de esta ruptura entre maestro y discípulo es importante empezar por lo dicho por Miller al respecto. A propósito de la iniciativa en 2017 de abrir una revista en línea de política lacaniana (*Zadig*), donde se ventilen las aproximaciones que hacen los psicoanalistas sobre las amenazas a la democracia y al Estado de Derecho en el mundo, Miller defiende esta opción con el propósito de “cerrar” la caja de pandora que ha venido afectando a la comunidad lacaniana con respecto

a su lugar en el debate político, dado que en nombre de Lacan otras figuras externas a la comunidad se han posicionado como los interlocutores habituales en estos temas –docentes e investigadores de los estudios culturales, filósofos, especialistas de las ciencias sociales, la doxa–. Miller habla de adoptar una postura “hereje”, es decir, que a partir de la iniciativa salgan las opiniones más altisonantes de la comunidad de lacanianos. Cuando se le pregunta sobre Žižek, su discípulo, en los términos en que el gesto del *Zadig* podría significar tener 100 versiones del polémico esloveno deliberando por el mundo, Miller sostiene lo siguiente:

“¡Pero la caja de Pandora está abierta desde hace mucho tiempo! Usted tiene a Žižek que žižekiza a Lacan desde que aprendió los rudimentos de la doctrina hace tiempo, en mi seminario de DEA. Tiene a Badiou, que badiouiza a Lacan, y no es lindo, lindo. Se trataría más bien de cerrarla, la *Pandora’s Box*. Ahora que los analistas de la École de la Cause Freudienne se vieron obligados a ‘descender al llano’ para tomar su lugar como tales en el debate político, y que levantaron la bandera en alto del Estado de Derecho contra los herederos de la Contrarrevolución, *se les ruega a los que hacían malabarismos con juguetes tomados de Lacan para divertir a un público pasmado y que hacían giras por los campus americanos jugando a los matamoros seudo comunistas, que se vayan o que cambien su musiquita. ¡Se acabó la risa! Como decía Lacan*”. {Miller, 2017:21–22} (el subrayado es mío).

“Desde que aprendió los rudimentos de la doctrina hace tiempo”, denuncia Miller, acusando a Žižek de haberse alejado de la enseñanza lacaniana en su estricto protocolo antifilosófico<sup>162</sup>. En otra mención al impasse, aparecida

---

<sup>162</sup> Es curioso que Miller diga lo que dice de cerrar la caja de Pandora cuando existe un texto referencial en sus escritos, elaborado en 1966 a partir de una intervención suya y titulado “La sutura”, en el que inicia su planteamiento explicando qué significa enunciar el psicoanálisis sin ser miembro de esa comunidad, como efectivamente él lo era en ese momento, más alumno de Althusser que propiamente discípulo de Lacan, a quien conoció en las clases del seminario (1963-1964). Dice Miller: “Si violando las interdicciones, hablo del psicoanálisis, qué hacen ustedes aquí?, escuchando a alguien a quien saben incapaz de presentar el título que autorizaría vuestra confianza [...] ¿Qué hacen aquí sobre todo ustedes, señoras y señores psicoanalistas, ustedes que conocen esta advertencia, que Freud les dirigió especialmente, de no relacionarse con aquellos que no son adeptos directos de vuestra ciencia, con esos pretendidos sabios, como dice Freud, con todos esos literatos, que cocinan su sopita en vuestro fuego” {Miller, 2003b:53}. Al menos en este cruce de

en *Lacan Quotidien*, Panagiotis Kosmopoulos recuerda que el esloveno alguna vez definió a Miller como “el único genio pedagógico absoluto que conozca”. A lo que Miller responde en junio de 2017: “No creo que se trate de una declaración reciente del excelente Slavoj. Es un testimonio que debe datar de hace algunos años y que sin duda se le escapó en un momento de descuido”. El autor recoge también las opiniones dadas en una conferencia por Žižek donde dice que la concepción del Real lacaniano que hace prevalecer Miller en los últimos años (como lo imposible) tiene desastrosas consecuencias políticas para la doctrina lacaniana, puesto que lo Real, para Žižek, debe ser entendido como el límite mismo de la formalización, lo cual no puede ser definido como lo que siempre vuelve a su lugar sino como la herida inherente a la elaboración teórico-simbólica que se hace de la realidad<sup>163</sup>. Antes de que ocurriera esta polémica sobre el estatus de lo Real, si éste se encuentra afuera de la civilización, antes de la estructura, o es efecto inherente de la civilización<sup>164</sup>, Žižek había arremetido contra Miller en

---

argumentos, Miller parece estar “chupando” con Žižek una cucharada de su propia sopa, al menos la que montó en aquella histórica sesión sobre *La sutura*. Pero en su descargo, habría que decir que el esloveno, al distinguir el campo de intervención del psicoanálisis no como el que polariza entre la filosofía (imaginaria) y la antifilosofía (Real), sino entre ideología y política, se reserva siempre la subjetividad que hay implicada en ella, en el proyecto de emancipación o en la hipótesis comunista inherente a ésta como política de transformación.

<sup>163</sup> {Kosmopoulos, 2014:3}

<sup>164</sup> Hay que subrayar que ninguna de las dos versiones de lo Real disienten de la enseñanza lacaniana. Lo que está en juego aquí es la utilización de una determinada manera de conceptualizar lo Real, dado que la complejidad de Lacan es propiamente la de haber cambiado constantemente los paradigmas de su enseñanza. Si como considera Miller, lo Real está fuera de la civilización y tiene sus propias maneras de hacérselo recordar con su automatismo sin sentido, entonces la culpa queda de parte del hombre y no de la violencia sistémica ejercida simultáneamente por la naturaleza y la cultura. La versión de Žižek de lo Real apunta más bien a decir que es inherente a la propia formalización y que por tanto la no relación sexual no está fuera del hombre sino incrustada en el sujeto mismo, en la manera como estructura su orden simbólico y aspira a gozar de la Cosa perdida. Su apuesta es que este orden puede ser disuelto sin que ocurra la catástrofe del Real imposible que siempre se venga volviendo a su lugar. En su libro divulgativo *Cómo leer a Lacan* hay hasta cuatro definiciones de Real que desliza Žižek, como movimientos distintos de la argumentación: la que produce el mismo cuerpo como Uno que lleva inscrito el Dos de la relación sexual, y por tanto siempre falla, es la falta-de-ser constitutiva; el Real que transforma lo imaginario en una experiencia traumática y aterradora (mito de la *lamella*, de una sustancia que evoca el goce puro del Ser), que se traga en el abismo la identidad; lo Real como una fisura en la red simbólica misma, entendida como la Cosa monstruosa envuelta en el consenso intersubjetivo; y lo Real como el objeto causa del deseo que es inalcanzable, elusivo, que mantiene una distancia infranqueable con el deseo del sujeto. Al final el esloveno plantea una solución muy žižekiana: hay varias definiciones que responden a diversos planos del ser, no se puede elegir, es cierto, pero tampoco podemos tratar el tema como si fuera una discusión posmoderna donde todo vale. Por tanto, hay que elegir a todo riesgo: “Si hay noción de lo Real, ésta es extremadamente compleja, y por esta razón no se la puede captar de una manera que implicaría todo”. {Žižek, 2008:86}

2005 cuando cuestionó su manera de interpretar la posición discursiva del capitalismo. Para Miller, la posición del capitalismo actual es la del propio analista, según el esloveno (y he allí la gran dificultad de sostener el psicoanálisis en el presente). Sin embargo, para Žižek la fórmula, siendo la misma, es la de la perversión tal como Lacan lo indicó en su acostumbrada ambigüedad (utiliza el matema  $-a$  punzón  $\$-$  tanto para la posición del perverso como para la del analista). Ya en ese tiempo, Žižek mostraba preocupación por la manera como Miller quería hacer participar al psicoanálisis en los temas de la agenda de salud pública, desconociendo su núcleo sociocrítico, y terminó concluyendo que “la miseria intelectual de estas reflexiones no puede sino molestar y mucho”<sup>165</sup>. Un año después de aquel texto, el esloveno coordinará una edición inglesa con varios autores titulada *Lacan, los interlocutores mudos* (2006), en el que su título no sólo alude a la condición de los que están fuera de la comunidad analítica, sino que además, como lo escribe en el texto de presentación, es un llamado a instigar, a “empujar a los lectores a ponerse a trabajar por su cuenta y comenzar a discernir temas lacanianos por doquier: desde la política hasta la cultura basura, desde oscuros filósofos antiguos a Franz Kafka”<sup>166</sup>. Es decir, la apuesta del teórico esloveno es decididamente, en estos años, la del “anti-maestro”, por tanto, es de naturaleza antipedagógica. Lo que se requiere como estrategia es eliminar la línea que divide la enseñanza –la escuela– y abordar el psicoanálisis de manera directa y efectiva, por el lado de la pasión teórico–interpretativa<sup>167</sup>.

---

<sup>165</sup> {Žižek, 2005:11-43}

<sup>166</sup> {Žižek, 2010:7}

<sup>167</sup> La discusión sobre las manera de aprehender un saber o una estética ha dado un renovado giro filosófico en los años recientes, dada la revolución digital y la multiplicación de los sujetos de enunciación en el mundo virtual. De allí que, siguiendo la tesis que elaborara en los años 80 a partir de la figura de un educador de la Revolución Francesa, Jacques Jacotot (“el maestro ignorante”), Rancière hable del espectador emancipado como aquel que no distingue división sensible entre el ser, el hacer y el decir de los otros sino que asume el propio campo de intervención como un indistinguible desde el cual elaborar su propia posición de enunciación, lo que elimina cualquier distancia entre el actor y el espectador {Rancière, 2008:9-28}. Boris Groys, por otro lado, habla de la época en términos de hacer valer una poética, una autoconstrucción, un diseño de sí, por sobre la estética y su tradición; en el sentido de que importa más el productor y no el receptor del mensaje, que en el ámbito estético requiere una formación especializada, una enseñanza rigurosa para poder elaborar el juicio adecuado, de acuerdo a la tradición impuesta desde Kant. Bajo niveles nunca vistos de atención, vigilancia y observación, cada actor debe aprender a producir su Yo con las herramientas digitales que tenga a la mano {Groys, 2015:9-20}. Este debate, desde luego, plantea también

Resulta cuando menos paradójica la situación de este impasse entre maestro y discípulo, dado lo que pierden cada uno en el camino de la discusión. Miller “libera” a los psicoanalistas para que disputen el territorio ganado en la opinión pública por figuras teóricas como Žižek o Badiou, entre otros, pero a su vez el esloveno apuesta porque existan cada vez más lacanianos teóricos, como él, “mudos” porque se encuentran fuera de las instituciones que practican su enseñanza, donde él mismo aprendió sus rudimentos; sin embargo, desde allí, es que los expertos en psicoanálisis pueden ser capaces de interpelar a la sociedad a la manera lacaniana<sup>168</sup>. Es decir, ambos apuestan por la proliferación pública de sujetos de enunciación en nombre del psicoanálisis lacaniano, como si fuera una disciplina más entre otras, dispuesta a ganar algo en la repartición que produce la deliberación y los procesos de persuasión colectiva, cual escena intersubjetiva

---

cómo ubicarse con respecto al archivo-Lacan, si como un escolarizado institucional o un “maestro ignorante” que se apropia de la obra de manera “salvaje”, sin distancias ni divisiones a priori entre el que sabe y el que no sabe. El debate trasciende el sentido epistemológico y metodológico de la lectura de Lacan y lo sitúa en la convergencia digital que hace a todos una forma cualquiera, es decir, iguales en su capacidad para decir, ser y hacer. El desborde, el redimensionamiento que ofrecen las nuevas tecnologías digitales de comunicación afectan la emisión, circulación y recepción de cualquier saber, lo que dificulta mantener una actuación sólo institucional, de círculos cerrados. Es a lo que apunta lo que destacamos de Žižek más arriba, en la sociedad actual cada sujeto es su propio objeto, no hay distancia, o mejor dicho cada objeto es un sujeto directamente visible, con lo cual el nuevo intelectual, pensador o corpus de pensamiento no necesita la mediación del hermeneuta experto ni de las instituciones como saber que regulan, gestionan, administran, totalizan el saber antes de ser socializado. Sin embargo, y a pesar de los tiempos que corren, no creemos que Miller ni Žižek estén dispuestos aceptar las consecuencias radicales que produce el nuevo escenario tecnológico y subjetivo para la recepción y apropiación del archivo-Lacan, del cual hacen uso en calidad de sujetos supuesto saber. Cualquier borramiento del límite que separa al “más uno excepcional” de los que aprenden, desnaturalizaría la dinámica de la enseñanza lacaniana tal como se desarrolló desde sus orígenes, en 1952. La teoría lacaniana del lazo social parte no de la reciprocidad sino de la asimetría irreductible, en principio entre analista y analizado.

<sup>168</sup> La posición de Žižek es completamente ambigua al respecto. En uno de sus libros teóricos considerado fundamentales, *Visión de paralaje*, el esloveno insiste, cuando habla de la otra distinción, entre la clínica (experiencia individual con el paciente) y el núcleo sociocrítico (lo social y lo político) en que una cosa y la otra están imbricadas en un vínculo profundo, imposible de disolver: “El eje del psicoanálisis reside en otra parte: 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. El problema no es, por consiguiente, ‘cómo pasar del nivel individual al social’, sino *cómo debería ser el orden externo-impersonal sociosimbólico de prácticas institucionalizadas, si el sujeto pretende mantener su ‘cordura’, su funcionamiento ‘normal’*” {Žižek, 2006:14-15}. Visto así parece una observación inobjetable, pero el tema es que desde el punto de vista teórico no se sostiene, puesto que la constatación de situación sólo se logra a través del vínculo directo entre el individuo/paciente y el analista, en la práctica misma del psicoanálisis. De esa práctica, del lazo, han salido las observaciones que se han convertido en nociones fundamentales de la teoría psicoanalítica, y que por cierto el esloveno hace uso de ellas en su discurso teórico. Si se rompiera ese cordón umbilical, si la teoría trabajara desde sus propios límites, perdería de vista la experiencia clínica que la sostiene. Y viceversa.



ideal, o marco histórico concreto de luchas y demandas. ¿Cuál sería entonces la diferencia entre ambos, dado que sus gestos conducen a una generalización discursiva del psicoanálisis? Aquí parece que lo que ha terminado de forzar el conflicto es la división originaria que le permitió a Žižek, desde 1979, moverse como pez en el agua en el debate cultural. Con la salida creada por Miller y el *Zadig*, lo que se quiere cerrar es la posibilidad de que siga creciendo la visibilidad global de los lacanianos teóricos, los que, como dice Miller, hacen malabarismos con “los juguetes de Lacan”.

La disputa entre psicoanálisis clínico y psicoanálisis teórico trasvasa en el presente la disputa clásica entre la posición del discurso universitario y la del discurso del analista anclado en la clínica. El debate se desplaza en la sociedad digital al tema político de cómo se vincula un saber con la propia civilización. En este sentido, el fenómeno Žižek parece estar motivado por la necesidad de equalizar el discurso de acuerdo a la coyuntura (del mismo modo que lo hacía uno de sus maestros intelectuales, Althusser) para conseguir nuevos escenarios de debate y adversarios, sin clasificación precisa<sup>169</sup>. En este tránsito que parte de la necesidad de establecer lazos imaginarios, resulta oportuno recordar la manera

---

<sup>169</sup> Keucheyan ha hecho un diagnóstico de los teóricos críticos y sus compromisos sociales concretos en la actualidad, y a partir de comparaciones con la función que tuvo Sartre o Althusser, los nuevos críticos como Žižek no están atados ni a partidos ni a organizaciones locales, es un fenómeno de encuentro con interlocutores más indeterminado, fuera de lugar. A lo sumo, sus intervenciones han sido en espacios públicos como en conferencias públicas o en las protestas del tipo la ocurrida en Nueva York de 2011, durante la ocupación de Zucotti Park: “Y ¿qué se puede decir sobre Žižek, Butler y West? Como ya mencioné, los intelectuales críticos de la actualidad, sin importar cuán políticamente comprometidos y radicales puedan ser, ‘flotan libremente’ y no están orgánicamente conectados a ningún tipo de organización” {Keucheyan, 2016:53}. Esto recuerda, en esta especie de regresión generalizada del esloveno, la distinción que hacía Foucault entre el *intelectual específico*, el que interviene directamente en una situación de lucha concreta y parcial, y el *intelectual universal*, que quiere ponerse en la posición del sujeto supuesto saber planetario, en un punto donde no se le puede atacar, pero tampoco se le puede tomar directamente. Un Yo virtual, si jugáramos un poco con la categoría de Groys, pero por otras vías. Para recordar la definición que hace Foucault del intelectual universal: “Durante largo tiempo, el intelectual llamado de izquierdas tomó la palabra y se le reconoció el derecho a hablar en tanto maestro de verdad y justicia. Se le escuchaba, o pretendía hacerse escuchar, como representante de lo universal. Ser intelectual era ser un poco la conciencia de todos. Creo que se reencontraba ahí una idea traspuesta del marxismo, y de un marxismo agudo: igual como el proletariado, por la necesidad de su posición histórica, era portador de lo universal (pero portador inmediato, no reflexionado, poco consciente de sí mismo), el intelectual por su elección moral, teórica y política quiere ser portador de esta universalidad, pero en su forma consciente y elaborada” {Foucault, 2005: 149}. Es eso mismo que ha llamado Jean Claude Milner, en el contexto de su *controversia* con Alain Badiou, la “universidad mundial”, una tendencia a opinar sobre todo sin arraigo en nada. {Milner y Badiou, 2014: 280}

como el autor esloveno analiza sus propias circunstancias y los motivos que lo han hecho desplazarse de la universidad a la calle, donde confiesa que lo único que ha ganado es, precisamente, “visibilidad”:

“Si ponemos aparte los signos de superficial y limitada ‘popularidad’, y puesto que mi propia ‘popularidad’ se destaca siempre por mis oponentes para socavar mi posición (filosofía-pop en vez de análisis serio), ¿cuál es mi status?”

“En la academia actual, la indicación principal de la posición que uno ocupa es la influencia que ejerce en las políticas de los departamentos y becas de investigación; quién será contratado, etc. En este dominio, mi influencia no sólo es mínima, sino incluso negativa (en un par de ocasiones, supe a posteriori que personas que me pidieron carta de recomendación no fueron contratadas precisamente por verlas asociadas a mi nombre). En comparación con otras orientaciones ‘radicales’ o ‘críticas’ (deconstruccionistas, foucaultianos, deleuzianos, habermasianos...), el poder institucional de los lacanianos es mínimo; no hay, hasta donde sé, ni un sólo departamento dominado por lacanianos en toda la academia anglosajona.

“Respecto a la mercantilización e individualismo, quedo muy por detrás de gente como Habermas (el *Staatsphilosoph* de facto de la Unión Europea) o Toni Negri. En lo que respecta a las becas de investigación: nunca en toda mi vida obtuve una beca (ni tuve éxito a la hora de que un colega la consiguiera).

“Y en lo que respecta al acceso a los medios y demás contactos, mi ‘giro leninista’ me costó bastante caro (basta con mencionar el *Verbot* de facto en los periódicos y revistas alemanes, en los que no pude aparecer tras la conferencia sobre Lenin que organicé en Essen, en el año 2001).

“De modo que, si se habla de poder institucional, lo único honesto sería destacar mi extrema marginalización: desde luego, disfruto de cierta visibilidad, y a menudo doy conferencias públicas, porque esto es todo con lo que cuento: no hay poder institucional alguno detrás”. {Fernández, 2012: 13–14}

El salto de posición que describe y justifica Žižek en este pasaje está tipificado por Lacan y no es más, como hemos venido argumentado, que el salto a la posición del amo. Si se recuerda lo dicho en el capítulo anterior, el amo interviene a partir de una impotencia originaria, es un salto que da el sujeto para que empiecen a funcionar las cosas. ¿Hay angustia, en este caso, ante el paso a paso, el gradualismo regulado dentro del espacio de poder universitario y, lógicamente, ante la posibilidad de mantener una posición entre otros dentro de la estructura de los departamentos? ¿Podría analizarse como un relativo fracaso del psicoanálisis lacaniano no haber podido hegemonizar el espacio vinculado con los estudios culturales? ¿La posición de Žižek sigue siendo de relativa marginalidad, como dice, con respecto a otras corrientes del pensamiento francés o culturalista dentro de la Universidad? El fracaso del psicoanálisis lacaniano, en ese contexto, ¿es sobre todo el fracaso de Žižek como referencia teórica, que lejos de multiplicar su influencia admite que se ha visto casi obligado a intervenir en otros espacios para generar una nueva tribuna? ¿O existe la necesidad militante de trascender los espacios y lugares asignados y revolver la calle con nuevos significantes y nuevas cartas de navegación? Estas preguntas llevan a otras de tipo comparativo que pueden iluminar la tesis del capítulo anterior con respecto a la figura de Lacan y a la tesis del presente capítulo con respecto a Žižek: ¿Este tipo de *performer*, como el esloveno, muy característico de la época, es, guardando las distancias mediales del caso y la naturaleza de las figuras, homólogo al acto realizado por Lacan al inaugurar su seminario en la École des Hautes Études, en enero de 1964, ante una nueva tribuna y sin la investidura que lo autorizaba como figura de saber. ¿Qué hubiese hecho Lacan en plena revolución 2.0, la misma que socava todas las posiciones y espacios asignados en el orden social y elabora una nueva discursividad de características virtuales de dimensiones planetarias, en la que priva sólo el factor del goce y las fantasías de unos y de otros? ¿Hubiese resistido Lacan los embates de la cibercultura, que invisibiliza todo lo que no entra en ella? ¿Hubiese resistido el Lacan de las “sorpresas” y las intervenciones

como “amo”, tal como define Miller a la figura de los años 60 que impuso su nombre en el psicoanálisis, a la tentación de elaborar algún camino propio en las nuevas condiciones del lazo que impone la sociedad digital? ¿Habría inventado Lacan una iniciativa como el *Zadig* para contrarrestar a quienes hablan en nombre suyo y a su cuenta?

A estas preguntas buscaremos hallarle una respuesta no desde una teoría de los medios o de la sociedad del espectáculo, sin duda opciones necesarias si se pretenden evaluar las estrategias, las decisiones, los suplementos en juego del que hacen uso las figuras críticas de la sociedad digital y que les permiten a un saber y a la figura asociado con él legitimarse o dominar un espacio no previsto de antemano como lugar. Considero, más bien, que otra manera de comprender el fenómeno es desde la disposición o naturaleza del discurso, su manera de presentarse y estructurarse, la forma misma de la elaboración textual que es al final el vehículo fundamental por donde circula la marca “Žižek”. La proliferación rizomática de textos del esloveno, como dice Alemán, parece estar planteada como una lucha con lo Real inherente a las formas de captación y elaboración del concepto, al acto de subsumir sus objetos al discurso, en este caso la realidad sociopolítica contingente entramada en el complejo nudo borromeo que Žižek ha concebido entre teoría lacaniana, dialéctica hegeliana y economía política marxista. En ese trabajo con el concepto y el objeto (la realidad), Žižek se ve obligado a reescribir en función de una determinación política que afecta el conjunto de su trabajo y lo convierte, en la nueva situación contingente, en una batería de significantes, tal como solía concebir Althusser muchos de sus textos. De manera que texto y situación se condicionan mutuamente y generan efectos nuevos en la marca. En Žižek es muy claro a partir de las conferencias que ofrece en Essen en 2001 y que terminan publicadas bajo el título *Repetir Lenin* (2002); a partir de allí hay una línea consecutiva de textos que describen una secuencia de “intervenciones” teórico-políticas contingentes, subordinadas a la prioridad de definir una política de emancipación basada en un acto rupturista: *El títere y el*

enano. *El núcleo perverso del cristianismo* (2005); *Amor sin piedad. Hacia una política de la verdad* (2005); *Una suspensión política de la ética* (2005); *Bienvenidos al desierto de lo real* (2005); *Arriesgar lo imposible* (2006); *Visión de paralaje* (2006), que es dentro de la secuencia el libro concebido como tal y por tanto más completo desde que apareció *El sujeto espinoso* (2001), bajo la tentativa de recuperar el materialismo dialéctico<sup>170</sup>; y *Lenin reactivado. Hacia una política de la verdad* (2010), entre otros. De esta manera podemos analizar cuáles son los elementos que permiten vehicular los textos de Žižek embarcados en la apuesta política, en tanto no pasan desapercibidos y potencian el vínculo no sólo con nuevos lectores sino establecen una referencia –una marca– que interpela y es interpelada mundialmente.

El punto de partida que se puede utilizar para darle alguna validez a este giro estratégico será su afirmación, citada más arriba, de que Lacan trascendió todas las etiquetas que le encasquetaron porque tenía una permanente actitud hacia el *autocuestionamiento*, que lo hacía ajustar y desplazar constantemente sus nociones, al punto de que pueden definirse varias etapas de su enseñanza y algunos cortes que impiden usar de manera desprevenida las nociones, lo que obliga constantemente a situar el contexto en el cual Lacan enuncia sus conceptos. En esa situación, hay que decir de Žižek que la mezcla *sublime* entre un “exceso” de subjetividad que lo lleva a tomar partido, a ubicarse en el terreno, a determinar

---

<sup>170</sup> Si se analiza la obra siguiente de Žižek se podrá establecer que toda esta terminología alrededor del “paralaje” fue, como dice Jameson, parte del “montaje” y de la marca. No así la tentativa de recuperar el materialismo dialéctico, que ha sido una aspiración del esloveno desde los años 90 (*El resto indivisible* se enmarca en esta búsqueda), pero que no logra sistematizar de manera convincente. A mi modo de ver, Žižek se basa en premisas que estaban claras tanto en la teoría lacaniana del Uno (atravesado por una brecha inherente que lo divide) y la universalidad concreta hegeliana (donde coinciden sin totalizarse lo abstracto y lo concreto). De manera que postular una superación de Althusser y su empresa “reversionista” de hacer compaginar el materialismo dialéctico y el histórico como una ciencia de la ciencia del primero por sobre el segundo (con una dosis de verdad en cada uno), no se ha concretado y a Žižek no le ha quedado más remedio que seguir tematizando la lógica de los cortocircuitos o brechas entre lo fenoménico y el nómeneo kantiano, entre la Cosa y la pulsión de muerte o deseo puro en Lacan para conseguir una manera adecuada de renunciar, en primer lugar, a las opciones narrativas/ideológicas que bloquean el presente y ocultan precisamente sus brechas; y por el otro que el acto que propone no es en absoluto un salto suicida, un pasaje al acto, para alcanzar la Cosa comunista, sino un cambio de *visión de paralaje* que haría que lo trascendente ya se contara como un ser-ahí, desde el cual poder refundar el orden simbólico. Desde este punto de vista, el acto es una gran operación ontológica, no está atrapado en el circuito de la negatividad ni de la positividad, no está afuera ni adentro en estado puro. El acto es la brecha misma.

la apuesta, a identificar cuál es el enemigo; y la gestión que hace de un cuerpo teórico a partir de un sentido político estratégico, tiene un precedente muy preciso y no son Lacan ni Hegel las figuras a tomar en cuenta en este caso. El nombre que resuena en esta dicotomía, en esta operación o tensión es el de Althusser, otro de sus maestros estructuralistas, como el mismo lo define. Balibar, uno de los colaboradores privilegiados que tuvo Althusser, conoce bien lo que significó la “práctica teórica” o “lucha de clases en la teoría” (un argumento que introduce Althusser después de Mayo del 68) y la define como la necesidad de trasladar la lucha de clases al plano teórico, lo que obliga en rigor a tomar posición sobre el terreno y al combate conceptual, por un lado, pero también a un ejercicio de autocrítica permanente, puesto que la práctica teórica tiene como objetivo estratégico vencer el carácter ideológico de todo núcleo de saber, empezando por el que se autopostula y que se hace, en la práctica, discursivamente inamovible (bajo el mismo principio de un universal sin fallas, sin síntoma)<sup>171</sup>. Esto hace que la intervención oscile entre un postular y un borrar, un introducir una proposición y un modificarla en el camino, en un permanente hacer y deshacer la teoría. Balibar toma en cuenta en Althusser esa capacidad para corregir los errores, “rectificar la línea y el blanco”, una y otra vez, en una torsión desenfrenada que, según argumenta, lo lleva a “convertirse en contemporáneo de sí mismo y de las cosas” {Balibar, 2003:58}. Althusser oscila, en una violenta dialéctica discursiva, entre no cambiar nada en el discurso porque entiende que sus proposiciones resisten a la autocrítica, y anularlo todo a través de una práctica radical de reescritura. Esa oscilación produce efectos

---

<sup>171</sup> Foucault cita a Althusser en la *Arqueología del saber* para identificar la naturaleza del corte teórico, pero se adentra en las consecuencias que se producen al éste establecer que la lucha teórica es sobre todo para desprender el núcleo ideológico del discurso: “(...) las escansiones más radicales son los cortes efectuados por un trabajo de transformación teórica cuando “funda una ciencia desprendiéndola de la ideología, de su pasado y revelando ese pasado como ideológico”, lo cual habría que añadir, se entiende, el análisis literario que se da en adelante como unidad: no el alma o la sensibilidad de una época, ni tampoco los “grupos”, las “escuelas”, las “generaciones” o los “movimientos”, ni aun siquiera el personaje del autor en el juego de trueques que ha anudado su vida y su “creación”, sino la estructura propia de una obra, de un libro, de un texto”. Este tipo de análisis, sobre el núcleo de “verdad” de una obra, de un texto, de un libro, es el que practica Žižek con respecto a los objetos estéticos y culturales que incorpora a su discurso. {Foucault, 2004:343}

concretos en sus intervenciones: no son sistemáticas ni programáticas, esbozo de premisas sin conclusiones, conclusiones sin premisas.

En este sentido, fue Ernesto Laclau el primero en advertir que la obra de Žižek estaba escrita, desde el primer libro, no con un sentido sistemático y una unión entre las distintas partes del texto. Más bien, el esloveno apela al recurso de la reiteración en diferentes contextos, a recomponer los conceptos y a un ejercicio de “afinación (que) no es el resultado de una progresión, (porque) el texto llega a un punto de interrupción y no de conclusión”<sup>172</sup>. Este tipo de críticas se reiterarán con el tiempo. Como cita Antón Fernández de Matthew Sharpe, uno de los rasgos en la escritura del esloveno es que parece “escribir más rápido de lo que piensa”, “o da la impresión de que más que concluir sus textos, simplemente se ha detenido”<sup>173</sup>. Una variante de este argumento en contra de Žižek lo da Bosteels, al identificar problemas más complejos que el apresuramiento o el corte intempestivo o incoherente del discurso. Bosteels señala que la verdadera virtud de Žižek está en la manera althusseriana de plantear la lucha de clases en la teoría, donde va identificando auténticos enemigos de clase en el campo de la deliberación teórica para ganar una posición de legitimidad y de reconocimiento en la intervención. Esta perspectiva permitiría comprender en Žižek la relación de estrecha cercanía que mantuvo de forma manifiesta con la teoría de la hegemonía en Laclau y Mouffe desde los años 80, y después el abrupto rompimiento que terminó dividiendo el campo teórico de la izquierda finisecular entre articuladores radicales y “comunistas” de la hipótesis, hacia 2008<sup>174</sup>; desde esta misma perspectiva, habría que concebir la

---

<sup>172</sup> {Žižek, 1992:15}

<sup>173</sup> {Fernández, 2012:12}

<sup>174</sup> El debate a tres manos entre Judith Butler, Ernesto Laclau y Slavoj Žižek que después se recogió en forma de libro, *Contingencia, hegemonía y universalidad* (2000), debe ser interpretado como el pináculo de la expresión del teoricismo dentro de los estudios culturales de la década de los 90. Allí se reúnen tres líneas claras de trabajo sobre la emancipación y su relación con la contingencia, con la posibilidad de establecer una hegemonía y cambiar las condiciones del universal concreto vigente –la globalización neoliberal (política de género, democracia radical y acto político)-. El debate, sin embargo, se tornó especialmente descarnado, franco y a veces agresivo, especialmente por el esloveno, lo que generó consecuencias para las tres posiciones. En el caso de la discusión de Laclau y Žižek, ésta partió de una colaboración crítica en los años 80 pero terminó en un intercambio de acusaciones entre 2006 y 2007 en el

crítica que le hace a Judith Butler con la que divide el campo de los estudios culturales entre lacanianos y postestructuralistas posmodernos o la crítica a los discípulos de Althusser –Rancière, Badiou, Balibar– para dividir el campo teórico entre los que conciben la emancipación como una intervención en el campo autónomo de la política y los que no conciben tal autonomía y reivindican, a la manera marxista, que la economía política sigue siendo el horizonte imprescindible para pensar el acto revolucionario<sup>175</sup>; o la crítica a los conceptos de *Multitud e Imperio* que le hace a Antonio Negri y Michael Hardt, los primeros después de la caída del Muro de Berlín que hablaron de concretar el comunismo como lo común inmaterial, y que le permitió a Žižek abrir las aguas sobre el tema del comunismo como objeto de deseo<sup>176</sup>. En esa misma lógica, habría que concebir su disputa con Miller, que pretende dividir el campo laciano entre psicoanalistas clínicos y los teóricos que guían su trabajo sin maestro ni

---

que no faltó el señalamiento de Žižek al modelo hegemónico de Laclau, con el que otrora simpatizaba, como de “fascista”, y Laclau denunció su tergiversación de las nociones lacanianas como lo Real y lo acusó de políticamente irresponsable: “Sus comentarios no son sólo irresponsables, sino también deshonestos” {Laclau, 2008: 13-65}

<sup>175</sup> Estas críticas están desarrolladas en *El sujeto espinoso* {Žižek, 2001}

<sup>176</sup> La crítica a Antonio Negri y Michel Hardt tiene diversos episodios pero sin duda, en este esquema de la lucha de clases en la teoría, debe enmarcarse en la necesidad de hacer una crítica radical al modelo del nuevo comunismo del trabajador inmaterial para que se abra el espacio para introducir nuevos referentes, una operación que tendrá un momento estelar en *Repetir a Lenin* (2002). Un comentario posterior en esta misma línea puede conseguirse, a la luz de los resultados políticos del modelo Negri/Hardt de inspiración deleuziana, en *La suspensión política de la ética* (2005): “Deleuze afirma la prioridad del deseo sobre los objetos: el deseo es una fuerza productiva, positiva, que excede a sus objetos, un flujo viviente que prolifera a través de la multitud de objetos, penetrándolos y pasando a través de ellos, sin necesidad de ninguna ausencia o ‘castración’ fundamental que le sirva de fundación. Sin embargo, para Lacan, este objeto de deseo debe estar sostenido por un objeto-cause: no cierto objeto perdido incestuoso primordial en el cual el deseo permanece fijado para siempre y cuyos insatisfactorios sustitutos son todos los demás objetos, sino un objeto puramente formal que nos lleva a desear objetos que no encontramos en la realidad. Este objeto-cause de deseo no es, por lo tanto, trascendente, el exceso inaccesible que elude para siempre nuestra comprensión, sino, a espaldas del sujeto, algo que dirige el deseo desde adentro. Y si este es el caso de Marx, es un error de Deleuze tomar en cuenta este objeto-cause que sostiene la visión ilusoria de productividad ilimitada de deseo, o, en el caso de Hardt y Negri, la visión ilusoria de la multitud que se gobierna a sí misma, ya no oprimida por algún Uno totalizador. Podemos observar aquí las catastróficas consecuencias políticas del fracaso en desarrollar lo que podría parecer una distinción puramente ‘académica’ filosófica o nocional”. {Žižek, 2005:55}. En este pasaje queda clara la visión confrontacional de Žižek con Deleuze y el postestructuralismo, en particular con la visión del sujeto deseante, y el esquema de la lucha de clases teórica, donde se hace imposible distinguir praxis política de las nociones de la teoría, provengan éstas de la academia o de la institución filosófica. Pero aún más llamativa es la elaboración contra Deleuze como filósofo del deseo sin límites inherentes, al que debe combatir introduciendo nociones lacanianas como ausencia y castración, las mismas que rechaza a la hora de referirse a las consecuencias políticas que conlleva definir al sujeto de la emancipación, porque éstas nociones definen a un sujeto culposos, en condiciones de falta y desproporción constitutiva ante el Otro, tal como se describió en una nota anterior.



pedagogía. Bosteels dice algo más de esta estrategia de lucha de clases teórica, que le permite a Žižek actuar a la manera de Althusser, incluso a riesgo de “borrar” la coherencia de su obra en el acto mismo de intervención o polémica que divide al campo teórico:

“Su diálogo con pensadores contemporáneos, por último, constituye un soberbio ejemplo de arte maquiavélico de la guerra en filosofía... A menudo presentando las posiciones de un oponente como enteramente propias, antes de atacarlas por razones que de hecho sólo se aplican a su posición previa. Muchas críticas contenidas en los libros de Žižek pueden, por consiguiente, leerse como autocríticas de un libro suyo anterior, de manera que una interpretación global coherente de este vasto *corpus* de obras se convierte rápidamente en una fascinante imposibilidad”. Bosteels en: {Žižek, 2010: 171–172}

No deja de ser llamativo que Bosteels considere que lo indescifrable en Žižek pase por una “fascinante imposibilidad” de reconstruir la obra, dado que se encuentra soportada en movimientos tácticos guiados por la lectura de los “otros”, del afuera, y la concepción althusseriana de la lucha de clases en la teoría, lo que erosiona la coherencia de su propia estructura<sup>177</sup>. Volviendo a Balibar, que fue uno de los discípulos más cercanos de Althusser, éste sostiene que en el caso del maestro los conceptos, en el plano precisamente de la lucha de clases en la teoría, estaban diseñados para desaparecer en los propios efectos de la intervención. Esto no es más que admitir que en cada concepto ya había un elemento de negación, de vacilación, en el mismo momento en que se expone con

---

<sup>177</sup> No resulta casual que en el contexto de la reconstrucción del acto radical como el abismo de la libertad, el “acto loco”, en términos del idealismo alemán (Schelling), Žižek cite un pasaje de la biografía de Althusser donde se produce esa percepción de autosimbolización y “despersonalización” a la vez que el esloveno concibe como el momento en que el sujeto acomete el acto (ético) y atraviesa sus fantasma, el momento de contracción y eyección que permite la apertura del ser: “En su autobiografía, Louis Althusser escribe que durante su adultez lo atormentó la idea de que él no existía, el miedo a que los demás se dieran cuenta de su inexistencia, es decir, del hecho de que él era un impostor que sólo pretendía existir. Por ejemplo, su mayor temor tras la publicación de *Para leer el capital* fue que algún crítico perspicaz revelara el escandaloso hecho de que el principal autor del libro no existía... En cierto modo, esto es a lo que Schelling apunta y también de lo que trata el psicoanálisis: la cura psicoanalítica está efectivamente terminada cuando el sujeto pierde ese miedo y *asume libremente su propia inexistencia*” {Žižek, 2013: 44}

el mayor rigor. “Contienen, pues, por *adelantado*, un elemento que se opone a que su empleo, su desarrollo, desemboque en la univocidad de una teoría ‘finalmente encontrada’”<sup>178</sup>. Balibar incluso recurre a la cita de Bonaparte que solía pronunciar su maestro: “se avanza y después se ve”, que más allá de su cualidad anecdótica describe propiamente un método de construcción teórica, comprometido con captar la contemporaneidad y reescribir en el camino los errores “taquigráficos” cometidos en el arduo proceso de conceptualización y división del campo político de la teoría. Francois Matheron ha descrito con claridad este proceso de captación del concepto a la luz de la distinción de dos tipos de elaboración teórica en Althusser, atribuyendo la distinción ya no a un trabajo de purificación epistemológica sino propiamente de lucha de clases en la teoría:

“Hay fundamentalmente, nos dice Althusser en *Maquiavelo y nosotros*, dos tipos radicalmente diferentes de ‘espacio teórico’. El primero es el de la ‘pura teoría’, el de toda la ciencia, incluyendo la ciencia política y, podemos suponer, el materialismo histórico. El otro es el de la ‘práctica política’, entendiendo por ella la teoría sometida a la primacía de la práctica política: ‘el primer espacio, teórico, no tiene sujeto (la verdad vale para todo sujeto posible), mientras que el segundo no tiene sentido más que por su sujeto, posible o necesario, ya sea el Príncipe Nuevo de Maquiavelo o el Príncipe Moderno de Gramsci’ (...) Althusser plantea aquí una diferencia de naturaleza entre pensar sobre la coyuntura y bajo la coyuntura: los diferentes elementos de la coyuntura no son datos objetivos sobre los cuales refleja la teoría: ‘se convierten en fuerzas reales o virtuales en el combate por el objetivo histórico, y sus relaciones se convierten en relaciones de fuerza’. Este es el verdadero ‘análisis concreto de una situación concreta’ (...) Es imposible no ver que esta ‘extraña vacilación de la teoría’ es, en primer lugar, la

---

<sup>178</sup>{Balibar, 2004:59}. Sobre este aspecto, Francois Matheron ha reiterado en un trabajo reciente este carácter de ambigüedad reversible de los conceptos althusserianos, a los cuales le designa el estatus de una radical impureza: “No hay un solo concepto althusseriano que no haya sido, en el fondo, afectado por su contrario [...] Este es el principio de su grandeza y de su miseria”. {Matheron, 2014:44-45}

deconstrucción por parte de Althusser de su propio dispositivo teórico, la cual expresa en una fórmula llena de implicancias: ‘el espacio de la pura teoría, suponiendo que tal cosa exista’’. {Matheron, 2014: 56}

Matheron describe un cortocircuito en Althusser a partir de la distinción entre una teoría pura y una teoría de la práctica política vinculada más a los mecanismos de la ideología que a los de la ciencia. Sin embargo, el trabajo de cómo capturar los elementos de la coyuntura, cómo introducirlos en el concepto, hacen verdaderamente imposible el estatus consistente de una teoría pura. Esto también es extrapolable al procedimiento de Žižek, incluso de manera más notoria porque su teoría no es propia sino prestada y depende, en última instancia, de una hermenéutica de la referencia que lo delata.

Balibar trata de hacer un balance de la naturaleza del trabajo revulsivo de Althusser, uno de los cuatro maestros directos que públicamente reconoce Žižek (Lacan, Hegel, Marx y ese que hoy “debe permanecer innombrado, como el enano escondido dentro de la marioneta del materialismo histórico”<sup>179</sup>) y afirma que aún falta por ver si tantas contradicciones, tanta opacidad de método puede ser salvada en el tiempo a la luz de lo que él mismo define como sus tres tesis indispensables para pensar la dialéctica a la manera estructuralista: “hay corte epistemológico”; “hay lucha de clases en la teoría”; y “hay aparatos ideológicos del Estado”<sup>180</sup>.

“El hecho es que su ‘herencia’ consiste en un puñado de nociones equívocas, en uno o dos verdaderos libros y un cierto número de textos que se presentan como incentivos o fragmentos, algunos, muy desarrollados (...), algunos soberbiamente escritos (...), siempre en estrecha dependencia de una cierta coyuntura política (política, discursiva), y terriblemente extravagantes tanto por su estilo como por sus posiciones (...) Pero en otro sentido es

---

<sup>179</sup> {Žižek, 2006:14}

<sup>180</sup> {Balibar: 2004:99}

demasiado pronto para saber si algo de esas intervenciones todavía tendrá influencia mañana en el pensamiento filosófico o en la política...” {Balibar, 2004:78}.

Resulta más que curioso que los escritos de Balibar sobre Althusser, concebidos para saldar una relación de admiración y de vínculo intelectual con el maestro, hayan sido motivo de una mordaz respuesta de Žižek, en la que lo inculpa de haber guardado silencio y evitado su invocación en la larga y sombría década de su final, en los años 80. Para Žižek, recuperar a la figura de Althusser para hablar de ese aspecto de “auto-consumación” de sus propios conceptos, de esa especie de canibalización de sí mismo que no deja nada en pie, es, si se quiere, una traición:

“En un revelador trabajo conmemorativo, Balibar dice que la última fase de la actividad teórica de Althusser (incluso anterior a sus infortunados problemas de salud mental) fue una persecución sistemática de autodestrucción, o un ejercicio de autodestrucción, como si Althusser hubiera quedado atrapado en el torbellino de socavar y subvertir sistemáticamente sus propias proposiciones teóricas anteriores”. {Žižek, 2001:137}

La pregunta que puede hacerse sobre este ataque de Žižek a Balibar, y la defensa casi automática que hace el esloveno de Althusser, es hasta qué punto el asunto no tiene los visos tácticos de una estrategia para romper, precisamente, el espacio natural de la cadena maestro-discípulo que es la que “garantiza” el vínculo histórico de Althusser con sus alumnos: Rancière, Badiou, Balibar y Laclau, entre otros. Romper ese hilo umbilical le permite a Žižek abrir el espacio para que se comprenda el gesto de otro discípulo, un “extranjero” llamado Žižek, que en algunas obras capitales por su dimensión, como *Visión de paralaje*, explicita su intención de elaborar un materialismo dialéctico que supere la empresa que nunca pudo llevar a buen término Althusser. El esloveno termina aludiéndolo sin citarlo directamente ni una sola vez en el libro, como si necesitara mantener

reprimido el nombre del cuarto maestro no sólo por una necesidad retórica. Esta represión, a nuestro juicio, no debe ser leída (sólo) como una deferencia al sector “políticamente correcto” que concibe impensable resucitar al hombre que concibió y en buena medida posicionó otro comunismo distinto en Occidente al realmente existente (el estalinista). Más bien habría otros motivos en juego: ¿Y si Žižek no controla, no reconoce o sencillamente oculta los mecanismos o huellas mediante los cuales Althusser ya opera en su trabajo de manera directa, por todos lados, coloreando su edificio teórico? ¿Si el maestro del estructuralismo, del que aprendió el manejo de algunas nociones estratégicas del marxismo, es el factor oculto de una práctica política en la teoría aprendida de manera inobjetable, que le ha permitido al esloveno obtener una posición de “más uno excepcional” y desplazar con ello las coordenadas teóricas del campo de la izquierda, que se ha querido reinventar después del fin del Socialismo Real? Quizá deba apreciarse su obra escrita como la de un gran demolidor teórico, que ha hecho un largo e impecable ejercicio de maquiavelismo dentro del debate de las ideas emancipatorias, como ha descrito Bosteels, en el que se han valido torsiones y desplazamientos conceptuales a cambio de ganar alguna batalla político-teórica. Agujereando los esquemas de Laclau, Butler, Miller, el del propio Badiou, Balibar, Rancière y Negri, Žižek ha logrado visibilizar su prédica y se ha autorizado como una voz bastante solitaria pero indiscutible de ese “nuevo” comunismo que está por venir. En esta estrategia, sin duda, parece conveniente mantener a Althusser oculto como el enano del materialismo dialéctico que se esconde dentro del autómatas. Como la verdadera causa estructural que opera en la aventura real de este esloveno como agente ubicado en el mapa de la izquierda global, donde piensa una y otra vez la idea del recomienzo a partir, precisamente, de las tres premisas que destaca Balibar de la obra de Althusser: hay acontecimiento, hay lucha de clases teórica para poder prescribir la adecuada deducción de este acontecimiento y hay mecanismos ideológicos que bloquean

la posibilidad del acto emancipatorio –y por tanto hay que cuestionarlos, rebatirlos, demolerlos<sup>181</sup>.

---

<sup>181</sup> “Volver a comenzar... Desde el principio” es el título de la conferencia que Žižek pronunció en el evento que organizó con Costas Douzinas y Alain Badiou en la universidad londinense de Birbeck School of Law en 2009, y en el que participaron, entre otros, Terry Eagleton, Jacques Rancière, Jean Luc Nancy y Antonio Negri. El evento aspiraba a dar respuestas desde la izquierda y desde el significante “comunismo” a la crisis financiera internacional. El verbo utilizado en el título de la conferencia, *comenzar*, también atraviesa de cabo a rabo la obra de Althusser, sobre todo a la hora de distinguir entre historia y estructura, entre acontecimiento y estado de la situación, entre ruptura y continuidad, así como los desplazamientos teóricos que esas dinámicas imponen a la teoría hasta extremar su paradójica situación de imposibilidad. {Houtie (comp), 2010: 231-249}

**3. Elementos para una teoría de la ideología:  
las formas de la sujeción en Žižek**

### 3.1 La ideología como señuelo, la política como escándalo

Intentaremos identificar y reconstruir algunos conceptos y nociones que le sirven al esloveno Slavoj Žižek en su “etapa temprana” para articular una teoría de la ideología. Ha llegado el momento de hacer deslindes y aislar la secuencia más “fructífera” en la obra del esloveno, asociada sobre todo con los dos primeros tiempos lógicos del pensamiento lacaniano<sup>182</sup>: el *instante de ver* y el *tiempo de comprender*. Si bien es imposible apelar a la teoría lacaniana sin un tercer aspecto determinante, el *tiempo de concluir* (el acto, la salida), hay que decir que lo más interesante de la “etapa temprana” de Žižek se encuentra en la manera de reconstruir el tiempo de lo contemporáneo, su insight, y tejer alrededor de él una explicación psicoanalítica y crítica del capitalismo tardío. De manera que a partir de esta premisa, reconstruiremos su teoría de la ideología en los siguientes apartados: el núcleo socio-crítico del psicoanálisis; las fuentes marxistas de la tradición ideológica; la dimensión ontológica de la ideología, o cómo el psicoanálisis complementa al marxismo; el mecanismo ideológico en la era de lo Real generalizado; la declinación de Edipo y la doble subjetividad imperante (cinismo y fundamentalismo); la función ideológica del significante Amo (interpelación y fetichismo); el síntoma como lugar de goce y fuente del acto; y la fantasía como señuelo y marco que regula la realidad del sujeto. Quedará para el siguiente capítulo un apartado sobre la función del acto y sus variantes en el edificio teórico del esloveno, a la luz de los desplazamientos que hemos mencionado en el capítulo anterior.

---

<sup>182</sup> En el seminario *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, Lacan explica los tres momentos del tiempo lógico sobre la base de que la batería de significantes está dada de antemano, por tanto se deben introducir dos términos en la función de la repetición: la del azar y la de la arbitrariedad. Ambos elementos generan un método de observación y captación del inconsciente: el azar de la transcripción (el trabajo propiamente del sueño, que siempre es parcial) y la arbitrariedad de las conexiones (la asociación libre). Todo esto para indicar que sin encuentro con el inconsciente, con lo Real (*tyche*) no anda el psicoanálisis. De aquí puede desprenderse la hiancia que separa a la filosofía de la antifilosofía lacaniana, en el estatus mismo de este “encuentro” con lo Real. {Lacan, 1987: 47-49}



Entrar en el edificio teórico del esloveno por una teoría de la ideología suscita, después de la extensa indagación que hemos hecho sobre el estatus del sujeto y el acto en Lacan y en Žižek, una pregunta obvia: ¿a qué razón responde la estrategia de empezar por reconstruir una teoría de la ideología, que inevitablemente tematiza la posición de dominio, la sujeción, la función del mandato, la creencia y, en definitiva, el efecto de armonía y la cohesión del campo social, si buscamos tematizar todo lo contrario? ¿Cómo explicar un acto desestructurador, un acto radical que rechace las coordenadas del gran Otro, de la Ley, de la realidad –el sustrato fantasmático que la sostiene– a través de herramientas de una teoría de la ideología que toma prestada, fundamentalmente, su conceptualización del psicoanálisis para describir la regulación o el control social del sujeto? Como veremos más adelante, la premisa fundamental que anima al esloveno es demostrar que toda construcción ideológica es, desde el comienzo, un aparato muerto que sólo cobra vida cuando el sujeto lo toma en cuenta, lo reconoce, lo sostiene, pero una vez que este sujeto logra “desconectarse” del cordón umbilical ideológico que lo mantiene “amarrado”, el sujeto demuestra que el cuerpo de doctrinas y rituales ideológicos siempre–ya estuvo muerto, inerme. Para que esa operación se produzca, afirma el esloveno, es necesario un acto, un acto “suicida” en lo simbólico, que suspenda la relación sujeto/Otro. En esa dirección, la respuesta más plausible de Žižek se encuentra, precisamente, en formular la especificidad no mecanicista del saber psicoanalítico, un saber que se basa en el vínculo constitutivo del sujeto con el Otro pero también da cuenta de que esta relación constitutiva no anda, está llena de impasses y disyunciones (efectos de la castración simbólica, que deja al sujeto descarrilado, en falta, sujeto a pulsiones y al goce) que abren una dimensión ética a la acción en términos de zanjar o “desbalancear” la relación entre alienación y separación. Esto hace que cualquier consideración sobre la ideología esté siempre al borde de su propio abismo, al borde de su propia disolución:

“La imposibilidad de dar cuenta de sí mismo está condicionada por el contexto intersubjetivo irreductible de cada reconstitución narrativa: cuando reconstruyo mi vida en un relato, siempre lo hago dentro de cierto contexto intersubjetivo, respondiendo al llamado-mandato del Otro, dirigiéndome de cierta forma al Otro. Este telón de fondo, incluidas las motivaciones (inconscientes) y las investiduras libidinales de mi relato, nunca puede traducirse de manera totalmente transparente dentro de la narración (...) Mi propio estatus de sujeto, de sus vínculos con el Otro sustancial: no sólo el Otro regulador y simbólico de la tradición en la que estoy inserto, sino también la sustancia corporal deseante del Otro, el hecho de que, en el núcleo de mi ser, soy irreductiblemente vulnerable, estoy expuesto al (a los) Otros. Y, lejos de limitar mi estatus ético (autonomía), esta vulnerabilidad primordial debida a mi exposición constitutiva al Otro le da su *fundamento*: lo que hace al individuo *humano*, y por lo tanto, alguien de quien somos responsables, al que tenemos el deber de ayudar, es su propia finitud y responsabilidad”. Žižek en: {Žižek; Santner; Reinhard, 2010: 188}

Es a partir de esta noción de finitud y responsabilidad que el esloveno introduce, en el límite del vínculo entre el sujeto y el Otro, lo que denomina la negatividad de la libertad, eso que Lacan asocia al núcleo más íntimo del ser y su goce: el decir “no” al Otro, a cualquier elemento positivo que lo constituye como ser social, de tal modo que el sujeto puede hacer un “gesto suicida”, “radical” de separación simbólica. Un acto propiamente ético:

“Por supuesto, no puedo deshacer el peso sustancial del contexto al cual he sido arrojado, y, desde luego, tampoco puedo penetrar el trasfondo opaco de mi ser; pero lo que sí puedo hacer, en un acto de negatividad, es ‘limpiar el plato’, trazar una línea, eximirme, salir de lo simbólico con el gesto ‘suicida’ de un acto radical, lo que Freud llamaba ‘pulsión de muerte’, y el idealismo alemán, ‘negatividad radical’”. Žižek en: {Žižek; Santner; Reinhard, 2010: 189}

En el capítulo anterior identificamos la manera como el esloveno se ubica ante el planteamiento lacaniano de pensar en términos de *filosofía y antifilosofía* –

colocando al psicoanálisis a resguardo de cualquier solución imaginaria del lado de la antifilosofía– y dedujimos la manera particular que encuentra el esloveno de reelaborar esta problemática en clave socio–crítica, reconstruyendo un eje que desplaza los términos iniciales lacanianos y los convierte en un planteamiento entre *ideología y filosofía*, que termina a su vez deslizándose, inevitablemente, en una secuencia entre *ideología y política*. Es desde allí, desde una concepción “encementada” de la vida social y del pensamiento que concibe esta vida social, como plantea Žižek, que podemos entrever el *escándalo* propiamente de lo político en tanto acontecimiento/acto subjetivo, y determinar de qué manera la política, como un “salto mortal”, un salto al vacío, una sustracción de la situación, puede sostenerse, en definitiva, en el lugar del acto/decisión, sin que intervenga como tapón la dimensión imaginaria que, en su dinámica de espejo, restablece la ideología y la lógica de la totalidad armónica de lo social. Aquí valdría repetir con Žižek que la clave de lectura de la antinomia *ideología y política* que éste propone, debe leerse de la misma manera como Althusser utilizaba el enlace “y” en varios de sus textos: para vincular una noción general, ambigua, neutral que oscila “entre su realidad ideológica y su potencialidad científica” (la ideología) y una noción específica que “nos dice cómo hemos de concretar esta noción de modo que comience a funcionar como no ideológica, como un concepto teórico estricto” (política)<sup>183</sup>.

En esta perspectiva, consideramos que la teoría de la ideología de Žižek sigue siendo pertinente para el análisis de las formas que ha adoptado el capitalismo tardío<sup>184</sup> en su versión global y totalizante y es un material teórico

---

<sup>183</sup> {Žižek, 2003: 34-35}

<sup>184</sup> Žižek subraya la importancia que tiene la obra de Fedric Jameson dentro del ámbito de los estudios culturales en la era posmoderna, al darle un puesto central al papel que juega el modo de producción material en la lógica cultural. De hecho, el término *capitalismo tardío* que utiliza Žižek en sus distintas formulaciones, comparte la misma concepción de Jameson. El término *capitalismo tardío*, elaborado por Ernest Mandel a finales de los años 70 del siglo XX, remite a una tercera etapa en la historia del sistema de producción, en la que el capital se emancipa de lo material y se autorreproduce en especulaciones e inversiones infinitas, fuera de la red concreta de individuos y comunidades. Lo que hay que destacar es que Jameson piensa de manera vinculante una lógica cultural (emocional, subjetiva) en el marco del capitalismo tardío. Hay que proponer, entonces, que el trabajo que ha venido desarrollando Žižek tiene carácter de continuidad con el de Jameson y tropieza con la misma necesidad de darle carácter de totalidad a un sistema

necesario para aproximarse, en una lectura reflexiva, a acontecimientos y actos políticos (o antipolíticos) “extremos”, “radicales, a “saltos de fe” o “actos suicidas” que nunca pueden ser del todo normativizados o ideologizados, por su dimensión Real, y que se encuentran relacionados, precisamente, con la secuencia general *estructura–acontecimiento* que anida en la raíz misma de los propósitos del pensamiento estructuralista. Recuérdese que con Badiou introdujimos en el capítulo anterior la relación que resume la última enseñanza de Lacan (sus textos y seminarios entre 1970–1975) en la que propone un anillamiento entre verdad–saber–Real, como aquello que no se puede deducir sino de manera anudada, a partir de una experiencia con lo Real. La teoría de la ideología en Žižek, a diferencia de la relación que estableció el marxismo del siglo XX con el psicoanálisis, tiene un componente de Real que estructura la representación y gestiona los modos de goce, lo que hace concebirla como una construcción condicionada por la negatividad y, por tanto, puede pensarse su eventual desestructuración radical mediante un acto ético que anude verdad y saber. Quedará entonces por ver no sólo en qué consiste la secuencia de su teoría de la ideología sino también identificar el estatus mismo de este acto desestructurante que concibe Žižek (tal como la haremos en el siguiente capítulo).

Hemos explicado que la obra del esloveno tiene al menos tres ejes teóricos que son difíciles de deslindar, porque se encuentran amalgamados en sus textos en una especie de topología, de cinta de Moebius: la teoría lacaniana, la dialéctica hegeliana y la crítica de la economía política marxista. Esto trae una complejidad interpretativa: cuando el esloveno sigue una línea argumentativa psicoanalítica es posible que de un momento a otro dé una torsión y termine elaborando un

---

como el capitalista, que se caracteriza por su pulsión desterritorializadora de límites y fronteras. La diferencia epistemológica esencial entre Žižek y Jameson podría ser descrita por el punto de partida de sus respectivos análisis: del psicoanálisis a la dialéctica y el marxismo, en el caso de Žižek, y viceversa, en el caso de Jameson. Esta es quizá la definición que hay que tomar en cuenta a la hora de entender cómo ambos conciben el papel central del capital en la lógica cultural: “...el movimiento del capitalismo debe verse como discontinuo pero expansivo. Con cada crisis, sufre una mutación para pasar a una esfera más amplia de actividad y un campo más vasto de penetración, control, inversión y transformación...” {Jameson, 1995:184}

tópico típicamente marxista o termine adoptando la forma de una noción hegeliana, lo que constantemente descentra los propósitos del lector que trabaja a tres vías en la lectura de la obra. Las cosas se complican aún más si hay que comparar la visión que tiene el esloveno con alguno de los teóricos con los que ha mantenido un diálogo crítico. En este sentido, estamos de acuerdo con Alberto Moreiras cuando al intentar comparar el trabajo teórico de figuras como Žižek o Badiou, a quienes asocia con el “neopaulinismo”, advierte lo siguiente: “Hay trabajo por hacer para entender la complejidad diacrónica del pensamiento respectivo de Badiou y Žižek, puesto que tal complejidad diacrónica, en la densidad de sus alusiones genealógicas a Kant, Hegel, Marx, Heidegger, Lacan y Althusser, entre otros, sobredetermina sus puntos de desacuerdo<sup>185</sup>. A esta problemática de la presentación diacrónica de diversas referencias filosóficas, teóricas y psicoanalíticas que sobredeterminan su lugar con respecto a otros autores, como mencionamos en el capítulo anterior, habría que agregar la incesante reescritura de sus textos (hay que resaltar dentro de esa reescritura la lógica del “copia y pegado” de fragmentos de un texto antiguo insertados en otro elaborado muchos años después) lo que los hace variar de lugar y en la operación terminan sobredeterminando la lectura del cuerpo total de la obra. Esto sin contar los distintos “remixes” nocionales concebidos y diseñados especialmente como homologías estructurales y que terminan generando resonancias y consecuencias al interior de cada campo del saber de donde provienen. Podemos dar como ejemplo al menos cuatro remixes elocuentes en su trabajo teórico alrededor de la ideología: 1) la homología entre el síntoma freudiano y la forma de la mercancía, tal como la define Marx; 2) la homología entre el fetichismo de la mercancía – como “capricho teológico” – que se da por producida sin poder reconocer su propia causa, con el conjunto vacío (objeto *a*) que le otorga legibilidad a un campo significativo dado; 3) la homología entre significativo Amo y la universalidad

---

<sup>185</sup> {Moreiras, 2006: 87}

concreta hegeliana, que traslada a la lógica significativa la discusión de qué determina a qué, si el envase ideológico o propiamente su contenido; y 4) el acto como destitución subjetiva en Lacan que termina siendo, en el planteamiento del esloveno, un acto de negatividad abstracta a la manera hegeliana, de pérdida total y renacimiento. Esto convierte la obra del esloveno en una aventura intrincada y de difícil aprehensión. Por lo general, el que domina la dialéctica hegeliana y el marxismo con cierta solvencia, no domina con tanta destreza el psicoanálisis lacaniano como lo exige la lectura de cada texto žižekiano. O viceversa, en cualquier dirección de este triángulo teórico, lo que termina despertando angustia ante el tratamiento crítico que debe recibir el conjunto de la obra. Esta es parte de la complejidad del artefacto teórico con el que tratamos, que implica el dominio, a contracorriente, de tres universos teóricos marcados por una larga historia y tradición, con sedimentación o pactos de lectura e interpretación suficientemente legitimados por el saber universitario o por la enseñanza del análisis clínico. Adoptar a Žižek significa, si se quiere, adoptar en tríada una lectura “contrahistórica” de Hegel, Marx y Lacan, lo que hace inevitable que se sucumba, en alguna medida, al efecto de transferencia y a cierta lectura aprobatoria de su contenido, por más distancia crítica que se adopte al respecto<sup>186</sup>.

---

<sup>186</sup> En algún sentido, este es el planteamiento del libro *Revoluciones sin sujeto* (2015), de Santiago Castro-Gómez, que reconstruye críticamente la obra del esloveno. Este libro debe ser tomado como el primer esfuerzo orgánico y sistemático de recepción del pensamiento de Žižek en América Latina (hay textos aislados de Ricardo Camargo, Oskar Hauser, Jorge Alemán, Ernesto Laclau y Benjamin Arditi, pero no propiamente libros completos). Castro-Gómez no deja de enumerar los problemas que suscita abordar la obra de un filósofo de estas características, pero ante todo hace valer que en sus numerosos textos hay un esfuerzo académico, filosófico y crítico que merece ser tratado con seriedad. El argumento principal de Castro-Gómez es que el trabajo de Žižek tiene valor en la medida en que sus interlocutores directos e indirectos son representantes insoslayables del pensamiento crítico-filosófico actual: “En este libro quisiera, sin embargo, vincular a Žižek con la tradición más académica de la filosofía. Quisiera tomarlo en serio como filósofo, antes que como publicista, crítico cultural o incluso psicoanalista. Leyendo con persistencia sus libros, no es difícil ver que el esloveno establece diálogos con algunas de las figuras vivas más importantes de la teoría crítica: Jacques Rancière, Alain Badiou, Jürgen Habermas, Étienne Balibar, Judith Butler, Charles Taylor, Giorgio Agamben y Antonio Negri. A través de estos diálogos ofrece ingeniosas lecturas de filósofos pertenecientes a la generación anterior, como Jacques Derrida, Michel Foucault, Theodor Adorno, Hannah Arendt, Gilles Deleuze, Louis Althusser, Martin Heidegger y Richard Rorty. Y todo esto lo hace con base en una interesante lectura del Idealismo alemán que toma como punto de partida el psicoanálisis lacaniano. No estamos, por tanto, frente a ningún charlatán, sino frente a un lector

A esta problemática hay que sumarle una apuesta subjetiva “radical” que particulariza polémicamente los usos nocionales, anteponiendo tácticas, estrategias y políticas de saber, como ilustramos en el capítulo anterior, donde se vislumbra la modelación de un sujeto puro, no dividido, el de la retracción/decisión y, por tanto, en su obra tardía, el de la apuesta comunista a partir de un giro formal.

Hay que subrayar que para esta reconstrucción atendimos a la manera como en la obra temprana de Žižek el autor se “apega a la letra” de las nociones psicoanalíticas, en particular a las nociones lacanianas. Aquí vale hacer la distinción que establece su maestro Miller entre política (revolucionaria) y psicoanálisis para dejar claro cuál es la naturaleza de la obra temprana del esloveno. La política sería señuelo y el psicoanálisis una subversión permanente. La obra temprana de Žižek, podría decirse, cumple en su dimensión crítica con la condición subversiva del psicoanálisis:

“El psicoanálisis no es revolucionario, sino que es subversivo, lo que no es lo mismo, y por razones que yo he esbozado, a saber que va contra todas las identificaciones, los ideales, los significantes amo. Por otra parte, todo el mundo lo sabe. Cuando ustedes ven a alguno de sus próximos en análisis, temen que dejen de honrar a su padre, a su madre, a su esposo y al buen Dios. Se lo ha querido hacer más adaptativo que subversivo pero en vano. ¡Antes bien! Cuando el sujeto es subvertido, cuando es destituido de su dominio imaginario, sale de la caja de su narcisismo, y tiene una oportunidad de hacer frente a todas las eventualidades”. {Miller, 2016: 29}

En concordancia con esta consideración, nos referiremos a los textos del esloveno elaborados de manera primordial en la década de los 90 en los que propone al psicoanálisis laciano como teoría vertebral que anilla el

---

muy serio de la tradición filosófica, que se apropia de los elementos que brinda el psicoanálisis para ofrecer una interpretación creativa de la política contemporánea”. {Castro-Gómez, 2015: 6}

planteamiento y la formulación de su teoría de la ideología. En este sentido, nuestra reconstrucción tiene este acento, a pesar de que hemos intentado no perder de vista la propia tradición marxista que está vinculada directamente con el tema<sup>187</sup>. Trataremos de exponer en Žižek los aspectos socio-críticos del psicoanálisis a los que apela y que le han servido para subrayar el valor que tienen para el análisis histórico-concreto de los tópicos fundamentales de la tradición crítica y de los estudios culturales en la era del capitalismo tardío: las nuevas subjetividades, la ideología, la cultura popular, la teoría del discurso, la constitución de lo político, el universalismo y la hegemonía/contrahegemonía, subalternidad del campo social en las democracias neoliberales. A partir de este

---

<sup>187</sup> Intentaremos hacer una distinción de las obras de Žižek para no extraviarnos en sus prolíficas intervenciones. Después de establecer una jerarquización en función del objetivo central de este capítulo, podemos decir que existe un conjunto de textos que postulan y explicitan su teoría de la ideología desde una perspectiva esencialmente psicoanalítica: *El sublime objeto de la ideología* (1989); *Porque no saben lo que hacen. El goce como factor político* (1990); *La metástasis del goce. Seis ensayos sobre la mujer y la causalidad* (1994); *Ideología, un mapa de la cuestión* (1994); *El resto indivisible* (1996); *El acoso de las fantasías* (1997); *El sujeto espinoso. El centro ausente de la ontología política* (1999); *Contingencia, hegemonía y universalidad* (escrito conjuntamente con Judith Butler y Ernesto Laclau, 2000); *El títere y el enano* (2003); *Hegel, el más sublime de los histéricos* (2013); y *Acontecimiento* (2014). También podemos afirmar que existen otros textos de Žižek que, a partir de los análisis del cine y la literatura, buscan divulgar y reivindicar la teoría lacaniana en su conjunto, como una herramienta crítica de análisis dentro de los estudios culturales. Allí podríamos destacar *¡Goza tu síntoma! Jacques Lacan dentro y fuera de Hollywood* (1992); *Mirando al sesgo. Una introducción a Jacques Lacan a través de la cultura popular* (1994); y *Cómo leer a Lacan* (2005), en los que se encuentran variadas interpretaciones sobre la cultura popular y sus proyecciones fantasmáticas, que nos han servido de apoyo para comprender el corpus teórico en su totalidad. Por último, destacar que cuando ha sido necesario citamos un tercer frente de trabajo en el esloveno, como ya dijimos, ligado a la intervención política y al compromiso personal de construir una alternativa de transformación al capitalismo global, donde se encuentran textos que han venido diagnosticando la situación de la globalización y en los que ha emergido cada vez más la necesidad de reactualizar la crítica de la economía política marxista a partir de una apuesta subjetiva. En estos se explora la dimensión emancipatoria del cristianismo desde una perspectiva materialista (en clara deuda con el proyecto paulino de Alain Badiou), y destacan en este ámbito textos como *El frágil absoluto o ¿Por qué merece la pena luchar por el legado cristiano?* (2000), *¿Quién dijo totalitarismo? Cinco intervenciones sobre el (mal) uso de una noción* (2001), *Amor sin piedad. Hacia una política de la verdad* (2001), *Repetir Lenin* (2002), *El títere y el enano. El núcleo perverso del cristianismo* (2003); *La suspensión política de la ética* (2005); y *Visión de paralaje* (2006), entre otros. Tal profusión de referencias bibliográficas complejizan cualquier intento de sistematización. El trabajo de reconstrucción obliga, en estas circunstancias, a tomar decisiones con relación a la interpretación y definición de los conceptos que maneja Žižek, a pesar de que hemos utilizado, para su debida observancia, las lecturas críticas efectuadas en los años recientes por Yannis Stravarakakis, Santiago Castro-Gómez, Alberto Moreiras, Benjamin Arditi, Beasley-Murray y Ramig Keucheyan, ya citados en el capítulo anterior. Otra manera de acercarse a una lectura propiamente crítica de la obra de Žižek es identificando las diferencias con otros autores con los que ha sostenido un encuentro crítico de posiciones, tal es el caso de Judith Butler en *Cuerpos que importan* (1994) y *Mecanismos psíquicos del poder* (1998); de Ernesto Laclau, en *Nuevas reflexiones de nuestro tiempo* (1990), *La Razón populista* (2005) y *Debates y combates* (2008); y de Etienne Balibar en *Violencias, identidades y civilidad* (2003), entre otros, quienes han dedicado algunas de sus páginas a confrontar y analizar la propuesta teórica del esloveno.



núcleo podremos apreciar mejor el pasaje que Žižek hace del Otro al goce en su teoría de la ideología. La lógica del significante, como analizamos en el primer capítulo, forma parte del esfuerzo que inició Lacan en los años 60 con el objeto de dotar al psicoanálisis de una teoría del discurso y del lazo social inscrito en ella. Esta lógica tiene la particularidad de que le otorga una preeminencia a los mecanismos simbólicos de captación del sujeto, a la nominación y al efecto retroactivo y contingente de la significación. Desde esta perspectiva, la lógica del significante (y su falta constitutiva) se convierte en una herramienta para comprender el papel performativo que juegan las formas ideológicas, a la hora de materializar sus mandatos y contenidos a través de la construcción de significantes fálicos (S1) y los mecanismos de identificación. Esta etapa de la enseñanza lacaniana está marcada por la primacía del Otro. Sin embargo, a comienzos de los años 70 empieza otra enseñanza que se centra en la primacía del goce y del objeto *a*. Ya el énfasis no se pone en la falta–en–ser sino en el goce del cuerpo, en el “inconsciente del cuerpo”. En esta etapa, según Eric Laurent, se inaugura una nueva topología, donde el sujeto no es el sujeto narcisista (de la imagen ante el espejo pero que no sabe nada de su cuerpo), sino aquel que se mira, en el circuito incesante de la pulsión, en una especie de espejo negro y refractario (*black mirror*) que carece del punto de identificación simbólica dado por el Ideal del yo:

“Fundamentalmente es una ausencia de imagen. Falta precisamente una representación; la forma, en este punto desfallece. El borde, se lo representamos con un trazo mínimo, hace obstáculo a la forma. Esto da el precio a la manera en que Lacan hace valer el objeto pequeño *a* como aquello que viene a dibujar un trayecto en torno del agujero. Es, al mismo tiempo, el trayecto y el dibujo del agujero [...] O bien el sujeto tiene una relación con su cuerpo como imagen, como forma, como *gestalt*, o bien tiene una relación con su cuerpo por el goce proveniente de las zonas erógenas, zonas pulsionales que son agujeros. Existen, por lo tanto,

dos maneras de saber si se tiene un cuerpo: por la imagen o por el agujero". {Laurent, 2002: 68–69}

La teoría ideológica de Žižek hace hincapié, precisamente, en que la eficacia de la ideología no se encuentra en el contenido o en la coherencia del relato, por tanto propiamente en la lógica del significante, sino más decisivamente en la forma social que ésta adquiere, en sus investiduras libidinales, en las resonancias que el cuerpo genera a partir de su circulación social, en las pasiones y afectos que despierta el goce como apropiación o robo, en la manera como se terminan materializando a través de la movilización libidinal de la sustancia que llena la falta/trauma<sup>188</sup>.

Esto nos obliga, para seguir adelante, a considerar cuatro dimensiones teóricas en juego, que permiten acercarnos a la formulación ideológica de Žižek:

- 1) El último giro en la enseñanza de Lacan, a principios de los años 70, que se define por la importancia que adquiere la dimensión de lo Real sin Ley, en desmedro de lo simbólico. Con ello ganan un puesto central dentro del enfoque psicoanalítico el goce, el objeto *a* y la fantasía, como mecanismos primarios de estructuración significativa. El primero también cumple de agente de la estructuración/desestructuración del Otro.

---

<sup>188</sup> Para reconstruir el trayecto y las herramientas conceptuales que propone el esloveno, proponemos que debe revisarse el texto "El espectro de la ideología", que consideramos sintetiza los distintos tópicos que conciernen a su teoría. Žižek propone una lectura sincrónica de la tradición crítica, que organiza en torno a la tríada hegeliana *doctrina, ritual y creencia*, para evaluar el estatus de lo ideológico. Cada uno de estos términos obliga a una específica metodología de análisis: (a) *la doctrina* es un campo que se relaciona con el nacimiento de las doctrinas universalistas de los laboratorios políticos del siglo XIX (complejo de ideas, teorías, convicciones, procedimientos argumentativos), y de ella debe hacerse un análisis de discurso que permita penetrar en los mecanismos retóricos y en los contenidos ocultos del texto ideológico; (b) *el ritual* se relaciona con el papel que tuvo el Estado como principal agente de interpelación ideológica durante casi todo el siglo XX, y debe analizarse su poder en la organización de rituales, mediante la teoría de los actos performativos, que explica la manera como una ideología materializa su mandato a través de la interpelación del sujeto; (c) *la creencia* (el terreno más elusivo, puesto que se trata de analizar la ideología "espontánea" que opera en el centro de lo social), debe vincularse a la manera concreta que adopta un modo de producción: el capitalismo tardío y la sociedad global, con su democracia permisiva y la disolución del Estado-nación. El fenómeno de la creencia debe ser estudiado como un mecanismo "espontáneo" de reproducción social, en el cual el goce y la fantasía juegan un papel fundamental en la organización de los significantes que circulan en el campo social. {Žižek, 2003:7-42}

- 2) Žižek hace dos homologías que son fundamentales para comprender el fenómeno ideológico. En primer lugar, y atendiendo a la lógica del significante y su falta, hace coincidir la ideología con el término lacaniano del *significante Amo*, con lo cual se pueden analizar constelaciones ideológicas precisas por la manera como encarnan el goce y la fantasía social en estos significantes vacíos (objeto *a*). La otra homología tiene que ver con el gran Otro como noción prescriptiva (Nombre–del–Padre, la Ley o el orden simbólico, el Otro en mayúsculas), que genera otra lectura de lo ideológico, en tanto matriz que regula las coordenadas de la experiencia del sujeto dentro del campo social: la matriz ideológica que genera los límites entre lo visible y lo invisible, entre decir y no decir, entre ser y no–ser.
- 3) Este enfoque en dos direcciones amplía el estatus de lo ideológico y toma en cuenta no sólo las interpelaciones del Estado y los mandatos explícitos del Poder estructurado desde arriba, sino la manera decisiva como las formaciones fantasmáticas hacen posible la construcción y sedimentación de los fenómenos “desde bajo” asociados con la ideología “espontánea” y las guerras por el goce. En este sentido, un tercer planteamiento sobre el efecto ideológico lo deriva Žižek del núcleo socio–crítico del psicoanálisis, que al historizarlo le permite homologar el capitalismo tardío con la definitiva declinación de Edipo y la muerte de la eficacia simbólica.
- 4) El psicoanálisis, como suele decir irónicamente el esloveno, tiene un enfoque “optimista” que permite considerar una salida de la ideología mediante el acto, que se mide básicamente en dos direcciones opuestas: como gozar/reconocerse en el síntoma y como atravesamiento de la fantasía y confirmación de que el Otro, que prohíbe, que impide, que

condiciona, no existe. Ambas tienen consecuencias éticas a ser valoradas en el proceso de separación/ruptura y que trataremos de manera especial en el siguiente capítulo.

### **3.2 Trauma y antagonismo social: núcleo socio-crítico del psicoanálisis**

Žižek identifica en el psicoanálisis una capacidad para subvertir, a través de la noción freudiana de *trauma*, la oposición entre la hermenéutica y la explicación causal de la ciencia clásica. El psicoanálisis presupone un descentramiento radical del sujeto –el inconsciente– y un antagonismo irreductible entre sus pulsiones y las demandas sociales –el principio de placer y el superyó. Su praxis no se relaciona ni con la deducción causal, ni con la formulación de leyes exactas y verificables. Adicionalmente, el psicoanálisis no se configura únicamente como una teoría del sujeto, pero tampoco es una teoría de lo social. Su virtud, y sus principales paradojas, se encuentran precisamente en la radical ambigüedad e interdependencia que propone a la hora de analizar estos dos ámbitos. De la vinculación antagónica –o reflexiva– del hombre con lo social, puede extraerse el poderoso núcleo socio-crítico que conserva el psicoanálisis, según el esloveno.

En *Psicología de las masas* (1922), Freud elabora, de una manera que ya resulta casi “doctrinaria”, las profundas y paradójicas vinculaciones del hombre moderno con la sociedad, de allí que el psicoanálisis sea propiamente una disciplina en la que su objeto de estudio –el sujeto– debe analizarse en vínculo con lo social:

“La oposición entre psicología individual y psicología social o colectiva, que a primera vista puede parecernos muy profunda, pierde gran parte de su significación en cuanto la sometemos a más detenido examen. La psicología individual se concreta, ciertamente,

al hombre aislado e investiga los caminos por los que el mismo intenta alcanzar la satisfacción de sus instintos, pero sólo muy pocas veces y bajo determinadas condiciones excepcionales le es dado prescindir de las relaciones del individuo con sus semejantes. En la vida anímica individual aparece integrado siempre, efectivamente, 'el otro', como modelo, objeto, auxiliar o adversario, y de este modo, la psicología individual es al mismo tiempo y desde un principio psicología social, en un sentido amplio, pero plenamente justificado". {Freud, 2001:7}

Žižek subraya que esta visión paradójica y antagónica del sujeto está inscrita de manera central en el desarrollo de la teoría freudiana. Hay una dualidad irreductible en Freud, entre sus esfuerzos "biologicistas" por elaborar una *teoría de las pulsiones* (estadio oral, anal, fálico, etc.), que admiten metáforas orgánicas como energía, libido, estadios y mecanismos, y las interpretaciones que giran alrededor del *desciframiento del inconsciente* (los sueños, los chistes, la psicopatología de la vida cotidiana, los síntomas). El autor esloveno subraya que esta dualidad entre pulsión e inconsciente define, precisamente, el núcleo socio-crítico del psicoanálisis. Es decir, este núcleo radica en detectar una zona que es indecible, estructuralmente antagónica y no-concluyente, que atraviesa tanto al sujeto como a la sociedad, al cuerpo como al inconsciente. De hecho, Freud hace una advertencia: el individuo entra en contradicción con lo social por sus pulsiones narcisistas, que son estrictamente individuales (son la raíz del egoísmo). De manera que allí se encuentra la elaboración que completará posteriormente en *El malestar en la cultura* (1930) entre el principio de placer – motivado por los instintos del individuo– y el superyó, a través del cual el sujeto no sólo internaliza normas y demandas sociales, sino que posee, digamos, la libido *mala*, la pulsión de muerte que arruina todo diseño del Eros, de la satisfacción, de la unión de la empresa civilizatoria.

La dicotomía entre el cuerpo y el inconsciente, y su retraducción a las lógicas de la explicación y del sentido, son la materia que le concierne fundamentalmente al psicoanálisis. Su radical ambigüedad, su núcleo

paradójico, debe sostenerse si se quieren mostrar los límites estructurales que presentan tanto la ciencia como la filosofía para dar cuenta de su propio objeto de saber. Al psicoanálisis le interesa fijar en un lugar traumático e imposible la clave de todo su saber. Desde una perspectiva lacaniana, esa zona indecible debe leerse siempre como *trauma*, es decir, un lugar, un agujero, una hiancia que opaca cualquier explicación transparente del individuo y, por ende, de la civilización.

Según Jacques–Alain Miller, la teoría lacaniana complementa la dicotomía freudiana entre pulsión narcisista y demanda social, ofreciendo un matiz que admite una teoría crítica de lo social, siempre y cuando se analice el vínculo como dimensión imaginaria o proyección fantasmática. La distinción lacaniana que Miller subraya es entre el yo ideal (la dimensión narcisista del sujeto) y el Ideal del yo (la reduplicación imaginaria en lo social, la manera como el sujeto consigue ser percibido amablemente por los otros). Esta lección es la clásica lectura del texto inaugural de Lacan al respecto, que es “El estado del espejo...” (1949)<sup>189</sup>:

“Lacan supo extraer del texto de Freud la diferencia entre yo ideal, representado por él con *i*, e ideal del yo, *I*. En el nivel de *I*, se puede introducir sin dificultad lo social. El *I* del ideal se puede construir de un modo superior y legítimo como una función social e ideológica... (Lacan) sitúa una cierta política en los cimientos mismos de la psicología, de modo que la tesis de que toda psicología es social se ha de considerar lacaniana. Si bien no en el nivel al que estamos contemplando *i*, entonces por lo menos en el nivel al que fijamos *I*”. Miller, citado en: {Žižek, 1992:155}

Esta visión tiene consecuencias para abordar el estatus de lo ideológico dentro de la tradición lacaniana. Según la perspectiva que expresa Miller, lo ideológico propiamente dicho no tiene el acento de la identificación narcisista en Freud: su prioridad no es que el sujeto fragmentado o castrado busque

---

<sup>189</sup> {Lacan, 2003: 86-93}

reconocerse en el “cuerpo total” imaginario. El enfoque de Freud sobre el sujeto y las masas, parte de la dimensión simbólica del Ideal del yo, es decir, que Freud parte de que el amor al Otro es el que determina la posición del sujeto, su necesidad de postularse amablemente ante él, de depender de su lazo para seguir amando, de la necesidad de mantener la atención y cuidado del Otro, de allí que pueda decirse que hay una especie de desplazamiento libidinal de la figura del narciso a la del Otro: hay un vaciamiento libidinal del sujeto que ama, pues traslada su energía al Otro. Aquí el Ideal del yo, que es una imagen si se quiere “diurna” del amor, se bifurca en su imagen “nocturna”: la demanda superyóica, que mantiene esta operación por culpa o deber.

Como se sabe, la dimensión libidinal del sujeto logra establecer una relación de sugestión, identificación o hipnosis con el líder político o, en términos lacanianos, el sujeto supuesto saber. Este tópico freudiano se encuentra prácticamente en toda la apropiación que hizo el marxismo del psicoanálisis en el siglo XX. Althusser, por ejemplo, hizo uso de la identificación ideológica por vía imaginaria, para explicar la eficacia de los aparatos ideológicos. Adorno hizo una lectura freudiana a la luz del fascismo, en la que también se tomaba en cuenta de manera central la identificación por sugestión narcisista, que había explorado Freud<sup>190</sup>. Pero lo que subraya Miller es que el fenómeno ideológico debe

---

<sup>190</sup> Russell Jacoby documenta las primeras recepciones que hicieron los marxistas del corpus de Freud, desde Alfred Adler a Erich Fromm, y las maneras como intentaron simplificar o “domar” la complejidad antagónica de los conceptos psicoanalíticos, produciendo apropiaciones indebidas. También hay que recordar que esta especie de externalización ideológica de las pasiones políticas de las masas fue pensada desde otro ángulo por pensadores liberales clásicos como Daniel Bell y Hannah Arendt, que tipificaron el fenómeno ideológico como un proceso negativo, hecho a la medida del poder. {Jacoby, 1978:19-75}. Un ensayo de Ernesto Laclau arroja nueva luz sobre los fenómenos de identificación, sugestión e hipnosis, que tipifica Freud en su texto *Psicología de las masas*. Laclau afirma que el libro merece una lectura diferente a la clásica crítica de la ideología y de la movilización de masas, porque arroja alternativas que, en sí, no limitan el espectro de lo político y de lo ideológico: “Si nuestra lectura de su texto es correcta, todo gira en torno de la noción clave de identificación y el punto de partida para explicar una pluralidad de alternativas sociopolíticas debe hallarse en el *grado* de distancia entre el yo y el ideal del yo (el narcisista). Si esa distancia aumenta (...) encontraremos la situación centralmente descrita por Freud: la identificación entre los pares como miembros del grupo y la transferencia del rol del yo ideal al líder. En ese caso, el principio fundamental del orden comunitario trascendería a este último y, con respecto a ese principio, la identificación de equivalencia entre los miembros del grupo se incrementaría. Si, por el contrario, la distancia entre el yo y el ideal del yo es menor, tendrá lugar el proceso que describimos antes: el líder será el objeto elegido por los miembros del grupo, pero también será parte de estos últimos, participando en el proceso general de identificación mutua”. {Laclau, 2005:87}

analizarse de una manera más amplia y compleja: el efecto o la eficacia de la ideología debe buscarse en la manera como se introyectan los contenidos sociales en el sujeto, vía el Ideal del yo. Esto le otorga no sólo una importancia específica al tema del gran Otro (el Complejo de Edipo), como instaurador de la Ley y el que establece las coordenadas del deseo en el sujeto, sino también resalta que la introyección en el sujeto de los contenidos sociales se produce gracias a una instancia compleja que une lo imaginario con lo simbólico, que es el Ideal del yo (y en su vertiente nocturna: el superyó). No hay propiamente punto de identificación ideológica sin que otros, simultáneamente, lo tengan. El fenómeno sería individual y social al mismo tiempo, pero estaría marcado por idealizaciones; también lo está por el papel que juega el superyó como instancia culpabilizadora. De esta manera, no es difícil establecer que el estatuto de lo ideológico, a la luz de la lectura que hace Miller de la teoría lacaniana, pone énfasis en este agente nocturno, el superyó, como demanda imposible que ejerce el propio sujeto contra sí mismo (como autoagresión), a partir de la demanda del Otro (de la autoridad paterna). El mecanismo fundamental y paradójico de este proceso de internalización de la norma y de los contenidos sociales, ya había sido descrito claramente por Freud en los términos en que define al superyó:

“¿A qué recursos apela la cultura para coartar la agresión que le es antagónica, para hacerla inofensiva y quizá para eliminarla? (...) Algo sumamente curioso, que nunca habríamos sospechado y que, sin embargo, es muy natural. La agresión es introyectada, internalizada, devuelta en realidad al lugar de donde procede: es dirigida contra el propio *yo*, incorporándose a una parte de éste, que en calidad de *super-yo* se opone a la parte restante, y asumiendo la función de “conciencia” (moral), despliega frente al *yo* la misma dura agresividad que el *yo*, de buen grado, habría satisfecho en individuos extraños. La tensión creada entre el severo *super-yo* y el *yo* subordinado al mismo la calificamos de *sentimiento de culpabilidad*; se manifiesta bajo la forma de necesidad de castigo. {Freud, 2002:67}



Si tal como propone Miller, el efecto ideológico se produce mediante un complejo mecanismo que involucra la dimensión imaginaria y simbólica del sujeto, y la ideología se introyecta decisivamente mediante la manipulación de la instancia superyóica (la relación que se establece entre la demanda externa del Otro y la culpabilidad del sujeto), entonces está plenamente justificada la operación de homologar lo ideológico con el gran Otro lacaniano, tal como lo propone Žižek en su primera aproximación a la ideología, marcada por la primacía del significante y de lo simbólico. Recuérdese que la instancia del gran Otro debe ser comprendida de manera general como el orden simbólico que instaaura el Nombre-del-Padre.

En suma, el psicoanálisis trabaja de manera reflexiva (el *yo ideal* y el *Ideal del yo*) y esto contempla una distorsión inherente al sujeto y al campo simbólico, que se sutura mediante operaciones de demanda y de culpa desplazadas o desencontradas. El vínculo más estrecho que establece el psicoanálisis entre ambas instancias (lo imaginario y lo simbólico) se encuentra en el superyó. Freud le otorga al superyó un carácter eminentemente represivo. Encuentra en esa instancia el mecanismo fundamental para que la Ley y la cultura puedan dominar y controlar a los sujetos, y con ello sus tendencias agresivas inherentes. El superyó es para la teoría freudiana un mecanismo represivo complejo, que inhibe al sujeto de la transgresión y permite hacer operativo el orden simbólico.

Sin embargo, para evitar determinismos simples y asegurar que lo social siempre determina al sujeto mediante operaciones de represión y castigo, habría que considerar que el superyó es, a su vez, una manera de llamar al inconsciente, tal como lo propone Lacan retomando la elaboración final de Freud en los dos últimos capítulos de *El Malestar de la cultura*. Y esto hace aún más paradójico el planteamiento del psicoanálisis. El inconsciente, para la teoría lacaniana, no sólo es un pozo oscuro, primordial, sino una instancia donde también se depositan las represiones culturales, donde van a parar los efectos de castración que produce la Ley. Esto parece obvio pero tiene grandes consecuencias, si consideramos que

el vínculo del sujeto con la Ley es histórico, es decir, se transforma en sus contingencias.

Lo que propone Lacan es que la instancia superyóica, en tanto forma del inconsciente y vínculo con la autoridad, está sujeta al cambio, a las transformaciones y no siempre debe ser analizada –como veremos más adelante– como una elemental instancia de represión o de renuncia. El superyó se transforma dependiendo del carácter de la Ley y de la represión o ascesis que se instaura, pero también se hace respuesta a la norma como goce o pulsión de muerte.

En el capítulo “El inconsciente freudiano y el nuestro”, incluido en el seminario *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, Lacan considera que el inconsciente está estructurado como un lenguaje, un lenguaje que dice, que habla, que se expresa como algo no–realizado, que demanda interpretación. Es precisamente esa naturaleza del medio–decir, de un lenguaje que no puede expresar y captar plenamente al sujeto, lo que arruina la coherencia discursiva. Esas alteraciones deben ser catalogadas de traumáticas o sintomáticas, son prueba de que algo no anda armónicamente dentro del sujeto. En este sentido, el inconsciente tiene dos vías de acción: no deja de manifestarse, de repetirse, de escenificarse, y a su vez es el depósito de represiones (por eso es un correlato del superyó). Para el esloveno este sería el estatus del inconsciente como causa del psicoanálisis (como correlato del trauma o de la experiencia de lo Real): tiene un estatus preontológico, que arruina u oscurece cualquier determinación significativa, es decir, “es lo que siempre cojea”, como dice Lacan:

“Les he deletreado punto por punto el funcionamiento de lo que Freud produjo en primer lugar como fenómeno del inconsciente. ¿Qué es lo que impresiona, de entrada, en el sueño, en el acto fallido, en la agudeza? El aspecto de tropiezo bajo el cual se presentan {...} Tropiezo, falta, fisura. En una frase pronunciada, escrita, algo viene a tropezar. Estos fenómenos operan como un imán sobre Freud, y allí va a buscar el inconsciente. Allí, una cosa

distinta exige su realización, una cosa que aparece como intencional, ciertamente, pero con una extraña temporalidad. Lo que se produce en esta hiancia, en el sentido pleno del término *producirse*, se presenta como el *hallazgo*. Así es como la exploración freudiana encuentra lo que sucede en el inconsciente {...} ¿Es (el inconsciente) el *uno* anterior a la discontinuidad? No lo creo, y todo lo que he enseñado estos años tendía a cambiar el rumbo de esta exigencia de un *uno* cerrado, espejismo al que se aferra la referencia a un psiquismo de envoltura, suerte de doble del organismo donde residiría esa falsa unidad. Me concederán que el *uno* que la experiencia del inconsciente introduce es el *uno* de la ranura, del rasgo, de la ruptura". {Lacan, 1987: 32–33}

Al postular que no hay un *uno* cerrado, circular, total del inconsciente, Lacan favorece pensar la represión de la Ley como un proceso profundo, difícil de comprender y aprehender directamente, por lo que es necesario analizar las fallas, las fisuras, los tropiezos que se producen en el discurso del sujeto. En el análisis del inconsciente a través de la forma del sueño, Freud introdujo el término *sobredeterminación* (un símbolo con diferentes vías de significación, no determinado por ninguna instancia particular, en apertura a las alteraciones y perturbaciones) para especificar esa compleja relación que se establece entre el deseo inconsciente, el pensamiento latente y el sueño manifiesto. Eso resume el radical descentramiento con el que opera el psicoanálisis. Žižek advierte que en términos epistemológicos, no valen las soluciones fáciles o los armisticios dudosos. La dificultad de la teoría psicoanalítica, su atolladero central, es inherente a la complejidad misma del sujeto, a su naturaleza escindida que lo hace errar en la interpretación y en la fabricación del sentido:

“Ya no podemos concebir la noción de determinismo causal de la psique como caso paradigmático de la ‘reificación’ objetivista, de la errónea interpretación positivista de la dialéctica subjetiva del sentido, como tampoco podemos reducir el campo de éste a una ilusoria experiencia regulada por ocultos mecanismos causales. Sin embargo, ¿qué sucedería si el verdadero alcance de la revolución freudiana debiera ser buscado en su modo de socavar la oposición misma entre

*hermenéutica y explicación, entre sentido y causalidad?"* (el subrayado es mío). {Žižek, 2003:19}

Si el objeto del psicoanálisis se encuentra en el cortocircuito fundamental que se produce entre el trauma del sujeto (producto de la represión primordial o castración simbólica) y sus pulsiones asociadas al principio de placer (incluso *más allá del principio de placer*), toda manifestación significativa del sujeto es, en términos de identificación, el intento de llegar a un arreglo con el núcleo traumático o con el impasse constitutivo que genera su relación con el Otro. Esta sutileza obliga a pensar el fenómeno ideológico como un mecanismo que desplaza/disimula el trauma. Sin embargo, por más intentos de totalizar armónicamente lo social, por más intento de desplazar el trauma, emergen a la superficie discursiva errores, alteraciones, síntomas, en definitiva, que alteran cualquier versión lineal de la cadena significativa. Las distorsiones son inherentes a ese núcleo traumático del sujeto (a lo Real imposible) que se resiste a la simbolización, es decir, a la retraducción plena a cualquier práctica intersubjetiva de comunicación.

Lo importante no es admitir que existen distorsiones significantes, sino comprender que la emergencia misma del significado ya es fruto de una distorsión, la de la negación/neutralización del núcleo traumático de lo Real. Allí radica, precisamente, la causalidad ontológica propia del sujeto psicoanalítico y sus posibles lecturas dentro del fenómeno ideológico, tal como lo define Žižek. De esto se concluye que el objeto del psicoanálisis es por naturaleza antagónico.

“Lo Real es simultáneamente, así pues, tanto el núcleo duro e impenetrable que resiste la simbolización *como* una pura entidad quimérica que no tiene en sí congruencia ontológica... lo Real es la roca contra la que tropieza todo intento de simbolización, el meollo duro que sigue siendo el mismo en todos los mundos posibles (universos simbólicos); pero al mismo tiempo, el estatuto de lo Real es enteramente precario; es algo que persiste únicamente como algo que falla, que es errado, en la sombra, y se disuelve en cuanto

tratamos de capturarlo en su naturaleza positiva. Como ya hemos visto, esto es precisamente lo que define la noción de suceso traumático: una falla en la simbolización, pero al mismo tiempo nunca es dado en su positividad –sólo es posible construirlo con posterioridad, a partir de sus efectos estructurales. Toda su eficacia reside en las deformaciones que produce en el universo simbólico del sujeto: el acontecimiento traumático es en último término sólo una fantasía–constructo que llena un cierto vacío en la estructura simbólica, y en cuanto tal, el efecto retroactivo de esta estructura”. {Žižek, 1992:220–221}

Esta falla en la simbolización, como hemos explicado, es la que abre la perspectiva para el estudio del campo social como un espacio de antagonismos inherentes, de traumas y cortes que deben ser suturados gracias a la actividad simbólico–ideológica. Aunque Žižek no es el primero en esbozar esta perspectiva, su postura ha sido consecuente con este enfoque. Los primeros en proponer la noción de antagonismo como campo de intervención de un Real que constituye lo social, fueron Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, en su libro *Hegemonía y estrategia socialista* (1986). A través de la teoría del discurso, Laclau y Mouffe postulan que el campo social se organiza a través de complejas operaciones retóricas de equivalencia y diferencia (donde las figuras tropológicas de la metáfora y la metonimia son fundamentales) destinadas a llenar una falla constitutiva. La carencia de este enfoque estriba en que al unificar todas las prácticas sociales en la noción de discurso, la ideología como tal pierde su especificidad y pasa a ser un subproducto de lo simbólico. Sin embargo, Žižek reconoce que el uso de lo Real, aplicado a una teoría del campo social, es productivo y sirve de sostén para consolidar su teoría de la ideología:

“Si lo Real es lo imposible, es precisamente esta imposibilidad la que se ha de captar a través de sus efectos. Laclau y Mouffe fueron los primeros en elaborar esta lógica de lo Real, en la pertinencia que tiene para el campo social–ideológico, en el concepto de *antagonismo*: el antagonismo es precisamente un núcleo imposible

de este tipo, un cierto límite que en sí no es nada; es sólo para ser construido retroactivamente, a partir de una serie de efectos que produce, como el punto traumático que elude a éstos; impide un cierre del campo social. {Žižek, 1992:214}

La noción de *antagonismo* es central, por tanto, en la construcción de un núcleo socio-crítico del psicoanálisis que permita evaluar el estatus y la función social que cumple la forma ideológica como aquella que taponar el trauma que divide al individuo y a lo social.

### **3.3 La matriz de la economía-política: tres fuentes de la tradición marxista**

La pregunta por la pertinencia de la crítica ideológica ha estado sujeta, desde sus inicios, a la tradición platónica: la dualidad irreductible que establece el primer gran filósofo griego entre apariencia y verdad, que ha dominado el pensamiento occidental hasta bien entrada la modernidad. En este sentido, el estatus de las apariencias fue utilizado por Marx a mediados del siglo XIX –el artífice de la primera teoría moderna de la ideología<sup>191</sup>– para describir el fenómeno, hasta ese momento inédito en Occidente, de justificar un Estado y un orden existente nuevo –el capitalismo– a través de la difusión de ideas y doctrinas: un concepto de democracia, de libertad e igualdad de los ciudadanos ante la Ley, así como la elaboración de un mito fundacional como el de la acumulación primitiva. La ideología fue concebida tempranamente en la obra de

---

<sup>191</sup> Si bien Marx no es el primer crítico de la ideología, sus teorizaciones son la base de un sistema que ha permitido una continuidad reflexiva a lo largo de más de una centuria. La ideología, como estudio de los sistemas de ideas, nació en los albores de la Ilustración, en el siglo XVIII, como reflejo de las nuevas ideas de progreso y civilización. La ideología fue el instrumento de los pensadores racionalistas para cuestionar la metafísica y las costumbres del Antiguo Régimen. En consecuencia –y esta es la tesis de Terry Eagleton– la ideología nace como un arma teórica de la lucha de clases de la modernidad, con lo cual la burguesía, en una primera fase, hizo uso de ella para combatir las ideas sustanciales de comunidad. En una segunda fase, asociada con el marxismo, la ideología se convirtió en el estudio de las prácticas materiales de los aparatos ideológicos que operan en el capitalismo. Ver el capítulo “De la Ilustración a la Segunda Internacional”. {Eagleton, 2005: 93-128}

Marx (*La ideología alemana*, 1946), grosso modo, como un elemento fundamental de su teoría de las formaciones sociales, es decir, como producto de una división del trabajo y del nacimiento de las clases sociales modernas (burguesía y proletariado). La ideología, desde esta perspectiva, es el fruto de una necesidad inherente al nuevo poder del capital: debe impulsar un marco de convivencia, justificar un orden existente y defender, a través del ejercicio de intelectuales y pensadores, un cuerpo de ideas que contribuya a la dominación de la clase proletaria. La realidad capitalista, tal como es percibida en su inmediatez, sería entonces reflejo de un interés de clase (de la burguesía). La ideología es la manera de crear una apariencia interesada que nada tiene que ver con las condiciones concretas y materiales de las relaciones de producción. En consecuencia, la tarea crítica consiste en desentrañar estas relaciones, identificar los factores y las fuerzas que intervienen en el proceso y detectar la “verdad” misma del sistema, su rostro oculto detrás del tejido de las apariencias ideológicas. Para Marx, la dualidad apariencia/verdad adquiere en el capitalismo la forma general base/superestructura, es decir, la ideología es el conjunto de ideas y doctrinas encargadas de legitimar un orden material concreto (es una distorsión que se fundamenta en la brecha irreductible entre lo ideal y lo material, entre lo subjetivo y lo objetivo).

“El concepto de ideología, puede decirse, surgió en el momento histórico en el que los sistemas de ideas tomaron conciencia de su propia parcialidad y esto a su vez ocurrió cuando esas ideas fueron obligadas a enfrentarse a formas de discurso extrañas o alternativas. Fue sobre todo con el surgimiento de la sociedad burguesa que esto se hizo posible. Porque una característica de esta sociedad es, como advirtió Marx, que todo en ella, incluidas sus formas de conciencia, se encuentran en un estado de continuo fluir, a diferencia de órdenes sociales más tradicionales. El capitalismo sobrevive sólo gracias a un incesante desarrollo de las fuerzas productivas, y en esta agitada condición social, las nuevas ideas chocan entre sí tan vertiginosamente como lo hacen las modas y las mercancías. La autoridad establecida de cualquier visión única del

mundo se encuentra así socavada por la propia naturaleza del capitalismo". Ver Eagleton en: {Žižek, 2003; pp.213–214}

El fenómeno del capitalismo, a diferencia del antiguo régimen feudal – sustancial y religioso– se soporta, para Marx, en la necesidad de recurrir a ideas y doctrinas que puedan operar y legitimarse efectivamente en el campo social. De este modo, Marx establece una dicotomía para pensar la reproducción del sistema capitalista: éste se reproduce gracias a una lógica económica, soportada sobre la plusvalía y el intercambio de mercancías, y a una lógica ideológica o discursiva soportada sobre la difusión de las ideas de clase. Sin embargo, para la tradición del siglo XX que se encarga de la relectura y puesta en escena del marxismo, se divisan varias “aporías” en esta formulación básica: ¿Si el orden no se soporta directamente en aparatos represivos del Estado, sino en la profusión de ideas y distorsiones premeditadas de la realidad, cómo funcionan verdaderamente los mecanismos de sujeción ideológica? ¿Si el antiguo régimen se fundamentaba en un orden de ideas único, en la sociedad capitalista una ideología domina a las otras? ¿Cuál es el mecanismo fundamental de la ideología, qué la hace en definitiva efectiva en el mantenimiento del orden existente? ¿Es posible que siempre la ideología opere como superestructura y, por ende, también tenga una responsabilidad limitada en la reproducción del sistema? ¿La idea de desconocimiento que produce la ideología, en tanto mecanismo de desplazamiento de la realidad concreta, siempre responde a una necesidad objetiva y material del poder? ¿Se puede romper el velo de la ideología de la que hacen uso los poderosos, con otras ideologías fundadas por los dominados?

Como aclara Terry Eagleton, estas interrogantes fueron el centro de los desarrollos teóricos de marxistas del siglo XX como Kautsky, Plejanov, Lenin, Labriola, Lukacs, Gramsci y Althusser, entre otros, que se dieron a la tarea de revisar en profundidad el estatus mismo del poder, de la ideología y su papel efectivo en la reproducción del campo social, ya no para garantizar el orden con



coacción sino con persuasión o seducción. Como explica Etienne Balibar, la tradición marxista de la teoría de la ideología se funda en una dialéctica específica entre el Ser (social) y la Conciencia<sup>192</sup>. Para Marx, el sujeto es un producto social, un producto de las relaciones concretas de producción, y el proceso de concientización se realiza gracias a un ejercicio crítico, al develamiento de la naturaleza de esas relaciones. El sujeto central del marxismo es el proletariado, la clase social que desconoce sus condiciones objetivas de producción y que una vez que las reconoce y las identifica, a través de la crítica, puede impulsar efectivamente el cambio histórico de las relaciones sociales de poder (la tesis de la revolución marxista se soporta en esta dialéctica).

El tema de la ideología, tal como fue concebido y delimitado por Marx, genera dos maneras de abordar el fenómeno. Una vertiente propiamente filosófica, dada a analizar las características y el estatus específico del ser y la conciencia, y una vertiente propiamente política, dada a la praxis del sujeto oprimido (el proletariado) y a la búsqueda del cambio y la transformación histórica del poder. El tema central del marxismo en el siglo XX será dilucidar, en el plano filosófico, el papel que cumple la ideología: considerar a un sujeto y determinar los distintos mecanismos de sujeción y concientización que ocurren en el marco de las relaciones de poder o develar a través de un ejercicio riguroso de “objetividad” las distintas distorsiones y desplazamientos que se producen en el campo ideológico. A su vez, esta tradición buscará precisar el papel que juega la teoría en la dimensión propiamente política: analizar las condiciones concretas de la historia, sus momentos y estructura, las prácticas específicas que se requieren para movilizar al sujeto en una contingencia dada y, mediante la acción, provocar la revolución. No es difícil entender que Žižek se encabalga a esta tradición que divide el proceso de transformación entre filosofía y política, o más decisivamente entre *ideología y política*.

---

<sup>192</sup> {Balibar, 2004; p.86}

De manera que la teoría marxista, desde sus orígenes, trabaja en dos planos diferentes y muchas veces contrapuestos: en el horizonte histórico (una idea de la totalidad del campo social y sus distintos sujetos y relaciones) y en la contingencia (el conjunto de momentos que fundan una situación dada y que son propicios para el cambio social). De manera que el marxismo tendría una dimensión ontológica y otra óptica o fenoménica. Lo que está en juego en esta dicotomía es, precisamente, darle un lugar a la ideología, bien como estrategia de legitimación del poder desde arriba, o como campo concreto en el que se realiza la lucha hegemónica de las ideas.

“Esta distinción (...) es un importante motivo de discusión en la teoría de la ideología, y refleja una disonancia entre dos de las principales tradiciones de significación del término. En términos generales, una tradición central que va de Hegel y Marx a Geörgy Lukacs y a algunos pensadores marxistas posteriores, se ha interesado más por las ideas de conocimiento verdadero o falso, por la noción de ideología como ilusión, distorsión y mistificación; mientras que una tradición de pensamiento alternativa ha sido menos epistemológica que sociológica, y se ha interesado más por la función de las ideas dentro de la vida social que por su realidad o irrealidad. La herencia marxista se ha anclado entre estas dos corrientes intelectuales...”. {Eagleton, 2005:21}

Esta tensión entre catalogar a la ideología como falsa representación, como desplazamiento o como mistificación del poder, y la idea de reivindicar la pluralidad del propio campo social y de sus luchas emancipatorias, es una tensión que atraviesa los campos de la táctica, la estrategia y la política de espíritu marxista desde el siglo XX<sup>193</sup>. Si bien el marxismo se abocó a estudiar los

---

<sup>193</sup> Existe una limitación discursiva al momento de abordar el estatus o denuncia de lo ideológico en sí, como mentira, como ilusión, como distorsión de la “realidad”. Pero también se presenta un problema cuando el tema se desplaza al otro extremo: como es imposible conseguir el lugar para denunciar la mentira ideológica, entonces todo entra en el terreno de la ideología, cualquier argumento es ideológico en sí. Si todo sería ideológico, ya nada sería ideológico, esta es la paradoja crítica. Ante la inflación del concepto de ideología que generó la teoría del discurso de espíritu post-estructuralista, o de su vacuidad notional que es el otro extremo, como ha explicado Ernesto Laclau –quien fue uno de los pilares de la teoría del discurso de inspiración foucaultiana– existe todavía una manera de salvar la asociación tradicional que se ha hecho entre ideología y distorsión: “Si abandonamos enteramente la noción de ‘distorsión’ y afirmamos que hay

fenómenos de distorsión, ilusión y fetichismo, prácticamente la centuria quedó atrapada en esta tensión entre la descalificación de la ideología como mecanismo de sojuzgamiento y la reivindicación de la ideología como doctrina política. Alain Badiou sostiene que la actividad filosófica y política, ligada al cambio del horizonte histórico del capitalismo, estuvo sobredeterminada por la necesidad de desentrañar los mecanismos ideológicos, los montajes e ilusiones que se propagaban socialmente desde el poder. En esta relación distorsión/verdad o realidad/crítica, lo que se juega más precisamente es determinar el estatus mismo de la violencia estructural del sistema capitalista, enmascarado en la escena triunfante de la democracia formal, la libertad ciudadana y los derechos civiles. Tanto la ideología como su crítica han sido a lo largo del siglo XX un tópico fundamental, tanto para la filosofía como para la política de inspiración marxista:

“Los del siglo atribuyeron una extraordinaria importancia a la noción de ideología, que designa el poder de travetismo de la falsa conciencia con respecto a un real descentrado, no aprehendido, no señalado. La ideología es una figura discursiva a través de la cual se efectúa la representación de las relaciones sociales, un montaje imaginario que, no obstante, re-presenta un real. En ella, por lo tanto, hay sin duda algo casi teatral. La ideología pone en escena figuras de la representación en que la violencia primordial de las relaciones sociales (la explotación, la opresión, el cinismo desigualitario) está enmascarada”. {Badiou, 2005; pp.69–70}

---

solamente ‘discursos’ incommensurables, transferimos simplemente la noción de una positividad plena del fundamento extra-discursivo a la pluralidad del campo discursivo. La transferencia mantiene enteramente la idea de una positividad plena. Del mismo modo que antes teníamos un positivismo naturalista, ahora tenemos uno de carácter fenomenológico. Pero si, por el contrario, lo que afirmamos es que la noción misma de un punto de vista extra-discursivo es la ilusión ideológica por excelencia, la noción de ‘distorsión’ no es abandonada, sino que pasa a ser la herramienta central en el desmantelamiento de toda operación metalingüística. Lo que es nuevo en este desmantelamiento es que lo que constituye ahora una representación distorsionada es la noción misma de un cierre extra-discursivo”. {Laclau, 2000:13-14}. Esta concepción, que Žižek comparte, reafirma que el campo social es producto de una distorsión constitutiva que abre el juego a los antagonismos y a las equivalencias. Detectar, identificar y denunciar ese lugar metalingüístico, el lugar del cierre, mediante el cual se pretende construir un punto primario de objetividad social (y evaluar por tanto la posibilidad de una totalidad), debe ser una estrategia fundamental para rescatar el ejercicio de la crítica ideológica. De manera que al concebir la distorsión inherente al campo social, se puede asociar lo ideológico a todo intento de suturar, de remendar, o de totalizar lo que de entrada está roto, sin relación necesaria.

En esta cita se puede comprender, más decisivamente, lo que está en juego en la caracterización marxista de la ideología: el poder de la representación, de la construcción discursiva de una escena que está determinada por mecanismos materiales de producción y reproducción. De allí que el tema de la ideología como tal, a pesar de su enorme deuda con la concepción metafísica del platonismo, haya podido recibir el influjo del giro lingüístico que se produjo en la filosofía del siglo XX (Wittgenstein, Heidegger) y del desarrollo de disciplinas ligadas al análisis del lenguaje, el sentido y la interpretación (la hermenéutica, la filosofía analítica y el estructuralismo). A pesar de las limitaciones propias y estructurales del marxismo, que se relacionan con la postulación mecánica de concebir el efecto ideológico (siempre determinado por una escena material disimulada, a la manera platónica), hay a lo largo del siglo XX un esfuerzo importante por renovar los estudios de la ideología y de su crítica, desde diversos aportes y tradiciones teóricas. Después de analizar los textos de Žižek, podemos sugerir que existen tres momentos teóricos puntuales, tres hitos de esta “evolución” marxista, que pueden especificarse como fuentes centrales que usa el esloveno para su elaboración, y que éste ha releído a la luz del psicoanálisis lacaniano.

1. La temprana elaboración que hizo Geörgy Lukacs en su libro *Historia y conciencia de clases* (1922). Esta gira alrededor de los desarrollos sobre la matriz del valor de la mercancía, que realizó Marx en *El Capital* (1868). A partir del fenómeno del fetichismo, Lukacs se permite introducir una teoría de la ideología basada en la reificación del proceso mercantil: la forma-mercancía penetra en todas las instancias sociales (el trabajador se convierte en una mercancía más), y esto genera una profunda fragmentación y deshumanización del proceso productivo. Lucaks será el que introduzca la tensión propiamente marxista entre ideología y totalidad, es decir, el capitalismo funciona bajo la lógica de la mercancía,

que fragmenta, objetiviza y produce visiones parciales del sistema. El trabajo propiamente emancipador y revolucionario consistiría en reconstruir la totalidad. Aunque el modelo de Lukacs hereda el esencialismo de Marx, su aporte a la teoría de la ideología se encuentra en haber subrayado que para participar en el proceso de producción capitalista, donde el intercambio no se hace entre personas sino de cosas con cosas (la lógica del valor de cambio), es necesario cierto desconocimiento, cierta alienación con respecto a la totalidad del sistema. Con ello se abre el camino para estudiar la ideología no sólo como una prédica externa (como un Aparato Ideológico del Estado que imparte sus ideas) o como un conjunto de creencias sesgadas por el poder, sino más decisivamente como mecanismo y forma de producción material, que opera socialmente bajo una determinada forma de desconocimiento simbólico llamado “fetichismo”.

2. La Escuela de Frankfurt, en especial Adorno, se centra en una crítica de la identidad y de la correspondencia entre el concepto y su objeto. A través de la dialéctica hegeliana, Adorno trata de considerar que el movimiento del concepto nunca puede homogeneizar o capturar plenamente la realidad, y que los pliegues y fisuras que se desprenden del proceso pueden considerarse como auténticas diferencias que se van acumulando en el tiempo, hasta construir situaciones monádicas que rompen con el proceso de identidad establecido por la lógica del poder y la dominación. Adorno asocia la ideología con la labor que desde el lenguaje cumple la manipulación del concepto: achatar, uniformizar, neutralizar la diferencia, expulsar incluso del sujeto sus impulsos primordiales y su propia “naturaleza interior”. Es decir, asocia ideología con uniformidad y homogeneidad, y postula que la relación del concepto con ésta siempre es antagónica, por lo que la ideología no sería más que maquillaje,

desplazamiento e ilusión de identidad, allí donde sólo hay diferencias y exclusiones<sup>194</sup>. Adorno utilizó el psicoanálisis freudiano para el análisis del fascismo (sobre todo en su ensayo “La teoría freudiana y los esquemas de la propaganda fascista”)<sup>195</sup>, y desarrolló algunos análisis sobre los grandes totalitarismos del siglo XX. A pesar de que el filósofo alemán despreció la ideología fascista, al considerarla irracional y sin contenido, detectó que lo que estaba en juego era una mutación sustancial del poder y de la subjetividad moderna. Estableció que el cambio profundo que se produjo con el totalitarismo fue la emergencia del sujeto narcisista, atomizado y preso de sus proyecciones imaginarias sobre un objeto-líder.

3. Desde comienzos de los años 60 Louis Althusser empezó a analizar las profundas implicaciones que tenía la teoría del psicoanálisis en el campo social, así como sus posibles conjunciones y complementos con la teoría marxista. Ambas parten de un mecanismo constitutivo de descentramiento y de opacidad del sujeto y del hecho social (el inconsciente, las relaciones de producción). Althusser fue un teórico que abrió varios caminos a partir de las propias insuficiencias de la teoría marxista (entre ellas la más fundamental: que carecía de una teoría del sujeto, a no ser su idea del proletariado como único sujeto histórico), y tiene el mérito de haber elaborado una útil teoría del funcionamiento de la ideología, a partir de la simbiosis con el psicoanálisis (explicitada en *Ideología y aparatos ideológicos del Estado*, 1970). Althusser se adentró en la forma como la ideología captura al sujeto y lo hace identificarse con un mandato que es externo a su conciencia. El francés sostiene que la historia no tiene sujeto, y por ende, percibe el campo social como un campo

---

<sup>194</sup> Peter Dews y Terry Eagleton sostienen que hay grandes paralelismos entre el postestructuralismo francés (Foucault, Lyotard y Derrida) y el propio Adorno, y este vínculo puede establecerse en el rechazo a la identidad como forma ideológica fundamental. Ver Dews en: {Žižek , 2003; pp55-76}

<sup>195</sup> {Adorno, 2003:23-52}

inherentemente distorsionado, ideologizado. Por lo tanto, no existe ninguna ideología que represente absolutamente el interés de alguna clase particular porque siempre hay ideología. La ideología es eterna, para Althusser, y en ella el sujeto es producido socialmente bajo condiciones de distorsión constitutivas (bajo condiciones que jamás llegará a controlar). La adopción subjetiva de una ideología particular no sería más que hacerse con una representación distorsionada de la realidad. La complejidad de la teoría althusseriana parte de la premisa de esta doble distorsión y de una teoría de la interpelación de carácter performativo: la ideología captura al sujeto y se materializa socialmente mediante un mandato externo que es reconocido, de manera retroactiva, como propio por el sujeto. La justificación final de este proceso proviene del psicoanálisis. El filósofo francés considera que la ideología opera en el nivel imaginario del sujeto (para el psicoanálisis esto significa la instancia donde el sujeto elabora y construye los modelos e imágenes primordiales a imitar y reconocerse), por tanto toda ideología que circule socialmente con eficacia está movida por la identificación del sujeto con un mandato externo “ideal”<sup>196</sup>.

---

<sup>196</sup> El esloveno considera necesario mantener viva la tensión u oposición conceptual entre la teoría de la interpelación de Althusser y el análisis marxista del fetichismo de la mercancía, elaborado por Geörgy Lukacs. Es decir, sostener la oposición entre interpelación y fetichismo para identificar la matriz ideológica del capitalismo tardío. El trabajo consistiría en detectar el antagonismo que emerge cuando se analiza el efecto de los Aparatos Ideológicos del Estado tal como lo pensó Althusser (el carácter autopoiético de la creencia del sujeto, que se actualiza a través de un ritual externo) y el proceso fetichista de la mercancía, en tanto desconocimiento/desplazamiento, a nivel de la ideología espontánea, de los mecanismos mismos de producción y reproducción social. Es decir, se trata de mantener viva la crítica de la economía política, en tanto proceso de tensión entre la subjetivización y la enajenación: “Esta oposición entre los Aparatos Ideológicos del Estado y el fetichismo de la mercancía —entre la *materialidad que siempre-ya corresponde a la ideología como tal* (aparatos materiales eficaces que le dan cuerpo a la ideología) y la *ideología que siempre ya corresponde a la materialidad como tal* (a la realidad social de la producción)— es , en definitiva, la oposición entre el Estado y el Mercado, entre el agente superior externo que organiza la sociedad ‘desde arriba’ y la autoorganización ‘espontánea’ de la sociedad” {Žižek , 2003:27}. Esta tensión entre el Estado y el Mercado trata de recuperar las bases que fundamentaron la crítica ideológica, es decir, la crítica de la economía política marxista: ambas dimensiones de la ideología están imbricadas en diversas tensiones y reacomodos hegemónicos dentro del capitalismo tardío, por ello lo importante es que ambas sean consideradas agentes primordiales de la cohesión y la reproducción social (tanto la capacidad ideológica del Estado como la producción material de la producción).

### **3.4 Estatus ontológico de la ideología: un complemento psicoanalítico al marxismo**

A partir de estas tres tradiciones del marxismo, nos resulta más cómodo intentar describir la fórmula que usa Žižek para una teoría crítica de la ideología. Habría que insistir en que el horizonte histórico, el escenario objetivo de las luchas y las construcciones sociales e ideológicas, se ha transformado notablemente desde mediados del siglo XIX, cuando Marx inició su teoría de la ideología a la par de la expansión de la revolución industrial, hasta la construcción de la globalización y del mercado mundial, gobernado ya no por los Estado-nación sino por la lógica abstracta de las inversiones transnacionales y el capital financiero. El horizonte histórico no solo se ha transformado, sino también, y de manera decisiva, sus contenidos, las identidades sociales que lo soportan y las subjetividades inherentes a su modo de producción. Žižek toma las tres referencias marxistas que hemos esbozado para su desarrollo teórico en el marco específico del capitalismo tardío. Desde esta perspectiva, el aporte de Lukacs sería subrayar que hay una represión constitutiva –un desconocimiento– que hace operar la matriz de la producción material, sin que los individuos la tomen plenamente en cuenta sino por sus efectos de equivalencia (el principio del fetichismo). En Althusser, su importancia fundamental se encuentra en el poder performativo de la ideología, en el mandato que se materializa retroactivamente a través de la creencia del sujeto, constituyendo relaciones de poder que van de arriba hacia abajo. Y en Adorno se explicita la importancia ideológica que tiene la nominación y la construcción de la identidad (homogénea), en contra de las pluralidades y diferencias irreductibles, puesto que la función ideológica radica en garantizar lo eterno ante la dinámica de lo contingente, la ilusión de lo permanente para taponear la posibilidad del cambio y la transformación.



Queda por determinar y subrayar cuál es el aporte propiamente lacaniano en este esquema. A pesar de que el psicoanálisis se encuentra “íntimamente” relacionado con el marxismo desde las primeras recepciones que se hicieron del corpus de Freud en el siglo XX, lo que ha estado en juego en esta relación ha sido la tentación de complementar el materialismo histórico allí donde parece más inconsistente: en la explicitación de una teoría del sujeto que no se centre sólo en la conciencia. Una puerta de acceso a la conexión del marxismo y el psicoanálisis que hace Žižek, puede ofrecerla la perspectiva que da Ernesto Laclau, quien parte de la “necesidad” de sostener la relación entre ambas tradiciones, no ya dentro de la lógica de la complementación del materialismo histórico, sino subrayando la naturaleza antagónica o negativa de ambas teorías.

“Estos puntos (del marxismo) son: (a) la afirmación del carácter central de la negatividad –la lucha y el antagonismo– en la estructuración de toda identidad colectiva; y (b) la afirmación de la opacidad de lo social –la naturaleza ideológica de las representaciones colectivas– que establece un hiato permanente entre lo Real y sus sentidos manifiestos de las acciones individuales y colectivas. Es fácil ver cómo es posible, a partir de estos dos puntos, establecer un diálogo con el psicoanálisis. El segundo punto puede ser ligado a la acción del inconsciente y a la pluralidad de “sistemas” establecida en las varias tópicas freudianas. El primero, al establecer el carácter no inmanente y siempre amenazado de toda identidad colectiva (resultante de la negatividad inherente al antagonismo), permite considerar a la lucha de clases como una dialéctica de identificaciones construida en torno de un núcleo Real/imposible”. {Laclau, 2000:108}

El planteamiento de Žižek va exactamente en esa dirección. Sin embargo, habría que hacer una salvedad metodológica entre ambas teorías, la hegemónica de Laclau y la ontológica del esloveno: como mencionamos anteriormente, la ideología es para el marxismo clásico un mecanismo simbólico mediante el cual el sujeto se ve imposibilitado de aprehender la totalidad de las relaciones de producción que lo determinan. Es decir, está condenado a sostener relaciones

fragmentadas y a no identificar su posición objetiva dentro de la totalidad social. El psicoanálisis, tal como lo concibe el esloveno desde la orientación de lo Real lacaniano, se coloca exactamente en el punto opuesto para analizar el estatuto de lo ideológico:

“En esto reside la diferencia con el marxismo: en la perspectiva marxista predominante, la mirada ideológica es una mirada *parcial* que pasa por alto la *totalidad* de las relaciones sociales, en tanto que en la perspectiva lacaniana, la ideología designa, antes bien, *una totalidad que borra las huellas de su propia imposibilidad*. Esta diferencia corresponde a aquella que distingue la noción de fetichismo freudiano de la marxiana: en el marxismo, un fetiche oculta la red positiva de relaciones sociales, en tanto que para Freud, un fetiche oculta la falta (‘la castración’) en torno a la cual se articula la red simbólica”. {Žižek, 1992:81}

Este estatuto de lo ideológico, que se formula desde el agujero en la cadena simbólica que deja lo Real, es fundamental para entender que la ideología cumple la función, en Žižek, de remendar, de dar coherencia al campo social, de disimular sus vacíos y agujeros constitutivos. De producir una idea totalidad/parcial, allí donde hay antagonismos y fracturas. Dentro del contexto lacaniano, otorgarle a la ideología el papel fundamental de estructurar la realidad del sujeto, a partir de visiones totales y reconciliadas que encubren un antagonismo inherente (el trauma), significa explorar el estatus de lo que ha quedado excluido y que siempre retorna a lo simbólico como un efecto de Real.

La ideología, entonces, funciona en el nivel ontológico como una matriz generativa que regula lo visible y lo invisible, lo imaginable y lo inimaginable. Esta matriz que plantea el esloveno como de naturaleza ideológica, puede ser interpretada a la manera como Alberto Moreiras concibe la tensión inherente al campo de los estudios culturales, atrapados como están en una lógica de la hegemonía y de la subalternidad. El enfoque crítico de Žižek, en estos términos que plantea Moreiras, estaría ubicado del lado de la subalternidad, la

invisibilidad generada por efecto ideológico es aquella que no logra representarse, cierta negatividad constitutiva del campo social, cierto trauma que sólo se inscribe en una positividad prestada o desplazada (la de la hegemonía y lo visible). No se trata propiamente de establecer un campo en el que mantienen una relación simétrica de opuestos la hegemonía como totalidad o inclusión plena y la subalternidad como aquello que es particular–excluido. O como diría Laclau: un campo atravesado por dos lógicas, la de la diferencia (subalternidad) y la de la equivalencia (hegemonía). Moreiras, al contrario de la lógica simétrica de los opuestos, razona aquí a la manera de Žižek en el sentido de que la hegemonía sería propiamente el campo social en tanto universal, dominado por lógicas de inclusión y exclusión. Y la subalternidad funcionaría como mediador evanescente, como el color que tiñe el universal hegemonizado, como el objeto *a* que hace de toda hegemonía un conjunto no cerrado, no–todo, que en definitiva no logra una imagen total de sí mismo<sup>197</sup>. La subalternidad, vista desde esta perspectiva, tendría el estatus de lo invisible, lo inimaginable de esa matriz generativa, el agujero o la ausencia. En los años tempranos de su elaboración, esta misma función se la atribuyó el esloveno a la condición del proletariado en el contexto de las clases sociales:

“Lo que se pierde en la noción de las clases sociales como entidades positivas que quedan atrapadas en la lucha sólo de vez en cuando es la paradoja genuinamente dialéctica de la relación entre lo universal y lo particular: aunque toda la historia hasta hoy sea la historia de la lucha de clases (como sostiene Marx en el comienzo del capítulo I del *Manifiesto comunista*), en sentido estricto existe (es tentador escribirlo ‘existe’) una sola clase, la burguesía, la clase capitalista. Antes del capitalismo, las clases todavía no eran ‘para sí’, todavía no eran ‘afirmadas como tales’; no existían verdaderamente, sino que ‘insistían’ como principio estructurador

---

<sup>197</sup> Ver dentro del capítulo “Historicismo, historicidad de la historia” el apartado “Žižek y la historicidad”. {Moreiras, 2006}. Allí Moreiras define el estatus de lo invisible: “La subalternidad, entendida radicalmente, es decir en su fuerza o debilidad más extrema, no es lo excluido, sino que es más bien lo que resta (en) el lugar originario de inclusión/exclusión. La subalternidad es el resto enigmático de toda articulación política; es la condición de posibilidad para el lugar originario de toda inclusión/exclusión. {Moreiras, 2006: 147}

subyacente que encontraba su expresión bajo la forma de estamentos, castas, momentos de la estructura social orgánica, del ‘cuerpo corporativo’ de la sociedad, mientras que el proletariado en sentido estricto ya no es una clase, sino una clase que coincide con su contrario, una no clase; la tendencia histórica a negar la división de clases se inscribe en esta misma posición de clase”. {Žižek, 2003: 33}

De este modo, Žižek pide dar un paso más, elevar el nivel de comprensión del fenómeno ideológico a otro espacio y establecer que cuando hablamos de ideología no apelamos a la ilusión o a la falsa representación de la realidad, tal como lo esgrime la teoría marxista convencional, *sino al hecho mismo de que haya realidad*<sup>198</sup>. Darle estatuto de matriz ontológica a la ideología significa, en el caso de Žižek, homologarla, en un primer movimiento, a la categoría lacaniana del gran Otro (el Nombre–del–Padre, la Ley, el Complejo de Edipo). Para el psicoanálisis, el ingreso del sujeto al orden simbólico, a la red intersubjetiva que es coordinada por el gran Otro, se produce mediante una represión constitutiva (una falta que se borra), con lo cual la represión le garantiza al sujeto, paradójicamente, sus coordenadas de deseo y su puesto en la red social, en el campo de lo visible y lo imaginable. Esta es la versión, si se quiere, “oficial” del psicoanálisis lacaniano y su instancia del gran Otro (el poder de sujeción que tiene el Otro sobre el sujeto).

---

<sup>198</sup> Basándose en el principio del antagonismo constitutivo, Žižek entiende la ideología como un agente total, ya-siempre ahí antes de que el sujeto quede arrojado al orden simbólico. Eso hace profundamente indecible identificar en lo concreto lo ideológico de lo no ideológico en tanto punto privilegiado de acceso a la realidad no ideológica. Por tanto, la solución del esloveno parte de la brecha misma: toda ideología se articula con carácter especular, es decir, siempre afirma lo negado, siempre se constituye con relación a su otro. En este sentido, la utilidad del ejercicio crítico es rescatar el carácter dialógico/antagónico del relato ideológico y postular que las ideologías son formas, representaciones de los distintos antagonismos sociales y como tal, la propia tensión entre una ideología y otra ya muestra un rasgo de “verdad” inherente a la constitución del campo social, como espacio abierto formado por cortes, traumas y distorsiones constitutivas. De esta consideración, emerge la primera propuesta crítica de Žižek: “Aquí reside una de las tareas de la crítica posmoderna de la ideología: designar los elementos que dentro de un orden social existente –bajo la forma de una ‘ficción’, es decir, de relatos ‘utópicos’ de historias alternativas posibles pero fracasadas– apuntan al carácter antagonista del sistema y, por lo tanto, permiten que tomemos distancia de la autoevidencia de su identidad establecida”. {Žižek, 2003:14}.

“Ya lo habíamos visto en la estructura misma de la palabra: lo que se realiza libidinalmente entre tal y tal sujeto demanda mediación. De aquí el valor de ese hecho, afirmado por la doctrina y demostrado por la experiencia, de que finalmente nada se interpreta —porque de eso se trata— más que por medio de la realización edípica. Esto significa que toda relación de dos está siempre más o menos marcada por el estilo de lo imaginario. Para que una relación adquiera su valor simbólico, se necesita la mediación de un tercer personaje que realice respecto del sujeto el elemento trascendente, gracias a lo cual su relación con el objeto puede sostenerse a cierta distancia”. {Lacan, 2005:40}.

Esta formulación temprana de Lacan, realizada en los años 50, responde a un imperativo fenomenológico: el lenguaje es una red de significados intersubjetivos, por lo cual los objetos y los nombres tienen una porción de significado común que es reconocida socialmente gracias a la autoridad del “tercero”, la supra entidad de presunción edípica, que da la consistencia a la comunicación intersubjetiva (el mensaje siempre llega a su lugar, el punto de acolchado en el que convergen todas las visiones). Cada nombre que circula, por tanto, implica un momento autorreferencial o circular del significado que recibe la garantía del “tercero”, donde los otros no son simplemente otros empíricos y radicalmente diferentes, sino están gobernados por la red que coordina el gran Otro (su código maestro), en tanto régimen discursivo. De allí saldrá la matriz básica que en Žižek asocia la ideología con la regulación de lo visible y lo invisible, es decir, la ideología es constitutiva del sujeto, por ende no es un producto histórico-concreto, es una función propiamente estructural, aquí no importan los contenidos o significantes que circulan, encadenados, en el campo social sino la forma que adoptan, en definitiva, porque son efectos de una estructura<sup>199</sup>.

---

<sup>199</sup> Una lectura de Žižek del gran Otro lacaniano se encuentra en *El sublime objeto de la ideología*. La teoría del orden simbólico en Lacan se remonta a los años 50, la primera etapa de su enseñanza, donde se postula como una entidad trascendente que media entre el sujeto y los otros. El gran Otro está asociado a la Ley que impone Edipo, la que marca las coordenadas del deseo del sujeto y por ende su relación con los otros. Esta entidad trascendente, percibida como una máquina automática, se verá modificada en el *Seminario XI, Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis* (1964), donde Lacan hace una correlación del orden

El gran Otro y la ideología se comportarían, de este modo, como máquinas “trascendentes” o tautológicas, encargadas de incluir a los sujetos en la red significativa, sin importar los poderes fácticos que ejercen su función en el campo social concreto. Esta matriz nos permite pensar las situaciones y formas básicas que adquiere precisamente lo ideológico en el mundo contemporáneo, ya no como reflejo o proyección de lo objetivo, sino como distintos efectos discursivos, de verdad y mentira. Lo que se encuentra en juego con este enfoque es analizar cuál es el elemento que postula o crea este “tercero”, su génesis, digamos, y de qué manera, en definitiva, el sujeto puede escapar de sus mallas y actuar de manera autónoma o ética.

Esta manera de concebir la ideología amplía el espacio para el análisis de los fenómenos políticos y socioculturales, dado que no reduce lo ideológico al mero conflicto de ideas, a la clásica visión de los intereses de clase y a la lógica hegemónica concreta o a la verticalidad del mensaje ideológico en las sociedades autoritarias. Antes bien, la ideología tiene estatus ontológico y su constitución ya–siempre produce un tejido de relaciones simbólicas y de lazos libidinales –el goce– que movilizan al sujeto desde adentro.

Dado que la ideología debe ser definida como un mecanismo simbólico que disimula un vacío central que “borra las huellas de su propia imposibilidad”, Žižek considera que la función del “tercero” siempre deja un resto, que pone en evidencia que no hay forma de “colonizar” al sujeto plenamente, de

---

simbólico con el sujeto de la falta, por lo cual el gran Otro se convierte en un sistema que posee una falla central que no le permite cumplir su papel trascendente, y por lo cual el sujeto percibe que el orden simbólico es incoherente. Este despeje anuncia una tesis que será desarrollada en 1973, en el *Seminario XX, Aún*, en la que el orden simbólico es una red agujereada e infiltrada por el goce del sujeto. La tesis fundamental en esta etapa es que la palabra es goce. La tercera mutación lacaniana del orden simbólico lo convierte, de esta manera, en puro semblante, en pura máscara que encubre el goce. A pesar de estas mutaciones, lo importante, lo que no se debe perder de vista en estas consideraciones, por más que hayamos indicado que en la etapa de lo Real generalizado lo que se pierde es la relación del inconsciente con el Otro, es que el sujeto siempre-ya está constituido socialmente por la palabra del Otro, y por tanto, posee un vínculo irreductible con el Otro. El sujeto es la herida primordial del animal-hombre al entrar en la lógica del significante y la palabra. Este es si se quiere el relato de la primacía de lo simbólico en el psicoanálisis lacaniano: a partir de esta experiencia del sujeto y lo Otro, el sujeto organiza su energía psíquica y establece sus lazos libidinales. Es decir, ingresa en la matriz sociosimbólica.

“mortificarlo” si no hay otros recursos imaginarios que permitan darle una garantía a la relación ideología/sujeto de manera contingente. Žižek homologa esta función de bisagra a la *fantasía social*, en tanto mecanismo imaginario que se activa de manera transindividual para eludir/neutralizar el vacío constitutivo. En este sentido, Žižek elabora en un segundo movimiento los perfiles de una teoría de la ideología propiamente lacaniana, haciendo especial énfasis en el estatuto del resto que deja el ensamblaje del Gran Otro y el sujeto.

Partiendo de las referencias al marxismo que esbozamos, y a la manera como Žižek busca vincular las herramientas psicoanalíticas con el tema de la ideología, proponemos a continuación tres grandes premisas que se desprenden de los planteamientos del esloveno. Cada una intenta abordar la compleja relación marxismo/psicoanálisis que atraviesa la obra de Žižek. A grandes rasgos, la primera de las premisas enarbola la tesis de la sobredeterminación del fenómeno ideológico por la lógica material, que es en definitiva su explicación de por qué hay ideología/gran Otro y por qué a pesar de tener la ideología una función a-histórica, ésta se historiza de acuerdo a un modo material de producción del vínculo<sup>200</sup>; la segunda insiste en la tesis de que lo ideológico busca

---

<sup>200</sup> Esta lógica propiamente marxista de que lo material sobredetermina lo ideológico es también, a su manera, una secuencia de la que el psicoanálisis lacaniano no puede prescindir, al punto de que la última configuración en la enseñanza de Lacan, que pone en duda la noción de sujeto, trabaja con la noción de *parletre*, es decir, animal hablante o ser-hablante, para explicar la compleja y sobredeterminada relación “materialista” entre el cuerpo y el inconsciente. Miller ha dictado las pautas para comprender esta transición del sujeto al ser-hablante en su seminario sobre *El ultimísimo Lacan*: “Entendemos este *cuestionamiento* del sujeto, entendemos la imprudencia que hay en hablar del sujeto. Es legítimo hablar de sujeto mientras este es la marioneta del Otro, puesto que el sujeto está allí definido como sujeto del significante, es decir, como sujeto adecuado al significante, adecuado a lo simbólico [...] Hay en el *parletre* una disconformidad con lo simbólico. La tesis en la que se basa el período simbólico de Lacan y que el término ‘sujeto’ expresa es la armonía con lo simbólico; del acuerdo con lo simbólico –acuerdo trabado, pero acuerdo fundamental, ya que el sujeto solo aparece como una variable determinada por constantes significantes: el sujeto es una variable en función del mecanismo simbólico. Lo que esta tesis desatiende es que aquel que habla, el animal hablante, el *parletre*, aquel que sostiene su ser de hablar, por el contrario, se embrolla con lo simbólico. El fenómeno del embrollarse no surge como un incidente, un accidente, sino al contrario como nombrando la relación fundamental del *parletre* con el lenguaje” {Miller, 2013: 211-212}. En uno de sus seminarios de los años 80, Miller establecía una especie de ascensor que, al igual que el ascensor de Lacan sobre los objetos de la angustia (*La angustia*, 1963), termina no sólo elevándose piso a piso sino también estableciendo un circuito, el de la pulsión. Miller identificaba, en clave de sobredeterminación, los pisos ascendentes que parecen alejar al hombre de lo animal para terminar reencontrándose en él, después de haber transitado hacia las alturas, como un resto que pervive. Miller distinguía en su elevador los niveles de *necesidad, demanda, deseo, amor (demanda) y pulsión*. {Miller, 2010:164}

desplazar/eludir un antagonismo constitutivo; y la tercera hace hincapié en que una teoría del discurso debe tomar en cuenta el factor de goce en la estructuración performativa de los significantes ideológicos.

1. No existe un lazo necesario entre realidad y representación. Es decir, no existe una escena objetiva –la economía– que determine mecánicamente los procesos simbólicos y las distintas prácticas sociales. Si se quiere pensar esa relación, porque de otra manera se derrumbaría la propia tradición crítica materialista, debe apelarse al concepto de “sobredeterminación” que introduce el psicoanálisis freudiano (y que utilizó Althusser en el contexto estructuralista). Este concepto se refiere a vías múltiples y direcciones plurales de sentido, que hacen indecible deducir directamente el efecto de la causa (en el caso del psicoanálisis, el lugar de la sobredeterminación es el inconsciente, en el caso de la ideología es la división social del trabajo).
2. Si no existe un campo que determine mecánicamente la lógica simbólica e ideológica, tampoco hay un sujeto histórico definido a priori, como lo concebía Lukacs (el proletariado). Más cerca de Althusser, Žižek proclama la doble distorsión del campo social –la constitutiva y la de la representación–, y abre la vía para que se piensen las formaciones sociales como producto de la sobredeterminación de antagonismos inherentes a lo individual y lo social. La ideología, en este caso, busca neutralizar/desplazar los efectos concretos del antagonismo.
3. Al proclamar que el campo de las formaciones sociales es constitutivamente antagónico, se postula que la mejor herramienta para pensar el estatus de lo ideológico es las lógicas del significante y del goce, en cuanto proclaman una falta constitutiva de la que emerge el significante



de la experiencia misma o del encuentro con lo Real. La primera lógica le da preeminencia a la nominación y al efecto retroactivo de la significación, por lo que una identidad, una ideología, siempre se materializa de manera performativa y coloca sus propios presupuestos. La teoría de Laclau sobre hegemonía es la puerta convencional para estudiar esta posibilidad, dado que se trata de proclamar que la dominación se traduce en coagulaciones o sedimentaciones discursivas (efectos de homogeneización o equivalencia). La diferencia esencial de Žižek con respecto al enfoque hegemónico de Laclau estriba en el despliegue de la segunda lógica (la del goce y la pulsión): no basta la teoría el discurso para explicar las condensaciones ideológicas, puesto que estas se encuentran sobredeterminadas por la movilización del goce y la manipulación de las fantasías.

### 3.5 El mecanismo ideológico en la era de lo Real generalizado

El enfoque del esloveno, en primer lugar, hace uso de la teoría lacaniana de la lógica del significante, que postula una falta constitutiva que impide su plena autoidentidad<sup>201</sup>. Su falla es producto de la radical diferencia entre su forma

---

<sup>201</sup> Con el objeto de no diversificar aún más las interpretaciones del corpus lacaniano en este trabajo, y con ello oscurecer la teoría de la ideología en Žižek, hemos decidido cotejar, cuando consideramos necesario, el manejo conceptual que hace el esloveno a partir de los seminarios *La angustia* (1963), *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis* (1964), *Del Otro al otro* (1967), *El reverso del psicoanálisis* (1969), *Aún* (1973), *El sinthome* (1975) y la revisión de algunos textos fundamentales que se encuentran en los *Escritos* (1966) y en los *Otros escritos* (2002), donde se explicita el análisis de lo inconsciente, el goce, lo Real y los distintos mecanismos fantasmáticos que le sirven de pantalla. Como veremos, estos ejes funcionan como presupuestos fundamentales de la teoría de la ideología en Žižek. Del mismo modo, hemos realizado ciertos paralelismos con la obra de Jacques-Alain Miller, con quien Žižek se formó en París en los años 80 y es una referencia obligada. Sin embargo, este no es un trabajo comparativo, pero admitimos que sería muy útil establecer las relaciones, lo común que alguna vez tuvieron Miller y Žižek desde los tempranos años 80 y que le garantizó al psicoanálisis una nueva ventana al análisis socio-político contemporáneo. A lo largo de los años 80, Miller realiza seminarios y conferencias que se convierten en referencias directas en la obra temprana de Žižek y de las voces eslovenas del psicoanálisis teórico: Mladen Dólar y Alenka Zupancic. Por ejemplo: *Dos dimensiones clínicas. Síntoma y fantasma* (1984), *Extimidad* (1985), *La lógica del significante* (1986), *Los signos del goce* (1986), la recopilación de sus intervenciones entre los años 60, 70 y 80 aparecidas en *Matemas I* y *Matemas II*, *La lógica amorosa* (1989) y *Los divinos detalles* (1989). Queda por urdir con precisión esa relación intertextual de los “teóricos” eslovenos con

y las propiedades que enuncia, es decir, en él se constata la presencia de un “otro de sí” no reconocido, que sólo puede integrarse como significado retroactivamente. Esta falla en la cadena significante, de la lógica, de no hay Otro del Otro que define el estatus de lo simbólico en Lacan, es la misma falla que posee el sujeto que se inserta en dicha cadena y queda dividido en la operación (alienación/separación). Ese “otro de sí” no reconocido, es una extimidad radical del sujeto alienado del significante que recorre por debajo la cadena significante, llena los vacíos y agujeros. A lo largo de la enseñanza de Lacan, esta separación adoptó distintos nombres: inconsciente, goce, superyó, pulsión de muerte, Real. Como ha explicado Ernesto Laclau, con el enfoque lacaniano de la lógica significante se acude formalmente a una verdadera innovación dentro de la teoría performativa del discurso:

“Si observamos la secuencia intelectual que hemos descrito, desde el descriptivismo clásico hasta Lacan, podemos ver un movimiento del pensamiento en una dirección clara: la creciente emancipación del orden significante. Esta transición también puede ser presentada como la autonomía progresiva de la nominación (...) Es sólo a partir del enfoque lacaniano que nos enfrentamos a una verdadera innovación: la identidad y la unidad del objeto son resultado de la propia operación de nominación. Sin embargo, esto sólo es posible si la nominación no está subordinada ni a una descripción ni a una designación precedente. Con el fin de desempeñar este rol, el significante debe volverse no sólo contingente, sino también vacío”. {Laclau, 2005:135}

El enfoque de Žižek permite postular a la ideología como una forma que moviliza al sujeto a partir de la manipulación o uso de la falta, que para la enseñanza lacaniana es una manera de movilizar el deseo/goce del sujeto, su dimensión no reconocida. A partir de este planteamiento ligado a los usos del

---

Miller, para evaluar las huellas que dejó su primera etapa de enseñanza en ellos, después de la muerte de Lacan (1981).

deseo y a la movilización del goce, gracias a los aportes del psicoanálisis la teoría crítica ganó un nuevo estatus en el análisis de las identidades sociales y de las formaciones político-ideológicas. La teoría de la ideología en Žižek se encuentra sobredeterminada por la lógica económica del capitalismo tardío. Esto significa, para la tradición marxista, la obligación de tematizar, íntegramente, las relaciones de poder en las que se inserta el sujeto. La importancia central de la economía, como matriz generativa que ofrece coordenadas precisas para el análisis de lo social, es una dimensión estructural en Žižek, pero no para ser tomada como el horizonte objetivo concreto determinante, sino como el lugar de los antagonismos constitutivos, negativos, como el modo de estructurar el valor y el goce (plus de goce) en los intercambios sociales.

Ese enfoque es el que le dio un puesto singular en el debate teórico de los años 90 y es lo que lo separa tanto de la teoría crítica francesa abocada a la autonomía de lo político como a los estudios culturales anglosajones, centrados fundamentalmente en la indagación sobre el potencial de transformación de las nuevas subjetividades contemporáneas y su carácter hegemónico:

“Esta ‘política pura’ de Badiou, Rancière y Balibar, más jacobina que marxista, comparte con su gran contrincante, los estudios culturales anglosajones, centrados en las luchas por el reconocimiento, la degradación de la esfera de la economía. Dicho de otra manera, todas las nuevas teorías francesas (o de influencia francesa) de lo político, de Balibar, Laclau y Mouffe, pasando por Rancière y Badiou, apuntan –expresándolo en términos filosóficos– a la reducción de la esfera de la economía (de la producción material) a una esfera “óptica” carente de dignidad “ontológica”. Dentro de este horizonte no se adivina lugar alguno para la “crítica de la economía política” marxiana: la estructura del universo de las mercancías y el capital en *El capital* de Marx, no se agota en una limitada esfera empírica, sino que constituye una suerte de a priori sociotranscendental, la matriz que genera la totalidad de las relaciones sociales y políticas {...} De esta suerte, la crítica ‘política’ al marxismo (la afirmación de que, cuando reducimos la política a una expresión ‘formal’ de un proceso socioeconómico ‘objetivo’

subyacente, perdemos la apertura y la contingencia constitutiva del campo político propiamente dicho) debe complementarse con su anverso: el campo de la economía es *en su forma misma* irreductible a la política...” {Žižek, 2004:82–83}

La operación teórica de Žižek avanza hasta hacerse cargo de la última etapa de la enseñanza de Lacan, a la que hace ver como medular en su planteamiento: una etapa más desestructurada y que puede describirse como la versión del “ultimísimo” Lacan, como postula Jacques–Alain Miller, en el que el denominador común es una visión de lo “lo Real imposible generalizado”:

“La ultimísima enseñanza de Lacan lleva a cabo una destrucción, pero se trata, para retomar la conocida expresión de Schumpeter, de una ‘destrucción creadora’. Lacan, en su ultimísima enseñanza, saquea el psicoanálisis pero de esta actividad, de esta ferocidad, emana cierta alegría. Sobre estas ruinas, algo surge, algo se levanta, algo que está abierto y que no se deja enredar. Es el lado amable de la cara de estos saltillos de Lacan de una figura topológica a otra, estos saltillos en torno a estas construcciones, a estas manipulaciones a menudo inacabadas, que pueden parecer abortadas, pero que tienen también este efecto de comunicar que hay que encontrar, que está abierto”. {Miller, 2013: 200}

Esto significa un desplazamiento sustancial de la estructura fundamental que regía toda la tradición del psicoanálisis: significa atenuar la experiencia del sujeto como una experiencia estructurada por el Otro como Ley simbólica que mueve los hilos del inconsciente, que cumple un lugar y es agente activo dentro de la formación y sujeción del sujeto. Este “Lacan tardío” hace hincapié en el

goce<sup>202</sup>, pone en duda la categoría de sujeto<sup>203</sup> para darle espacio al *cuerpo hablante* en los desfiladeros de la pulsión de muerte, de lo que no se reabsorbe en el proceso simbólico, de lo que siempre se mantiene embrollado al lenguaje, de lo que siempre vuelve a su lugar, constatando un vacío en la red significante. Esta perspectiva tiene su correlato en una lógica precisa: la de no hay Otro del Otro, el significante está marcado por una falta constitutiva que le impide alcanzar su identidad, lo que hace que cualquier formación simbólica sea incoherente, no-toda y esté soportada por la porción de goce que la agujerea, que es definida como no-sentido o ausencia de sentido<sup>204</sup>.

Miller no escatima en afirmar que este cambio debe mirarse “con distancia y con respeto”, porque este giro pone en duda no sólo la enseñanza anterior de

---

<sup>202</sup> Lacan tuvo el mérito de simplificar el aparato teórico freudiano. La fusión de la libido y la pulsión de muerte es un vivo ejemplo de esta operación. A esa conexión la ha llamado Lacan, el goce. Como dice Miller: “Si podemos entender el concepto de goce en Lacan como un concepto único es porque en el concepto de goce tratamos, a la vez, a la libido y la pulsión de muerte, la libido y la agresión, no como dos fuerzas antagónicas y exteriores una a la otra, sino como el nudo que constituye un clivaje interno. El mismo clivaje interno que Freud descubrió en la economía del masoquismo, es decir, una patología del placer y del displacer”. {Miller, 1990: 124} Por ende, toda conceptualización del sujeto del psicoanálisis, es la de un sujeto mortificado, desencajado, sufriente, fuera de límites. Patológico, en el sentido de que no anida en la armonía y el equilibrio.

<sup>203</sup> Miller ofrece una lectura de los últimos seminarios de Lacan, desde 1975 en adelante, donde parece comprenderse que con la declinación de Edipo también declina el sujeto y aparecen fenómenos que no tienen nada que ver con la determinación o sujeción a lo simbólico, tal como podría aparecer de manera diáfana en una teoría de la ideología convencional: “Entendemos entonces este cuestionamiento del sujeto, entendemos la imprudencia que hay en hablar de sujeto. Es legítimo hablar de sujeto mientras este es la marioneta del Otro, puesto que el sujeto está allí definido como sujeto del significante, es decir, como el sujeto adecuado al significante, adecuado a lo simbólico. Es el sujeto que quiere lo simbólico, afiliado o conforme a lo simbólico. Demostramos cómo este sujeto está determinado por los agrupamientos, las conexiones, las sustituciones del significante, estas leyes que siguen la ley determinista, y que el sujeto también sigue como un perrito”. {Miller, 2013: 210}. Para Miller, el ultimísimo Lacan habla de que el efecto simbólico sobre el cuerpo hablante representa la debilidad, el extravío, el embrollo. ¿La forma de salir de esta debilidad? Lacan apuesta por el delirio. De alguna manera y por otros caminos, esta es la línea del acto en Žižek, la de un delirio que desembrolle la relación del sujeto con el Otro. Como puede apreciarse, aparece de nuevo en el horizonte lacaniano esta tesis de Groys del “salto mortal” o “salto de fe” en la filosofía contemporánea.

<sup>204</sup> Según Miller, este paso al que tilda de “epistemofobia”, es producto de una dicotomía progresiva que presenta la teoría lacaniana a lo largo de los años 60, en la cual oscila entre el sujeto del significante (el sujeto de las investiduras simbólicas y del deseo, y el sujeto del goce (el sujeto de la pulsión y de una porción patológica fundamental). Miller ubica en 1966 el momento en que, a través de su escrito sobre las célebres memorias del juez alemán Daniel Paul Schreber, Lacan identifica, aísla y separa al sujeto del goce, al que le dará fisonomía definitiva en su escrito “El atolondradicho”, de 1972, justo antes de dar su seminario 20, *Aun*, momento cumbre en el que empieza Lacan a distanciarse de Freud y a fusionar cada vez más el inconsciente en la instancia de lo Real (Lacan emite juicios del tipo “el psicoanálisis es una estafa” o “Freud es un débil mental”). Allí se esboza en esos años el anillo borromeo, la tríada verdad-saber-real o cuerpo-sentido-real que está agujereada por un Real que las anilla. Ver {Miller, 2002:7-23} y sobre todo el seminario de Miller que marca una nueva etapa en la enseñanza del psicoanálisis, titulado *El ultimísimo Lacan*, {Miller, 2013: 197-2014}

Lacan, sino también su propia referencia a Freud. Lo importante, en esta fase de enseñanza, es que la experiencia psicoanalítica se tipifica como imposible, y con ello se le da un vuelco radical al peso de lo simbólico y a los tópicos ligados a él, como el del Nombre–del–Padre (la Ley, el Complejo de Edipo) y el del deseo estructurado bajo sus coordenadas, que es siempre deseo del Otro. El sujeto que emerge del nuevo paradigma utiliza la red significante como semblantes para desplegar su goce “estúpido”, patológico, radicalmente impedido de integrarse a la cadena simbólica. Esto tiene enormes consecuencias para la práctica psicoanalítica: los puntos de detención significante que permitían un desciframiento diáfano de los síntomas y las identificaciones (el *point de capiton*, el significante Amo), están marcados ahora por lo imposible, por forclusiones, denegaciones, represiones, deslizamientos contingentes y actos arbitrarios, por cierta experiencia del *apensamiento*. Por un gozar del síntoma. Entramos en una experiencia de lo Real generalizada que arrastra consecuencias para sostener una teoría de la ideología basada en una idea sólida de la autoridad, del poder, de los aparatos interpeladores.

Es en esta dirección es que debe comprenderse la experiencia de lo Real en el Lacan tardío, es decir, en la labor de identificar el agujero en la red simbólica que hace incompleta e inconsistente toda formación significante, que amenaza con devorarla y rehacerla a su medida, personalizada o individualizada en la experiencia de *lalengua*. Es tan radical el giro en Lacan que hasta postula que el inconsciente está anudado a lo Real, contrariamente a su idea tan sólida en los años 60, cuando promovía la tesis de un inconsciente sembrado en la lógica del significante, que demandaba interpretación. En los últimos años de enseñanza, Lacan establece esta nueva visión a partir de su seminario *El sinthome* (1975) y del texto recogido en sus *Otros Escritos* (2002), “Prefacio a la edición inglesa del Seminario 11” (1976), donde postula que al inconsciente hay que abordarlo como un Real que emite mensajes sin sentido, imposibles de interpretar.

Para comprender un poco la dimensión de este “temblor”, como describe Miller el cambio de paradigma, de este sacudimiento que despoja al sujeto de su estructura, debemos seguir el razonamiento que hace Lacan, allí donde admite el giro que desplaza el inconsciente hacia lo Real. En el “Prefacio...” escribe que cuando un lapsus “no tiene ningún alcance de sentido (o interpretación), sólo entonces uno está seguro de estar en el inconsciente”<sup>205</sup>. Aun admitiendo que hay inconsciente, ya Lacan traslada una problemática nueva a su noción, la de un síntoma sin sentido, ininterpretable. Unas líneas después agrega: “No hay allí amistad (con el lapsus sin sentido) que a ese inconsciente lo soporte”<sup>206</sup>. No hay amistad, no hay acuerdo, lazo, entre el síntoma y el inconsciente. Estas frases, como ha advertido Miller, son propiamente un escándalo para la convención de la enseñanza de Lacan, inspirada precisamente en la noción del inconsciente freudiano. Basta citar al Lacan del seminario *El sinthome* para entender que el inconsciente freudiano siempre estuvo del lado de lo simbólico, del Otro: “He intentado, en efecto, ser riguroso señalando que lo que Freud sostiene como el inconsciente supone siempre un saber, y un saber hablado. Esto es lo mínimo que supone el hecho de que pueda ser interpretado”<sup>207</sup>. Recuérdese que su máxima asentada en el seminario *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis* (1964) ya establecía que el “inconsciente está estructurado como un lenguaje”, es decir, tiene registros, letras que pueden descifrarse, encadenarse. Ahí allí toda una visión de la clínica asociada con la adecuada interpretación de la cura, con un saber que debe explorarse sistemáticamente. Al estar rota la relación entre el síntoma/goce y el inconsciente no hay propiamente cómo establecer la interpretación y por tanto un saber. El inconsciente freudiano es de naturaleza transferencial, no podemos poseerlo sino a través del Otro, son mensajes al Otro que éste debe saber interpretar, debe componer con él un saber a partir de su

---

<sup>205</sup> {Lacan: 2010:599}

<sup>206</sup> {Lacan, 2010: 599}

<sup>207</sup> {Lacan: 2006:129}

manifestación sintomática. Lo que ocurre aquí en este seminario de 1975 es la constatación de un núcleo de síntomas sin orden, señal ni concierto, puro goce que interrumpe la coherencia, que hace no-toda la cadena significante. Es la constatación de un Real generalizado que logra, como un tapón, ordenar de manera contingente lo simbólico y lo imaginario. Lacan dirá: “Lo máximo que se puede figurar de él es decir que lo real aporta el elemento que puede mantener juntos lo imaginario y lo simbólico”<sup>208</sup> para garantizar el sentido. Más adelante, casi al final del seminario, Lacan declarará al referirse a James Joyce, a quien le ha dedicado el seminario por la relación entre psicosis y escritura: “el inconsciente está ligado a lo real”<sup>209</sup>. Lo que en términos clínicos se expresa en cierta guerra del Real contra el significante: “Se piensa *contra* un significante. Este es el sentido que he dado a la palabra *apensamiento*”<sup>210</sup>

No es difícil, después de esta exploración por la última enseñanza de Lacan, comprender la lectura que hace Žižek: el Real que anuda lo Simbólico y lo Imaginario, y hace posible el sentido contingente, no es más que su noción de antagonismo como aquella instancia imposible, negativa, que estructura la relación social. El esloveno también entiende que el antagonismo no sólo estructura lo social, soldando lo simbólico y lo imaginario/fantasmático, también describe una posibilidad de conflictividad permanente, dado que el orden y el poder son instancias fundamentalmente vacías e inconsistentes, en clara alusión al goce y su ambigüedad. Lacan mismo había advertido en ese seminario el temporal que se avecinaba al desmembrarse lo simbólico, apenas sostenido por un Real contingente, y la línea de conflictos que se producirían en una sociedad de sujetos guiados fundamentalmente por la no-relación:

“Si cada acto de habla es la sublevación de un inconsciente particular, es completamente claro que, según la teoría que tenemos

---

<sup>208</sup> {Lacan, 2006: 130}

<sup>209</sup> {Lacan, 2006: 152}

<sup>210</sup>{Lacan, 2006: 153}



de esto, cada acto de habla puede esperar ser un decir. Y el decir desemboca en eso cuya teoría existe, la teoría que es el soporte de todo tipo de revolución, a saber, una teoría de la contradicción [...] Pueden decirse cosas muy diversas, siendo cada una a veces contradictoria. Pero de allí salga una realidad que se presume revolucionaria es precisamente lo que nunca se probó. Quiero decir que no es porque hay agitación contradictoria que alguna vez haya salido algo que constituya una realidad. Se espera que salga de allí una realidad, pero esto nunca se verificó como tal". {Lacan, 2006:134}

Este pasaje de Lacan coloca en una tensión máxima la propuesta del esloveno, que pretende formular una teoría de la ideología y del acto desestructurador. Lacan aquí aclara que *contradicción* no significa *revolución*. En 1975 ya Lacan confirmaba en este pasaje el cortocircuito de las tesis del estructuralismo asociadas con la idea de la revolución: "es lo que nunca se probó" y lo que desde entonces tampoco se ha probado. Pero ya vendrá el momento de analizar este pasaje a la luz de la propuesta integral que hace Žižek del acto. Por ahora podemos sostener que el giro de la enseñanza lacaniana le da primacía a un sujeto "patológico", de goce, que yerra, errático, que se embrolla, que se ata a las resonancias pulsionales de su propio cuerpo. Si es debidamente historizado, este enfoque coincide con la definitiva declinación de Edipo y la muerte de la eficacia simbólica. Žižek propone esta ultimísima concepción como correlato necesario de la subjetividad del capitalismo tardío, en la que el sujeto no consigue sostén en el universo simbólico (ni identidades fijas, naturales o culturales en las cuales aferrarse), y en la que lo que se desplaza sin límites por lo social es el goce no reconocido de unos y otros, las pasiones y afectos que esto suscita.

Miller afirma que lo que no debe olvidarse es que Lacan buscaba darle en su última etapa de enseñanza autonomía a lo Real imposible como materia central del psicoanálisis. Afirmamos que la línea de trabajo de Žižek, con matices, se vincula de manera estrecha con esta etapa de Lacan y con la preeminencia

teórica de lo Real y del goce, por cuanto se convierten en el fundamento socio-crítico para analizar los distintos antagonismos sociales contemporáneos:

“El orden simbólico está ‘barrado’, la cadena significativa es intrínsecamente incoherente, ‘no-toda’, y está estructurada alrededor de un agujero. Este escollo no simbolizable mantiene la hiancia entre lo simbólico y lo Real, es decir, impide que lo simbólico ‘entre’ en lo Real, y, aquí también, lo que está en juego en última instancia en este descentramiento de lo Real con respecto a lo simbólico es la causa: lo Real es la causa ausente de lo simbólico. El nombre freudiano y lacaniano para esa causa es, desde luego, *trauma*”. {Žizek, 1994:51}

Žižek ha formulado y releído la teoría lacaniana desde una perspectiva retroactiva, como exigía su maestro Miller partiendo de la última enseñanza del Lacan que no se encuentra en los *Escritos* (1966) sino en los seminarios, escritos restantes y conferencias posteriores a esa fecha. Para nuestros propósitos, tomamos en cuenta la tipificación que hizo Ernesto Laclau para “bautizar” la obra del esloveno en el ámbito hispanoamericano, al destacar sus líneas de trabajo a partir del paradigma de lo Real lacaniano y del significante de la falta (lo simbólico):

“(hay una) insistente referencia al campo ideológico-político: su descripción y teorización de los mecanismos fundamentales de la ideología (identificación, el papel del significante Amo, la fantasía ideológica); sus intentos por definir la especificidad del “totalitarismo” y sus diferentes variantes (estalinismo, fascismo) y esbozar las principales características de las luchas democráticas radicales en las sociedades de Europa del Este. La noción lacaniana de *point de capiton* (punto de acolchado) se concibe como la operación ideológica fundamental; la “fantasía” se convierte en un argumento imaginario que encubre la división o “antagonismo” fundamental en torno al cual se estructura el campo social; se contempla la “identificación” como el proceso a través del cual se constituye el campo ideológico; el goce, o *jouissance*, nos permite

entender la lógica de la exclusión que opera en discursos como el del racismo...” Ver Laclau en: {Žižek, 1992:14}

Sin embargo, no debe desestimarse que las variantes de lectura que ha hecho el esloveno de la teoría lacaniana produce desencuentros y apasionados debates, incluso entre pares o figuras académicas que se encuentran vinculadas de manera estrecha al uso y revisión de los fundamentos del psicoanálisis, como son los casos de Judith Butler y del propio Ernesto Laclau en vida, entre otros. Al punto de que buena parte de la discusión que se ha producido entre estos autores a comienzos de este siglo, giró en torno al estatus preciso que hay que otorgarle a algunas nociones lacanianas<sup>211</sup>.

### 3.6 El sujeto contemporáneo: entre el cinismo y el fundamentalismo

La manera como se han desintegrado las autoridades de la modernidad, asociadas con la declinación de Edipo aplicado al concepto de Estado–nación, permite pensar el cambio radical en la economía psíquica del sujeto contemporáneo, que se soportaba en la eficacia simbólica del gran Otro o de la

---

<sup>211</sup> A grande rasgos, podría decirse que Judith Butler no comparte con Žižek el uso de la diferencia sexual lacaniana como eje del antagonismo social, dado que reproduce y perpetúa el patrón machista de la sociedad occidental (el hombre como significante fálico y la mujer como síntoma, es decir, como una entidad que no existe). Y tampoco está de acuerdo con que lo Real lacaniano sea homologado con una porción psicótica de goce, dado que no permite conceptualizar las resistencias a la Ley del sujeto político, y en consecuencia, darle contenido a la emergencia de las identidades sociales. En cuanto a Ernesto Laclau, su principal diferencia lacaniana con Žižek estriba en el estatus que deben tener las luchas y demandas sociales dentro del campo antagonico de lo social. Laclau aplica una lógica diferencial que inhibe la unidad de ese campo, y Žižek establece que hay algo más en las formaciones hegemónicas, dictado por el goce, que sirve de sostén al significante de las identidades sociales. Ver el libro que escribieron juntos, *Contingencia, hegemonía y universalidad*. Sin embargo, entre 2005 y 2008 se produjo una auténtica ruptura entre Laclau y el esloveno y uno de los argumentos que usó Laclau en su contra fue el de que ha venido “falseando” la noción de lo Real lacaniano, precisamente la categoría que los unió a mediados de los años 80. Para Laclau, la versión de Žižek que emerge a comienzos del siglo XX se precipita en positivar el sistema capitalista como una entidad de lo Real: “(Esta es) una representación distorsionada de la noción lacaniana de lo Real –un buen ejemplo de cómo Žižek tergiversa sistemáticamente la teoría lacaniana para hacerla compatible con un hegelianismo que es, en la mayoría de los aspectos, su opuesto-. Lo Real no puede ser una lógica espectral inexorable y todavía menos algo que determina lo que ocurre en la realidad social por la simple razón de que lo Real no es un objeto especificable, dotado de leyes de movimiento propias, sino, por el contrario, algo que sólo existe y se muestra a través de sus efectos distorsionantes de los Simbólico. No es un objeto sino un límite interno que impide la constitución, en última instancia, de toda objetividad”. {Laclau, 2008: 30}

Cosa nacional. Este es una de las columnas vertebrales de la búsqueda teórica de Žižek: establecer y definir el horizonte en el que el sujeto ha perdido sus sujeciones simbólicas y actúa por mandato de sus identificaciones imaginarias. El campo de los otros es percibido como un campo de potenciales amenazas (síntomas imaginarios), y el mecanismo fundamental se sostiene en la articulación de las fantasías<sup>212</sup>.

Una manera de abordar el tópico convencional freudiano del complejo de Edipo, como Ley que instaura las coordenadas de la experiencia simbólica (la matriz que determina lo visible e invisible dentro del campo social), y su posterior disolución histórica en la forma de la llamada “declinación”, es advirtiéndolo, como sostiene Lacan, que Freud intentó en tres fases historizar el tópico de la sujeción del sujeto a la Ley paterna. A través del complejo de Edipo, el psicoanálisis se vincula a la problemática de la socialización y da una respuesta a la siempre compleja explicación sobre la integración del sujeto en el orden simbólico.

Freud había identificado de manera mítica que en la familia nuclear burguesa el doble carácter del padre (el simbólico y el real–obsceno), se encarna en una sola figura, el padre de familia. El padre simbólico como figura apaciguadora de la Ley (el punto de identificación simbólica del sujeto, su Ideal del yo), y la de la figura del padre del goce, Real, coinciden en una sola identidad. Esta fue, desde el punto de vista freudiano, la condición para justificar el moderno individualismo occidental, creativo y dinámico, pero a su vez sembró la semilla para que se minara la propia condición del Edipo en sociedad. El padre que encarnaba al mismo tiempo la función de la Ley (de la justicia, del bien), también mostraba su rostro ilegal, de goce. La distancia psíquica que gana el sujeto con respecto a la identidad simbólica del padre es fundamental en el razonamiento freudiano. El sujeto comprende que la Ley, la figura del padre, está

---

<sup>212</sup> Un valioso diagnóstico socio-crítico que hemos utilizado para el desarrollo de las páginas siguientes, se encuentra en el capítulo “A dónde va Edipo?”. {Žižek , 2001:331-355}

escindida en dos modalidades (su cara apaciguadora y su rostro oculto y cruel), y a partir de esta percepción niega alguna de esas identidades y trata de hacer un camino más o menos autónomo y libre, en competencia con las virtudes y defectos del padre.

La distancia del sujeto ante el padre simbólico, hace que la figura de la Ley empiece a estar marcada, cada vez más, por su rostro obscuro, y con ello empieza a debilitarse socialmente la propia instancia de la autoridad paterna. El cuestionamiento de la instancia edípica se introduce en el psicoanálisis a través de la interrogación de la histérica, que es para Lacan primordial dentro del vínculo social: se cuestiona a la figura que ocupa el lugar de la autoridad simbólica, y más decisivamente la interrogación se realiza sobre la propia condición de la histérica y su vínculo con esta autoridad simbólica (la autorreflexión):

“Lacan formuló entonces los lugares comunes sociopsicológicos acerca de que la modernidad se caracteriza por la competitividad individualista (en las sociedades modernas, los sujetos ya no están totalmente inmersos en el lugar social particular en el que han nacido, no se identifican totalmente con él, sino que, por lo menos en principio, pueden moverse libremente entre diferentes ‘roles’). La emergencia del individuo ‘abstracto’ moderno, que se relaciona con su particular modo de vida como algo con lo cual está directamente identificado (el modo de vida depende de un conjunto de circunstancias contingentes: se tiene la experiencia fundamental de que las particularidades de nuestro nacimiento y *status* social – sexo, religión, riqueza, etcétera– no nos determinan totalmente, no tienen que ver con nuestra identidad más profunda), se basa en la mutación fundamental funcional del complejo de Edipo, en la unificación de los dos lados de la autoridad paterna (el ideal del yo y el superyó prohibitivo) en una y la misma persona del ‘padre Real’. {Žižek, 2001:333}

Žižek considera que esta distinción de los dos padres debe mantenerse, precisamente, a la hora de explicar la diferencia entre el gran Otro lacaniano y el

Otro como alteridad radical. Como hemos explicado, el concepto del gran Otro se articula como el conjunto anónimo de significantes que forman el circuito simbólico y median en la comunicación intersubjetiva. El gran Otro es la dimensión más externa de la Ley. Para que el sujeto se integre a ella es necesario una alienación/represión fundamental. Este es el precio que hay que pagar para entrar al sistema y desplazarse en él con relativa autonomía y libertad. En eso consiste el papel de Edipo en tanto Ley paterna: funciona como catalizador que, mediante un gesto excesivo/represivo, logra insertar al sujeto en la cadena simbólica<sup>213</sup>.

El Otro como alteridad radical, por otro lado, tiene estatus de padre Real. Žižek pide que no sea leído como el objeto–Cosa materno, perdido desde el origen, es decir, la Cosa incestuosa que articula el deseo, tal como la entiende Lacan. Por el contrario, la clave freudiana es que este Otro, esta alteridad, es la manifestación del padre Real, en tanto padre obsceno del goce, el padre posesivo anterior al asesinato y a la agencia de la autoridad simbólica. La primera elaboración de Freud sobre las dos figuras del padre se encuentra en su libro *Tótem y Tabú*, en el que habla del padre de la horda primitiva, como aquel que las posee a todas y se caracteriza por su crueldad infinita ante sus hijos. Una vez que la comunidad asesina al padre cruel/Real, éste retorna en forma de agente pacificador de la convivencia, en agente de la Ley. Lacan dice que la paradoja de este mito es que el padre está muerto, pero no lo sabe, por eso regresa siempre

---

<sup>213</sup> El lazo inicial, la inserción del sujeto en la Ley, se produce de manera traumática y gracias a un mecanismo fantasmático que activa o garantiza la inserción. Lacan relaciona este lazo fantasmático con la creencia en el Otro. Es por esto que Lacan se dio a la tarea de deconstruir la filosofía, pero no pudo con la religión, a la que consideraba imposible de disolver en el hombre. Para el sujeto siempre hay un Otro (Alteridad) que entiende perfectamente cómo va la trama, qué significan las palabras y qué se quiere decir con ellas. Ese gran Otro es la sustancia de la cultura, la gramática de la sociedad, la suma de relaciones significantes que forman parte del juego colectivo. En este caso el sujeto, en su relación con el gran Otro, sobreestima lo existente, lo sobrevaloriza. Por eso resulta imposible desprenderse de la creencia, es una cosa que está atrapada en la dimensión imaginaria del sujeto (tanto el ser como el Otro ideal se encuentran incrustados “originariamente” en la dimensión imaginaria): “El Otro, el Otro como lugar de la verdad, es el único lugar, irreductible por demás, que podemos dar al término del ser divino, al término Dios, para llamarlo por su nombre. Dios es propiamente el lugar donde, si se me permite el juego, se produce el dios –el *dior*- el decir. Por poco, el decir se hace Dios. Y en tanto se diga algo, allí estará la hipótesis de Dios”. {Lacan, 1981:59 }

como experiencia de lo Real, en tanto síntoma. De manera que la pacificación de la comunidad emerge por un crimen primordial, el parricidio, que es el factor común que une a sus miembros. Para la teoría freudiana, el padre Real cumple la función moderna de estructurar el vínculo del sujeto con la Ley, en tanto experiencia de lo Real imposible, que genera el efecto de la interrogación histórica: ¿esto es el padre, esto es la Ley, esto es el bien?

“Es la posición del padre Real tal como Freud la articula, a saber, como un imposible, lo que hace que el padre sea imaginado necesariamente como privador. No son ustedes, no él, ni yo, quienes lo imaginamos, es algo que se debe a su posición misma. No es en absoluto sorprendente que nos encontremos sin cesar con el padre imaginario. Es una dependencia necesaria, estructural, de algo que precisamente se nos escapa y que es el padre Real. Y está estrictamente excluido que se defina de una manera segura al padre Real, si no es como agente de la castración”. {Lacan, 1996: 136}

Este es el enfoque que hace validar Žižek. Lo que está en juego es darle un estatus central al padre Real (no al deseo puro de la Madre), como rector del vínculo social que permite la interrogación histórica y en consecuencia, abre el camino al eclipse del Edipo. El planteamiento del esloveno es que en la sociedad donde la Ley queda suspendida, por defecto o incoherencia estructural, el sujeto pierde las coordenadas del gran Otro y se enfrenta a la experiencia directa de vincularse con el Otro como alteridad radical. Esta encarnación del padre Real imposible en el Otro, produce la percepción sintomática de que éste viene a apropiarse y robar el goce propio. Así funciona la dinámica descrita por Lacan en el fragmento citado: mientras la Ley sea operativa, el padre imaginario del sujeto cumple la función de agente de la castración, como pantalla que debe neutralizar la aparición del padre Real.

De esta manera, el relato mítico del Edipo sirve para analizar qué sucede cuando se produce la ausencia de la autoridad paterna: el sujeto queda relacionado con el Otro Real, en tanto padre del goce obsceno, que retorna al sitio

abandonado por la Ley. Cuando la autoridad apaciguadora queda suspendida, el único modo de evadir el atolladero que significa perder la dirección del deseo es asumiendo que lo que impide capturar al objeto deseado es una figura castradora y amenazante, que se presenta como un *padre de goce primordial*: no se puede acceder al goce porque el Otro lo roba.

La tercera elaboración que hizo Freud del Edipo se encuentra en el libro *Moisés y la religión monoteísta*. El objetivo es tratar de identificar, definitivamente, el gesto excesivo de la autoridad que se introyecta en el sujeto, y que propulsa la voluntad y compromiso de este último con la cadena significativa. A Freud le parecía insuficiente pensar que la culpa, tal como se concibe en *Tótem y tabú*, es motivo suficiente para garantizar la sujeción del sujeto a la Ley. En el texto del *Moisés*, el padre que se asesina no es el del goce obsceno sino el Moisés bueno y justo. La clave de esta matriz se encuentra en que el asesinato del Moisés racional produce el retorno del Moisés semita (el dios de los judíos, Jahvé), un dios celoso, que tiene como característica fundamental su feroz ignorancia sobre el goce y sobre los asuntos propiamente de los hombres. Con su caprichosa furia vengativa, es capaz de socavar todas las instancias simbólicas y sustanciales del sujeto. La ferocidad del Moisés que retorna está asociada a la traición de su pueblo, y desencadena en nombre del crimen su furia cruel.

“En síntesis, *Moisés y la religión monoteísta* invierte una vez más la matriz de *Tótem y tabú*: el padre “traicionado” y asesinado por sus seguidores/hijos *no* es el obsceno Padre de Goce primordial, sino el muy “racional” padre que encarna la autoridad simbólica, la figura que personifica la estructura racional unificada del universo (*logos*). En lugar del obsceno padre presimbólico primordial, que vuelve después de su asesinato con la forma de su Nombre, de la autoridad simbólica, tenemos ahora la autoridad simbólica (*logos*) traicionada, asesinada por sus seguidores/hijos, que retorna como la figura superyóica celosa e implacable de un Dios lleno de furia asesina”. {Žižek, 2001:337}



El Dios que retorna tiene la característica que le dice rotundamente “no” al goce y expulsa la sexualidad del mundo de los suyos. Ese Dios cumple la función del superyó lacaniano, encarna la voluntad pura, el abismo caprichoso que se encuentra detrás de cualquier orden racional (es pura furia arbitraria), y se manifiesta por su repetición tautológica de poder: “Yo soy el que soy”, “esto es así porque es así”. Esta tercera versión freudiana del parricidio, y del retorno del padre, hace posible pensar el *exceso* de la Ley como una introyección superyóica, que emerge en el sujeto como una voz traumática irreconocible. En este exceso es que se mide, para el psicoanálisis, el poder de la eficacia simbólica, es decir, el poder performativo de la Ley, que constituye al sujeto a través de su interpelación. El *exceso*, desde esta perspectiva, es directamente introyectado en el sujeto, se convierte en voz traumática que nace desde adentro y que le dice lo que debe hacer.

Aquí se encuentra la explicación del esloveno, aprovechando la enseñanza lacaniana, para analizar la relación que establece el sujeto con la Ley permisiva de las sociedades contemporáneas, que sólo puede sostenerse gracias al suplemento traumático del superyó, que emerge allí donde la Ley escrita falla, o se presenta insuficiente:

“Como dice Lacan en su seminario inédito sobre la angustia (1963), la voz (el ‘acto de habla’ real) genera el pasaje al acto de la red significante, su ‘eficacia simbólica’. Esta voz es intrínsecamente insensata, absurda; es sólo un gesto negativo que expresa la furia maligna y vengativa de Dios (todo el significado está ya en el orden simbólico que estructura nuestro universo), pero precisamente como tal actualiza el significado puramente estructural, transformándolo en una experiencia de sentido (...) el punto crucial que no hay que pasar por alto es que este Dios, aunque alógico, caprichoso, vengativo, irracional, *no es* el Padre del Goce primordial sino, por el contrario, el agente de la prohibición sostenida por una ‘feroz ignorancia’ de los modos del goce”. {Žižek, 200:338}

Žižek subraya que el mundo de las reglas entre los hombres no puede funcionar de manera adecuada si no hay una autoridad tautológica, irracional/excesiva que esté más allá de las reglas y pueda administrarlas plenamente bajo afirmación de todos y cada uno de los miembros de la comunidad. Esa característica excesiva de la Ley (su dimensión irracional y caprichosa) es la que ha mutado en la sociedad global del capitalismo tardío. Al desvanecerse el punto de identificación simbólica (el Ideal del yo) y de la figura performativa de la instancia paterna, el sujeto post-edípico percibe a los otros como potenciales amenazas “reales”, en las que él se considera un puro competidor imaginario (guiado por la proyección imaginaria).

En su seminario *La ética del psicoanálisis* (1959), Lacan elabora que la progresiva disolución del poder del gran Otro abre el campo para los intercambios violentos de goce. Y, como hemos comentado anteriormente, no duda en relacionar la emergencia de la aparición del padre obsceno como instancia pública –en desmedro de la Ley simbólica– al hecho de la castración. Para la teoría lacaniana, el padre Real es el de la castración. Lacan afirma que si “Dios está muerto, entonces todo está prohibido”.

“Es cierto que el punto extremo del psicoanálisis es el ateísmo, a condición de dar a este término otro sentido que el de *Dios ha muerto*, del que todo indica que, lejos de poner en cuestión lo que está en juego, es decir, la ley, más bien la consolida. Hace mucho tiempo, ya advertí que frente a la frase del anciano padre de Karamasov, *Si Dios ha muerto, entonces todo está permitido*, la conclusión que se impone en el texto de nuestra experiencia, es que a *Dios ha muerto* le corresponde *ya nada está permitido*”. {Lacan, 1996:127}

La visión de Lacan sirve de lectura a Žižek para describir la violencia intercultural de la sociedad global, que gira alrededor del goce y del robo de goce. La tesis de Lacan es que toda denuncia de que el Otro roba el goce, es la confirmación de que el sujeto no tiene su propio acceso al él, de que se encuentra

impotente ante el goce del Otro. El hecho de que emerja el goce como factor determinante del vínculo social, lejos de abrir el campo para la libertad del sujeto, lo que hace es subrayar su impotencia: se produce la percepción generalizada de que otros tienen un acceso privilegiado a formas de goce que están vedadas para el sujeto. Lo que se percibe en retirada, afirma Žižek, es el padre que le dice “no” al goce, el que no transige, y ante lo cual se debe actuar.

Esta lectura de la metáfora paterna, su relación con la declinación de Edipo y con la multiplicación del goce en el campo social, abre al menos dos lecturas de lo ideológico en la obra de Žižek. Por un lado, el autor esloveno considera que la paulatina desintegración del gran Otro como Ley simbólica trascendente, que produce el retorno de los otros como padres de lo Real imposible, propulsa la movilización superyóica del sujeto. De este modo, el nuevo estatus de lo ideológico, y su operatividad dentro del campo social, estaría asociado a la inmersión superyóica, que se traduce en el deseo de actuar del sujeto y poner en orden lo que resulta incoherente y conflictivo. Esta vertiente abre el camino para estudiar el fundamentalismo y también todas las ideologías que se articulan a partir de la percepción del Otro como obstáculo al goce del sujeto. En este caso, la movilización ideológica se produce con eficacia cuando es capaz de identificar lo Real del campo social, y propulsa a actuar de manera “nocturna”, “ilegal”, dado que la Ley es percibida como blanda e inocua:

“Una vez más, esta impenetrabilidad no es solo una cuestión de complejidad, sino de reflexividad: la nueva opacidad e impenetrabilidad (la incertidumbre radical en cuanto a las consecuencias finales de nuestras acciones) no se debe a que seamos títeres en las manos de algún poder global trascendente (el destino, la necesidad histórica, el mercado); por el contrario, responde al hecho de que “nadie está a cargo”, de que *no existe tal poder*, de que no hay ningún Otro del Otro que maneje los hilos. La opacidad se basa en el hecho mismo de que la sociedad actual es totalmente reflexiva, de que ninguna naturaleza o tradición proporciona una base firme sobre la que podamos apoyarnos, e incluso experimentamos nuestros impulsos más íntimos (la orientación

sexual, etcétera) como resultado de nuestras elecciones". {Žižek, 200:357}

La paulatina desidentificación del sujeto con la Ley y con el orden simbólico produce otro estatus de lo ideológico, diferente a la función superyóica. El sujeto no está alienado a la cadena simbólica, al contrario, toma en cuenta plenamente que la red significante es una estructura externa e impersonal. El sujeto comprende que se debe cumplir con un rol social y mantener una identidad simbólica. Esta identificación precisa del papel de la identidad y de sus rituales sociales, es parte fundamental de la actitud cínica que prolifera en el capitalismo tardío: el sujeto sabe, toma en cuenta que lo social está compuesto de máscaras simbólicas, que eso es una esfera, un teatro, y que para intervenir en el intercambio intersubjetivo se necesitan identidades simbólicas que deben articularse como simulacros. La desidentificación con el orden simbólico, con el gran Otro, produce una nueva actitud ideológica: defender el factor del sujeto que le es irreductible a lo simbólico, que se escapa a las interacciones sociales y que es defendido como una porción esencial de lo humano (esta percepción es de naturaleza imaginaria):

"Podemos ver en esto hasta qué punto el problema fundamental de la ideología es la distancia misma respecto de nuestra identidad ideológica, la referencia al hecho de que 'tras la máscara de nuestra identidad pública, hay un ser humano cálido y frágil con sus debilidades'. {...} El Factor X no sólo garantiza la identidad subyacente de los diferentes sujetos, sino que además asegura la identidad continuada del mismo sujeto". {Žižek, 2005:208}

Hay que tomar en cuenta que el gran Otro, como afirma Žižek, funciona como un principio de negación fetichista: la persona vale más por su puesto en la red de identidades simbólicas que por su propia y única personalidad. Lo que ha aparecido en la era del cinismo es la ilusión de que el sujeto tiene acceso directo a la realidad, sin la mediación del gran Otro. Lo que se subestima es,

precisamente, que el gran Otro siempre estructura en alguna medida la forma misma de percibir la realidad. Aunque esté tachado, sigue estructurando los mecanismos de percepción del sujeto. Resulta importante establecer una diferencia entre el efecto de la eficacia simbólica que emana del gran Otro y el simulacro imaginario de los tiempos cénicos: el efecto del gran Otro reniega de los sentidos del sujeto y demanda creer en la investidura simbólica. En el simulacro imaginario, se reniega del saber simbólico y se opta por creer en la realidad inmediata que se percibe.

“La tentación que hay que evitar es la fácil conclusión posmoderna de que no tenemos ninguna identidad socio-simbólica fundamental fijada, sino que vamos a la deriva, más o menos libremente, entre una multitud inconsistente de sí-mismos, cada uno de los cuales representa un aspecto parcial de nuestra personalidad, sin que ningún agente unificador asegure la consistencia final de ese pandemónium. La hipótesis lacaniana del Otro implica que todas estas diferentes identificaciones parciales no tienen el mismo estatus simbólico: hay un nivel en el cual comienza a intervenir la eficacia simbólica, un nivel que determina mi posición socio-simbólica. Este nivel no es el de ‘la realidad’ en tanto opuesta al juego de mi imaginación. Lacan no dice que, detrás de la multiplicidad de identidades fantasmáticas, está el núcleo duro de algún ‘sí-mimo real’; nos encontramos con una ficción simbólica, pero una ficción que, por razones contingentes que no tienen nada que ver con su naturaleza intrínseca, posee un poder performativo: es socialmente operativa, estructura la realidad socio-simbólica en la cual participo”. {Žižek, 2001:350-351}

El cambio radical en la sociedad post-edípica está vinculado a la devaluación de la capacidad performativa del gran Otro, su otrora capacidad social para dotar a los sujetos de identidades simbólicas definidas y estables. Esto produce el cortocircuito del sujeto con respecto a su comunicación con lo simbólico y con los otros. El sujeto se encuentra entonces con la experiencia de que sus actos no están avalados por ninguna instancia trascendental. La crisis y

la angustia del sujeto post–edípico, que no consigue un espacio simbólico estable que le permita justificar sus actos y posiciones, coincide con la instancia excesiva del superyó, que se libera y trata de operar, culpabilizándolo, acusándolo de no estar a la altura de sus propias acciones.

Ante este panorama libidinal, Žižek considera que el psicoanálisis no puede presentarse como una teoría conservadora, que añore el edificio social anterior y extrañe la vuelta a las autoridades simbólicas tradicionales y a los roles claramente definidos. El papel del psicoanálisis estaría asociado, más bien, a evaluar cómo en la sociedad de la declinación de Edipo, el sujeto dirige su economía psíquica hacia el goce y la fantasía. La pregunta de la teoría psicoanalítica sería qué implicaciones sociales, políticas e ideológicas tiene que el sujeto se relacione con los otros sin mediaciones intersubjetivas, ¿cómo valorar los síntomas manifiestos, los perturbadores y amenazas?

“El psicoanálisis no es una teoría que lamente la desintegración de los antiguos modos de la estabilidad y el saber tradicionales, considerando que esa desintegración es la causa de la neurosis moderna, y obligándonos a descubrir nuestras raíces en la sabiduría arcaica o el autoconocimiento profundo (la versión junguiana). No es tampoco una versión más del saber reflexivo moderno, que nos enseña a penetrar y dominar los secretos más íntimos de nuestra vida psíquica. El objeto propio del psicoanálisis, aquello en lo cual se concentra, son las consecuencias inesperadas de la desintegración de las estructuras tradicionales que regulaban la vida libidinal. ¿Por qué la declinación de la autoridad paterna, y de los roles sociales y genéricos fijos generan nuevas angustias, en lugar de abrir para nosotros un Nuevo Mundo Feliz de individuos ocupados en ‘el cuidado creativo de sí mismos’, que disfruten del proceso perpetuo de cambiar y dar nueva forma a sus múltiples identidades fluidas? Lo que el psicoanálisis puede hacer es poner el foco en el *Unbehagen*, el malestar de la sociedad (...) las nuevas angustias generadas por esta sociedad, que no pueden sencillamente justificarse como resultado de la tensión o la brecha entre la adhesión de los sujetos a las antiguas ideas de la

responsabilidad y la identidad personales (como los roles genéricos fijos y la estructura familiar), por un lado, y por el otro la nueva situación de identidades y elecciones cambiantes, fluidas”. {Žižek, 2001:363}

En este marco es que se encuentran los ejes de trabajo más productivo, a nuestro juicio, del cuerpo teórico de Žižek: interpretar la manera en que funciona la economía libidinal en la sociedad global, en la que las identidades fijas y los roles sociales han desaparecido. Esto abre el campo para estudiar el papel del goce como factor político–ideológico y la manera como se constituye el discurso en estos cuatro escenarios donde se inscribe el antagonismo social<sup>214</sup>:

- a) La reemergencia de los nacionalismos en el marco de la globalización, es decir, el retorno a proyectos políticos y culturales que se centran en la Cosa–nación como lugar primordial de demanda y afecto social (la dinámica del goce y del robo de goce).

---

<sup>214</sup> Estos ejes político-ideológicos en los que se puede analizar el papel de la fantasía y sus efectos (articulación y exclusión, congregación y violencia) se encuentran en varios momentos de la obra de Žižek. En *El acoso de las fantasías* hay una sistematización precisa, ubicada en la primera parte del libro, dedicada a la obscenidad del poder. En *La metástasis del goce* hay un ensayo indispensable llamado “El superyó por defecto”, una primera versión que después se reproducirá en el libro citado antes, pero que tiene una tipificación importante de las tres violencias fundamentales del capitalismo tardío (mal del yo, mal del superyó y mal de ello) en las que la violencia se desplaza de la fantasía imaginaria-hedonista, al fundamentalismo (sobreidentificación con la ideología, con la Ley que pierde efectividad social) y a la fantasía/rechazo del Otro en tanto goce “Real” que me roba el tesoro oculto del sujeto. En *¿Porque no saben lo que hacen?...* Žižek analiza el goce como factor político en las sociedades post-comunistas, y estudia el apego totalitario a la Cosa, que se caracteriza por un desplazamiento del Otro a la trascendencia de la Historia. Igualmente, en *El frágil absoluto...* estudia la manera como el proceso de reflexivización de la globalización (la idea de que todas las facetas de la vida cotidiana obligan a una elección ética y a una meditación sobre la naturaleza de la elección y sus consecuencias) deja intacto el nivel de la fantasía, que como dijimos anteriormente, no es dialectizable, y por eso a la fantasía sólo debe atravesársele. El tema de la violencia estructural del capitalismo tardío le ha ocupado a Žižek numerosas páginas, y quizá en el conjunto de conferencias agrupadas en su libro *La violencia en acto* se pueda ilustrar la compleja relación entre el goce, la fantasía, el sinthome y la violencia, dado que la especificidad de ésta última es que se comporta como “un pasaje al acto”, en la que sin mediaciones de ningún tipo, el sujeto ejerce un acto de violencia destructivo, como reacción traumática intolerable hacia el Otro Real.

- b) La aparición de una violencia social cruel y directa, que tiene connotaciones raciales, provocada por la convivencia multicultural en las megalópolis (ante la imposibilidad de percibir la eficacia de la Ley, emergen las demandas de orden superyóicas, nocturnas e ilegales, y con ello la identificación de un obstáculo a la convivencia).
- c) El nacimiento de nuevas identidades políticas y sociales alrededor del populismo y el fanatismo, en las sociedades permisivas del consenso político (se manifiesta a través de las expresiones fundamentalistas, basadas en la percepción urgente de que la Ley no cumple su rol estructurador de lo social).
- d) La percepción de la víctima en las sociedades individualistas, que denuncia no tener acceso al goce por culpa de los Otros, es decir, la victimización generalizada de la sociedad a partir de la impotencia que genera en el sujeto el efecto del Otro (esto genera mecanismos de aislamiento del sujeto, de evasión del conflicto, a partir de la idea de que el Otro atenta contra él, y con ello se bloquea el vínculo social, y también da cabida a las teorías de las conspiraciones y las paranoias sociales).

En estos cuatro campos, como se ha visto, el mecanismo ideológico cumple funciones distintas. Si en el nacionalismo y los particularismos étnicos se activa a través de la formación y defensa del mito de origen y de la caída (con su dinámica del goce del estilo de vida y del robo de goce del Otro), en el escenario de la demanda superyóica se activa como desplazamiento, en forma de síntoma social, del trauma y del antagonismo inherente a la sociedad; y con respecto a la actitud paranoica creciente en el capitalismo tardío, las ideologías se estructuran



alrededor de la elaboración de escenarios catastróficos y “reales” que encarnan el antagonismo mismo, su “violencia” intolerable (teorías conspirativas, presagios apocalípticos, etc.).

### **3.7 Interpelación y fetichismo: la matriz del significante Amo**

El primer paso es descubrir y determinar la matriz formal que genera los efectos de sentido en lo social. Es decir, establecer que existen, en el campo social, algunos discursos más unificados que otros y que funcionan de manera más compleja que como funciona el aparato ideológico althusseriano: no se caracterizan sólo por su capacidad interpeladora, por la eficacia para capturar al sujeto a través de un mandato determinado, sino por su capacidad organizadora y estructuradora de la realidad, del campo social concreto. En este sentido, esta matriz formal, socialmente reconocida, se comporta como el significante Amo lacaniano y tiene para el esloveno una doble función ideológica: interpela al sujeto y produce, de manera performativa, su subjetivización (la identificación con el mandato), por un lado, y su vinculación en un determinado orden significativo, por el otro.

El significante Amo es un concepto fundamental en el edificio teórico del esloveno (la primera forma que adoptó este significante en la jerga lacaniana fue la del *point de capiton*, “punto de aclochado”, acción en la que una aguja logra suturar las dos capas externas de un colchón). Este enuncia la matriz generativa de la ideología, es decir, es un poderoso mecanismo simbólico que genera identidad y vínculo. La definición del significante Amo representa para la teoría lacaniana el principio de identificación simbólica: un significante sin significado, vacío, que ocupa un lugar excepcional que ordena un conjunto disperso de significantes. Para dar con el significante Amo hay que hablar de castración y de la diferencia entre el significante fálico y el pene, como lo establece Lacan. El falo es una representación simbólica del pene (una abstracción significativa), que

adopta una totalidad que ya no se reconoce en lo concreto del órgano masculino. Para Lacan, existe una diferencia notable entre poseer el falo y tener el pene. La posibilidad de poseer el falo denota una negación/castración del pene, en tanto el órgano no es lo que la abstracción significativa promete. De esta manera, todo significativo fálico, o significativo Amo, es producto de una excepción constitutiva (el pene). Este cortocircuito entre la función fálica y el pene es inherente a toda estructura del significativo (de una identidad, de una ideología, de un universal), por cuanto ésta es la suma de lugares e identidades que adoptan los sujetos, y que para ser operativa debe reprimir una parte incalculable de sus propiedades (inconsciente, goce, pulsión).

Esta lógica del significativo Amo resume, en buena medida, el método teórico de Žižek en su “etapa temprana”, que le da una preferencia fundamental a la nominación, a la forma significativa como mecanismo ideológico. La relación del significativo con las propiedades que éste enuncia no es nunca coherente, siempre hay un exceso –el goce del sujeto– que lo hace operar socialmente y lo estabiliza. En el Seminario *El reverso del psicoanálisis*, Lacan hace una elaborada matriz de discursos y define el rasgo unario como aquella marca básica que establece la identificación simbólica (el primer término significativo que le da nombre al sujeto). A manera de principio generativo, el rasgo unario sirve para definir el significativo Amo: una marca que se duplica en la cadena significativa y reordena retroactivamente todo el campo del saber. La clave fundamental de esta operación es que el sujeto no es el lugar simbólico que establece la marca. Hay una distancia entre ambos componentes. El enunciado (el significativo) llena el lugar simbólico, pero el sujeto es una entidad dividida entre su dimensión simbólica y su goce no simbolizable, el goce perdido de antemano y el resto de goce –plus de goce– que deja su inscripción en el orden significativo. La concepción lacaniana define al sujeto como dividido: un sujeto que no logra ser enteramente el lugar de su identidad simbólica, ni el de su representación. Y eso que falta, eso que no se simboliza, se define como goce. El goce es lo que no se

escribe en lo simbólico, pero busca adherirse y darle coherencia a un significante. De allí que el goce tenga un puesto central en la teoría ideológica de Žižek, en cuanto es el exceso/represión que funda todo significante Amo y toda posición subjetiva.

La tarea teórica sería precisamente buscar la brecha ideológica que se produce entre los significantes ordinarios y el significante Amo que los termina fijando para identificar la posición subjetiva del sujeto de enunciación:

“Lo que está en juego en la lucha ideológica es cuál de los ‘puntos nodales’, *points de capiton*, totalizará, incluirá en su serie de equivalencias a esos elementos flotantes {...} De este modo, 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 (...) Pero este encadenamiento es posible sólo a condición de que un cierto significante —el ‘Uno’ lacaniano— fije todo el campo y, al englobarlo, efectúe la identidad de éste”. {Žižek 1992:126}

La lógica del significante lacaniano permite analizar el poder que tienen los nombres y las formas significantes en la articulación ideológica. El nombre persiste a los cambios históricos, mientras que las propiedades de su objeto varían, dependiendo de la contingencia. Esta brecha la homologa Žižek con la lógica del deseo lacaniano, en el sentido de que lo que moviliza el uso de las palabras es precisamente una radical inconsistencia con respecto a las propiedades que éstas describen, por lo que siempre hay una falta que debe ser colmada, que debe ser llenada a través del deseo y el exceso de goce (la pulsión). Esta falta constitutiva de la lógica de la nominación, en términos lacanianos, sería precisamente un correlato del objeto *a*. Se trata de esa “X” irrepresentable que activa el deseo, ese *yo no sé qué*, imposible de simbolizar, que obliga a dar vueltas al sujeto alrededor del significante. El objeto *a* sería lo que está más allá del nombre y que propicia la apertura del campo significativo, lo que lo hace flotar.

¿Pero cómo ocurre entonces la fijación de ese campo? ¿Qué hace que un campo inconsistente y abierto logre convertirse en una constelación ideológica precisa? Para Žižek, la lógica del significante lacaniano ofrece la clave: *el efecto contingente y retroactivo de la nominación*. El nombre se convierte en el sostén de identidad de un objeto sólo cuando, de manera retroactiva, y por ende performativa, el sujeto lo reconoce como una “totalidad plena”. Lo que está en juego en este planteamiento es la necesaria no coincidencia entre el significante Amo, como la fijación retroactiva de un campo significativo dado, a través de un determinado nombre, y el objeto *a*, como esa “X” que es más que lo que nombra, y que abre el juego para distintos desplazamientos, condensaciones y flotaciones.

“(...) es el nombre, el significante el que es el soporte de la identidad del objeto. Este ‘plus’ en el objeto, que sigue siendo el mismo en todos los mundos posibles, es ‘algo más que él’, es decir, el objeto *a* lacaniano: lo que buscamos en vano en la realidad positiva porque no tiene congruencia positiva –porque es simplemente la objetivación de un vacío, de una discontinuidad abierta en la realidad mediante el surgimiento del significante”. {Žižek, 1992:135}

La sutileza y complejidad de este planteamiento radica en que el objeto *a* es el motor, la causa que produce, retroactivamente, el significante Amo, dado que es el correlato del sujeto vacío dentro del campo simbólico (el punto de goce). La tesis de Žižek es que un determinado campo ideológico, unificado a través de un significante determinado (comunismo, ecologismo, feminismo, populismo, liberalismo...), no responde precisamente al término que tenga más riqueza dentro del campo significativo. No se trata de un plus de significación lo que determina la lógica de la nominación. Se trata, antes bien, de que sólo es posible la formación de un significante Amo si se produce una inversión radical de todas las propiedades de sus elementos. Sólo a través de esa “X” irrepresentable es que puede emerger el significante Amo. Es decir, el significante Amo nace del intento

de llenar la falta, de colmar la brecha del deseo en un significante vacío, desplazado, excepcional, no vinculado causalmente a la situación. El significante Amo vendría entonces a suturar una falta constitutiva y por ello puede ser catalogado de ideológico por excelencia. Como tal, el significante Amo es un significante sin significado, un significante vacío.

Lo que estaría en juego en este planteamiento es que todo edificio ideológico y toda identidad, en definitiva, es inconsistente porque está sostenida sobre una "X" que es irrepresentable. Esa brecha obliga al deslizamiento significativo, es la que permite que siempre se introduzca lo Real-imposible en las diversas formas de simbolización, dado que el orden simbólico nunca es pleno, siempre está atravesado por inconsistencias. Esto hace que las formas de simbolización siempre sean contingentes, y por ende la brecha propicie nuevas luchas hegemónicas.

"La dimensión propiamente 'ideológica' es por lo tanto el efecto de un cierto 'error de perspectiva': el elemento que representa dentro del campo del significado, la instancia del puro significante –el elemento a través del cual el no sentido del significante irrumpe en pleno significado– se percibe como un punto de suma saturación de significado, como el punto que 'da significado' a todos los demás y totaliza así el campo del significado (ideológico). El elemento que representa, en la estructura del enunciado, la inmanencia de su propio proceso de enunciación, se vive como una especie de Garantía trascendente. El elemento que sólo detenta el lugar de una falta, que es en su presencia corporal sólo la encarnación de una falta, se percibe como un punto de suprema plenitud. En breve, *la pura diferencia se percibe como Identidad* exenta de la interacción relación–diferencia y garantía de su homogeneidad". {Žižek, 1992:140}

Hemos descrito el mecanismo básico de formación del significante Amo. La tarea específica de la crítica estaría en identificar, aislar y denunciar precisamente la inconsistencia del significante que fija un determinado edificio

ideológico. Lo que parece un portentoso significante Amo (un significante fálico, saturado de significación) no es más que pura inconsistencia... Un espectro<sup>215</sup>.

Hay numerosas preguntas que surgen a partir de la definición del componente decisivo que termina articulando el significante Amo. Como hemos explicado, desde la lógica del goce y del objeto *a*, sólo la articulación de esa “X” irrepresentable puede llegar a fijar, retroactivamente, un determinado campo significativo. Esta noción del significante Amo ofrece tareas importantes en el análisis político, ideológico y sociocultural, dado que coloca el tema del antagonismo no en la dimensión positiva del discurso ideológico. Es decir, ese antagonismo es el correlato del trauma lacaniano, un conflicto no simbolizable, no del todo asimilable en su totalidad, que obliga a desplazamientos, a enfrentamientos y a actos éticos y políticos.

“Esto es lo que tiene en la cabeza Lacan cuando afirma que *la distorsión y/o disimulación son reveladoras por sí mismas*: lo que emerge a través de las distorsiones de la representación fiel de la realidad es lo Real; es decir, el trauma alrededor del cual se estructura la realidad social (...) La ‘realidad’ misma, en la medida en que es regulada por una función simbólica, oculta lo Real de un antagonismo; y es este Real, excluido de la función simbólica, lo que retorna bajo el aspecto de apariciones espectrales’”. {Žižek, 2003:37–38}

---

<sup>215</sup> Desde otra perspectiva teórica, existe un valioso soporte en el trabajo de Jacques Derrida para descifrar el papel que juegan el goce y la fantasía dentro del campo ideológico. Derrida propone la categoría de “espectro” para designar la entidad elusiva y pseudomaterial que revierte toda oposición ontológica (entre realidad e ilusión, por ejemplo). El concepto de espectro fue desarrollado por Derrida en 1993, en el contexto de una fantología elaborada, para explicar una lógica de la memoria y del duelo en la cultura occidental, vinculado a la posibilidad de resurrección de la teoría marxista, que en esos tiempos de acelerada globalización y unificación de mercados, parecía herida de muerte. Sin embargo, el texto conserva una vigencia contundente, precisamente por el carácter espectral que contiene y por la potencia de conjura que encarna (conjura también significa provocar el advenimiento del fantasma). Aquí lo importante es destacar que el espectro tiene un gran valor para el “cierre” ontológico, y también para su diseminación: “Desde que se deja de distinguir el espíritu del espectro, el espíritu toma cuerpo, se encarna, como espíritu, en el espectro. O más bien, el mismo Marx lo precisa (...), el espectro es una incorporación paradójica, el devenir-cuerpo, cierta forma fenoménica y carnal del espíritu. El espectro se convierte más bien en cierta ‘cosa’ difícil de nombrar: ni alma ni cuerpo, y una y otro. Pues son la carne y la fenomenalidad las que dan al espíritu su aparición espectral, aunque desaparecen inmediatamente en la aparición, en la venida misma del (re) aparecido o en el retorno del espectro. Hay algo de desaparecido en la aparición misma como reaparición de lo desaparecido”. {Derrida, 2003:20} Žižek considera que esta categoría del espectro derrideano debe leerse como un núcleo preideológico, una raíz indecidible desde la cual se articulan todas las posturas y posiciones ideológicas positivas.

Desde la lógica del significante, Žižek homologa el antagonismo que constituye lo social con la teoría lacaniana de la diferencia sexual, que aparece de manera definitiva en el *Seminario Aún* (1973). Lacan propone que entre los términos “hombre” y “la mujer” “no hay relación sexual”. Eso significa concebir una no-relación inherente, que debe ser completada a través del fantasma y de los desplazamientos de goce. De allí que, en su carácter más general, está propuesta lacaniana deba ser leída como que siempre hay una división de lo Uno (del significante Amo, de la identidad, de una constelación ideológica específica porque siempre falta un término que la complementa), y que sin ella no habría proceso dialéctico. Por ende, la ideología tiene estatus de fantasía, de relato fantasmático que oculta el antagonismo.

Dada la magnitud negativa que esta definición encierra, el antagonismo, según Žižek, no debe ser vinculado a ninguna forma de positivación social. Recuérdese que lo Real antagónico es interno a la simbolización y a lo ideológico, lo divide desde adentro. Por lo que siempre, en cualquier campo de lo social, hay un *Uno* que está dividido desde adentro y que precisamente por ello abre el campo para la lucha hegemónica, para los posicionamientos y los desplazamientos significantes parciales.

“De un modo parecido, encontramos el límite inherente de la realidad social, lo que debe ser excluido para que emerja el campo coherente de la realidad, precisamente bajo el aspecto de la problemática de la ideología, de una ‘superestructura’, de algo que parece ser un mero epifenómeno, un reflejo de la vida social ‘verdadera’. Aquí nos enfrentamos a la topología paradójica en la que la superficie (la ‘mera ideología’) se vincula directamente a — ocupa el lugar de, representa— lo que es ‘más profundo que la profundidad misma’, más Real que la realidad misma”. {Žižek, 2003: 41}

La tesis de Žižek en su “obra temprana” es que la teoría psicoanalítica puede terminar de deconstruir la naturaleza de los significantes ideológicos y abrir el juego para nuevos procesos dialécticos en el campo social, cultural y político. El psicoanálisis aporta los elementos para comprender cabalmente la interpelación ideológica, su operatividad y funcionamiento (mediante la movilización de la fantasía y del goce ligado a la forma ideológica), y también suministra valiosas herramientas para pensar el cortocircuito inherente a todo mecanismo de reproducción social. La relación individuo/sociedad se encuentra dividida, escindida y necesita de los relatos ideológicos y de los antagonismos inherentes a ellos para funcionar como totalidad (una totalidad fracasada).

“En la actualidad, es un lugar común que el sujeto lacaniano está dividido, cruzado, es idéntico a una falta en una cadena signifiante. No obstante, la dimensión más radical de la teoría lacaniana consiste, no en que se reconozca este hecho, sino en darse cuenta de que el gran Otro, el orden simbólico, también está *barré*, tachado, por una imposibilidad fundamental, estructurado en torno a un núcleo imposible/traumático, en torno a una falta central. Sin esta falta en el Otro, el Otro sería una estructura cerrada y la única posibilidad abierta al sujeto sería su radical enajenación en el Otro. O sea que es precisamente esta falta en el Otro la que permite al sujeto lograr una especie de ‘des-enajenación’ llamada por Lacan *separación*”. {Žižek , 1992:168}

Partiendo de estas directrices y de esta reconstrucción de la crítica ideológica, lo que queda por ver en el edificio teórico de Žižek es definitivamente en qué nivel propone el análisis de lo ideológico, como desplazamiento de un Real antagonico. La manera de abordar el tema es colocando el énfasis en el estatuto del síntoma y de la fantasía.



### 3.8 El síntoma lacaniano: retorno y retroactividad

La primera concepción que formula Lacan sobre el síntoma es aquella que lo relaciona con un retorno de lo reprimido. En la primera etapa teórica de Lacan, influenciada por las lecturas de la fenomenología hegeliana (1940–1950), el síntoma consistía, grosso modo, en detectar las huellas imaginarias del paciente que no han podido ser plenamente simbolizadas. Es decir, comunicarlas plenamente, por lo que el síntoma sería una especie de índice de una situación traumática que ha quedado reprimida/bloqueada en el ámbito imaginario del sujeto. Este modelo sirve para intentar fundamentar el papel que juega el síntoma en la dialéctica social. El síntoma se presenta primero como una huella incomprensible, hasta que el análisis avanza lo suficiente y logra integrarlo a la red intersubjetiva<sup>216</sup>.

En la primera etapa teórica de Lacan, éste creía firmemente que la manera de disolver estas formaciones imaginarias que reaparecían como “residuos” en la historia del sujeto, era a través de su interpretación y simbolización analítica. Es decir, un síntoma podía disolverse en la medida en que podía verbalizarse e inscribirse en el universo simbólico del paciente. Este planteamiento trata de hacer coincidir la cura psicoanalítica con la actividad intersubjetiva. En la medida en que hubiese mejor conexión sujeto–comunidad, la eficacia de la terapia se consideraba efectiva.

Žižek afirma que este enfoque de la fase temprana de la obra de Lacan es conservador. Sin embargo, el planteamiento permite abrir varias perspectivas

---

<sup>216</sup> Jacques-Alain Miller tiene una indispensable sistematización del goce como entidad sintomática en su texto “Los seis paradigmas del goce”. E identifica el síntoma en la primera etapa de enseñanza de Lacan, como fragmentos de goce coagulados en la dimensión imaginaria del sujeto: “Lacan da cuenta del síntoma como un sentido no liberado. El aprisionamiento en esta estructura es la traducción de la represión. El síntoma se sostiene de un sentido reprimido –cuando Lacan maneja el término ‘conciencia’, dice incluso ‘reprimido de la conciencia del sujeto’– y la satisfacción adviene con la reparación de ese sentido. Del lado del (gran) Otro, se trata de la acogida, registro, validación del sentido subjetivo que culmina en el reconocimiento. Si Lacan se consagra de tal manera al tema del reconocimiento hasta el punto de hacer del deseo de reconocimiento el deseo más profundo del sujeto, es en la medida en que este reconocimiento equivale a una satisfacción en el orden de la comunicación”. {Miller, 2000:17}

que pueden ser muy productivas para comprender la eficacia de los mecanismos ideológicos. En primer lugar, Lacan comprendió muy temprano que “la realidad del síntoma” no se encontraba estrictamente en algún subsuelo del sujeto. A la pregunta clave ¿de dónde retorna la huella reprimida?, Lacan respondía con una paradoja: del futuro. El lugar topológico del síntoma no está en las profundidades psíquicas del paciente, sino en una determinada condensación significativa contingente, que aún no se ha simbolizado. Es decir, en la forma misma que adopta el significante.<sup>217</sup>

Esto tiene importantes consecuencias, porque la verdad como noción psicoanalítica estaría de parte del análisis y de la simbolización del síntoma. El síntoma es siempre un elemento nuevo, un principio que activa la dialéctica propia del sujeto, pues lo lleva a simbolizar lo que aún no entiende, a darle a la contingencia nombre y lugar dentro de su universo simbólico.

---

<sup>217</sup> Žižek subraya que en la temática psicoanalítica del síntoma, Lacan fue el primero que postuló la homología fundamental que existe entre el procedimiento marxista del fetichismo de la mercancía y el del síntoma freudiano. Afirma Lacan que quien inventó el síntoma en realidad fue Marx, a partir de su análisis del mundo de la mercancía. ¿Cuál es la constante entre ambos procedimientos? Que existe una especie de fascinación propiamente “fetichista” del contenido que se encuentra oculto tras la forma. Lo importante es que hay en el marxismo y en él un intento por develar no el secreto oculto en una forma (la forma de la mercancía, la forma de los sueños) sino “*el secreto de esta forma*”. La importancia del psicoanálisis radica en que no va a la búsqueda de un núcleo oculto en el contenido manifiesto de los sueños, sino que precisamente el punto de partida analítico es preguntarse por qué el contenido de estos sueños adopta una determinada forma y, más radicalmente, por qué se inscriben éstos contenidos en la forma misma del sueño. El mundo de las mercancías se comporta de manera similar. El problema marxista fundamental no es penetrar hasta el núcleo duro de la mercancía (la determinación del valor por la cantidad de trabajo producido), sino explicar por qué el trabajo asume la forma del valor de una mercancía, por qué el trabajo termina convirtiéndose en una mercancía más dentro del juego de la oferta y la demanda. La pregunta clave, en este sentido, sería por qué precisamente el trabajo termina inscribiéndose en la matriz económica como una mercancía, por qué adopta esta forma en el sistema capitalista del valor. Žižek pide evitar el error tradicional de la lectura pansexualista de Freud, y propone distinguir rotundamente entre la esfera del inconsciente que revela un deseo reprimido, y el contenido manifiesto de un sueño, es decir, la significación que adopta al inscribirse el inconsciente en una forma precisa de textualidad, en una estructura significativa: “(...) *no hay nada ‘inconsciente en el pensamiento latente del sueño*’: este pensamiento es un pensamiento totalmente ‘normal’ que se puede articular en la sintaxis cotidiana, en el lenguaje común. Topológicamente, pertenece al sistema ‘preconsciente/consciente’, el sujeto está al tanto de él habitualmente y hasta demasiado, lo atosiga todo el tiempo. En determinadas condiciones, este pensamiento es apartado, forzado a salir de la conciencia, arrastrado al inconsciente, es decir, sometido a las leyes del ‘proceso primario’, traducido al ‘lenguaje inconsciente’. La relación entre el ‘pensamiento latente’ y lo que se denomina el ‘contenido manifiesto’ de un sueño –el texto del sueño, el sueño en su fenomenalidad literal– es por tanto la que hay entre un pensamiento (pre) consciente totalmente ‘normal’ y la traducción de este al ‘jeroglífico’ del sueño. La constitución esencial del sueño, no es, entonces, su ‘pensamiento latente’, sino este trabajo (los mecanismos de desplazamiento y condensación, la figuración de los contenidos de palabras o sílabas) que le confieren la forma de sueño”. {Žižek, 2003:36-37}

“En cuanto entramos en el orden simbólico, el pasado está siempre presente en forma de tradición histórica y el significado de estas huellas no está dado; cambia continuamente con las transformaciones de la red significante. Cada ruptura histórica, cada advenimiento de un nuevo significante Amo, cambia retroactivamente el significado de toda tradición, reestructura la narración del pasado, lo hace legible de otro modo, nuevo. {Žižek, 2003:30–31}

Lo que no debe perderse de vista es que todo síntoma es una señal de un momento traumático reprimido, y lo que está en juego en este proceso es precisamente cierta pulsión, cierta energía circular que gira y gira en torno a la estructura simbólica del paciente, hasta que logra enredarse con ella y aparecer en la forma de un síntoma. Lo que interesa en este contexto es poder dar cuenta de la matriz que opera en la paradoja del síntoma como retorno de lo prohibido. Si el síntoma es un mensaje del futuro que conduce al sujeto a su pasado (al trauma fundamental que lo perturba), entonces se produce la articulación de dos componentes fundamentales del psicoanálisis lacaniano: la noción de *transferencia* y la de *retroactividad*.

Si el síntoma es un punto, un nodo indescifrable que se encuentra en el Otro, y que convoca al sujeto a seguirlo para hallar su verdad, estamos hablando del principio de transferencia, la idea de que el Otro posee algo, alguna supuesta solución al síntoma. El proceso intersubjetivo –a través del Otro– es para la teoría lacaniana temprana el camino necesario para la simbolización y el encuentro con la verdad del síntoma. Es importante subrayar que en el camino mismo es lo que garantiza el efecto de verdad. Es una especie de rodeo inevitable, tal como lo plantea Žižek: si se quiere alcanzar la verdad, se necesita hacer este recorrido y llegar al conocimiento de lo que retroactivamente siempre fue: “la Verdad se constituye por medio de la ilusión propia de la transferencia, la Verdad surge del falso reconocimiento”.<sup>218</sup>

---

<sup>218</sup> {Žižek, 1992:89}

Este viaje al futuro que termina dejando al sujeto en alguna parada del pasado es fundamental la del proceso analítico. Habla de un estatus del síntoma muy particular, que es el de un efecto que precede a su causa. El pasado existe en la medida que es simbolizado u ordenado en la memoria histórica. La historia se rescribe constantemente, reorganizando retroactivamente sus elementos, porque constantemente se están descifrando huellas que parecen no tener sentido y que no encajan en la estructura del relato.

De este mismo modo se comporta la dinámica social: en el juego de simbolización, en la tensión entre un síntoma como cifra del futuro y un trauma originario que debe ser simbolizado, hay un proceso constante que reorganiza retroactivamente los elementos y las visiones. Lo esencial aquí es entender precisamente el valor que tiene el proceso retroactivo, al borrar con sus efectos el fundamento propio de su búsqueda.

“Esta es, por lo tanto, la básica paradoja a la que apuntamos: el sujeto confronta una escena del pasado que él quiere cambiar, tener injerencia en ella, intervenir en ella; emprende un viaje al pasado, interviene en la escena, y no es que él ‘no pueda cambiar nada’ – todo lo contrario, sólo a través de su intervención la escena del pasado se convierte en lo que siempre fue: su intervención estuvo abarcada, incluida desde el principio. La ‘ilusión’ inicial del sujeto consiste en olvidar, en incluir en la escena su propio acto –es decir, pasar por alto cómo ‘cuenta, es contado y el que cuenta ya está incluido en el recuento’ (...) Esto introduce una relación entre verdad y falso reconocimiento/falsa aprehensión por la cual la Verdad, literalmente, surge del falso reconocimiento”. {Žižek, 1992:90}

Al postular la verdad como un falso reconocimiento, como una ficción, Žižek hace alusión a una de las prédicas fundamentales del psicoanálisis: el sujeto no posee una identidad autoevidente, no es el sujeto cartesiano del conocimiento, que posee pleno control de sus actos y de sus saberes. Antes bien, el sujeto necesita de ilusiones fundamentales para constituir su verdad, y esta sólo puede

estructurarse como una ficción: el hecho de que aparezca una huella indescifrable que debe ser interpretada, hace que la subjetividad misma como proceso de conocimiento o simbolización involucre, constitutivamente, el error, la falta o la equivocación (una distorsión inherente). La verdad, como sostiene Žižek, viene mediada por el error, por ese desajuste, por este no-reconocimiento inicial de la huella. Este es uno de los ardides del inconsciente:

“Esta es la lógica de la ‘astucia’ inconsciente, el modo en que el inconsciente nos engaña: el inconsciente no es algo trascendente, inalcanzable, de lo que seamos incapaces de tener conocimiento, es antes bien (...) *une bévue*, hacer la vista gorda: pasamos por alto el modo en que nuestro acto es ya parte del estado de cosas que estamos mirando, el modo en que nuestro error es parte de la Verdad. Esta estructura paradójica en la que la Verdad surge del falso reconocimiento nos da también la respuesta a la pregunta: ¿Por qué es necesaria la transferencia, por qué el análisis ha de pasar por ella? La transferencia es una ilusión esencial por medio de la cual se produce la Verdad final (el significado de un síntoma)”.  
{Žižek, 1992:91}

Sólo asumiendo que la conciencia presenta una cierta distancia o diferimiento ante la necesidad objetiva, es que puede entenderse el procedimiento de verdad: el acto inicial e incomprensido del síntoma es percibido como un accidente, como algo que pudo o no haber ocurrido. La respuesta común ante estos sucesos es tratar de suprimir sus consecuencias, de reestablecer el universo simbólico anterior (estable, sin intromisiones traumáticas). Pero cuando este mismo acto se repite, es percibido, retroactivamente, como una necesidad histórica, como algo que debía ocurrir. Hay que tener en cuenta siempre los dos movimientos, si se quiere hacer el análisis ideológico preciso: hay un acto/suceso que es percibido en su primera aparición como un trauma contingente y sólo a través de su repetición se

reconoce como causa/necesidad, es decir, encuentra un lugar en la red simbólica. De esta manera podemos entrever que se ha construido un relato ideológico.

### 3.9 La fantasía: el señuelo ideológico y sus velos

¿Cuál es el estatus del falso reconocimiento, a la manera lacaniana, en el capitalismo tardío? La definición más elemental de la ideología en Marx es aquella que relaciona el falso reconocimiento con un saber sobre la realidad. Puede sintetizarse en la frase “ellos no saben lo que hacen, pero lo hacen”. De esta manera, Marx coloca el problema ideológico esencialmente en el saber, en las ideas, en las prédicas llamadas a falsear la realidad concreta de la producción capitalista.

El problema, más allá de preguntarse por el imposible estatus de la realidad, es si la ideología funciona efectivamente de esta manera. Haciéndose valer de la tesis del filósofo alemán Peter Sloterdijk, el autor esloveno considera que el funcionamiento de la ideología en el capitalismo tardío es cínico, es decir, siempre hay una distancia entre la máscara ideológica (las ideas o interpelaciones que la sostienen) y la “realidad social”, como explicamos más arriba. La conciencia cínica no es propiamente ingenua ante la interpelación ideológica. No se trata de entregarse incondicionalmente al falso reconocimiento, por el contrario, la conciencia cínica está muy al tanto del interés particular oculto que existe detrás de un determinado mandato ideológico. Aun así, el sujeto cínico no es capaz de renunciar al mecanismo y al mandato. Se invierte entonces la frase marxiana: “ellos saben muy bien que lo hacen, y aún lo hacen”<sup>219</sup>.

---

<sup>219</sup> La tesis fundamental de Sloterdijk es que la creciente pluralidad y relativización del saber produce una fractura creciente en las formas tradicionales de la crítica de la ideología, que eran cerradas, sistémicas y maniqueas. La aparición de nuevas y más heterodoxas relaciones con el saber, con las ideas y con los imaginarios hace que la conciencia fundamental de Occidente deje de ser ideológica y se transforme en una conciencia cínica: “El agotamiento manifiesto de la crítica de la ideología tiene en él su base real. Esa crítica siguió siendo más ingenua que la conciencia que quería desenmascarar. En su bienintencionada racionalidad no participó en los cambios de la conciencia moderna hacia un realismo múltiple y astuto. La mentalidad actual obliga a añadir una cuarta estructura: el fenómeno cínico. Hablar del cinismo significa

Esta distancia cínica, propia de la mutación del capitalismo tardío, significa que el sujeto se distancia progresivamente de la red de identificación simbólica y entiende que debe mantener una brecha irreductible entre su dimensión pública y el lugar propio y personal, “auténticamente subjetivo”, que no se encuentra afectado por la red simbólica. El sujeto cínico toma en cuenta, precisamente, todos los artificios propios de la interpelación ideológica.

En el capitalismo tardío lo que se pone en crisis es el funcionamiento de los Aparatos Ideológicos del Estado como tal, su capacidad para operar directamente sobre el sujeto, para capturarlo en su red de ideas y prédicas. ¿Esto significa que la sociedad ha llegado a un momento propiamente post-ideológico, en el que el individuo no toma en cuenta lo que dicen y cómo lo dicen? Para Žižek esa es la manera más directa de entrar de nuevo en el campo de la ideología. Más decisivamente, es la forma ideológica inherente al capitalismo tardío. Por eso, el esloveno hace hincapié en la necesidad de recuperar la noción de fetichismo.

“(…) en este nivel ‘fetichismo’ se refiere al cortocircuito entre la estructura formal-diferencial (que está por definición ‘ausente’, es decir nunca se da ‘como tal’ en la realidad experimentada) y un elemento positivo de esta estructura. Cuando somos víctimas de la ilusión ‘fetichista’, percibimos (falsamente) como la característica inmediata-natural del objeto-fetichismo aquello que se confiere a este objeto gracias a su lugar en la estructura {...} Nuestro punto es, sin embargo, que estos dos niveles de la noción de fetichismo están necesariamente conectados: forman los dos lados constitutivos del concepto mismo de fetichismo”. {Žižek, 1999:125}

La llamada razón cínica, y su manifestación en el pensamiento irónico, no considera el nivel fundamental en el que la fantasía ideológica estructura la realidad social, es decir, no toma en cuenta cuando el fetichismo funciona como

---

intentar penetrar en el antiguo edificio de la crítica de la ideología a través de un nuevo acceso”. {Sloterdijk, 1989:31}

efecto de inmediatez–naturalización de una estructura formal–diferencial. La razón cínica deja abierta la posibilidad ingenua de pensar que se puede acceder directamente a la realidad concreta, evadiendo los caminos propiamente ideológicos. Lo que no se toma en cuenta en esta perspectiva cínica es que la ilusión, el error y la distorsión no están del lado del saber (de la interpelación, del mandato externo) sino que ya operan en la realidad misma (es fruto de una distorsión constitutiva), por lo que el estatus de la ideología no estaría en el nivel del saber, sino en el del hacer.

“(…) Hemos dado ahora un paso decisivo hacia delante: hemos establecido una nueva manera de leer la fórmula marxiana ‘ellos no lo saben, pero lo hacen’: la ilusión no está del lado del saber, está ya del lado de la realidad, de lo que la gente hace. Lo que ellos no saben es que su realidad social, su actividad está guiada por una ilusión, por una inversión fetichista. Lo que ellos dejan de lado, lo que reconocen como falsamente, no es la realidad, sino la ilusión que estructura su realidad, su actividad social real. Saben muy bien cómo son en realidad las cosas, pero aun así, hacen como si no lo supieran. La ilusión es, por lo tanto doble: consiste en pasar por alto la ilusión que estructura nuestra relación efectiva y real con la realidad. Y esta ilusión inconsciente que se pasa por alto es lo que se podría denominar la *fantasía ideológica*”. {Žižek, 1999:61}

Este concepto de la *fantasía ideológica* es central en la obra temprana de Žižek. Es uno de los conceptos que ha permitido remodelar la crítica ideológica porque se centra en las formas primarias en que el sujeto, a través de la articulación fantasmática, logra disimular su trauma primordial y, mediante ilusiones imaginarias, le da un cierto grado de coherencia y operatividad a la realidad. Sin embargo, para evitar confusiones, es necesario explicar con precisión la función y los límites de la fantasía. Explicamos anteriormente, cuando analizamos la forma en que emerge el significante Amo, que éste surge de una brecha irreductible entre la nominación y las propiedades concretas de lo que se nombra (representa un enjambre de significantes o propiedades flotantes).



Y que esa brecha es la que termina activando la lógica del deseo y la formación del objeto *a*, como una “X” irrepresentable que se encuentra más allá de la identidad misma del objeto (ese “yo no sé qué tiene”, pero que invita a su búsqueda y aprehensión).

A partir de esta disquisición es sobre la naturaleza del deseo, se articula la definición de la fantasía. Como la dinámica nunca es plena, nunca se alcanza esa “X” irrepresentable, siempre queda un resto de goce imposible de absorber, entonces la pregunta clave de la interpelación ideológica sería cuál porción, cuál resto no logra retraducirse nunca del todo en el proceso de subjetivación. Lacan lo formula en forma de pregunta: “¿qué quiere en realidad el Otro?” (*Che vuoi?*) y viceversa. Más decisivamente, esa pregunta es la pregunta fundamental del proceso de interpelación e identificación simbólica, guiado por las demanda, según el esloveno. Está formulada en el psicoanálisis como la demanda incondicional del Otro, que prefigura la Cosa materna como objeto perdido. En este sentido, la fantasía es precisamente una pantalla de protección contra la demanda/deseo insoportable del Otro y, a su vez, la fantasía también crea las coordenadas del deseo propio, es decir, filtra, recorta, duplica al Otro desde una dimensión imaginaria, y lo hace operativo dentro de su marco deseante.

La fantasía como señuelo y pantalla ante el deseo del Otro ofrece un giro auténticamente radical en la enseñanza tardía de Lacan. No sólo el sujeto se protege ante del deseo incondicional del Otro, de su goce Real, sino que inventa su Otro, estructura unas coordenadas y recorta sus enigmas. La fantasía estructura la realidad, que empieza a ser una realidad fantasmática. Ese Otro de la fantasía no es más que el objeto *a*, un enigma que articula el deseo propio del sujeto a partir de una proyección imaginaria. Desde esta perspectiva, Lacan define la imposibilidad de la relación sexual, e inscribe el amor (el deseo de Uno) como un efecto de la fantasía:

“No hay relación sexual porque el goce del Otro, considerado como cuerpo, es siempre inadecuado –perverso, por un lado, entretanto que el Otro se reduce al objeto *a-* y por el otro, diría, loco, enigmático. ¿No es acaso con el enfrentamiento a este impasse, a esta imposibilidad con la que se define algo Real, como se pone a prueba el amor? De la pareja, el amor sólo puede realizar lo que llamé, usando cierta poesía, para que me entendieran, valentía ante el fatal destino”. {Lacan, 1981:174}

Esto significa, en resumidas cuentas, que el sujeto crea ciertas protecciones primarias contra el deseo insondable y enigmático del Otro y, a su vez, crea las propias condiciones para elaborar su deseo, a la caza de un objeto perdido de antemano. En esto consiste, esencialmente, el doble rol de la fantasía:

“El punto crucial que hay que plantear aquí, en el nivel teórico, es que 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 interpretación positiva, en un mandato con el que identificarnos”. {Žižek, 1992:159}

El razonamiento que se desprende de esto es que la fantasía tiene la función de “tapón” ante el deseo traumático del Otro, ante su enigmática demanda incondicional. La distinción fundamental que debe hacerse es que la fantasía no debe confundirse con la idea convencional de que representa una realización imaginaria del deseo. Por el contrario, en el mismo acto de neutralizar el deseo del Otro, de desviar su insoportable vector de goce (*jouissance*), la fantasía activa unas coordenadas, construye unas maneras amables de desear y soportar al Otro deseante.

¿Qué papel juega entonces el inconsciente en la estructura del deseo incondicional, qué se neutraliza o desplaza a través de la fantasía? Este

planteamiento se acerca a la compleja relación entre lo Real y la fantasía, en tanto que ésta es la instancia que estructura la realidad del sujeto, que le permite mirar con unos determinados anteojos la positividad que le rodea. Es esta fantasía la que está articulada sobre la instancia del inconsciente. Antes de afirmar, desde la tesis convencional del psicoanálisis, que la fantasía es la pantalla de protección contra la proximidad de la Cosa materna prohibida, Žižek prefiere ofrecer el otro argumento lacaniano: que no hay nada como una Cosa presimbólica, fuera de la red significante. Antes bien, la fantasía es el relato de un fracaso estructural ante el vacío y la falta constitutiva del sujeto y del orden simbólico. Por ello, no se trata simplemente de un relato edulcorado de un trauma primordial, o de un desplazamiento del antagonismo social. La fantasía es, en sí misma, la expresión del fracaso que se produce al tratar de colmar una falta central, por ello en su superficie siempre emerge el punto traumático que se intenta reprimir.

“(…) la noción psicoanalítica de la fantasía no puede ser reducida a un escenario fantasmático que opaca el horror real de la situación; desde luego, lo primero, y casi obvio, que se debe agregar es que la relación entre fantasía y el horror de lo Real que oculta es mucho más ambigua de lo que pudiera parecer: la fantasía oculta este horror, pero al mismo tiempo crea aquello que pretende ocultar, el punto de referencia ‘reprimido’”. {Žižek, 1999:15}

Desde el punto de vista de la cura, la teoría lacaniana persigue que el sujeto atraviese su fantasía, es decir, comprenda que ella misma no significa nada, que es una sombra del inconsciente, un mecanismo de defensa ante el carácter perturbador y descentrador de la máquina ciega del inconsciente. La fantasía es un efecto de realidad, y por ende, produce un mínimo de coherencia para neutralizar el goce del Otro o de lo Real del inconsciente. Detrás de la fantasía no hay sino el vacío del sujeto, y a partir de este vacío constitutivo es posible reprogramar el marco fantasmático. Sin embargo, este proceso obliga a la ardua y a veces aterradora experiencia de ver cómo se disuelve la realidad, dado que la

realidad sólo puede ser positivable en la medida en que una fantasía la estructura como tal. De esta manera, la teoría lacaniana del fantasma se convierte en un valioso suplemento para la crítica ideológica y una posibilidad de salida de la positividad condicionante.

“Así pues, Lacan insiste, no en la supuesta incapacidad del yo para reflejar, captar sus propias condiciones —ser el juguete de inaccesibles fuerzas inconscientes—: a lo que él apunta es que el sujeto puede pagar por esa reflexión con la pérdida de su congruencia ontológica misma. Es en este sentido que el saber que abordamos por medio del psicoanálisis es imposible—real: estamos en terreno peligroso; cuando nos acercamos demasiado a él, observamos de repente que nuestra congruencia, nuestra positividad se disuelve”. {Žižek, 1992:103}

El sujeto es ante todo una entidad vacía y todas las formas de identificación simbólica son efectos de sujeto que le permiten remendar este vacío central. La inserción del sujeto en la cadena simbólica del Otro hace visible, al momento de la interpelación, este vacío constitutivo que se transforma en un núcleo traumático primordial (que activa la fantasía, el único modo que el sujeto tiene para lograr integrarse positivamente al orden simbólico). De manera que la inserción en la cadena significativa sólo es posible gracias al apoyo/suplemento fantasmático, al intento de llenar, de salvar, ese vacío traumático. Es a este nivel donde se estructura la fantasía fundamental, y debe concebirse como la sutura del punto traumático que es el sujeto.<sup>220</sup>

---

<sup>220</sup> El Lacan tardío establece que la fantasía funciona precisamente como principio de realidad freudiano, es decir, acopla al sujeto en un lugar y un espacio, le da coordenadas para relacionarse con los otros. A partir del trauma primordial, el sujeto construye imaginariamente una posibilidad de mundo, amable y autónoma (a partir de la identidad imaginaria). Sin embargo, y esto es muy importante a efectos de la solución analítica lacaniana, el hecho de que la fantasía construya realidad no significa que ésta sea inmutable e inmodificable. Atravesar la fantasía no es más que un paso final al síntoma mismo que produce el efecto fantasmático en el sujeto: su propia inconsistencia, su propia inestabilidad. “El análisis se presta aquí a una confusión, pues pareciera restituirnos la causa final al hacernos decir que, al menos en todo lo que concierne al ser que habla, la realidad es así, o sea, fantasmática. ¿Acaso puede esto satisfacer de alguna manera al discurso científico? {...} Hay, según el discurso analítico, un animal que sucede que habla, y que, por habitar el significante resulta sujeto. Entonces, para él, todo se juega en el fantasma, pero un fantasma

El desarrollo que hace Žižek de la fantasía como mecanismo ideológico muestra las limitaciones que tiene la teoría de la interpelación ideológica de Althusser. No basta con explicar que un mandato externo logra capturar al sujeto mediante procesos imaginarios de identificación (la identidad imaginaria del sujeto está formada a partir de la identificación con una instancia externa amable, imitable). Hay algo más que hace que el sujeto, decisivamente, se inserte en la cadena significativa. Eso esencial es el trauma primordial, el vacío constitutivo, la pura negatividad que el sujeto no puede soportar.

Žižek postula la fantasía como matriz ideológica y con ello consigue darle respuesta a su eficacia en el plano de la ideología, pues las fantasías sirven de pantalla protectora contra el vacío traumático. Esta sería la manera que consigue el esloveno de complementar a Althusser, en tanto que el sujeto se entrega al mandato ideológico para evadir un trauma o un antagonismo constitutivo:

“(…) el punto débil de su teoría es que él (Althusser) o su escuela, nunca lograron precisar el vínculo entre Aparato Ideológico del Estado e interpelación ideológica: ¿cómo se internaliza el Aparato Ideológico del Estado (...) Cómo se produce el efecto de creencia ideológica en una Causa y el efecto interconexo de subjetivación, de reconocimiento de la propia posición ideológica? La respuesta a esto es, como hemos visto, que esta ‘máquina’ externa de Aparatos de Estado ejerce su fuerza sólo en la medida en que se experimenta, en la economía inconsciente del sujeto, como un mandato traumático, sin sentido”. {Žižek, 1992:73}

Al identificar el mecanismo de la fantasía con la pantalla que estructura la realidad y el deseo del sujeto, como una evasión primordial ante el mandato traumático, el psicoanálisis encuentra un material resistente y complejo, que no es sencillo demoler o socavar. Uno de los primeros desafíos es concebir las fantasías como resistencias imaginarias al tejido traumático, y por eso no se

---

que puede perfectamente desarticularse de modo que dé cuenta de por qué sabe mucho más de lo que cree cuando actúa”. {Lacan, 1981:107}

prestan para una dialéctica evolutiva o simbolizable, como sí ocurre con el síntoma.

La fantasía tiene un carácter irreflexivo, no racionalizable. Es un velo que cubre el vacío traumático. La importancia socio-crítica que le da Žižek al tema de la fantasía, y que está presente en la obra de Lacan, puede asociarse al debilitamiento progresivo de la instancia simbólica (el gran Otro) en la sociedad contemporánea y por tanto a la lógica que inserta al sujeto en el estadio del espejo. Como explicamos anteriormente, en la era de la declinación de Edipo (en cuanto metáfora paterna), lo que se ha perdido es la Ley simbólica que servía de mediadora de la práctica intersubjetiva. El sujeto atomizado del capitalismo tardío, sin agencias de mediación, se encuentra cada vez más expuesto a la experiencia directa de interactuar, desde sus fantasías primarias, con los otros "reales", se ve en el espejo "negro" de sus propias pulsiones. Si la fantasía es el mecanismo de construcción del deseo, ésta debe concebirse como una escena, como un teatro, como un espacio donde se concibe al Otro deseante. El tema es que toda figura deseante que sale del marco fantasmático se constituye en figura Real de goce, es percibida inmediatamente como una experiencia traumática o violenta (con su potencial de agresión, de invasión, de dolor, este Otro Real disuelve el poder de la fantasía).

"(la fantasía) es una construcción que nos permite buscar sustitutos maternos, pero al mismo tiempo es una pantalla que nos escuda e impide que nos acerquemos demasiado a la Cosa materna, manteniéndonos a distancia. Por eso nos equivocáramos si llegáramos a la conclusión de que cualquier objeto empírico, positivamente dado, puede ocupar su lugar en el marco de la fantasía, empezando por tanto a funcionar como un objeto de deseo: algunos objetos (aquellos que están demasiado cerca de la Cosa traumática) están definitivamente excluidos de la fantasía; sí, por casualidad, se introduce en el espacio de la fantasía, el efecto es sumamente perturbador y desagradable: la fantasía pierde su poder de fascinación y se transforma en un objeto nauseabundo". {Žižek, 1992:165}

Dada la complejidad y diversidad de los escenarios fantasmáticos que produce cada sujeto, de una flexibilidad plástica y casi inaprensible que éstos tienen, Žižek ha llegado a sistematizar hasta siete velos que funcionan hoy, a manera de fuente del vínculo social en la sociedad del capitalismo tardío. Las fantasías como matrices ideológicas pueden tipificarse por los siguientes rasgos característicos que se van soldando en el intercambio y el reconocimiento social, funcionan como un aspecto denegado del significante Amo. Por su poder y efectividad, estos velos hay que confrontarlos a la idea de cómo salir efectivamente de su escenario subyugante, como atravesar el marco y refundar la positividad:<sup>221</sup>

1) **El lugar del sujeto en la fantasía:** Es muy complejo determinar en dónde y en qué papel se inscribe el sujeto dentro del relato fantasmático. No hay ecuaciones específicas, no hay una relación directa entre lo Real del sujeto y su identidad simbólica, por lo que cada una de estas instancias es inconmensurable con respecto a la otra. De esta manera, lo que se puede decir es que la fantasía crea una infinita posibilidad de posiciones de sujeto dentro del relato, y desde las cuales, muchas veces, el sujeto está en capacidad de flotar sin limitaciones. Es decir, en la fantasía el sujeto puede pasar de una identificación a otra. No se puede determinar apriorísticamente la posición del sujeto dentro del relato fantasmático. Y allí radica su principal complejidad para desestructurarla.

2) **Esquematismo trascendental de la fantasía:** La fantasía no es simplemente la realización alucinatoria de un deseo. Antes bien, es una matriz que determina las coordenadas del propio deseo, como hemos explicado. La lógica que impera en el despliegue del escenario fantasmático es la radical no-relación de la

---

<sup>221</sup> {Žižek , 1999:11-39}

sexualidad: sólo una fantasía hace factible el puente, el encuentro con el Otro. Sin la fantasía, sin el marco o escenario fantasmático, el contacto y la comunicación con el Otro Real sería imposible.

3) **Intersubjetividad:** La fantasía es un mecanismo subordinado al imperativo social: el Otro y su deseo juegan un papel fundamental en la constitución del sujeto del significante, en su inserción al orden simbólico. La fantasía sería una reacción en forma de pantalla/protección ante el deseo insondable del Otro, como lo hemos explicado. Esta interpelación del Otro, del “¿qué quiere el Otro de mí?”, como enigma fundamental, desplaza la reflexión hacia el “tesoro oculto” que tiene el sujeto, y que lo hace más que él mismo. Eso es lo que Lacan define como objeto *a*, en tanto objeto descentrado de la fantasía: es aquello que siendo algo más que el sujeto mismo (esa “X” irrepresentable), lo hace deseable ante el Otro. Lo que no debe olvidarse es que la escena fantasmática es una reacción ante el enigma del Otro, por eso todo deseo en la escena de la fantasía es un intento por responder al mandato del Otro. La pregunta por el deseo es entonces “¿qué quieren los otros de mí?”, “¿qué soy yo para los otros?”. Desde esta perspectiva, el deseo del Otro funge de mediador entre el sujeto vacío y el sujeto significante. Su papel consiste en proveer un mínimo de identidad fantasmática.

4) **La occlusión narrativa del antagonismo:** La fantasía es la forma narrativa primordial que sirve para ocultar un estancamiento original. La teoría lacaniana concibe que toda narrativa surge como un intento por resolver un antagonismo fundamental. La fantasía es, por lo tanto, una falsa representación, que apunta en su dimensión socio-política hacia dos direcciones fundamentales: pretende constituirse como un relato evolutivo que salta de un estadio primitivo a uno civilizado, o bien intenta concebir la historia como un salto regresivo o una caída de la que se ha salido o se debe salir. En ambos casos, lo que se intenta desplazar con el relato fantasmático es la sincronidad propia del antagonismo. Éste



siempre está ahí, en toda construcción, lo que se trata de ocultar es precisamente la dolorosa imposibilidad de deshacerse de él.

5) **Tras la caída:** Contraria a la visión convencional de la fantasía, como relato indulgente que nos permite desplegar los deseos prohibidos por la Ley, la fantasía funciona como el acto mismo de instauración de la Ley/prohibición. La fantasía, más decisivamente, es la intervención, en el corte mismo de la castración/inserción, del orden simbólico. Se trata de representar la escena imposible de la castración, a través de la creación de un mito originario de la caída, de un núcleo desde el cual se puede apreciar en qué momento nos desviamos del camino. La fantasía, en este caso, intenta por medios no sincrónicos, desplegar, registrar o reinscribir la escena traumática de la castración simbólica.

6) **La mirada imposible:** Es la manera como en el círculo temporal de la narración fantasmática, el sujeto se incluye de manera ilícita en el acto mismo de la enunciación. Es decir, el sujeto de la fantasía narra y se incluye al mismo tiempo, de forma incoherente, en el relato. Esto se muestra de manera patética, cuando el que hace uso de su fantasía pretende narrar desde un punto de vista imparcial, una historia donde desde ya y siempre está incluido. Aquí la máxima que funciona es que no se puede pasar por alto que el sujeto siempre está inscrito en el objeto que enuncia.

7) **La trasgresión inherente:** La fantasía debe permanecer implícita en el texto simbólico, es decir, ella necesita marcar una cierta distancia con respecto al gran Otro. La fantasía no es pública, ella quiere pasar desapercibida ante el Otro. De esta manera, la fantasía, en su modo de funcionamiento fundamental, siempre emerge como una trasgresión inherente a la Ley. Es por ello que siempre hay una distancia entre el lugar y el objeto que lo llena, una distancia que no puede ser

definida a priori por ningún relato determinado. Eso es lo que le permite a la fantasía flotar con libertad por el campo simbólico. En ese sentido, como la fantasía es un relato que intenta desplazar/ocultar una imposibilidad fundamental, ésta debe permanecer subyacente al orden simbólico, como si estuviera censurada. De una manera decisiva, lejos de tener la fantasía un poder subversivo, ésta lo que hace es suplementar, obscenamente, el funcionamiento de la Ley simbólica.

Existe una importancia creciente en la teoría lacaniana tardía sobre el tema de la fantasía. Y ésta tiene que ver con el tratamiento del síntoma y el papel central que juega el goce (*jouissance*). A Lacan no le bastaba con reducir el síntoma a un mensaje que puede ser descifrado, tal como lo concibió en su primera etapa de enseñanza: si esto efectivamente fuera así, el síntoma podría ser disuelto efectivamente y con ello podría integrarse plenamente el sujeto en sociedad. Pero como esto no ocurre en la práctica, Lacan reorientó el tema hacia la relación del síntoma y el goce. “El síntoma no es sólo una respuesta cifrada, es a la vez un modo que tiene el sujeto de organizar su goce, por ello, incluso después de completada la interpretación sintomática, el sujeto no está dispuesto a renunciar a su síntoma”.<sup>222</sup>

Lacan procedió entonces a definir el tema del goce en dos etapas: en primer lugar, trató de identificar el goce con la fantasía y opuso el concepto de ésta última al del síntoma, a través de una serie de rasgos distintivos. El síntoma se comporta como un significante que se rebasa a sí mismo en el proceso de interpretación, es decir, goza de un exceso que no es ubicable en su totalidad dentro del tejido simbólico y adquiere su forma de manera retroactiva. En cambio, la fantasía es un relato inerte que se resiste a la propia interpretación (un núcleo de goce “irracional” que el sujeto no quiere abandonar). Si el síntoma necesita la idea de un gran Otro congruente (un orden simbólico, un Nombre–

---

<sup>222</sup> {Žižek , 1992:109}

del-Padre claramente definido), la fantasía necesita un gran Otro vacío, bloqueado, no-todo (la fantasía es el síntoma fundamental de la declinación del Edipo en la sociedad).

En la fase del Lacan tardío se puede apreciar una revisión del papel del síntoma, y éste adquiere el estatus de lo Real: el síntoma sería una especie de roca que se resiste a la simbolización, un punto traumático que siempre se yerra en el análisis y la interpretación, porque el inconsciente se comporta como una máquina automática, no reconocible dentro del lenguaje intersubjetivo. Del mismo modo, Lacan llega a la conclusión de que atravesar el fantasma y comprender que detrás de esa pantalla de protección no existe nada, tampoco garantiza una solución terapéutica duradera, ni mucho menos la neutralización del trauma primordial. El síntoma, como algo que retorna una y otra vez al proceso de simbolización, tendría el estatus de un núcleo traumático que produce un plus, un excedente que retorna en cada intento de simbolización.

A medida que se intenta neutralizarlo, éste siempre se escapa y se transforma en otra nueva roca que debe ser interpretada. El comportamiento de este goce es similar, según Lacan, al de la plusvalía de la mercancía<sup>223</sup>: un

---

<sup>223</sup> La estructura de la plusvalía marxista fue la que le permitió a Lacan elaborar su homología con el síntoma y el plus-de-goce. Lacan se aferró a esta categoría para poder ilustrar la forma en que las relaciones sociales también producen un plus-de-goce que circula en el juego de las apropiaciones, y que en alguna medida es irreductible. En el seminario “De Otro al otro”, que impartió Lacan en 1968, aparece la poderosa homología entre plusvalía y plus-de-goce. Al respecto, valdría decir que Lacan buscaba en el modelo de la plusvalía – el excedente de valor que obtiene el capitalista de la mano de obra– el funcionamiento de esa porción “patológica” de goce que es irreductible al proceso de simbolización y de integración del sujeto al orden significante. Su inserción es castración, una pérdida que genera un plus o exceso de goce que gira alrededor del significante, se reinscribe, pero no se escribe (no se deja explicar plenamente). Esta pérdida que se produce con la entrada del sujeto al orden simbólico, hace que el sujeto no pueda proclamar su autoidentidad. Esta escisión, este trauma que no le permite al sujeto integrarse plenamente a su identidad simbólica, y que lo mantiene escindido y descentrado, lo transforma en un objeto *a*, “en algo que es más que él mismo”, en esa “X” irrepresentable que hace del goce una sustancia excesiva e indestructible. “Un sujeto es lo que puede ser representado por un significante para otro significante. ¿No está calcado esto sobre el hecho de que, en lo que Marx descifra, a saber, la realidad económica, el sujeto del valor de cambio está representado ante el valor de uso? En esa grieta, precisamente, se produce y cae lo que se denomina plusvalía. En nuestro nivel, nada cuenta más que esa pérdida. No idéntico desde ahora a él mismo, el sujeto ya no goza. Se ha perdido algo que se llama plus-de-goce, y que es estrictamente correlativo a la aparición de lo que desde ese momento determina todo cuanto atañe al pensamiento”. {Lacan, 2004:158} Para el marxismo, el límite del capitalismo es el capital mismo (producto de la plusvalía). Lo importante aquí es resaltar que en el universal del intercambio equivalente de mercancías (donde lo que importa es el valor de cambio entre éstas) habita un elemento paradójico (el trabajo como mercancía), una negación interna que da origen al síntoma en sus distintas representaciones.

excedente que ingresa de nuevo en el circuito económico y reaparece con otra faz, que a su vez deja una nueva ganancia que se invierte y que reaparece con otra faz, y así sucesivamente.

“(…) el significante desmembra el cuerpo, evacúa el goce del cuerpo, pero esta ‘evacuación’ nunca se lleva a cabo del todo; esparcidos por el desierto del Otro simbólico, siempre hay algunos restos, oasis de goce, las llamadas ‘zonas erógenas’, fragmentos todavía penetrados de goce –y son precisamente estos remanentes a los que está ligada la pulsión freudiana: circula, pulsa en torno a ellos. Estas zonas erógenas están designadas como (demanda simbólica) porque no hay nada ‘natural’, ‘biológico’, en ellas: qué parte del cuerpo sobrevivirá a la ‘evacuación del goce’ lo determina, no la fisiología, sino cómo haya sido diseccionado el cuerpo por el significante”. {Žižek, 1992:169}

El Lacan tardío asegura que existe una entidad sustancial en el sujeto y que ésta no puede ser deconstruida totalmente: esa entidad es el goce que aparece en forma de síntoma, y que penetra en las estructuras del significante. El goce como sustancia implica aceptar que lo que realmente existe es una instancia que se perdió originariamente en el proceso de simbolización, y que constantemente intenta retornar, intenta inscribirse en el significante, pero jamás llega a hacerlo de manera plena. A este fenómeno Lacan le llamó *jouissance*, que significa goce–en–sentido. El significante tendría sólo valor de semblante, que es fagocitado por el goce del sujeto.

Žižek se adhiere a la perspectiva de Miller de leer la universalización del *síntoma* conjuntamente con la universalización del concepto de *forclusión* en la teoría lacaniana (una represión fundamental del trauma). Es decir, hay una represión fundamental en el plano del significante, una exclusión en el ámbito de lo simbólico (y del sujeto), que hace que lo Real retorne. A partir de esta represión simbólica es que el síntoma jamás se consume ni se integra, sino que busca una y otra vez reinscribirse (bajo la lógica de la repetición).

“Cuando Lacan introdujo la noción de forclusión en los años cincuenta, designó un fenómeno específico de la exclusión de un determinado significante clave (point de capiton, Nombre-del-Padre) del orden simbólico, que desencadenaba el proceso psicótico (...) Y como Lacan reformuló a Freud, aquello que había sido forcluído en lo simbólico retornaba en lo Real —en forma de fenómenos alucinatorios, por ejemplo {...} No obstante, en los últimos años de su enseñanza, Lacan dio rango universal a esta función de forclusión: hay una cierta forclusión propia del orden del significante en tanto tal; siempre que hay una estructura simbólica, esta se encuentra estructurada en torno a un cierto vacío, implica la forclusión de cierto significante clave. La estructuración simbólica de la sexualidad implica la falta de un significante de la red de la relación sexual, implica que ‘no hay relación sexual’, que la relación sexual no puede ser simbolizada —que es una relación imposible, ‘antagónica’. Y para captar la interconexión de las dos universalizaciones, hemos de aplicar simplemente otra vez la proposición ‘aquello que fue forcluído de lo simbólico retorna en lo Real del síntoma’: la mujer no existe, su significado está forcluído originalmente y por eso ella retorna como un síntoma del hombre”. {Žižek, 1992:108}

Lo que más llama la atención de este correlato síntoma–forclusión (una sustancia psicótica que emerge en el proceso de simbolización), es que se produce un circuito ambivalente y elusivo en el cual el síntoma, al universalizarse, sería una instancia de goce particular que ronda en cada operación significativa, la hace entrar en *crisis*, la hace incompleta desde el principio, errática. Aun cuando el sujeto logre atravesar la fantasía y tomar distancia de la manera como ésta estructura la realidad, el síntoma/goce sigue persistiendo. Ante esta evidencia, Lacan responde con una nueva noción conceptual: el *sinthome*, una especie de neologismo que pretende sintetizar la dualidad síntoma–fantasía. Aquí lo esencial es comprender que el síntoma ahora es reconocido como una formación significativa atravesada por el goce. Es un significante que queda investido de goce y lo transmite:

“Lo que no hay que olvidar aquí es el estatus ontológico radical del síntoma: síntoma, concebido como *sinthome*, es literalmente nuestra única sustancia, el único soporte positivo de nuestro ser, el único punto que da congruencia al sujeto. En otras palabras, síntoma es el modo en que nosotros —los sujetos— ‘evitamos la locura’, el modo en que ‘escogemos algo (la formación del síntoma) en vez de nada (autismo psicótico radical, la destrucción del universo simbólico)’, por medio de vincular nuestro goce a una determinada formación significativa, simbólica, que asegura un mínimo de congruencia a nuestro ser-en-el-mundo”. {Žižek, 1992:110}

En esta última etapa de enseñanza, Lacan identifica la cura psicoanalítica con la identificación del paciente con su síntoma, la única sustancia que le pertenece. El concepto de síntoma que finalmente surge de este proceso de sistematización, es aquel que se asocia a una mancha de goce que se adhiere a una determinada estructura significativa. Es una mancha propiamente “patológica”, en cuanto concierne al sujeto estrictamente (significa su fuente irreductible de goce). El *sinthome* tendría estatus de objeto sublime, al igual que la ideología: su divinidad llega a coincidir con su aspecto oral o anal. Es decir, tiene la propiedad de una mancha anamórfica que se alimenta de la lógica del devorar y expulsar.

“En la medida en que el *sinthome* es un cierto significativo que no está encadenado en una red sino inmediatamente lleno, penetrado de goce, su estatus es por definición ‘psicosomático’, el de una marca corporal aterradora que es meramente un testigo mudo que testimonia un goce repugnante, sin representar a nada ni a nadie”. {Žižek, 1992:111}<sup>224</sup>

---

<sup>224</sup> El ejemplo que presenta Žižek para ilustrar el estatus del *sinthome* es el del cuento de Kafka, “Un médico de campaña”, donde la herida del niño parece estar viva, más allá de cualquier sentido posible. El otro ejemplo es de tipo cinematográfico, y se encuentra en el filme *Aliens*, esa criatura anamórfica que sale del propio estómago de uno de los tripulantes de la nave. La paradoja que presenta Žižek en su reflexión es que el *sinthome* es una especie de elemento adherido al cuerpo, que arruina el juego de la coherencia y del cálculo significativo, pero si lo eliminamos perdemos todo lo que tenemos. Es una opción imposible, de allí que el estatus que le haya dado Lacan es de sustancia de goce. Desde esta perspectiva, verdad y *sinthome* son radicalmente incompatibles. La verdad sólo es posible a través del falso reconocimiento, y el *sinthome* encarna directamente a la Cosa traumática. La verdad sería una distancia, una traducción, en cambio el *sinthome* es un exceso imposible de clasificar y domesticar, porque él mismo es goce-trauma en su máxima pureza.

El valor que tiene el trabajo teórico de Žižek en su etapa temprana, la revalorización que hace del psicoanálisis lacaniano, pasa por introducir las herramientas socio-críticas que nos permiten diagnosticar y dar respuesta a la proliferación de síntomas sociales y al papel que juega el goce en la estructuración de las relaciones sociales. Su definición de fantasía en tanto mecanismo ideológico, del *sinthome* (objeto de goce) como factor político, abre un camino para la interpretación de textualidades ideológicas, ilusiones fantasmáticas, conflictos y anomalías sociales, así como de las distintas violencias que emergen en las representaciones sociales del capitalismo tardío.

El papel activo del goce como forma de vínculo social ha sido una de las líneas más consistentes en el trabajo teórico de Žižek. Si la “sociedad no existe”, si la sociedad es un campo abierto en el que se articulan diversas fuerzas hegemónicas/ideológicas, la forma del relato fantasmático como auténtico mecanismo de neutralización o desplazamiento del trauma, se convierte en el eje fundamental de la movilización. Como la fantasía es fundamentalmente la pantalla contra el deseo enigmático del Otro, contra su excesiva *jouissance*, ésta funciona entonces como una poderosa pantalla de inclusión y exclusión, con la que se administra la proximidad o cercanía de la Cosa y el deseo del Otro. La fantasía regula su propio campo, recorta a los otros “reales” y estructura una visión que busca superar la falla constitutiva de la “realidad”. En este sentido, la fantasía se convierte en el soporte fundamental que regula el goce social dentro de la acción ideológica y con ello sostiene su reproducción: construye de manera preideológica la relación amigo/enemigo (el antagonismo). Es esa naturaleza propiamente preideológica la que hace posible toda articulación ideológica, es ella la que termina de sostener la coherencia de toda doctrina o sistema de ideas.

Los trabajos de Žižek que estudian el antisemitismo, por ejemplo, muestran de manera ilustrativa el papel que desempeña el goce en la articulación ideológica. El esloveno propone conjugar la tesis de que la “sociedad no existe”

con el antagonismo fundamental que siempre se positiviza a través de un síntoma. Lo que hace posible a la sociedad como totalidad no es solamente un relato edulcorado del vínculo social, sino más decisivamente un factor de exclusión/trauma que hace posible la movilización de las masas: en el caso del antisemitismo, por supuesto, el síntoma social es el judío.

“(…) la sociedad está siempre atravesada por una escisión antagónica que no se puede integrar al orden simbólico. Y la apuesta de la fantasía ideológico-social es construir una imagen de la sociedad que *sí* existía, una sociedad que no esté escindida por una división antagónica, una sociedad en la que la relación entre sus partes sea orgánica, complementaria. El caso más claro es, por supuesto, la perspectiva corporativista de la Sociedad como un Todo orgánico, un Cuerpo social en el que las diferentes clases son como extremidades, miembros, cada uno de los cuales contribuye al Todo de acuerdo con su función –podríamos decir que la ‘Sociedad como Cuerpo corporativo’ es la fantasía ideológica fundamental. ¿Cómo tenemos en cuenta entonces la distancia entre este punto de vista corporativista y la sociedad de hecho escindida por luchas antagónicas? La respuesta es, claro está, el judío: un elemento externo, un cuerpo extraño que introduce la corrupción en el incólume tejido social. En suma, ‘judío’ es un fetiche que simultáneamente niega y encarna la imposibilidad estructural de ‘Sociedad’: es como si en la figura del judío esta imposibilidad hubiera adquirido una existencia real, palpable –y por ello marca la irrupción del goce en el capo social”. {Žižek, 1992:173}

Lo fundamental aquí es comprender que *la fantasía* es el opuesto, topológicamente, del *antagonismo social*, y por ende, como hemos dicho, la primera es el intento de superar el trauma, la falta constitutiva del campo social. La objetivización de un antagonismo a través de la figura del judío, lejos de mostrar un rasgo inherente de verdad en todo campo social, es por el contrario la materialización de un bloqueo. El judío vendría a ser la materialización fetichista de una obstrucción fundamental de la fantasía, de su limitación central



para neutralizar/desplazar el antagonismo que la desestabiliza y la hace inconsistente.

Lejos de ser un punto de pura negatividad social, el judío adquiere existencia concreta, se positiviza. La operación es que el edificio ideológico proyecta en la figura del judío su propia incapacidad inmanente para totalizarse armónicamente. El funcionamiento preciso de la fantasía ideológica se encuentra en que toda negatividad interna a su propia articulación (la imposibilidad antagónica que la funda y la condena al fracaso), debe ser desplazada a un punto externo. Así se proyecta su negatividad inherente en la figura positiva del judío.

En la obra temprana de Žižek queda claro que la única alternativa para demoler un edificio ideológico es identificarse con el síntoma, con esa figura positiva que encarna la negatividad social.

“Si lo vemos a través del marco de la fantasía (corporativista), el ‘judío’ es un intruso que introduce desde fuera el desorden, la descomposición y la corrupción al edificio social –como si fuera una causa real exterior cuya eliminación haría posible la restauración del orden, la estabilidad y la identidad. Pero al ‘atravesar la fantasía’ nos hemos de identificar en el mismo movimiento con el síntoma: hemos de reconocer en las propiedades atribuidas al ‘judío’ el producto necesario de nuestro sistema social; hemos de reconocer en los ‘excesos’ que se atribuyen a los ‘judíos’, la verdad sobre nosotros mismos {...} ‘Identificarse con un síntoma’ significa reconocer en los ‘excesos’, en las alteraciones del modo ‘normal’ de las cosas, la clave que nos ofrece el acceso a su verdadero funcionamiento”. {Žižek, 1992:175}

Identificarse con el síntoma es una de las maneras de concebir el acto psicoanalítico, tanto como el de atravesar la fantasía. Ambos momentos de la cura generan consecuencias en el sujeto: o asume su porción psicótica y a partir de ella reconstruye un relato posible, su viabilidad, o experimenta el vacío que produce comprender que la fantasía sólo era un señuelo y a partir de allí rehacer el campo de lo positivo. Ambas posibilidades, no predicen la disolución de lo Real, sino se

le juegan en una idea del volver a comenzar bajo otras coordenadas. Por tanto, es hora de explorar las posibilidades del acto tal como lo concibe Žižek.

**4. Variaciones sobre la salida en Žižek:  
cómo tematizar el acto (y no morir en el intento)**

#### 4.1 Del psicoanálisis a la política. Escollos y aporías en torno al acto

Variaciones de la salida. A eso nos convoca una definición del acto que parte de la teorización del psicoanálisis lacaniano y deviene en el uso particular que hace de ella el esloveno Slavoj Žižek dentro del campo de la teoría crítica y del pensamiento de lo político. De esta manera entramos de lleno en los escollos y aporías que presenta toda teoría que piensa la transformación del sujeto, sus límites y su potencialidad, en aquellos fenómenos donde el sujeto “rompe”, “quiebra”, “apuesta”, “descoloca” o “desbalancea” el orden que lo sujeta a partir de una acción. ¿Ese acto tiene entonces valor instituyente o sólo puede medirse por su violencia, por la ruptura de su gesto? ¿De qué modo y con relación a qué un acto puede evaluarse por su condición instituyente o por su pura negatividad, y en qué posición queda el sujeto que acomete el acto –al margen, afuera– de lo que podría definirse como la zona instituida por la Ley?

Antes de que se convirtiera en un tema angular para el psicoanálisis, en el campo de la filosofía política y del pensamiento jurídico Carl Schmitt ya había definido en 1922 el valor del acto en tanto decisión, como aquel que permanece con respecto a la ley de forma indeterminada, es decir, el sujeto que la acomete está dentro de ella pero puede salirse de ésta convocando su propia condición de excepción. El principal escándalo de la decisión como excepción, que declara la excepción al ponerse en acto, es que se convierte en un elemento de disyunción con respecto al orden legal, lo que lleva a tematizar la relación profunda y constitutiva entre poder soberano y ley. La decisión sirve, en definitiva, para evaluar el estatus mismo de la norma cuando ésta ha sido suspendida por la excepción: “Normativamente considerada, la decisión nace de la nada. La fuerza jurídica de la decisión es harto distinta del resultado de su fundamentación. No se hace la imputación con el auxilio de una norma, sino viceversa: sólo desde un centro de imputación se puede determinar qué es una norma y en qué consiste la

corrección normativa”<sup>225</sup>. De este modo llegamos a la observación de Schmitt más singular sobre la relación entre decisión y ley: la decisión y sus consecuencias no pueden ser previstas por la ley, no nacen de la necesidad de la ley; sin embargo desde la decisión, que nace de la imputación, se puede determinar el valor de la norma y la propia capacidad de corrección que ésta tiene. Como ha explicado Giorgio Agamben, lo que se excluye de la norma en forma de decisión no queda por ello sin relación con la ley: “al contrario, ésta se mantiene respecto a la excepción en la forma de una autosuspensión propia. La norma se aplica, por así decirlo, retirándose de ella (...) no es, pues, simplemente una exclusión, sino una exclusión inclusiva”<sup>226</sup>. De manera que el acto schmittiano es una especie de suspensión de la ley pero que conserva una forma (de ley) en el marco de la excepción. Sostendremos en este capítulo que en la definición de Žižek sobre el acto político hay consideraciones con respecto a la teoría de la soberanía de Schmitt que no pueden pasarse por alto: una de ellas relacionada precisamente con el estatus de la excepción y otra con la forma que ésta conserva en el propio acto de decisión, es decir, una especie de ley fuera de la ley, que como veremos más adelante se basa en la distinción que hace el esloveno entre ley y justicia, esta última como la forma de un universal.

Por este motivo, interpretamos que existe en Žižek la necesidad de tematizar el acto como el momento auténticamente escandaloso que el gran Otro ideológico (la norma, la Ley) no puede soportar, dado que este se muestra ante él indefenso, inútil, suspendido, tachado. En este esquema, por supuesto, el dispositivo lacaniano del que pretende hacer uso el esloveno queda del lado de la política y del acto y toda presunción imaginaria queda del lado de la ideología como máquina de determinaciones por identificación y cohesión fantasmática. Esta perspectiva es la que resalta en su estudio crítico sobre la obra de Žižek el colombiano Santiago Castro-Gómez:

---

<sup>225</sup> {Schmitt, 2004: 32}

<sup>226</sup> {Agamben, 2006: 105}

“(...) Althusser insiste en que el filósofo goza de un privilegio epistemológico sobre el científico (natural o social) pues sólo él puede señalar el ‘lugar’ preciso que le corresponde a cada ciencia en la lucha de clases que se manifiesta a nivel de la teoría. También Žižek piensa que la filosofía tiene una función específica que no puede confundirse sin más con la ideología. Con las herramientas del psicoanálisis lacaniano, el esloveno quiere mostrar que la filosofía puede hacer cuestionamientos que provoquen un desplazamiento ideológico, es decir que conduzcan al sujeto hacia una confrontación con su propio núcleo traumático. La filosofía aparece de este modo como una *crítica de las ideologías*... {Castro-Gómez, 2015: 95}

Sin embargo, a pesar de estas consideraciones, la oscilación de un pensamiento que tematiza *estructura* y *acontecimiento* –el “salto mortal” para escapar de la malla de poder, de la ideología– es más complejo y difícil de demarcar de lo que se cree pues la topología que vincula a ambas entidades y que las termina de confundir en un intercambio incesante de fases, determinaciones y torsiones, está poblada, para el psicoanálisis lacaniano, por ejemplo, de resistencias imaginarias y fantasmáticas que, con relación al acto, difieren (neurosis), inhiben (histeria), desactivan (perversión) o, por el contrario, lo terminan desencadenando (psicosis). Estos mecanismos pueden ser descritos dentro del espectro amplio de resistencias al acto, como un ejercicio de violencia que genera el propio fantasma para sostener el vínculo con el sujeto (todo acto es una reacción a la angustia, es la manera como a través de un proceso analítico se eleva la impotencia imaginaria del sujeto, presa del fantasma, a lo imposible de lo Real, por tanto siempre es un pasaje al acto, una transgresión, un salto sin garantías a otro orden no regulado por el fantasma). En este sentido, puede valorarse el acto como una especie de contra-violencia en respuesta reactiva a la violencia que ejerce el fantasma. La variedad de modalidades de esta relación límite entre la estructura y el acto, entre ideología y política, es muy amplia y resulta imposible establecer una ecuación perfecta. El propio Lacan, desde finales

de los años 50, sobre todo desde sus seminarios *La ética del psicoanálisis* (1959–1960) y *La Angustia* (1962–1963) trató de definir tres tipos de acto por sus características y funciones con respecto a la gestión del objeto y la demanda del Otro: el pasaje al acto, el acting out y el acto propiamente psicoanalítico, al que le dedicó años después un seminario completo, *El acto psicoanalítico* (1967–1968), para tratar de deslindar su auténtica singularidad, la del corte, y en especial qué tiene que decir el psicoanálisis con respecto a la estructura y modalidades de su aparición<sup>227</sup>.

Jacques–Alain Miller describió el valor angular que tiene para Lacan el acto, al tomar como su modelo el acto suicida: “el acto analítico ilumina el acto como tal”<sup>228</sup>. Con ello, Miller indica lo arduo y difícil que resulta en Lacan definir un acto auténtico que implica propiamente una muerte, como la del suicidio, lo

---

<sup>227</sup> En el seminario *La angustia*, utilizando un término propio de la psiquiatría, Lacan describe el *pasaje al acto* como aquel que ante el fantasma y su violencia se encuentra, como recurso, de parte del sujeto: “Es el de mayor embarazo para el sujeto, con el añadido comportamental de la emoción como desorden del movimiento. Es entonces cuando, desde allí se encuentra (...) se precipita y bascula fuera de la escena” {Lacan, 2007: 128}. Por tanto, el pasaje al acto es la renuncia absoluta e inapelable del sujeto de mantenerse en la escena fantasmática, por tanto el pasaje exitoso, cuando se realiza con éxito incontestable, termina en la muerte como último mensaje que el sujeto emite al Otro. Salida de la escena, partida errática hacia el mundo puro, donde no hay mediación simbólica, Lacan sostiene que el sujeto sale a buscar algo que ha sido expulsado, rechazado por doquier. Esto que se busca es el goce encarnado en el objeto, en este caso la Cosa monstruosa que llama y chupa al sujeto hasta tragárselo. “La partida (del sujeto) es, ciertamente, el paso de la escena al mundo” {Lacan, 2007, 129}. La lógica del *acting out* es, si se quiere, la contraria. Entre el fantasma y el sujeto, el acting parece colocarse en un lugar de borde para evitar la angustia, que es el único afecto del sujeto, el que no miente, el signo de la cercanía de lo Real de la Cosa monstruosa. El acting out sería entonces la respuesta a una inversión repentina de la imagen especular en imagen de un Real (el otro se vuelve monstruoso, ladrón del goce). Esta respuesta puede medirse como mostración o demostración en escena: “El acting out es esencialmente algo, en la conducta del sujeto, que se muestra (la vergüenza o la amenaza son sus muestras). El acento demostrativo de todo acting out, su orientación hacia el Otro, debe ser destacada” {Lacan, 2007: 136}. Esta mostración está velada para el sujeto, es una expresión del inconsciente –del eso habla– que debe ser tomada como un mensaje al Otro, siempre dentro de la escena fantasmática. Por tanto, es el síntoma por definición: “Lo esencial de lo que es mostrado es aquel resto, su caída, lo que cae en este asunto”. Este resto es, por supuesto, el objeto *a*. En el acting la relación del sujeto es con *a*, en cambio en el pasaje al acto es con el Otro. En la reconstrucción que ha hecho Miller sobre el pasaje al acto en Lacan, este asegura que la noción proviene de la psiquiatría. Lacan la utilizó para generalizar el acto y construir a partir de allí la tesis de que el acto analítico, que se asegura en el decir, en el relato retroactivo (*après-coup*) y en la técnica del pase permite iluminar el acto general como tal. Lo importante aquí, al garantizar el decir en acto, es que se trata no de un pasaje al acto definitivo sino de una especie de muerte y resurrección simbólica en la que el sujeto consigue, efectivamente, una mutación subjetiva atravesando su fantasma o aferrándose al síntoma y a su goce. Para el psicoanálisis, en el acto se juega la eficacia de la cura, por eso es fundamental su relación con él: “todo pasaje al acto hay que analizarlo, no impedirlo”. {Miller, 2012: <http://nel-medellin.org/miller-jacques-alain-jacques-lacan-observaciones-sobre-su-concepto-de-pasaje-al-acto/>}

<sup>228</sup> {Miller, 2012: <http://nel-medellin.org/miller-jacques-alain-jacques-lacan-observaciones-sobre-su-concepto-de-pasaje-al-acto/>}

cual lo convierte en el único acto verdaderamente exitoso e incontestable que puede producirse. La muerte como lugar propio del acto. El salto, la desaparición, la ruptura definitiva con el Otro. Sin embargo, el pasaje al acto en Lacan tiene un estatus distinto a lo trágico o a lo fatal: el del renacimiento del sujeto suicida. Por tanto, no se habla aquí de un acto propiamente físico sino de un acto simbólico, enmarcado en un decir: “Todo acto verdadero, en el sentido de Lacan es, digámoslo, un ‘suicidio del sujeto’; podemos ponerlo entre comillas para indicar que él puede renacer de ese acto, pero renace de modo diferente”<sup>229</sup>. Todo se juega aquí: en el modo en que un sujeto se suicida simbólicamente en acto y renace de manera diferente guiado por un decir, por un decir que solo puede ser un “bien decir” por sus resultados. Sin embargo, el gran obstáculo para que se produzca este pasaje, para salir de la muerte y resucitar en el acto, es el fantasma, su plasticidad, sus formas, como pantalla o como señuelo. Ante él se tropezará tanto la política como el propio psicoanálisis en sus distintas elaboraciones del acto; acto que si es auténtico, siempre se coloca más allá de la Ley: “Si se quiere, todo acto es delincuente”<sup>230</sup>, subraya Miller, para insistir en lo que está en juego: la transgresión, ante la presencia del fantasma que “paraliza”, o la transformación del sujeto ante su relación con la Ley. De este modo, el límite de todo pensamiento político en torno a la revolución, al acontecimiento, al acto disruptivo es, precisamente, pensar la dimensión imaginaria y los fantasmas que lo impiden o neutralizan (Žižek diría que esa dimensión es el gran Otro ideológico, como definimos en el capítulo anterior).

En la primera versión que ofrece Lacan con respecto al peso que tiene lo imaginario en el sujeto, la del “Estadio del Espejo como formador de la experiencia del yo (je) tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica” (1949), éste le otorga a la imagen especular el valor de ser primordial, siguiendo

---

<sup>229</sup> {Miller, 2012: <http://nel-medellin.org/miller-jacques-alain-jacques-lacan-observaciones-sobre-su-concepto-de-pasaje-al-acto/>}

<sup>230</sup> {Miller, 2012: <http://nel-medellin.org/miller-jacques-alain-jacques-lacan-observaciones-sobre-su-concepto-de-pasaje-al-acto/>}



a Freud, en la estructura psíquica del sujeto: se estructura antes de cualquier objetivación dialéctica de la identificación con el otro y antes de que el lenguaje le otorgue al sujeto su posición social. Es decir, esa ficción previa a toda determinación social ya está marcada por una imagen del “cuerpo total” que, a diferencia del modelo de Freud, en el esquema de Lacan está validada por la mirada del Otro como instancia superyóica. Por lo que la dimensión imaginaria ya siempre también es simbólica, por el punto o mancha desde donde el Otro te mira, te juzga, te da su aprobación, te demanda<sup>231</sup>. El enigma es si el acto que deshace toda ideología, todo campo simbólico, está orientado por un pensamiento de la gestalt social, por una idea de la totalidad “orgánica”, de la armonización del cuerpo reflejado que restablece un orden idéntico, marcado por la semejanza y la continuidad integral, promovida por el orden imaginario–simbólico. De ser así, el sujeto quedaría atrapado en su propio narcisismo, sin posibilidades de salida. Debe recordarse que Lacan establece que el estadio del espejo es un “drama” que es vivido por el sujeto que pasa de la radical insuficiencia de su cuerpo a la anticipación y que desde allí maquina de forma fantasmática las transiciones del cuerpo fragmentado hasta “una forma que llamaremos ortopédica de la totalidad”<sup>232</sup>. Aquí hay que tomar en cuenta que la fantasía primordial atiende a la idea de la desintegración del cuerpo, con lo cual el sujeto establece defensas y lógicas de agresividad para resguardar su integridad. Las dos estrategias que consigue el sujeto para evitar la desintegración del cuerpo son la imaginación totalizante y la ambigua figura del superyó, que por un lado es sinónimo de pulsión de muerte, de lo Real, pero también es el agente “policial”, paterno, del orden interno que exige parar y

---

<sup>231</sup> En una elaboración posterior al estadio del espejo, en el seminario de *La angustia*, Lacan narra la situación imaginaria como aquella en la que el niño voltea, luego de verse ante el espejo, para reírle al adulto y expresarle júbilo ante su imagen especular. ¿Por qué Lacan introduce la mirada del Otro en la imagen originaria del narcisismo? Porque si quedara atrapado o demasiado atrapado en su imagen, como para no voltearse, el sujeto entablaría una relación dual pura que lo desposee. Falta la aprobación del Otro para salir de esta desposesión. {Lacan, 2007:135}

<sup>232</sup> {Lacan, 2003: 90}

reestablecer la situación (renuncia radical o masoquismo primordial en forma de culpa)<sup>233</sup>. ¿Entonces hay algo más que idealizaciones todopoderosas? ¿Todo acto de desprendimiento o separación de lo simbólico está prefigurado ya—siempre en el orden de lo imaginario como imagen idealizada del cuerpo? ¿O existe este otro componente operando allí, en la doble hiancia de lo imaginario y lo simbólico, en las declinaciones de la imagen fuerte que cada una de estas dimensiones retiene: la imagen del cuerpo total y la garantía del Nombre–del–Padre, de la Ley como figura normalizadora? A ese otro componente que interviene, Miller lo define como superyó, una función que no está regulada, que es obscena y feroz —como describe Lacan— y que es la forma misma del deber en toda su ambigüedad: más

---

<sup>233</sup> En una de las primeras reconstrucciones que hizo Miller del superyó, establece que en la enseñanza de Lacan la noción es un “enigma” y que datar su emergencia significa una “auténtica” joya para el psicoanálisis. En Freud el superyó se le sitúa después de la declinación de Edipo, como instancia de prohibición, pero en Lacan se invierte el enfoque y el superyó adquiere el imperativo de “gozar” como un valor absoluto. En Freud, el superyó cumple una función ética, si se quiere: “la ética es el nivel más alto, más complejo del programa de la cultura, y es en ese sentido que Freud dice (...) que la ética es como una tentativa terapéutica para realizar, a través del mando del superyó, algo que no ha sido posible realizar a través de alguna otra actividad cultural” {Miller, 2009: 119}. El dilema que se le presenta a Miller es determinar si el superyó es una figura imaginaria o por el contrario tiene un rol decisivo en la dimensión simbólica, según la matriz de la experiencia que propone Lacan. Miller, contrario a la visión dominante en Lacan, considera que al superyó hay que identificarlo, en la dimensión simbólica, con un carácter propiamente ético, ubicarlo allí en lo simbólico y su falla (marcada por un no hay Otro del Otro), con lo cual esto arrastra consecuencias para el análisis del lazo social y por supuesto de la política inherente al vínculo. En este sentido, el superyó no ejerce sólo la función de “policía” auto-punitiva (el masoquismo primordial, el gozar de la auto-tortura, del síntoma), sino que también es la agencia ética del sujeto por excelencia, dado que es una respuesta ante el Otro que, por un lado, niega el circuito de bienes y va “contra sí mismo”. Su principio devendría de la misma lógica de la pulsión, en tanto libido descarrilada: “El superyó implica en psicoanálisis el cuestionamiento del Bien como valor (...) El superyó cuestiona la positividad del Bien, ya que enfrentamos a un sujeto que desmiente —de la manera que le resulta incomprensible a él mismo— esa búsqueda del bien, ese axioma del cual los filósofos no logran desembarazarse. Por esta razón, el superyó introduce una ética que no sería la del bien, y a eso se debe que Lacan haya dedicado un seminario a la ética del psicoanálisis. Si es necesario hacer una ética es porque la ética del psicoanálisis no se parece a las demás, precisamente porque toma en cuenta la existencia del superyó, una ética que no es la del bien, en la medida en que se confunde al bien con el bienestar. El superyó debe entonces ser incluido en una serie común con la pulsión de muerte y el masoquismo primordial...” {Miller, 1990: 139}. La ambigüedad del superyó proviene precisamente de la manera como el Nombre-del-Padre termina sirviendo de metáfora del goce de la Madre, a partir de la cual el superyó recibe un significante, el del goce, que lo cierne en la estructura significante. Aunque el goce es más ubicuo y no sólo se deja capturar por lo simbólico, en ese sentido el goce superyóico es Otro goce, femenino. Esa ambigüedad es la distancia que existe entre el Significante Fálico (masculino) y el objeto *a* (pulsional, no-todo, femenino). En todo caso, el superyó no es exclusivamente agente de la Ley simbólica, sino más bien es agente de la Ley absoluta, del más allá de la Ley, insensata, en cuanto entraña un agujero, una falta de justificación. Es un acto Real, sin causas y sin presupuestos contingentes, fuera de la cadena significante. Esta sería la formulación general lacaniana del “salto de fe”, del “salto mortal” al que alude Groys para definir la antifilosofía contemporánea. De esta ambigüedad se agarra Žižek, tempranamente, para establecer el factor de goce como demanda efectiva en acto de la ausencia del Nombre-del-Padre, que es el estado general de la sociedad contemporánea; y también como el acto ético del “sujeto revolucionario” que elige el Mal como negación de sí mismo y, por tanto, atraviesa los fantasmas que lo soportan: es el acto de elegir lo peor cuando se trata del padre, de la ley.

allá de la Ley, del principio del placer. Es el contrapunto a la Ley, es la demanda de renuncia y a su vez es sufrimiento por el rechazo de Bienestar, masoquismo primordial que se produce en la relación misma con la Ley. El acto auténtico entonces, según el psicoanálisis lacaniano, debe jugárselas en romper con la variante imaginaria de la idealización primordial a través de la renuncia ética del superyó/pulsión de muerte, en tanto renuncia radical al Bienestar, a lo útil, a todo contenido positivo. La constatación en acto, por tanto, no será tanto la de un *saber* como la de un *deber* formal, sin contenido: deshacer el Ideal del yo (que sostiene la idealización) y renunciar a la dimensión imaginario-simbólica que define al sujeto narcisista<sup>234</sup>.

En el caso del esloveno, podemos decir que sigue esta traza del acto lacaniano pero incorpora una perspectiva prescriptiva y trascendental a la manera kantiana –hay un punto inaccesible en el sujeto y en el objeto que sólo consigue “narrarse” por una práctica en acto–, lo que incita a Žižek a realizar un tratamiento cada vez más insistente del tema en su dimensión política y tipificar el estatus mismo de lo que Lacan describió como *destitución subjetiva*, que en el juego de las homologaciones el esloveno asocia con la negatividad abstracta hegeliana<sup>235</sup>. Todo lo cual nos llevará al auténtico callejón sin salida en el que queda atrapado el estructuralismo, la variante específica del *estructuralismo*

---

<sup>234</sup> {Miller, 1990: 131-148}

<sup>235</sup> En este sentido, ubicamos el tratamiento del acto desde el origen mismo del programa teórico del esloveno, en particular en su capítulo “¿Por qué la mujer es síntoma del hombre” del libro *¿Goza tu síntoma. Jacques Lacan dentro y fuera de Hollywood* (1992). No es que nunca estuvo el tema del acto en su obra temprana, todo lo contrario, el concepto del “acto” en Žižek siempre ha estado reescrito, re-narrado, reelaborado, “coloreado” en clave del Idealismo alemán (Hegel, Fichte y Schelling), en especial desde la referencia al Hegel joven y a su imagen de la “noche del mundo” como retraimiento del ser en la negatividad abismal que se eyecta, en un movimiento pulsional de apertura y decisión hacia el exterior, y con ello se constituye (se postula) como tal y postula también lo Otro en tanto realidad. Si bien esta decisión, este acto es una apertura, para ser operativo deben borrarse las propias huellas inscritas en el retraimiento como momento primero, antes de que la decisión se hiciera acto, por tanto la dificultad suprema del psicoanálisis y de la filosofía con sustrato político en Žižek es cómo establecer una norma que permita leer lo que de antemano está disyunto: el acontecimiento Real y la versión retroactiva que hacemos de él. {Žižek, 2004: 47-90}

*lacaniano*<sup>236</sup> y la filosofía que deviene de sus premisas y que tiene por sustrato la política, como en el caso del esloveno.

Parte de las dificultades de pensar la política transformadora, revolucionaria, a partir del acto lacaniano pasa por cómo definir el acto que siempre ha sido concebido entre dos (psicoanalizante y psicoanalizado), es decir, un acto que depende de posiciones y lugares, de discursos y deseos, del escuchar y simbolizar, de la angustia y la desimbolización violenta, del esperar y del corte. De allí que todo filósofo que tiene por sustrato pensar la política, como Žižek, sueña con el lugar desencadenante del psicoanalista. Al menos esta es la forma cómo lee Žižek a Lacan. Por eso el esloveno homologa el discurso del analista, que Lacan modeló en su seminario *El reverso del psicoanálisis* (1969), al del discurso revolucionario–emancipatorio. Una estrategia que pasa por alto la posición vacía del analista durante la transferencia, que es la exigencia clínica de Lacan, como analizamos en el primer capítulo, y la convierte en la posición del agente revolucionario en tanto objeto *a* (o del filósofo) que, mediante un tipo de transferencia, es de suponer llena de mascaradas y recursos movilizadores, logra incitar/invitar a las masas a un salto radical “más allá de las fantasías sociales”. Aquí se evidencia uno de los presuntos cortocircuitos “políticos” entre Žižek y el psicoanálisis lacaniano, un cortocircuito de niveles (entre la función del analista ante el analizante y la función del político ante una clase social, una comunidad, el pueblo, la masa, etc.), que ilustra el modo como el esloveno logra forzar la homologación por una necesidad política, lo que termina degradando, a nuestro juicio, la función transferencial específica concebida por Lacan para su clínica, y

---

<sup>236</sup> En la primera sesión del seminario inédito *El acto psicoanalítico (1967-1968)*, celebrada el 15 de noviembre de 1967, Lacan se divierte identificando el método de Pavlov con el “estructuralismo lacaniano” para decir que todo su dispositivo está montado sobre el principio de un significante que en el lugar del Otro (la señal) afecta el cuerpo del viviente, o cuerpo del sujeto {Lacan, 1967-1968, inédito}. Hay que decir con respecto al acto (que para el psicoanálisis tiene valor ético) y a la estructura, que el saber lacaniano no tiene pretensiones objetivas, se erige sobre una imposibilidad fundamental de prever la experiencia: “hay un factor de imprevisibilidad que ningún ‘saber’ mecánico podría reducir. Y la tentativa de Lacan, con el concepto mismo de estructura, es dar un lugar, inscribir, reservar y ubicar, en relación con lo mecánico, ese elemento”. {Miller, 2009: 76}

termina generando la típica posición del teórico de las revoluciones con respecto a la acción y la organización concreta de los seres hablantes.

A pesar de estas observaciones, hay que recordar que Lacan, en su seminario *Aún*, después de haber tipificado los cuatro discursos que definen el lazo social (Amo, universitario, histérica y analista) admite que podrían existir emergencias entre unos y otros que producirían una nueva forma de relación: “No ha de tomarse en ningún caso como una secuencia de emergencias históricas; que uno haya aparecido desde hace más tiempo que los otros no es lo que aquí importa. Pues bien, diré ahora que de este discurso psicoanalítico hay siempre alguna emergencia con cada paso de un discurso a otro”<sup>237</sup>. En clara línea con esta prédica lacaniana, estamos tentados a decir que Žižek, en este pasaje que vamos a citar, se auto postula como sujeto de la enunciación que, insistiendo en la ambigüedad entre el psicoanálisis y la política, establece una nueva figura del “político/analista” como aquel que se posiciona en un lugar entre el saber universitario y el lugar discursivo de la histérica, de absoluta negatividad ante el Otro de la Ley, que le permite participar en la torsión sintomática del sujeto social. Más que una disquisición teórica, parece el intento de un autorretrato, una carta de intenciones que ilumina su propia función social, su lugar, como filósofo “desencadenante”:

“(…) el discurso del analista ocupa el lugar de la emergencia de la subjetividad revolucionaria–emancipatoria que resuelve la división entre universidad e histeria: en él, el agente revolucionario (*a*) se dirige al sujeto desde la posición de conocimiento que ocupa el lugar de la verdad (es decir que interviene en la ‘torsión sintomática’ de la constelación del sujeto) y su objetivo es aislar, librarse del Significante–Amo que estructuraba el inconsciente (ideológico–político) del sujeto”. {Žižek, 2006: 444}

---

<sup>237</sup> {Lacan, 1981: 25}

Tenemos la necesidad de identificar los hallazgos medulares en la obra del esloveno, a fin de seguir insistiendo en una secuencia que para la teoría crítica y los estudios culturales guarda –al pensarla– un auténtico escándalo: el que precisamente Balibar reconoce como el legado de Althusser y que, con diferencias, por supuesto, también es el legado del psicoanálisis lacaniano: hay acontecimiento; hay lucha de clases teórica para poder prescribir la adecuada deducción de este acontecimiento; y hay mecanismos ideológicos que bloquean la posibilidad del acto emancipatorio –y por tanto hay que cuestionarlos, rebatirlos, demolerlos–. Para Lacan esta secuencia de tres proposiciones se desplegaría de la siguiente manera: hay Real Imposible (hay corte, acontecimiento), no hay relación sexual (Žižek lo definiría como un antagonismo constitutivo que afecta la formalización tanto de la sustancia social como del sujeto) y no hay Otro del Otro (no hay metalenguaje), por tanto es el fantasma imaginario o el imperativo superyóico los que hacen efectiva la bisagra entre el sujeto y la dimensión simbólico–ideológica. Si se consideran estas proposiciones, tanto en Althusser como en Lacan, entendiendo que el primero parte de la filosofía y el segundo de la antifilosofía, el esloveno no ha hecho más que tratar de identificar, a su modo, el poder de la ideología en la sociedad del capitalismo tardío, su función y eficacia, para encontrar muy rápidamente las formas posibles –el acto– de salir de ella.

Antes de entrar de lleno en materia, hay que decir, con Jorge Alemán, que la obra de Žižek es un síntoma en sí misma, está construida desde una irrefrenable voluntad de tratar de conciliar, llegar a un acuerdo, controlar lo que ella misma genera como resto o desconocimiento, lo que de la escritura se escapa del concepto y de su adecuación al discurso propiamente filosófico. La batalla subjetiva del esloveno estaría concentrada, según Alemán, en controlar los efectos de lo Real en su propia formalización discursiva. A su modo, es un intento que ya denota su propio fracaso. Si se quiere es el precio que debe pagar el

esloveno por el uso de la teoría psicoanalítica (y no de su clínica)<sup>238</sup> en un ámbito propiamente filosófico, soldado por las urgencias de decidir sobre lo verdadero y elaborar un saber que tenga sentido alrededor de él. A lo largo de este capítulo identificaremos el tipo de acto que quiere hacer valer el esloveno para la política, partiendo de las premisas del psicoanálisis.

Hemos decidido comenzar por el argumento crítico que ofrece Santiago Castro-Gómez de la teoría de la ideología de Žižek, la cual ya revisamos en el capítulo anterior en sus líneas más gruesas. Para el filósofo colombiano, quien en parte se hace eco de los últimos planteamientos que hizo Ernesto Laclau al respecto<sup>239</sup>, la formulación que se sustenta en un modelo formal-trascendental donde pendulan la *estructura* y el *acto*, mediada por un gesto/decisión, tiene grandes consecuencias políticas porque la ideología es propiamente para el esloveno un asunto ontológico, de estructura trascendental, que condiciona lo óntico y no al revés, según Castro-Gómez, lo que impide cualquier estructuración político-concreta del campo social y su eventual transformación contingente. Aquí estaría en juego el debate que propiamente Žižek ayudó a impulsar a finales de los años 90 con Judith Butler y Ernesto Laclau para confrontar la tendencia historicista de raigambre foucultiana, con su continuo

---

<sup>238</sup> La coartada del “fracaso” en Žižek es fundamental para pensar la no-resolución de las síntesis superiores o cualitativamente “superadoras” de cualquier sistema de pensamiento, sobre todo en el contexto del ejercicio de construir homologías conceptuales y, por supuesto, establecer condiciones para la elaboración de un horizonte de intervención subjetiva. Con lo cual el ejercicio del pensamiento se basa, en el caso del esloveno, en tematizar las brechas óntico/ontológicas y epistemológico/trascendentales que condicionan la acción, por eso su acercamiento a la proposición formalista kantiana, donde consigue, en la brecha entre lo fenoménico y el nómeno un pasaje para pensar lo contingente y lo trascendental, que es ya contingente en sí. Esta operación filosófica está presente desde el principio de su obra y parte de la tematización sistemática del Idealismo alemán como poseedor de la “llave”, si se asume la posición heideggeriana de la finitud, entre los opuestos, que conseguiría, con un giro formal y contingente, pasar de la necesidad a la libertad, de lo concreto a lo abstracto, no como si se tratara de una transición lógica o mediada sino como un cortocircuito que genera sus propias causas de manera retroactiva. Ese es el planteamiento verdaderamente “escandaloso” del esloveno al indicar que el acto de libertad auténtico, aquel que suspende las determinaciones y convierte la decisión en una salida de “la noche del mundo”, la solución racionalmente superior nunca es de orden lógico: todo lo contrario, el acto radical y libre ya es un cortocircuito que genera su propia posibilidad. Los textos donde aparece mejor expuesta su lógica del “fracaso” y de la “posibilidad” es en el capítulo del *Sujeto espinoso* titulado “La noche del mundo” {Žižek, 2001: 17-136} y en “El sujeto, ‘ese secreto judío circunciso’ que aparece en *Visión de paralaje* {Žižek, 2006: 23-106}

<sup>239</sup> Ver en especial los comentarios finales de *La razón populista* (2005) en donde Laclau identifica un conjunto de debilidades en el discurso de Žižek, sobre todo en la elaboración del “acto revolucionario pleno”. {Laclau, 2006: 289-297}

infinito de transformaciones temporal–espaciales y sus flujos de poder; y la historicidad, que se basa en un trauma o elemento negativo–fundante que está excluido de lo positivo–concreto, pero que lo sobredetermina como una instancia negativa que empuja a la reacción, al desplazamiento o a la sutura fantasmática de esa ausencia–trauma que no es simbolizable, en sí misma, sino a costa de la propia disolución del sujeto. Para el psicoanálisis, utilizado como pivote de esta visión de la historicidad, en el sujeto no hay propiamente una idea progresiva o regresiva del tiempo, un continuo o una sucesión de momentos que se suceden de manera irrefutable unos a otros. El presente no puede ser reconstruido a partir de hechos unívocos y objetivos. Ante la falta constitutiva, o la forclusión originaria, sólo puede recuperarse la idea de la serie de manera retroactiva, desplazada, por explicación lógica; por su narración fantasmática y sus encadenamientos. Para el psicoanálisis, sólo habría horizontes específicos de temporalidad, secuencias narrativas a partir de las cuales se aísla o identifica una sustancia forcluída que, ausente de sentido (pero no incognoscible), desencadena la propia narración contingente. Cada tiempo dado no sólo es la suma de sus contradicciones y tensiones concretas, ya estas contradicciones responden a un trauma/represión a partir del cual se trama el universo imaginario y simbólico del sujeto:

“Para aprehender esta cuestión crucial, hay que tener presente que no ‘hay tiempo como tal’; hay sólo horizontes concretos de temporalidad/historicidad, y cada horizonte tiene su asiento en un acto primordial de forclusión, de ‘represión’ de su propio gesto fundador. Por emplear las palabras de Ernesto Laclau, el antagonismo es el momento de ‘eternidad’ de la constelación social definida por este antagonismo, el punto de referencia que genera el proceso histórico como un intento de resolverlo” {Žižek, 2002:123}



Para Castro-Gómez, lo que propone Žižek en nombre de la historicidad despolitiza la acción de los sujetos porque sus reacciones, sus demandas<sup>240</sup> en un tiempo y un espacio dados, junto a las de otros comunes, deviene de una instancia “eterna” llamada ideología (de carácter trascendental), que determina sus acciones y de la que sólo se puede salir mediante la realización de un acto heroico de atravesamiento de la fantasía que sujeta, que regula la relación con el Otro. Por tanto, la “deconstrucción” de la ideología no pasa por desplazamientos en el orden del saber y del poder en circunstancias concretas, como argumentaría Foucault, sino por una operación de máxima separación existencial o desmembramiento en acto –emancipación– del orden del mundo. En este pasaje puede comprenderse el planteamiento crítico que hace Castro-Gómez:

“La negación del historicismo y su reemplazo por un sujeto trascendental ontológicamente incompleto es un movimiento teórico de *fatales* consecuencias políticas, pues –a contrapelo de lo

---

<sup>240</sup> El concepto de *demanda* es angular en la lógica populista de Laclau, por ejemplo, definida como aquel pedido/exigencia que materializa la falta del agente social, así como la amplia gama de desacoplamientos que van desde la solicitud concreta que hace un agente social a una institución o instancia de poder hasta sus exigencias más generales que lo conectan con otros agentes y otras demandas hasta que se transforma el propio objeto de la demanda en otro objeto más general y, bajo una lógica de equivalencia y de creación discursiva de un enemigo común, se suma o se incorpora a una fuerza hegemónica amplia donde participan diversos actores que se regulan al interior mismo de la dinámica hegemónica que se ha iniciado. Para Laclau, la demanda es la unidad mínima de articulación de una heterogeneidad de agentes, dada e irreductible; es el lazo político mismo, que presupone lo social no como una división preexistente de clases sociales homogéneas sino como agentes que se acomodan permanentemente de acuerdo a demandas. De allí que también sea el horizonte límite de lo político, basado en un acoplamiento contingente bajo la configuración discursiva de significantes que encarnan a la figura de un enemigo común. Sólo a partir de esas premisas es posible entender el cambio de identidad en el agente: de ser actor heterogéneo, se transforma en una figura “genérica” o “universal” del agrupamiento político llamada por Laclau “pueblo”. El pasaje del *pedido* a la *exigencia* en la demanda indica ya una articulación hegemónica entre agentes sociales y una “causalidad” propiamente política: “¿Cómo tiene lugar esta mutación? Como he argumentado, través de la lógica equivalencial. La gente cuyas demandas relativas al transporte, a la salud, a la seguridad, a la escolaridad no son tampoco satisfechas. Esto desencadena un proceso que (...) consiste en lo siguiente: la frustración de una *demanda* individual transforma el pedido en una exigencia en la medida en que la gente se percibe a sí misma como detentadora de derechos que no son reconocidos (...) Pero si la equivalencia entre exigencias se extiende –siguiendo con nuestro ejemplo: alojamiento, transporte, salud, escolaridad, etc.- comienza ser mucho más difícil determinar cuál es la instancia a las que las exigencias se dirigen. Uno tiene que construir discursivamente el enemigo –la oligarquía, el *establishment*, la gran riqueza, el capitalismo, la globalización, etc- y, por la misma razón, la identidad de los que formulan las demandas se transforma en ese proceso de universalización tanto de los propios objetivos como los del enemigo (...) Una vez que nos movemos más allá de cierto punto, los que habían sido pedidos *al interior* de las instituciones pasan a ser exigencias *contra* el orden institucional. Cuando este proceso han desbordado los aparatos institucionales más allá de cierto límite, comenzamos a tener el pueblo del populismo”. {Laclau, 2008: 25-26}

que quiere Žižek y por lo que critica a Foucault— nos deja inermes frente a los poderes *empíricos* que nos gobiernan. Es decir que frente a ideologías como el racismo, el sexismo y el nacionalismo, toda lucha política sería imposible, pues lo que se combate no es un poder *hegemónico*, sino una estructura *ontológica*. ¿Y qué se puede hacer frente a algo con estas características? *Nada*, como hemos visto excepto el acto heroico de ‘atravesar la fantasía’. A menos que nos convirtamos en héroes, todas nuestras resistencias se verán condenadas al fracaso porque no luchamos contra poderes específicos sino contra estructuras que *presuponemos* en todas nuestras luchas y sobre las cuales no podemos saltar”. {Castro-Gómez, 2015: 118}<sup>241</sup>

Para el colombiano, la lucha política en el marco de una lógica hegemónica es inconcebible desde una perspectiva ontológica como la que defiende el esloveno; desde esa perspectiva, el sujeto no está construido social e históricamente sino que está siempre—ya escindido en su doble desconocimiento: ante el Otro que lo interpela/aliena y ante el inconsciente que le es, en principio, ausente de sentido (una combinación de forclusión y extimidad lo determina constitutivamente). Para Castro-Gómez, que considera una minusvalía en el enfoque del esloveno que el hombre no cuente con los recursos de los comunes

---

<sup>241</sup> A pesar de que la cita que hacemos de Žižek más arriba, y en la que alude a Laclau, responde a un tiempo de “empatía teórica” entre ambas figuras, no resulta difícil establecer de dónde viene la crítica que hace Castro-Gómez al enfoque del esloveno, atrapado en la figura del sujeto-héroe capaz de acceder a la dimensión ontológica, atravesar los vínculos y desconectarse con ello del capitalismo en tanto lo real de la pulsión descarrilada que estructura su mundo. En 2005, cuando ya se empezaba formalmente a romper la relación entre el esloveno y el argentino, Laclau, en un texto que tituló “Žižek: esperando a los marcianos”, escribió lo siguiente, en el contexto de los cuestionamientos mutuos que se hacían a sus respectivos programas teóricos: “Con esto llegamos al quid de las dificultades que encontramos en la teoría de Žižek. Por un lado, está comprometido con una teoría del *acto revolucionario pleno* (subrayado mío) que operaría en su propio nombre, sin estar investido en ningún objeto diferente de sí mismo. Por el otro, el sistema capitalista, como mecanismo dominante subyacente de toda la sociedad, es la verdadera realidad con la cual el acto revolucionario debe romper. La conclusión de ambas premisas es que no hay ninguna lucha emancipatoria válida si no es una lucha anticapitalista directa y total (...) El problema, sin embargo, es éste: ¿qué es una lucha anticapitalista? Žižek rápidamente descarta las luchas multiculturales, antisexistas, antirracistas, etcétera, por no ser directamente anticapitalistas. Pero no está en una mejor posición si nos orientamos a los objetivos tradicionales de la izquierda, más ligados a la economía: ni las demandas por mejores salarios, por una democracia industrial, por el control del proceso del trabajo, por una redistribución progresiva del ingreso, son anticapitalistas tampoco (...) No hay una sola línea en el trabajo de Žižek donde ofrezca un ejemplo de lo que él considera una lucha anticapitalista. Uno se pregunta si está pensando en una invasión de seres de otro planeta o si, como una vez sugirió, en algún tipo de catástrofe ecológica que no transformaría al mundo, sino que lo haría caer a pedazos”. {Laclau, 2005: 295}

para luchar concretamente contra lo que padece sino que de alguna manera está atravesado por fuerzas predeterminadas que lo estructuran, sería más que suficiente el eje básico que plantea Foucault para la subjetividad (sujeción/subjetivación), como modo de entender el proceso mediante el cual el sujeto se divide, se politiza, se asocia, resiste y se afirma en la malla de poder (“voltea la cara” a la instancia que lo sujeta) hasta constituir, a través de la organización colectiva, una línea de fuerzas capaz de disputar la hegemonía de los otros poderes y por tanto transformar su horizonte histórico-concreto. Castro-Gómez, desde una visión hegemónica “laclausiana”, define el planteamiento de Žižek pero no logra identificar su coherencia, es decir, no logra comprender que el escenario de las luchas concretas, como argumenta el esloveno, es en sí mismo una reacción/desplazamiento a lo Real del antagonismo que constituye lo social, que no logra componerse y que adopta formas de representación contingentes de acuerdo a las distintas líneas antagónicas que suscita esta dimensión ontológica negativa/ausente. Lo que no concibe el colombiano es la manera como se “objetiva” el estatus de lo Real en el enfoque žižekiano, el valor político que adquiere el agujero, el vacío, la falla ontológica que le permite al sujeto, como veremos, sustraerse de la situación y escapar a la ley y al círculo vicioso superyóico que ella misma genera<sup>242</sup>. Castro-Gómez no

---

<sup>242</sup> Para el esloveno, una subjetividad dividida entre sujeción y subjetividad, a la manera como lo establece Foucault, sólo conduce a dividir el campo político en dos alternativas: la del poder y su resistencia o la de la Ley y su transgresión. Para el psicoanálisis lacaniano, la transgresión ya es una respuesta, en términos de deseo, guiada por el Otro, demandada por el Otro. De allí que toda la elaboración del esloveno apunte, precisamente, a tratar de eliminar cualquier residuo de esta lógica del poder-transgresión de una práctica política auténtica y emancipatoria: “(...) el resultado directo de la intervención de la Ley es que *divide* al sujeto e introduce una confusión morbosa entre la vida y la muerte: el sujeto queda dividido entre la obediencia (consciente) a la Ley y el deseo (inconsciente) de transgresión generado por la propia prohibición legal. No soy yo, el sujeto, quien transgrede la Ley, sino que la transgrede el ‘pecado’ en sí, no subjetivado (...) A causa de esta escisión, mi persona (consciente) es experimentada en última instancia como ‘muerta’, privada de impulso vital, mientras que ‘la vida’, la afirmación extática de la energía vital, solo puede aparecer con la forma del pecado, de una transgresión que provoca un morboso sentimiento de culpa. Mi impulso vital real, mi deseo, se me aparece como un automatismo ajeno que persiste en su propia senda con independencia de mi voluntad y mis intenciones conscientes” {Žižek, 2001:161}. De allí que Žižek rechace toda la actividad de las políticas inspiradas en la transgresión, toda esa hiperactividad, guiada por las coordenadas del Otro, en definitiva, por el Poder que impone sus coordenadas. Para el esloveno, el psicoanálisis lacaniano dividiría la cuestión entre un sujeto (vacío, previo a toda interpelación, una instancia negativa atrapada en pulsiones) y la subjetivación (cuando logra salir del círculo pulsional a través de una

entiende cómo podría tematizarse políticamente esta negatividad sin cometer el pecado de positivarla en categorías deterministas, como *capitalismo* y *proletariado*, tal como el esloveno hace para sostener su hipótesis comunista, sin que se desdibuje el propio concepto de negatividad. También se plantea, en este contexto, quién está en capacidad de captar la negatividad como ausencia de sentido, como punto de Real en el discurso, puesto que la elaboración del esloveno conduce siempre a un juicio que sólo puede emitirse desde una “mirada externa” de lo que ocurre en lo histórico-concreto. Esa mirada externa y privilegiada que accede o “lee” la negatividad del acontecimiento, según Castro-Gómez, sólo podría poseerla la figura del filósofo que ocupa el lugar del psicoanalista, es decir, aquel que mantiene la posición “emancipadora-revolucionaria” y logra sostenerse en el lugar de la torsión sintomática del sujeto hasta provocar su acto. La visión de Žižek, en términos de lo político, no se distancia de la figura platónica del filósofo, capaz de leer la época adecuadamente y dar la interpretación política correcta de los acontecimientos, siempre en una posición fuera de sitio (en el intersticio), desde la cual puede incitar a hombres comunes hasta el momento de la decisión propiamente revolucionaria<sup>243</sup>. Desde esta perspectiva, Castro-Gómez denuncia que Žižek

---

identificación, que nunca es plena y siempre deja un resto). En la distancia entre ambas instancias, entre el sujeto y la subjetivación, encuentra Žižek tematizar el acto auténticamente “revolucionario”.

<sup>243</sup> Parte de los movimientos o deslizamientos teóricos del esloveno pueden medirse, precisamente, por el valor que le otorga a la posición del analista. Si en *Visión de paralaje* (2006) la asocia con la posición revolucionaria-emancipadora (la de portar el saber de la verdad), que se ubica justo entre el discurso de la histórica (la negatividad radical ante el Otro) y el del Universitario (que postula el Significante Amo que bloquea el inconsciente político-ideológico); en *El sujeto espinoso* (1999) hace hincapié, necesario para la coherencia de su edificio teórico “temprano”, en que el analista se ubica en la brecha entre el acto y la simbolización: “Esta posición (la del analista) mantiene la brecha entre el acontecimiento y su simbolización, pero evita la trampa histórica y, en lugar de quedar cautiva en el círculo vicioso del fracaso permanente, afirma esta brecha como algo positivo y productivo: afirma lo Real del acontecimiento como ‘generador’, el núcleo que la productividad simbólica del sujeto debe rodear reiteradamente”. {Žižek, 2001: 180}. El tema para el esloveno, la importancia del acto y su relación con la posición del analista en el psicoanálisis lacaniano, estriba en identificar la brecha, producir el giro formal en el sujeto que convierta la negatividad de lo Real en una afirmación. De allí que todo se juegue entre lo Real y la sublimación (creación de un objeto parcial o sustituto elevado a la dignidad de la Cosa). En los textos o elaboraciones de los años posteriores, como indicamos, se produce en Žižek la tentación de sobreidentificar la posición del analista con la figura del revolucionario-emancipador, lo que en términos de significación indica un compromiso por el enfrentamiento a lo Real, por la transformación pero también una práctica política asociada con la tradición de los grandes relatos de la emancipación de tradición marxista-hegeliana y de la idea de la Revolución Comunista (así sea en forma de “hipótesis”). Dicha praxis está soldada, desde sus

responde a la figura del clásico marxista que teóricamente reconoce las causas y prevé las consecuencias de un acto revolucionario llevado a cabo por las masas, bajo su dirección o inspiración, pero no es capaz de acción común con los iguales. Para llegar a esta certeza, Castro-Gómez también está en deuda con Laclau al éste último describir el enfoque de Žižek como aquel que, cuando identifica *a priori* al proletariado como el sujeto revolucionario que por su lugar en el edificio social tendría el privilegio de vencer al capitalismo, “presupone una élite ilustrada cuya posesión de la verdad le hace posible determinar cuáles son los verdaderos intereses de una clase”<sup>244</sup>.

Si damos un paso adicional en la problemática que nos hemos planteado, como lo es evaluar la política del acto/acontecimiento como el verdadero “escándalo” en la formulación teórica del esloveno, debemos enfocarnos en la revisión de la noción de sujeto de lo político que hay en Žižek, como buen sucesor de los estructuralistas y de la teoría crítica marxista. Esto lo lleva a definir al sujeto de la falta o del vacío como parte de una larga tradición en la filosofía moderna que nace con Descartes y culmina en Heidegger (con la respectiva versión antifilosófica de Lacan) en la que se declara que el ser no preexiste, que está arrojado siempre-ya al mundo en condiciones de finitud, que está estructuralmente dominado por fuerzas que no controla y que a pesar de los intentos de imponer su imaginación y su racionalidad a través de impulsos de retracción y eyección, siempre fracasa en el ejercicio de completar y armonizar su vínculo con el Otro<sup>245</sup>. El sujeto y el Otro forman parte de una matriz formal-

---

órigenes, como describimos en el capítulo anterior en el apartado sobre las fuentes del marxismo en la teoría ideológica, en dividir el campo entre el que sabe (el emancipado intelectual que conoce la verdad) y el que no sabe (el alienado, el proletario que necesita dar el giro formal y asimilar su situación Real en el edificio social capitalista. En este punto, el argumento de Castro-Gómez es irrefutable.

<sup>244</sup> {Laclau, 2008: 48}

<sup>245</sup> En este pasaje puede analizarse de manera sintética la operación que hace el esloveno para engranar la filosofía y el psicoanálisis en la temática del sujeto. Aquí están las coordenadas generales que usaremos en el argumento sucesivo de este capítulo: “(...) desde nuestra perspectiva, el ‘pasaje’ (es decir, la entrada del sujeto en el mundo, su constitución como agente trabado con la realidad a la que ha sido arrojado) no es solo un problema legítimo, sino incluso un problema por excelencia del psicoanálisis. Freud dijo que ‘el inconsciente está fuera de tiempo’; en síntesis, yo intento leer este enunciado contra el fondo de la tesis de Heidegger sobre la temporalidad como horizonte ontológico de la experiencia del ser: precisamente en cuanto está ‘fuera del tiempo’, el *status* del inconsciente (la pulsión) es ‘preontológico’(...) Lo

trascendental, son unidades escindidas o disyuntas entre lo temporal y lo eterno, entre lo fenoménico y lo nouménico, entre lo abstracto y lo concreto, entre lo universal y lo particular. Sólo un “narración” en acto, un giro formal en la percepción de la situación, haría que lo que antes resultaba inaccesible o infranqueable pueda mirarse de nuevo como un límite superado o traspasado. Esta perspectiva del vínculo y del acto no admite oscilaciones o balanceos entre lo concreto y lo trascendental, entre lo simbolizable y lo no simbolizable, entre lo racional y lo irracional, entre el sujeto y el Otro. Al contrario, Žižek quiere tematizar la brecha, el “exceso” negativo que “hegemoniza” la identidad concebida como “universalidad concreta”, como unidad de opuestos, tal como la extrae el esloveno de la filosofía hegeliana: un contenido particular excepcional – en sí mismo sin valor positivo– colorea la universalidad y funciona como un cordón umbilical que permite darle al universal su propia forma particular, lo que hace que un universal como identidad esté constitutivamente escindido entre su forma particular dominante y las distintas especies que contiene. Por tanto, es un universal o una identidad que falla, que acumula tensiones y cortocircuitos de todo tipo porque no se sostiene lógicamente sino a través de mecanismos de exclusión y bloqueo fantasmáticos, sublimaciones o inversiones fetichistas. Concretamente, el sujeto escindido es inherentemente pasivo ante el Otro (y su mirada) aun cuando posee recursos que le permiten suprimir el vínculo y refundar la relación (básicamente, hacer uso de la separación, de la libertad como acto ético); la separación o libertad son concebibles sólo si el Otro falla constitutivamente, lo que propiamente abre el espacio para la decisión.

Lo que denuncia Castro-Gómez, en todo caso, es que la solución teórica del esloveno es rígida y determinista, no da margen para comprender cómo lo ontológico interviene en lo óntico y cómo lo óntico, a su vez, produce

---

preontológico es el dominio de la ‘noche del mundo’ en la cual el vacío de la subjetividad enfrenta la protorrealidad de los ‘objetos parciales’ (...) Lo que encontramos aquí es el dominio de la fantasía pura, radical, como espacialidad pretemporal”. {Žižek, 2001: 76}

modificaciones en lo ontológico que después se reflejan en el horizonte concreto de positivities. Y, sobre todo, con cuáles recursos políticos cuenta el sujeto para modificar su realidad concreta a partir de la acción de otros comunes –que no sea única y exclusivamente la opción maximalista de la heroicidad, del todo o nada– que es el principio del lazo político que concibe el enfoque hegemónico. Lo rígido, según Castro–Gómez, parece provenir de la lectura del Idealismo alemán hecha por Žižek, el uso que hace del vacío original que constituye al sujeto en la temprana filosofía hegeliana. Un gesto inicial y pleno que termina encadenando, a falta de explicaciones histórico–concretas, la dimensión de la imaginación trascendental (una referencia a Kant y al “kantismo” formal del esloveno) a un conjunto de argumentos de corte teológico–político para tratar de sostener la figura del sujeto–héroe, capaz de arruinar, desde lo ontológico, el tejido orgánico de la realidad:

“Žižek insiste en que el sujeto no es algo históricamente construido sino, todo lo contrario, los fenómenos históricos *presuponen ya* el carácter ontológicamente escindido del sujeto. Schelling y Hegel lo habían visto con claridad: es precisamente este vacío, esta alienación fundamental, la que hace posible el orden Simbólico que estructura todas las relaciones sociales. El sujeto no es producto de fuerzas pre–subjetivas de carácter histórico, sino que las relaciones de poder son la expresión de una fisura que es ontológicamente *anterior* al poder mismo”. {Castro–Gómez, 2015: 87}<sup>246</sup>

---

<sup>246</sup> Consideramos que Castro–Gómez intenta seguir la línea crítica de Laclau, que encuentra en el esloveno, precisamente cuando interviene la filosofía hegeliana en su esquema del sujeto, un cortocircuito teórico que arruina la coherencia de toda la propuesta: “(...) ¿Cuál es la verdadera raíz de este desacuerdo teórico? Pienso que se encuentra en el hecho de que el análisis de Žižek es enteramente ecléctico, puesto que está basado en dos ontologías incompatibles: una ligada al psicoanálisis y al descubrimiento freudiano del inconsciente; la otra ligada a la filosofía de la historia hegeliana/marxista. Žižek hace toda clase de contorsiones inverosímiles para conciliar ambas, pero evidentemente no logra tener éxito. Su método favorito es intentar establecer homologías superficiales. Por ejemplo, en un momento afirma que el capitalismo es Real –en el sentido lacaniano– de la sociedad contemporánea porque es lo que siempre retorna. Pero si la repetición indefinida fuera lo único inherente al Real, podríamos igualmente decir que el frío es el Real de la sociedad capitalista porque retorna cada invierno” {Laclau, 2005: 292}. Laclau, que apela en esta estrategia de argumentación a la banalización del oponente, descoloca la precisión sobre lo Real de la que hace uso Žižek, valiéndose de la máxima lacaniana de que todo lo que se reprime en lo simbólico retorna en lo Real; el esloveno identifica que la división social misma es la que se oculta en la lógica del intercambio capitalista (que borra sus huellas a partir de operaciones fetichistas), por tanto lo que siempre retorna es el trauma de la división social en la estructuración de la sociedad del intercambio libre y mercantil entre individuos iguales, en su carácter simbólico y cotidiano (por tanto ideológico).

Después de esta ronda de argumentos para tratar de dilucidar si el sujeto de Žižek responde a la lógica hegemónica o hay, por el contrario, que tratarlo desde una perspectiva prescriptiva que conceptualiza la negatividad radical, el vacío de la decisión o incluso la gracia divina, vale la pena reconstruir el planteamiento del esloveno que consideramos de “partida” para el análisis del acto, porque de esta manera se comprenderá la formulación a partir de la cual se va urdiendo el trabajo de Žižek sobre la salida de la ideología durante los años sucesivos. A partir de un texto temprano en su obra, “Por qué es La mujer un síntoma del hombre?” (*¡Goza tu síntoma! Jacques Lacan dentro y fuera de Hollywood*, 1992), se puede comprender, en primer lugar, el vínculo entre el sujeto y el Otro que parece perderse a Castro-Gómez en su doble incompletud (la del sujeto castrado simbólicamente y la del Otro que también falla, no hay Otro del Otro<sup>247</sup>) y con ello la formulación de que la realidad (por tanto la ideología) es un asunto secundario y sujeto a cambios contingentes, dado que en definitiva ella está “postulada” por el propio sujeto (según la concepción kantiana del sujeto trascendental de la que hace uso Žižek). De manera que no hay propiamente lazo sino una no-relación, uno y otro están separados y escindidos. En definitiva, lo que hay es un sujeto incompleto, que falla, desquiciado, pero aun así con poderes cuasi divinos (la pulsión de muerte, el goce) para operar en el mundo circundante y para disolverlo gracias a un acto unilateral. Si bien el crítico colombiano entiende que lo único que se sostiene, que siempre retorna y que nunca falta en el esquema maximalista de Žižek es lo Real lacaniano, aún no logra sacar las

---

<sup>247</sup> El mérito de reconstruir una teoría del sujeto a través del Idealismo alemán es que permite tematizar a través de un movimiento filosófico asociado íntimamente con la Ilustración, con el impulso más radical en defensa de la subjetividad, tanto la figura del sujeto absoluto (J.B Fichte), que postula su Yo como objeto; como el modelo de Schelling de concebir el mismo abismo que anida en la subjetividad de los mortales en Fichte, pero en la figura de Dios, que logra escapar a su infernal división, a su estado pulsional estacional y eterno, cuando emerge o irrumpe a través de la palabra para postularse a sí mismo y al mundo que crea. Ese movimiento del Idealismo alemán, para Žižek, retorna a través de la teoría lacaniana, al expresar ésta, por otras vías, que tanto el sujeto (S barrada) como el Otro (A barrada) están constitutivamente incompletos, por lo tanto hay una no-relación entre el sujeto y Dios, que también son identidades escindidas en sí mismas. {Žižek, 2004: 69}



consecuencias decisivas para ubicar los límites del concepto de acto político en el esloveno ni tampoco dónde se encuentra su verdadera especificidad en la teoría crítica de las últimas décadas. Lo que está en juego en esta discusión es hasta qué punto la postura teórica de Žižek sobre el sujeto es políticamente útil y hasta dónde su planteamiento de este sujeto-héroe ya responde a una modalidad política distinta, a un enfoque post-hegemónico, si se quiere, tal como lo caracteriza Alberto Moreiras<sup>248</sup>. La pregunta que planea Moreiras sobre Žižek es si su sujeto está en capacidad de trascender o sustraerse a la lógica hegemonía/contrahegemonía mediante un pasaje al acto/decisión, sin que se convierta en la figura de un nuevo orden total, correlativo palmo a palmo a su proceso de auto-transformación subjetiva. En todo caso, la pregunta sería: ¿contra qué o por qué el sujeto optaría por una decisión unilateral de quebrar su relación con el Otro? El esloveno justifica su posición en defensa del acto unilateral de la siguiente manera: “(...) este desprendimiento sólo puede producirse porque desde el principio mismo hay algo en el sujeto que se resiste

---

<sup>248</sup> Moreiras establece que un enfoque post-hegemónico como respuesta a la tradición gramsciana-laclausiana de la hegemonía oscila entre la constitución de un sujeto de lo político que se sustrae a la situación mediante un acto/acontecimiento, a la manera como lo teorizan Žižek o Badiou, basándose en la decisión unilateral indeterminada de la situación y en juego de suma cero entre el sujeto político de la decisión y lo que no; y un no sujeto de lo político –su tesis– que es aquel sujeto que está en situación de temor ante la interpelación o, por el contrario, es ante ella un exceso con respecto al vínculo de poder. Para la primera opción posthegemónica, Moreiras considera que depender de la decisión hace colocar en cuestión la idea misma de modernidad política y restaura una instancia metafísica de la política que es a todo o nada, donde lo teológico prima sobre lo político. En la segunda, que es la de su apuesta por la no-respuesta del sujeto, habla de un sujeto irreductible a lo hegemónico, inapropiable por las lógicas del poder (físico y simbólico), un resto: “La figura a la que llamo el no sujeto de lo político, todavía no el extraño, ni el enemigo, ni el amigo, más bien un no amigo absoluto una forma infamiliar e inquietante de presencia política en la medida en que permanece, en su llegada y durante su llegada, como recuerdo obstinado y recordatorio duro de lo que siempre ha estado allí de antemano, más allá de la sujeción, más allá de la conceptualización, más allá de la captura, ni siquiera obsceno, ni siquiera abyecto, más bien simplemente ahí, como facticidad tenue más allá de lo fáctico, un *punctum* invisible de materialidad intratable e ineluctable, siempre del otro lado de la pertenencia, de cualquier pertenencia”. {Moreiras, 2006: 85}. Este concepto es de clara raigambre derrideana y se supone que ese no sujeto al que hace mención Moreiras es el Otro que acaece sin nombre y sin destino, ese “*punctum* de materia intratable”. Paradójicamente, en esta proposición si bien el no sujeto escapa a la interpelación, no deja de interpelarnos éticamente, con lo cual es un resto con cierto privilegio comunicacional de emitir y de no recibir. Si se quiere, este es un privilegio exactamente invertido al que proponen Žižek o Badiou de su sujeto político, puesto que éstos entienden la apuesta subjetiva como aquella que suspende los vínculos para acceder a una dimensión real de la política, por tanto son ellos los que son intratables a toda forma de interpelación pero deberían generar una interrogación ética en aquellos que aún no han accedido a la dimensión subjetiva. Con lo cual, Moreiras, a nuestro juicio, no hace más que despolitizar a Badiou y a Žižek para encontrar su propia posición bajo la tesis común, de todos, de querer tematizar al sujeto como resto y darle algún estatus político (desde el subjetivismo ético o desde la otredad como el lugar de lo ético).

a su inclusión total en el contexto de su mundo vital, y, por supuesto, ese ‘algo’ es el inconsciente como máquina psíquica...”<sup>249</sup>

Castro–Gómez cuestiona que para Žižek los procesos histórico–concretos están marcados por desviaciones y distorsiones fantasmáticas, por configuraciones fetichistas y sublimaciones con rango estructural que parecen someter al sujeto a un proceso de “ficcionalización” infinita, donde los objetos no son lo que son, lo que demostraría que en el enfoque del esloveno, salvo la opción maximalista del sujeto–héroe y su transformación repentina, unilateral y sustraída a la situación, se produce una impotencia generalizada para acometer las tareas políticas que debe enfrentar el agente social o los sujetos en un tiempo y espacio dados:

“(...) la operación teórica de Žižek consiste en *ontologizar* aquello que para Marx era solamente un fenómeno histórico. El fetichismo se convierte así en la condición ontológica de posibilidad de *todas* las prácticas sociales en *todos* los momentos de la historia. Tales prácticas son efectivas *gracias* a la percepción distorsionada y fantasmática que *necesariamente* tenemos de los objetos. Adjudicamos a las cosas (el dinero, el amor, el trabajo, la familia, etc.) a propiedades que en realidad éstas no tienen, pues sólo así podemos obtener ‘goce’ en lo que hacemos. Pero esto funcionará sólo si todos prácticamente comparten la misma creencia fetichista. En cuanto se pierde esta creencia (...), la trama intersubjetiva se desintegra y los sujetos se verán confrontados con la experiencia de su propia nihilidad ontológica...” {Castro–Gómez, 2015: 89}

Desde este argumento cuesta saber, finalmente, quién es más rígido en la formulación del problema del estatus ontológico de la ideología y del acto político para salir de ella, puesto que Castro–Gómez pretende darle positividad al vacío ontológico que aparece cuando la trama intersubjetiva se deshace completamente, al verse “confrontados (los sujetos) con la experiencia de su propia nihilidad ontológica”. Esta lectura, si bien no es inexacta, es ante todo una

---

<sup>249</sup> {Žižek, 2001: 75}

cara del problema puesto que no tematiza la otra, precisamente, la vinculada con la condición de ese vacío como retraimiento/sustracción de la situación, el momento de desconexión simbólica y de enfrentamiento de ese vacío que vive el sujeto al atravesar el fantasma (la construcción de la realidad). Este es el valor teórico, precisamente, que tiene el trabajo de Žižek dentro de la teoría crítica y los estudios culturales: indagar, darle forma narrativa, tematizar desde el Idealismo alemán y el psicoanálisis lacaniano el tema de la decisión y sus implicancias en el proceso de construcción del sujeto político en la sociedad del capitalismo tardío, que deniega precisamente la función del acto radical, el de máxima separación. Lo que Castro-Gómez denomina “nihilidad ontológica” no es sólo una fuga, una hendidura en el universo ontológico, es sobre todo la posibilidad de pensar el estatus político de ese retraimiento en tanto acto/decisión<sup>250</sup> aquí y ahora, el acto como una puesta entre paréntesis de la realidad circundante. Es el planteamiento de una autonomía en el sentido más fuerte del término, definida como la suspensión del tiempo que despeja el lugar y obliga a guardar una distancia con lo mismo y con lo otro: “Lo que lo impulsa a actuar (al sujeto) no es ninguna voz, ningún imperativo del superyó sino, precisamente, la distancia aceptada respecto de todas las voces”<sup>251</sup>. Ese es el estatus que le asigna Žižek al retraimiento, de manera que el vacío no es propiamente nihilismo como una especie de estadio sino la fuente o soporte primordial del acto “total”, la desconexión concreta del juego de voces que tejen el vínculo. Desde el punto de vista psicoanalítico, Žižek lo compara con el agujero de la pulsión o la libido lacaniana, aquella que gira en círculos alrededor de un vacío sin concretar su meta o su objetivo, porque ella, siempre-ya, es impulso

---

<sup>250</sup> En un desarrollo posterior, Žižek trata de sostener desde el esquema de la subjetividad trascendental en Kant y de la negatividad abstracta en Hegel la tesis de que ese retraimiento tiene el estatus fundante de la subjetividad. No es imaginación aún, sino pura abstracción y apartamiento, pura desconexión con el contexto y con el mundo circundante. A ese momento de negatividad y retiro, en el segundo capítulo de *El sujeto Espinoso* (1999), Žižek lo denomina “violencia pasiva”: (...) “el acto negativo de (no todavía la imaginación sino) la abstracción, el repliegue a la ‘noche del mundo’. Esta ‘abstracción’ es el abismo oculto por la síntesis ontológica, por la imaginación trascendental constitutiva de la realidad: como tal, constituye el punto de la misteriosa emergencia de la ‘espontaneidad’ trascendental”. {Žižek, 2001: 74}

<sup>251</sup> {Žižek, 2004: 54}

descarrilado, mortificado por su inserción/castración en el orden significativo, incapaz constitutivamente de alcanzar a su objeto (*a*), atrapada en la vorágine de un goce ausente de sentido.

Precisamente desde la teoría de las pulsiones en Lacan, el esloveno instaura su compleja operación de homología con el Idealismo alemán (Fichte, Schelling, Hegel): en el punto exacto donde el sujeto suspende en acto la realidad constituida. Esto sólo puede explicarse, según Žižek, a partir del “descubrimiento” que hace Freud de un principio más allá del placer, la pulsión de muerte, que modifica sustancialmente la idea de que el principio de placer es la fuerza circular interna que lucha contra el muro de una realidad dada para conseguir su forma de satisfacción:

“La hipótesis de una ‘pulsión de muerte’ se refiere directamente a este punto: su implicación consiste en que el cuerpo extraño, el intruso que perturba el armonioso circuito del aparato psíquico manejado por el ‘principio de placer’ no es algo externo sino estrictamente *inherente* a él: en el propio funcionamiento inmanente de la psique, no obstante la presión de ‘la realidad externa’, hay algo que se resiste a la satisfacción (...) El matema lacaniano para este cuerpo extraño, para este ‘límite interno’ es, por supuesto, objeto *a* [...] El objeto *a* funciona efectivamente como una hendidura en el círculo cerrado del aparato psíquico gobernado por ‘el principio de placer’, una hendidura que lo ‘descarrila y lo obliga a echar una mirada al mundo’, a tener en cuenta la realidad. Así es como debemos concebir la tesis de Lacan de que el objeto *a* sirve como sostén a la realidad”. {Žižek, 2004: 68}

El esloveno considera que al abrirse este espacio para pensar el exceso inherente de lo humano que hay en la pulsión de muerte, retorna lo reprimido del Idealismo alemán, es decir el proceso prehistórico de constitución del sujeto, lo que debe haber sucedido antes de que el sujeto pudiera establecer una relación con la “realidad externa” y el Otro: “Lo que llamamos ‘realidad (externa)’ se constituye por medio de un acto primordial de ‘rechazo’: el sujeto ‘rechaza’, ‘externaliza’ su autoimpedimento inmanente, el círculo vicioso del antagonismo

pulsional, hacia la oposición ‘externa’ entre la demanda de sus pulsiones y las de la realidad opuesta”<sup>252</sup>. Podría argumentarse, entonces, que el sujeto posee tendencias nihilistas o energías pulsionales que se expresan en él, pero a eso no es lo que se refiere Žižek cuando habla del momento de retraimiento del acto/decisión como desconexión “total”. Dado que lo que le interesa es la manera como el sujeto se retira del mundo y al emerger de nuevo se postula a sí mismo y al Otro en su exterioridad auto–impedida.

La estructura esencial que define la elaboración žižekiana es psicoanalítica y la anima una definición del acto a la manera como lo concibe la ética de Lacan. El sujeto que describe es un sujeto que no consigue armonizarse, en el que no hay forma de capturar plenamente su subjetividad, por tanto, es un sujeto contingente dado a reescribir, más de lo que queremos admitir, su vínculo con el Otro y a retirarse de él cuando no pueda más sostenerlo (marcado por las *pasiones* de esa transferencia, por supuesto, y por el impasse que ésta misma transferencia presupone). En una elaboración posterior al texto que estamos trabajando<sup>253</sup>, Žižek toma nota precisamente de la dualidad interpretativa que produce la lectura del psicoanálisis en torno al sujeto y a la cura en acto, a partir de la célebre proposición freudiana “*Wo es war, soll ich werden*” (“donde ello era, el yo debe advenir”), que sintetiza el proceso de subjetivación en el psicoanálisis. Žižek allí enfatiza que el sujeto lacaniano no tiene que ver únicamente con la impotencia que denuncia Castro–Gómez en la crítica a su edificio teórico. Más bien, lo que está en juego es el contraste entre la primera enseñanza de Lacan, marcada por el reconocimiento intersubjetivo a partir de una culpa y la aceptación de un lugar en la estructura social; y una segunda etapa de dimensiones más radicales, consagrada a la destitución subjetiva en acto<sup>254</sup>. En términos narrativos, la cura

---

<sup>252</sup> {Žižek, 2004: 68}

<sup>253</sup> Ver capítulo 2 de *El resto indivisible*, editado en inglés en 1996 {Žižek, 2013}.

<sup>254</sup> En dos textos capitales sobre la problemática del acto, “El acto psicoanalítico (Reseña del seminario 1967-1968)” y “Proposición del 9 de octubre de 1967 sobre el psicoanalista de la Escuela”, Lacan establece que el fin último del proceso de análisis o de cura es que *el psicoanalizante pase a psicoanalista*: “La terminación del psicoanálisis (...) es, en efecto, el paso del psicoanalizante al psicoanalista” {Lacan, 2010:

psicoanalítica se escinde, grosso modo, entre la aceptación de la culpa (en la figura prototípica de Edipo o de Job) o en la renuncia/pérdida de todo –aferrarse al síntoma– para sostener el deseo (el caso de Antígona):

“La ‘subjetivación’ como aceptación de culpa implica que el analizante ‘subjetive’, asuma por completo, ‘interiorice’, su destino contingente. En otras palabras, señala hacia un gesto trágico/heroico de *amor fati*, cuyo caso ejemplar de la literatura es Edipo: a pesar de que Edipo no era culpable de su crimen (sus actos estaban predeterminados por la contingencia del destino mucho antes de su nacimiento) de todas maneras asumió heroicamente la completa responsabilidad por sus horribles actos (...) Por lo tanto, la ‘subjetivación’ consiste en el gesto puramente formal de conversión simbólica mediante la cual el sujeto integra la contingencia sin sentido de su universo simbólico (...)

En todo acto, nos dice Žižek, se produce un “suicidio” (violencia pasiva<sup>255</sup>) y también un “renacer” (violencia de la imaginación), un segundo tiempo que

---

270}. Una vez que al término de la transferencia el psicoanalizante que pasará a psicoanalista se enfrenta a lo Real de su deseo (el paso de la impotencia como síntoma a lo imposible de lo Real) se convierte en resto (lo que Žižek denominaría el sujeto puro, previo a la división) como determinante de su división, que “lo hace caer de su fantasma y lo destituye como sujeto” {Lacan, 2010: 270}. La pregunta que Lacan se hace, luego de hablar de este paso o transformación del sujeto que convoca a las pasiones (amor, odio, indiferencia) es si acaso la destitución subjetiva, de entrada, desde que el psicoanalizante inicia su sesión con el analista, “no implica provocar el horror, la indignación, el pánico, incluso el atentado, en todo caso dar pretexto a la objeción de principio” {Lacan, 2010: 270}. La destitución subjetiva tiene estatus de creación ex nihilo, una especie de no correspondencia entre el encuentro con lo Real y el relato que nos hacemos del mismo (siempre marcado por lo incontrolable del sentido, del decir). Por eso, siempre se aprehende el acto en un tiempo prestado, no propio: “el verdadero original solo puede ser el segundo, por constituir la repetición que hace del primero un acto, pues es ella la que introduce el *après coup*, propio del tiempo lógico, que se marca por el hecho de que el psicoanalizante pasó a psicoanalista” {Lacan, 2010: 271-272}. El acto, de este modo, reverbera en el pase que hace el analista, parece apto para reproducirse por el hacer que él mismo comanda y sólo por consistencia lógica el psicoanalizante puede decidir el relevo que puede tomarse de éste. Por ende, mientras adquiere consistencia lógica, mientras se produce esta creación ex nihilo, es necesario que el pase se repita hasta que se constituya el *après-coup* (su relato retroactivo): “La destitución subjetiva no es menor por prohibir este pase, puesto que éste debe, como el mar, recomenzarse siempre” {Lacan, 2010: 396}. Esa hiancia entre el acto y su *après-coup* es la que permite a un filósofo como Alain Badiou establecer una brecha entre el Ser y el Acontecimiento, entendiendo que la apuesta subjetiva del Ser es propiamente una creación ex-nihilo marcada por la intensidad del acontecimiento/acto. Sin embargo, Badiou tiene el deseo, como veremos más adelante, de que en Lacan pudiera efectivamente normativizarse el pensamiento sobre este decir de algo que ya ha sucedido y que no puede ser reconstruido en todas sus partes y movimientos. Sin embargo, ese paso, esa norma, no existe en la obra de Lacan.

<sup>255</sup> En los dos primeros capítulos de *El sujeto espinoso*, Žižek hace quizá su trabajo más sistemático y metódico sobre el asunto del retraimiento como violencia pasiva en el sujeto, que desbalancea su relación con el mundo circundante. Sin embargo, en su reconstrucción especulativa, el esloveno inmediatamente establece que existe la imaginación como espontaneidad trascendental (Kant) que interviene en el

aparta al acto de cualquier consideración nihilista y lo aproxima a la consistencia lógica que lo vincula con el decir, esto es, con lo simbólico y con el Otro: “el gesto suicida ‘auténtico’ y la acción pública externa no deben oponerse de una manera externa, dado que un gesto ‘suicida’, un acto, está en el fundamento mismo de un nuevo vínculo social”<sup>256</sup>. Esa es al menos la descripción básica de la posición del esloveno que aparece desde su “obra temprana”, cuando el acto es tematizado como el momento de un suicidio simbólico que presupone el siguiente conjunto de determinaciones:

- 1) Retraerse es un acto de libertad abstracta a la manera hegeliana, que se sostiene por un acto puro que niega la positividad existente.
- 2) Que implica perderlo todo, es decir, lo que sostiene al sujeto y sostiene al Otro, volverse un desecho en un acto unilateral que descompensa todos los elementos en juego, los propios y los ajenos, por tanto no se puede apostar por el bienestar o lo útil sino por la nada propiamente dicha (pulsión de muerte y no Ideal del yo).
- 3) Eso implica “atravesar las aguas del Rubicón” y comenzar de nuevo sin garantías, por tanto no hay soluciones progresivas sino saltos y reprogramaciones retroactivas. El acto se reconoce a posteriori, siempre como ya dado y razonable (simbolizable, por tanto del lado del Otro).

---

retraimiento, desmembrando activamente los vínculos existentes, un querer la nada que después se transforma en imaginación sintética y en razón pura, cuando se exterioriza de nuevo y se vuelve voluntad de aprehensión y comprensión del mundo que aparece: “Permítasenos añadir que esta violencia de la síntesis es quizá ya una respuesta a la violencia más central del desmembramiento, del desgarramiento de la continuidad natural de la experiencia. Si la síntesis de la imaginación tuviera éxito sin ninguna fisura, obtendríamos una autoafección perfecta, autosuficiente y encerrada en sí misma” {Žižek, 2001: 49}. El esloveno insistirá que tanto la retracción del sujeto del mundo circundante como su salida son momentos de violencia, de manera que el sujeto oscila permanentemente entre la retención y la síntesis de la razón porque ambas operaciones, en definitiva, son insuficientes, fallan constantemente a la hora de forjar una bisagra plena y duradera con el Otro.

<sup>256</sup> {Žižek, 2004: 64}

Lo que interesa definir es, en este contexto, cuál es el estatus de este retraimiento: ¿el suicidio simbólico es precisamente psicótico o irracional –al margen del sentido– en la medida en que no responde a cadenas de clasificación ordenadas por causalidad y efectos? ¿O es una experiencia mística, de encuentro con el otro goce, con lo Real que disloca y abre el horizonte para nuevas experiencias trans-finitas, como si se tratara de una revelación religiosa como la de San Pablo en su camino a Damasco? Valdría igualmente pensar qué incita un acto: ¿un azar?, ¿una causa?, ¿un Real?, ¿el acto puede ser extraído lógicamente de la situación o debe ser interpretado siempre como un acto de recomienzo unilateral y caprichoso (heroico o creacionista, contra el mundo entero), marcado por un retraimiento no calculado o planificado? Y dado que “lo nuevo (la realidad simbólica que surge como la consecuencia de un acto) es siempre un ‘estado que es esencialmente un subproducto, nunca el resultado de una planificación anticipada”<sup>257</sup>, la pregunta sería entonces si el acto sin garantías, como momento de dislocación, fuera del orden, más allá de la Ley o propiamente delincencial o psicótico, si no puede ser planificado ni se puede “obrar preventivamente” en su nombre, ¿cómo puede distinguirse un acto moralmente correcto de un acto maligno, un acto destructivo de uno constructivo, que ha sido precisamente el tema de debate de la filosofía en el siglo XX desde la apuesta de Heidegger por el nazismo?<sup>258</sup> ¿Cómo comprender que un acto es un salto hacia

---

<sup>257</sup> {Žižek, 2004: 64}

<sup>258</sup> Žižek le ha dedicado capítulos de algunos libros a Heidegger. En el capítulo final de *Visión de paralaje* hay una disquisición sobre sus dos etapas filosóficas, la primera marcada por el decisionismo, por la asunción heroica del destino y la etapa posterior a la Segunda Guerra Mundial, basada en la receptividad pasiva y la voz destinal del ser. Una etapa “nazi” de combatividad heroica, de la adherencia incondicional a la decisión, a pesar de que ésta no pueda sustentarse en razones, y la otra de la “derrota” marcada por el horizonte histórico contingente pero inevitable, de la posición del dejar ser, de la humilde subordinación y la escucha de la voz del Ser. Ambas son codependientes, según el esloveno, pero por una razón atinente a identificar como acontecimiento un suceso que como tal no lo era: el nazismo. De Heidegger, Žižek ha valorado la noción de la “diferencia mínima” que le sirve para explicar, precisamente, cómo se supera o traspasa el punto inaccesible del sujeto y del otro al ser narrado en acto: “El único gran aporte de Heidegger es la completa elaboración de la *finitud* como un constituyente positivo del ser-humano; de este modo, completó la revolución filosófica kantiana, dejando en claro que la finitud es clave para la dimensión trascendental. Un ser humano está siempre en camino hacia sí mismo, en devenir, frustrado, arrojado-a una situación, primordialmente ‘pasivo’, receptivo, desafinado, expuesto a una Cosa sobrecogedora, y, lejos de limitarlo, esta exposición es el cimiento mismo de la emergencia del universo del sentido, de la ‘mundanidad’ del hombre. Es sólo desde dentro de esta finitud que los entes se nos aparecen como



un nuevo tiempo y no un salto regresivo a formas primitivas o irracionales, pre-modernas del lazo social?

Estos distintos dilemas nos ponen de lleno en la ardua y polémica tarea que Žižek emprendió con vehemencia desde los tempranos años 90 hasta su obra más reciente (uno de sus últimos libros lo bautizó, precisamente, *Acontecimiento*, 2014), en la que ha tratado de deslindar y tipificar el estatus del acto, bien como suicidio simbólico, como locura, como deseo puro en Antígona, en el marco de la gracia paulina, como suspensión política de la ética, en el marco de la hipótesis comunista y el proyecto de creación de una “comunidad igualitaria” o en una versión más laxa que éste denomina últimamente *modo acontecimental* para hablar de los distintos planos y pasajes en que deben ser leídos los actos (el menú de opciones que a lo largo del tiempo él mismo ha ayudado a definir). Sin embargo, podríamos argumentar que ya el hilo inicial de toda esa línea de formulaciones, a las que aplica distintas homologaciones, se encuentra en el texto que venimos citando como planteamiento central, donde hay una formulación que en esencia no variará a lo largo de la obra del esloveno y que está ligada a la “doctrina” que el propio Jacques-Alain Miller estableció con respecto al acto lacaniano en su texto “Jacques Lacan: observaciones sobre su concepto del pasaje al acto”<sup>259</sup>: el retraimiento del sujeto y lo que Žižek llama la concreción de un vacío primordial, es ante todo la formulación de un “no” que sintetiza ese momento contingente

---

‘inteligibles’, como formando parte del mundo, como incluidos en un horizonte de sentido...” {Žižek, 2006: 420-421}

<sup>259</sup> {Miller, 2012: <http://nel-medellin.org/miller-jacques-alain-jacques-lacan-observaciones-sobre-su-concepto-de-pasaje-al-acto/>}. Este texto, escrito originalmente por Miller en 1988, fija ciertas coordenadas al texto de Žižek, que no duda en hacer una apretada síntesis de sus premisas en un párrafo por demás ilustrativo de ese momento en el cual el sujeto ya no es sujeto ni puede responder por sus actos a pesar de que los realiza: “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” {Žižek, 2004: 62}. Según estas consideraciones, trasladadas a la política, el momento de retraimiento es violento por naturaleza puesto que no se asienta en ningún lugar simbólico, es la sensación de que el sujeto, en su trabajo arduo de desconexión, finalmente está siendo temporalmente operado por fuerzas que no pertenecen a él o no están a su alcance (inconsciente). De allí que no extrañe el argumento de que ese momento, en el campo político, es propiamente de locura o psicótico, si se mide por la cadena de causalidades que intenta fijar lo simbólico.

donde el sujeto se sumerge en la “noche del mundo”<sup>260</sup> y abandona todas las identificaciones, se desapega de los fantasmas y de los significantes amos (fállicos).

A pesar de ser el nervio filosófico fundamental para reconstruir el retraimiento del sujeto, la construcción narrativa de Hegel sobre la “noche del mundo”, no podemos olvidarlo, tiene estatus pre-histórico. No obstante, sus imágenes le permiten al esloveno asociar a Hegel (“*Esta noche (...) aquí arroja una cabeza ensangrentada, allí otra forma blanca*”...) con la función fantasmática del estadio del espejo lacaniano: la obturación del cuerpo fragmentado ante el espejo por una imagen total y armónica de sí mismo. De manera que Lacan queda enredado en la operación de ensamblaje de Žižek por el relato de la “noche oscura” hegeliano, de una manera en la que le concierne al acto, puesto que combina la fantasía que sirve de mecanismo imaginario de defensa ante el momento traumático; y la pulsión de muerte, que permite “retornar” a la escena del trauma y deshacer la trama que ha elaborado la propia imaginación fantasmática, con lo cual queda la experiencia de vivir “el horror” o lo “monstruoso” de un vacío. En este movimiento hay caída, angustia, fragmentación radical del sujeto, desde una imagen que en sí misma se sostiene precariamente; pero también un volver a comenzar:

“En un sentido, la totalidad de la experiencia psicoanalítica se centra en las huellas del pasaje traumático de esta ‘noche del mundo’ a nuestro universo cotidiano de *logos*. La tensión entre la

---

<sup>260</sup> Žižek no ha hecho más que citar una y otra vez el pasaje del Hegel joven (1805-1806) donde alude a la “noche del mundo”, cada vez que en sus libros toca el tema del acto, el suicidio, el abismo de la libertad o la desconexión en decisión. Todo lo cual le permite hablar en términos de “retirada del sujeto hacia sí mismo”, “experiencia del puro sí mismo”, “pasaje oscuro”, “eclipse de la realidad (constituida)”. La imagen de la “noche oscura” en Hegel le otorga una figuración o coloración sugerente al acto lacaniano, que no llega a estas disquisiciones en torno al vacío de la pulsión que es el sujeto. El pasaje de Hegel que cita el esloveno dice así: “El ser humano en esta noche, esta nada vacía, que en su simplicidad contiene todo –una riqueza interminable de muchas manifestaciones, imágenes, de las cuales ninguna sucede, o que no están presentes-. Esta noche, lo interior de la naturaleza, que existe aquí –puro de sí mismo- en sus manifestaciones fantasmagóricas, es toda noche en derredor; aquí arroja una cabeza ensangrentada, allí otra forma blanca, súbitamente aquí ante ella, y del mismo modo desaparece. Uno avista esta noche cuando mira a los seres humanos a los ojos, a una noche que se vuelve atroz”. {Žižek,2004: 69}

forma narrativa y la pulsión de muerte como el 'repliegue en sí mismo' constitutivo del sujeto, es entonces el eslabón faltante que debemos presuponer para explicar el pasaje desde el ambiente 'natural al ámbito 'simbólico' [...] La clave está en que el pasaje desde la 'Naturaleza' a la 'cultura' no es directo, en que no es posible describirlo como un relato evolutivo continuo: algo tiene que intervenir entre los dos ámbitos, una especie de 'mediador evanescente', que no es la Naturaleza ni la cultura. Todos los relatos evolutivos presuponen tácitamente a este intermediario. Nosotros no somos idealistas: este intermediario no es la chispa del *logos* conferida mágicamente al *Homo sapiens*, que le permite dar forma a su ambiente simbólico virtual suplementario, sino precisamente algo que, aunque ya no es Naturaleza, tampoco es todavía *logos*, y que el *logos* tiene que reprimir. Desde luego, el nombre freudiano de este intermediario es 'pulsión de muerte'". {Žižek, 2001: 47}

Desde esta perspectiva, el acto en Žižek como retraimiento tiene estatus de lo femenino según la fórmula de la sexuación propuesta por Lacan (para diferenciarlo de lo masculino en tanto este último figura, construye, acciona, levanta fálicamente opciones al trauma). Podría decirse que el acto femenino se define por la distancia que existe entre el objeto *a* (separación) y el S1 como significante Amo (que es propiamente masculino). Žižek entiende este acto femenino como circunscrito a la figura del padre Real, que funciona como agencia de poder pre-simbólico, no limitado por la castración, por eso siempre es negatividad en su estado más puro (de allí viene toda connotación de la figura de la histérica, que se niega a las proposiciones del Otro). Por este motivo, hay la indicación recurrente en la obra temprana del esloveno a la figura del teatro sofocleano de Antígona como símbolo del acto simbólico suicida (previo al acto de darse muerte definitiva, ya presente en Lacan como figura central de su *ética del psicoanálisis*). Esta figura trágica es fundamental porque entre la caída de los "viejos" significantes Amo que produce un acto guiado por la pulsión, y la asunción retroactiva de un nuevo significante Amo, hay un interregno que el esloveno tematiza como pura negatividad abstracta. Este lugar, el del "No", es incluso el que le permite a Žižek cuestionar el modelo de Althusser de la

ideología como una operación de identificación plena a partir de una interpelación, y preservar para el psicoanálisis un momento auténticamente rupturista, indecible, previo a cualquier división y captura ideológica del sujeto:

“(…) no deberíamos olvidar que el ejemplo paradigmático de un acto semejante es femenino: el ‘¡No!’ de Antígona a Creonte, al poder estatal; su acto es literalmente suicida, se excluye de la comunidad, no propone nada nuevo, ningún programa positivo, sólo insiste en su exigencia incondicional. Tal vez deberíamos entonces arriesgar la hipótesis de que, según su lógica intrínseca, el acto como real es ‘femenino’, en contraste con lo performativo ‘masculino’, es decir, el gran gesto fundador de un nuevo orden (…). En esta perspectiva, la diferencia masculino/femenino ya no coincide con la de activo/pasivo, espiritual/sensual, cultura/naturaleza, etc. La propia *actividad* masculina ya es una huida de la dimensión abismal del *acto* femenino. La ‘ruptura con la naturaleza’ está del lado de la mujer, y la actividad compulsiva del hombre no es, en última instancia, sino un intento desesperado de reparar la incisión traumática de esta ruptura”. {Žižek, 2004: 64–65}

Quisiéramos detenernos en este “no” que tiene estatus ético para el psicoanálisis. Miller lo asentó de esta manera: “En el corazón de cualquier acto hay un ¡no! Un *no* proferido al Otro”<sup>261</sup>. Pero se entiende que este “no” al Otro deviene en su experiencia límite en suicidio, en el pasaje al acto, el único acto exitoso para Lacan, en el que la muerte se manifiesta como un último y definitivo “no” como mensaje al Otro. Sin embargo, la premisa del psicoanálisis, como dijimos, es que la experiencia del acto es una muerte (simbólica) y a su vez un renacer (también simbólico), por tanto, “el acto en Lacan está siempre en el lugar de un decir (…) no alcanza con que haya movimiento, acción, es necesario que

---

<sup>261</sup> {Miller, 2012: <http://nel-medellin.org/miller-jacques-alain-jacques-lacan-observaciones-sobre-su-concepto-de-pasaje-al-acto/>}

haya un decir que encuadre y fije ese acto”<sup>262</sup>. Miller aquí distingue propiamente el terreno del psicoanálisis, que se las juega en un decir, en cierto encuadre y fijación por la palabra que le dé sitio previo al acto. Es decir, en una cierta simbolización de lo que no es posible aún simbolizar. Todo radica en el trabajo del decir: a pesar de que el acto es un “sin después”, es un “fuera de sentido”, “sin garantías ni recursos”, “indiferente al futuro”, tiene que haber un decir que enmarque y fije previamente a través de la palabra su lugar, que “obre preventivamente”, diría Žižek (o que produzca una especie de “utopía escenificada”), para que del acto se produzca una “sanción significativa” y, después del retraimiento, vuelva (bajo otras coordenadas) el sujeto a establecer un nuevo vínculo con el Otro. En el ámbito del acto, en definitiva, no hay *hacer* sin un *decir* previo.

Žižek interpreta que sólo hay posibilidad de sostener un decir en el contexto de un gesto formal que hace el sujeto para garantizar, retroactivamente, el relato del acto/acontecimiento. Por tanto, entre el acto y la nominación siempre hay una hiancia, una zanja que no es posible cerrar salvo por este giro formal que transforma lo que en un primer momento leímos como negativo, de un segundo momento que lo leemos como una afirmación. Por tanto el deseo que se juega en el acto debe adoptar el estatus formal del deber ético: en sí mismo está vacío, es sólo el gesto/decisión que cambia la situación con respecto al objeto/Otro. Sin embargo, el esloveno pretende enfatizar que el acto auténtico en Lacan ya es la retracción del sujeto, un retirarse del mundo. Bastará entonces medir a partir de allí el potencial político de este retiro:

“Para Lacan, la negatividad, un gesto negativo de repliegue, precede a cualquier gesto positivo de identificación entusiasta con una causa: la negatividad opera como condición de (im) posibilidad de la identificación entusiasta, es decir que le prepara el terreno, le

---

<sup>262</sup> {Miller, 2012: <http://nel-medellin.org/miller-jacques-alain-jacques-lacan-observaciones-sobre-su-concepto-de-pasaje-al-acto/>}

abre el espacio, pero al mismo tiempo la identificación eclipsa y socava la negatividad. Por esta razón, Lacan modifica implícitamente el equilibrio entre la muerte y la resurrección, en favor de la muerte: la 'muerte', en su expresión más radical, no representa sólo la impermanencia de la vida terrenal, sino la 'noche del mundo', el autorrepliegue, la contracción absoluta de la subjetividad, el corte de sus vínculos con la 'realidad': *este* es el 'limpiar el pizarrón' que abre el dominio del nuevo comienzo simbólico, de la emergencia de la nueva armonía sostenida por un *significante Amo* que acaba de aparecer". {Žižek, 2001: 166}

Indudablemente, la posición del esloveno es teóricamente privilegiar el momento de negatividad como aquel que despeja el campo y permite una reordenación del campo de lo simbólico. No hay propiamente nueva nominación sin el momento de retracción y el viaje a la "noche del mundo". Esto, como veremos hacia el final del capítulo, tiene consecuencias a la hora de valorar el acontecimiento: 1) como aquel que disuelve las relaciones, que interrumpe la particularidad automática del sujeto; o 2) el acontecimiento que se basa en la nominación y en la creación de un nuevo *Significante Amo* que cambia las coordenadas de la realidad. Es decir, hay un disolver y un fundar que cohabitan en la secuencia de todo acto.

#### **4.2 Disolver y fundar. La dimensión política del acto en dos movimientos**

Si llevamos el planteamiento a la teoría política, el acto tendría el valor de una decisión, como explicamos al principio de este capítulo. Por este motivo la Teoría de la Soberanía de Carl Schmitt sigue siendo tan analizada en el campo de la filosofía política y de la teoría crítica, a pesar de la manifiesta posición del teórico católico en favor del proyecto nazi. El filósofo alemán fue una voz singular en el siglo XX que sostuvo, a riesgo de parecer un pensador pre-moderno comprometido con la construcción del poder del fascismo, que "los

conceptos centrales de la teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados”<sup>263</sup>. Contra los desplazamientos de la filosofía del derecho y de la teoría constitucional que introdujeron en Occidente una visión moderna, secular e inmanentista del Estado de Derecho, Schmitt considera que la forma de la ley guarda una sustancia teológica inamovible e imposible de disolver. En líneas posteriores ubicadas en su citado texto que tituló, precisamente, *Teología política* (1922), asegura que la figura constitucional del estado de excepción puede ser comparada con el milagro de la teología. Schmitt hace entender que la decisión sobre el estado de excepción es el núcleo irreductible, la sustancia teológica que le da forma definitiva al orden constitucional, puesto que depende de una decisión unilateral del soberano. Sólo de esa manera puede comprenderse esta correspondencia entre excepción, decisión y gracia (poder supremo):

“(…) la idea del moderno Estado de derecho se afirmó a la par que el deísmo, con una teología y una metafísica que destierran del mundo el milagro y no admiten la violación con carácter excepcional de las leyes naturales implícita en el concepto de milagro y producido por intervención directa, como tampoco admiten la intervención directa del soberano en el orden jurídico vigente” {Schmitt, 2004: 37}

---

<sup>263</sup> {Schmitt, 2004: 37}. Giorgio Agamben ha explicado la función estratégica que cumplió el concepto de secularización en el contexto de lo que denomina “la política de las ideas”. Y hace ver que la singularidad de Schmitt puede acentuarse si se compara con la figura de su contemporáneo Max Weber, que sostuvo la tesis contraria al formular la idea de que la ascesis puritana se había secularizado en la ética del capitalismo del trabajo, anunciando con ello el “desencantamiento” del mundo, que Weber quiso oponer a los fanáticos y a los falsos profetas que sobrevivían en la Europa capitalista. En estos términos, Agamben define la importancia de Schmitt para comprender justo lo contrario, sin que por ello el filósofo italiano le otorgue ninguna fuerza propiamente mística o superior a la teología sino dándole a la genealogía misma de los términos la posibilidad de secretar, en sus reenvíos, los “poderes” teológicos de la significación: “La estrategia de Schmitt es, en cierto sentido, inversa respecto de la de Weber. Mientras que para éste la secularización era un aspecto del proceso de creciente desencanto y desteologización del mundo moderno, en Schmitt, por el contrario, ella demuestra que la teología continúa estando presente y actuando en lo moderno de modo eminente. Esto no implica necesariamente una identidad de sustancia entre la teología y lo moderno, ni una perfecta identidad de significado entre los conceptos teológicos y los conceptos políticos; se trata, más bien, de una relación estratégica particular, que marca los conceptos políticos, remitiéndolos a su origen teológico. [...] La secularización no es, entonces, un concepto sino una *signatura* en el sentido de Foucault y Melandri (...) es decir, algo que en un signo o en un concepto lo marca y lo excede para referirlo a una determinada interpretación o a un determinado ámbito, sin por ello salir de lo semiótico para constituir un nuevo significado o un nuevo concepto”. {Agamben, 2008: 17-18}

El debate que establece Schmitt es precisamente con los filósofos modernos del derecho que contribuyeron desde el siglo XIX a taponear este agujero entre lo teológico y lo secular, entre la decisión y la norma, entre el Estado y el Derecho, estableciendo un nuevo campo de identidades seculares o una arquitectura normativa entre Estado y soberanía popular, Estado y Derecho o entre mayoría, Estado y orden constitucional (concepción orgánica), donde el concepto de legitimidad democrática funciona de manera angular para desactivar el cuerpo de atribuciones del Estado (Autoridad) como instancia “trascendente de decisión”. La estrategia teórica y legislativa secular se fundamentó entonces en borrar las huellas de la decisión unilateral y trascendente, del poder de la decisión sobre la excepción que le otorga facultades supremas al soberano “personificado en la figura de la autoridad”. Este concepto de la decisión con poderes supremos sólo puede entenderse, según Schmitt, en el marco teológico de la gracia. Así explica el filósofo de la teoría de la decisión la naturaleza de ese cambio, entendiendo que para él la decisión como figura de la excepción es necesaria sostenerla porque es un sedimento constitutivo de una visión trascendente y divina de la vida política:

“El concepto de Dios de los siglos XVIII y XVIII supone la trascendencia del soberano frente al mundo, tanto como a su filosofía política pertenece la trascendencia del soberano frente al Estado. En el siglo XIX, las representaciones de la inmanencia dominan cada vez con mayor difusión. Todas las identidades que reaparecen en la doctrina política y jurídico-política del siglo XIX descansan sobre estas representaciones de la inmanencia: la tesis democrática de la identidad de gobernantes y gobernados, la teoría orgánica del Estado y su identidad de Estado y soberanía, la doctrina del Estado de derecho en Krabbe y su identidad de soberanía y orden jurídico y, por último, la teoría de Kelsen sobre la identidad del Estado y el orden jurídico”. {Schmitt, 2004: 47}

Lo que está en juego en el derecho moderno es sustituir la legitimidad monárquica por la legitimidad democrática, adoptando ésta última fórmulas de



decisión normativa, pesos y contrapesos institucionales para evitar la decisión personal y unilateral. ¿Pero qué relación tiene esta reflexión de Schmitt con una teoría del acto que parte del psicoanálisis y termina narrándose desde el Idealismo alemán, como en el caso de Žižek? Lo importante aquí son las implicaciones que tiene para una teoría de la soberanía y de la decisión, la función que cumple la norma tal como la adopta el derecho moderno (el imperio de la ley) y la función que cumple en ese contexto el llamado sujeto jurídico de la soberanía. Gracias a operaciones seculares donde la norma sella una relación entre Estado y soberanía popular, la máxima que se impone es “todos somos uno (el cuerpo del Estado–nación)” o “todos somos iguales ante la ley”. Entramos, de este modo, en la confección paradójica de un Estado que administra positivamente la vida de los sujetos iguales ante la ley, pero no gobierna; funciona, pero sin que nadie decida dentro de él. Jacques–Alain Miller, en el contexto del final de la Guerra Fría (1991), volvió a este tema en uno de sus seminarios para entender la dialéctica entre *decisión* y *norma* y la imposibilidad, para el psicoanálisis, de concebir a un ser hablante sin capacidad de decisión. En ese seminario, Miller define a Schmitt como aquel que en vez de pensar la idea democrática como “todos en uno” o el “todos iguales”, como “máquinas que le hablan a otras máquinas”, piensa en la excepción del todos, es decir en el “al menos uno que no es como todos”. Para diferenciar al normativismo moderno, especialmente el de Kelsen, que se basa en que no hay propiamente cuerpo del Estado sino normas que devienen en otras normas y así sucesivamente, se le llamó decisionismo a la polémica postura de Schmitt que se sostiene en una teoría de la decisión: “(...) la única decisión interesante es, en efecto, la que está fuera de las normas, cuando hay un *fading* de las normas, cuando el derecho ya no responde”<sup>264</sup>. Una teoría política que se edifica a partir de una teoría de la soberanía y de la suspensión de la Ley, es decir, acentúa ese momento unilateral

---

<sup>264</sup> {Miller, 2005: 59}

en que el “derecho ya no responde”, que tiene como núcleo el poder inconmensurable y sin contenido de la decisión personal, el sólo poder de manifestarse, el sólo gesto de hacerla efectiva, es una teoría que no desea renunciar al escándalo propio que hay en el corazón de la política. Con toda razón, Miller dice que Schmitt de alguna manera interpela al psicoanálisis y quién mejor que Lacan para comprender sin prejuicios este trasvase entre religión y psicoanálisis: “(...) si hubo alguien capaz de percibir qué pasó, qué se trasladó de la teología al psicoanálisis, fue Lacan, el Carl Schmitt del psicoanálisis”<sup>265</sup>. En el fondo, lo que debe destacarse en este contexto es que la decisión, como tal, funda al grupo político, así que hay una herida que se abre y se cierra, nunca cicatriza del todo, en el orden moderno que responde al intento de neutralizar a través de la norma esta capacidad de decisión del sujeto político. Allí radicaría, precisamente, el mayor de los escándalos de la decisión como tal, si la definimos como aquella opción estrictamente subjetiva que es capaz de suspender la norma y de atribuirse el poder total que ningún otro tiene en la comunidad política o en la comunidad normada. Miller entiende que no hay psicoanálisis posible que no considere lo que está fuera de medida. Ése es, propiamente, su hábitat natural, el desequilibrio, la no correspondencia entre el hacer y el decir, el pensar y el actuar: “(...) la excepción es mucho más interesante que la norma y que en este *algo inconmensurable* (...) reside la llave del orden político”<sup>266</sup>.

Schmitt ha hecho del núcleo más escandaloso de la política, el más inconmensurable, el centro de su teoría de la soberanía. Así comienza su ensayo de *Teología política*: “Soberano es quien decide sobre el estado de excepción”<sup>267</sup>. Y después de explicar que este es un concepto límite para entender al sujeto y su relación con la norma, admite que la decisión sobre la excepción es “una decisión en estado eminente”. De este modo, la define con términos que a la norma le

---

<sup>265</sup> {Miller, 2005: 60}

<sup>266</sup> {Miller, 2005: 62}

<sup>267</sup> {Schmitt, 2004: 13}

resultan heterónomas e inabarcables: “un principio jurídico válido normal, nunca puede captar una excepción absoluta ni, por tanto, fundar la decisión de que está dado un caso excepcional auténtico”<sup>268</sup>. De manera que la soberanía, en tanto la facultad para ejercer la decisión, se basa en un poder “supremo y originario” de mandar. Cuando Schmitt se refiere a estos dos últimos términos lo hace para definir algo que excede a lo humano y que para tipificarlo hay que hacer intervenir la teología. De manera que por supremo y originario hay que entender magnitudes incalculables, más allá de lo humano, insondables, en cuanto que el sujeto investido de decisión se abre a otra dimensión temporal y espacial, emanada de una escena suprema y originaria. Así que una decisión o acto “auténtico”, al estar fuera de la norma, no es posible otorgarle una medida o un cálculo, no admite agrimensores: “no se puede delimitar rigurosamente”<sup>269</sup>, dice Schmitt para aceptar que hay un grado de opacidad en la decisión política del soberano que sólo adquiere sentido si esta está conectada con una “razón” divina (con un fin).

La excepción, la decisión sobre la excepción, está motivada, es reacción o respuesta a razones que sólo pueden tipificarse en el campo de la vida sociopolítica como anarquía o anomia, es decir, la amenaza de fragmentación, de implosión, de *stásis* del cuerpo político (el psicoanálisis diría aquí que todo acto tiene como resorte la angustia de una presencia demasiado cercana de lo Real, lo cual dispara la impotencia imaginaria como respuesta, que se mide por el relato fantasmático del temor al cuerpo fragmentado o vulnerado). En otro pasaje, Schmitt subraya: “lo excepcional es lo que no se puede subsumir; escapa a toda determinación general, pero, al mismo tiempo, pone al descubierto en toda su pureza un elemento jurídico, la decisión”<sup>270</sup>. Esta opacidad del acto, su indeterminación, su unilateralidad, nos hace tropezar con el escollo que presenta

---

<sup>268</sup> {Schmitt, 2004: 13}

<sup>269</sup> {Schmitt, 2004: 14}

<sup>270</sup> {Schmitt, 2004: 18}

toda teoría del acto, en especial la teoría del psicoanálisis: hay un retraimiento/decisión, un decir “no” al Otro que a pesar de que nace en la palabra, termina desprendiéndose de ella, la suspende, la pone entre paréntesis, y no hay manera de medir cuándo comienza o cuándo termina el corte, ese estado temporario de la decisión, ese interregno donde aún no hay sanción significativa. La pregunta que surge es si puede el sujeto, después de haber tocado lo Real, enlazarse de nuevo en palabras o desencadenar acciones controladas que cambien su situación. El único modo de hacerlo es a través de una narración retroactiva que se produce a posteriori, si se quiere en otra escena a la ya vivida, en la que vuelve a escenificarse lo simbólico y la palabra<sup>271</sup>. De allí que la decisión

---

<sup>271</sup> Aquí se juega la suerte de la noción de “antagonismo” en el esloveno, como una manera de nombrar esa distancia entre la “noche del mundo” y la palabra, ese punto inaccesible entre la escena original (trauma) y el relato que nos hacemos de ella. A lo largo de su obra, Žižek ha hecho varias elaboraciones, desde el trabajo del sueño y la sobredeterminación en Freud hasta el tema de la imaginación trascendental en Kant, tanto en su versión pre-sintética, que sería propiamente la figura de la “noche del mundo” hegeliana, la que desmembra la situación y arroja al sujeto a un paisaje intemporal de disyunciones y fragmentaciones, y la versión sintética que es ya un modo de desplazar/neutralizar, una reacción a detener el horror de lo Real pre-sintético: “La violencia de la imaginación es doble: es la violencia de la imaginación en sí (nuestros sentidos se tensan al máximo y son bombardeados con imágenes de caos extremo), y también la violencia *infligida* a la imaginación por la razón (que obliga a nuestra facultad de imaginar a aplicar todos sus poderes y fracasar miserablemente, puesto que es incapaz de comprender a la razón)” {Žižek, 2001:54}. Comprender a la razón (la incapacidad de comprenderla, mejor dicho), pasa por definir ese momento en que la razón práctica kantiana produce una ética, la de la Ley Moral como una invariante antropológica: el deber como gesto vacío que interviene en la situación a partir de una voluntad autónoma y sin límites de autodestrucción. El esloveno ha tematizado este gesto vacío, a la manera kantiana, como “el abismo de la Ley sin raíces como único fundamento de la ética”. En: {Žižek; Santner y Reinhard, 2010: 245}. De manera que *decisión, acto y voluntad* deben ser nociones enlazadas por la misma definición ética marcada por la voluntad de destruir los particularismos: la del gesto vacío, unilateral, ciego a la situación, que interviene/suspende para zanjar la realidad concreta y acceder a la dimensión vacía de un deber universal. La siguiente formulación del esloveno en tanto narración especulativa para tematizar esta hiancia, es establecer varios movimientos dialécticos que terminan dividiendo el momento sintético de la razón pura en Kant y desembocando en lo que Žižek define como la “elección forzada hegeliana”. Es decir, la imaginación sintética no sólo elige “fracasando”, también necesita apoyarse en la noción abstracta e indeterminada que impone la Ley Moral para terminar de salir de la “noche oscura”. Esto implica asumir que toda identidad necesita una identificación secundaria para afirmarse, una identificación abstracta, que no le es propia a la situación. De manera que la reacción que saca al sujeto de la “noche oscura” obliga a una negación del contenido particular existente a partir de un contenido abstracto. Esta es una elección que tiene rango de “falsa”, puesto que sólo funciona como “mediador evanescente” para concretar el pasaje a una nueva realidad particular: “Paradójicamente, esto significa que el primer paso hacia una universalidad concreta es la negación radical de todo contenido particular: sólo a través de esa negación adquiere existencia lo universal, se vuelve visible ‘como tal’”. {Žižek: 2001: 103}. A pesar de que Žižek compara el estatus de ese mediador evanescente con la figura del terror revolucionario de la Revolución Francesa en Hegel, y la convierte con ello en una invariante estructural de este pasaje violento de la universalidad abstracta a la universalidad concreta, hay que enfatizar que hay aquí una definición del acto/decisión como un pasaje “monstruoso” en el sujeto que pasa por el desconocimiento, por la elección falsa y por el maquillaje del “crimen” a la hora de postular una nueva realidad-Ley: “La existencia misma de la subjetividad involucra la elección ‘falsa’, ‘abstracta’ del mal, del crimen, es decir, un gesto excesivo unilateral que desequilibra el orden armonioso del todo. ¿Por qué? Porque esa elección arbitraria de algo

sea en sí misma sin contenido y sin garantía. Aún con la impredecible de la experiencia ética del psicoanálisis, Lacan insiste en la condición de sujeto que siempre nos hace responsables, es decir, que somos responsables durante la simbolización y también durante el momento que quedamos sustraídos a ella. “Esto impide toda imaginación de que el psicoanálisis permita la irresponsabilidad”<sup>272</sup>, aclara Miller al respecto.

No obstante, y eso es lo más escandaloso de la teoría de la decisión en Schmitt, el soberano que decide sobre el estado de excepción es a su vez sobre el que descansa todo orden político, de allí que tampoco pueda ser definido como un sujeto irresponsable. ¿Cómo el edificio de la ley, de pronto, se define por una decisión unilateral? ¿Cómo explicar que una excepción hace el orden? ¿Es exactamente lo mismo que argumenta Žižek cuando se apega al Idealismo alemán y a Kant para decir que el acto es aquel que postula al sujeto y al Otro y reinscribe las coordenadas de la realidad? Recuérdese que la decisión, en sí misma, es un acto de liberación de todas las trabas y tramas que sujetan al sujeto a la norma. Al darse la decisión como excepción, es la norma la que queda suspendida, la que queda entre paréntesis (aunque no anulada). Este ser no sujeto a límites, que es el sujeto de la decisión, es también, según Schmitt, desde su desmembramiento de la norma, el que funda la ley o crea derecho a partir del hecho de que se encuentra fuera del derecho: “(...) la decisión se separa de la norma jurídica y, si se nos permite la paradoja, la autoridad demuestra que para crear derecho se necesita tener derecho”<sup>273</sup>. Giorgio Agamben ha estudiado esta característica de la decisión, en la que la autoridad demuestra que para crear un derecho de facto se necesita tener derecho, lo que significa que no es sólo ponerse a través de la decisión fuera de la ley, dado que se trata siempre del poder

---

trivial e insustancial, ese ejercicio de capricho total no basado en buenas razones (‘Lo quiero porque lo quiero’) es paradójicamente el único modo que tiene lo universal de afirmarse ‘para sí’, contra todo contenido particular determinado”. {Žižek, 2001: 108}

<sup>272</sup> {Miller, 2009: 83}

<sup>273</sup> {Schmitt, 2004: 18}

soberano, sino de que es un acto que propiamente no puede concebirse como adentro ni tampoco como afuera de la ley que autoriza la decisión: “En el estado de la autosuspensión soberana, la ley alcanza pues el máximo de su vigencia y, al incluir en sí lo que está afuera de ella en la forma de la excepción, coincide con la realidad misma”<sup>274</sup>. Esa es la gran astucia de parte de Schmitt a la hora de definir la capacidad del poder soberano cuando decide la excepción: establecer una zona de indistinción, indeterminada, entre derecho y realidad, entre letra y vida, en la que el sujeto se vuelve por su poder, en sí mismo, una ley capaz de actuar en todos los ámbitos.

De manera que el sujeto de la decisión suspende el derecho pero simultáneamente funda, en acción, otro derecho o, mejor dicho, extiende el derecho a otros ámbitos. Por tanto, si asociamos la decisión con un momento de violencia, hay que decir que en Schmitt se producen, esencialmente, dos tipos de violencia: la violencia del que suspende, que hace inoperante un orden; y la violencia que instituye, funda o restablece el orden. Schmitt habla de un “suspenderse a sí mismo” cuando se trata de disolver en acto, en estado de excepción, y de un “ponerse a sí mismo” cuando el sujeto de la decisión funda o establece el derecho a partir de dicha excepción. De manera que para Schmitt el acto, que tiene atributos inconmensurables, es aquel que por un lado suspende pero por otro funda o extiende un orden bajo el principio de su propia fuerza. También podríamos definir la decisión en términos de poder: un poder que desactiva, que hace inoperante el orden legal; y un poder instituido, que funda o restablece a partir de la propia fuerza del soberano. De modo que la secuencia formal en la teoría de la decisión de Schmitt puede ser dividida en dos momentos antinómicos: disolución (suspensión) y fundación (extensión).

Hasta aquí la descripción formal del enfoque de Schmitt. En el marco de su teoría de la soberanía, la decisión está diseñada y concebida única y

---

<sup>274</sup> {Agamben, 2008: 105}

exclusivamente para darle supremos poderes a la autoridad, la cual puede en caso de anomia o anarquía, como dijimos, disolver el orden jurídico y actuar sin limitaciones hasta restituir las condiciones del antiguo orden o, bien, crear uno nuevo. Al denunciar que ese supremo poder de decisión sobre la excepción de la autoridad es el que intenta borrarse en el orden jurídico moderno, Schmitt denuncia la impotencia de la norma para resolver amenazas categóricas y radicales de carácter interno al orden político que sólo se pueden enfrentar con la toma de una decisión unilateral del máximo poder. La prédica de Schmitt apunta a establecer, como dice al final de su ensayo, el orden de *la dictadura*, que se consagra no a todos sino a la figura del *al menos uno* que ostenta el poder supremo de decidir.

La respuesta que el psicoanálisis ofrece para superar estos dos regímenes, el normativista donde “todos somos uno ante la ley” y el de la dictadura, donde hay “al menos uno” de la excepción, es, como argumenta Miller, crear una excepción en bloque, es decir, admitir que “cada uno es uno” y por tanto deben ser tratados “uno a uno”, en su núcleo o sustancia irreductible (para el psicoanálisis esa sustancia se llama goce y por demás el término no deja de tener reenvíos a lo teológico). Visto de este modo, como régimen de una excepción en bloque, tal como lo asienta Miller, el psicoanálisis se plantea entonces el “reino de los unos” y, por tanto, se presenta como una disciplina límite en la construcción de lo político hegemónico, del lazo por identificación, por eso siempre opera como su reverso.

Esto nos hace regresar a Schmitt sólo para entender dónde se quiere parar Žižek ante estas tres opciones que se presentan con la teoría de la decisión. Como hemos dicho, el horizonte político de la modernidad se levanta sobre una herida que no cicatriza, sobre una hiancia entre la decisión y la normatividad, entre la soberanía y la legalidad, que es imposible de curar. El recurso de disimular con “normativismos” la herida ha sido, hasta ahora, la manera como consigue la democracia moderna subsanar su agujero: elaborando el principio de soberanía

política que reposa sobre un “acto normativo” (el del sufragio universal) que intenta transformar la magnitud aritmética (el uno-ciudadano) en un poder geométrico (una mayoría electoral que ya funciona como “todo” y se convierte en la fuente de legitimidad de la autoridad representativa). La democracia moderna intenta cerrar el campo a las fuerzas anómicas y anárquicas abriendo a su vez el espacio de maniobras para la captura discursiva del sujeto y su posterior pasaje, a través del lazo construido por mecanismos de interpelación e identificación política, de su condición aritmética (el sin poder del uno) a la condición geométrica (donde la mayoría se hace políticamente una fuerza unánime), en un marco de legalidad que reglamenta los usos, derechos y competencias tanto del poder hegemónico triunfante como de la subalternidad *restante* del campo sociopolítico. Descrita de este modo, la democracia es la forma política que adopta la lógica de la hegemonía cuando ésta se positiva como espacio sociopolítico; es decir, cuando se traduce en una lógica de la diferencia y de la equivalencia generalizada, tal como la describe Ernesto Laclau.

La falla constitutiva de la democracia moderna y su manera de resolverla con un acto normativo y un pasaje de lo aritmético al poder de lo geométrico ha sido ampliamente estudiada por Pierre Rosanvallon. En el libro *La legitimidad democrática. Imparcialidad, reflexividad y proximidad*<sup>275</sup>, el autor indaga en la manera cómo esta hiancia entre decisión y normatividad, que desde la segunda parte del siglo XX hasta el final de la Guerra Fría se soldó con el triunfo electoral de la mayoría y con ello se constituyó la escena de representación de la unanimidad encarnada en la autoridad del Estado-Nación (con legitimidad de origen por este acto de decisión normativo que es el voto), ha ido mutando aceleradamente desde la conformación definitiva de la globalización, la implantación del neoliberalismo y de las nuevas dinámicas políticas asociadas con la sociedad abierta y desregulada, al punto de que hoy esta hiancia es una línea sinuosa y

---

<sup>275</sup> {Rosanvallon, 2009: 43-116}



engañososa, marcada por semblantes, acciones políticas, gestos y la puesta en escena de una legitimidad de consenso que debe negociarse y renegociarse permanentemente. Todo este paisaje conduce a que ya no basta, es insuficiente, establecer la decisión del sufragio como un único acto normativo y legitimador, sino que ahora hay que entender la legitimidad y la democracia como un continuo de actos y manifestaciones (las liturgias y rituales del poder político, de la sociedad civil), de consultas parciales y decisiones *ad hoc*, de presentaciones y representaciones de lo político–institucional y de lo político–social que muchas veces están antes o más allá de la norma constitucional. Lo importante, para Rosanvallon, es que ya no hay propiamente una idea de que el pasaje de lo aritmético al poder geométrico de la mayoría produzca una hegemonía legítima de origen y sólida en el tiempo del Estado–nación. Ésta hay que construirla y demostrarla permanentemente, en cada contingencia. Lo que constata que el poder político en la modernidad está vacío y se funda contingentemente por efectos de hegemonía. Incluso hay “mayorías”, como argumenta Rosanvallon, que valen aritméticamente por “uno”, son socialmente minoría, que en momentos específicos de coyuntura se comunican, se hacen valer, como hegemonía. Son subalternidades que se vuelven hegemónicas en ciertos contextos, desacoplando las cuentas propias que impone el ritual electoral. Esta mutación de la democracia representativa es contemporánea con la teoría crítica que practica Žižek. Podría decirse, incluso, que el sujeto žižekiano de la decisión, anclado en la declinación de Edipo y la pérdida de la eficacia simbólica (normativa), que se sustrae por un acto/decisión unilateral a la Ley es cada vez más el sujeto disruptivo del siglo XXI que produce la nueva dinámica de la sociedad civil en el capitalismo tardío, desobrada, atomizada, con sus estallidos de ira, sus guerras por el goce, sus rebeliones, sus desbordamientos o “primaveras”, sus impasses, en las diferentes versiones del acto y de la revuelta.

Lo que estaría en juego con Žižek y su revisión de la teoría del sujeto es la posibilidad de una aventura más radical que la que contempla la lógica

hegemónica, puesto que se aparta de las consideraciones tanto de la democracia de los iguales, de la dictadura de la autoridad única o del psicoanálisis como el reverso de lo político: el esloveno pretende desanudar el acto de la norma para convertir dicho acto del uno del sujeto en el pasaje de la nada (la subalternidad) al todo (hegemonía), que termina por disolver y rehacer las coordenadas de la Ley y del gran Otro, entendiendo que cada sujeto en su acto reacomoda a su manera las coordenadas de la realidad. Alberto Moreiras, de quien nos valemos para profundizar la interjección entre Schmitt y Žižek, explica que este hacer prevalencia de la decisión por sobre la norma es la manera como articulan tanto Žižek como Badiou su teología política y el diseño de un sujeto puro de la decisión.

¿Con qué se tropieza una teoría del sujeto que se basa en la decisión? Moreiras explica la complejidad de esta apuesta: la decisión política anida en el corazón metafísico de la modernidad y ésta no puede disolver o procedimentar del todo sus consecuencias; por eso mismo la termina convirtiendo en una excepción a la regla constitucional o en todo caso en una exclusión–incluida (el voto como mecanismo que pretende desplazar/neutralizar el abismo de la decisión). Moreiras entiende que el acto/decisión es una excepción y por tanto no puede ser derivado –al gozar de consistencia total, como en la propuesta que hacen Badiou y Žižek– de una norma general:

“Si la decisión no deriva de la norma, sólo son posibles dos conclusiones: o bien la excepción constituye absolutamente la decisión, lo que significa que no hay decisión, sólo excepción, o la excepción hace explícita una subjetividad siempre de antemano trascendente, esto es, una subjetividad enraizada en el poder divino, que, en la medida en que es dado a lo humano, es *carisma* o gracia. ¿Constituye la gracia al sujeto de la decisión? Badiou lo afirma explícitamente y es probablemente justo decir que Žižek lo afirma implícitamente. [...] A su manera posthumanista y postalthusseriana, la búsqueda de Badiou y de Žižek de un sujeto de lo político radicaliza la noción gramsciana de hegemonía y la

lleva contra su límite. Lo que más le importa no es un producir un sujeto de la hegemonía, aunque pueda a veces parecerlo, sino más bien lo contrario, producir un sujeto posthegemónico: un sujeto contra la hegemonía, o un *sujeto puro de lo político*. (el subrayado es mío) {Moreiras, 2006: 93}

El sujeto de lo político en Žižek parte de una especie de teología de la singularidad, por tanto no tiene correlato en el juego normativo del “todos iguales”. Su enfoque es post-hegemónico y trascendente (él aceptaría, sin duda, esta tesis siempre y cuando se le agregara a esta observación la cláusula heideggeriana de la finitud como identidad de los opuestos: un ser trascendente-finito), más cerca de Schmitt de lo que podría parecer en sus aspectos formales. Moreiras identifica que las intervenciones políticas o acontecimentales que quiere hacer valer el esloveno en su formulación negativa, en el orden mismo de lo Real, constituyen un sujeto puro de lo político: es una política que privilegia su momento trascendente o transhegemónico a partir del fundamento ético lacaniano. Aquí Moreiras describe la existencia de un núcleo metafísico en el corazón mismo del psicoanálisis, precisamente aquel que designa el pasaje de la nada al todo del que se hacen valer Žižek y Badiou para elaborar una filosofía política. Se trata de reconocer, en nombre del deseo/goce, una transformación que cambia completamente el estatus del sujeto, lo vuelve no sólo sujeto de la decisión, también es, cuando emerge, sujeto de la conciencia y de la certeza. Donde previamente no había nada, había sólo inconsistencias, inconsciente, pulsión, instinto de muerte, el dominio de lo impersonal, después del acto hay una subjetivación, una personalidad, que controla la relación con el Otro y el mundo:

“Cualquier cuestión de teología, puesto que su objeto es único y únicamente elusivo, incluyendo a la teología negativa, puede entenderse como versión del lema freudiano que Jacques Lacan coloca en el fundamento de una posible ética psicoanalítica: *‘Wo es war, soll icho werden (...)* Imaginemos que Dios (...) puede ser

traspuesto como sujeto de lo político: ‘donde yo estoy, allí no llegaréis’. Donde está el sujeto de lo político, allí no puede aparecer el no sujeto: el sujeto bloquea al no sujeto. Si toda política que postula como su referente primario la búsqueda o formulación de un sujeto fuera de la política teológica, ¿qué le haría esa formulación política a la teológica? Tomo como presuposición en lo que sigue que ése es efectivamente el caso: que el deseo de sujeto es constitutivo de teología política tanto como de política teológica”. {Moreiras, 2006: 89}

La lectura de Moreiras sobre Žižek desemboca en la idea de que un sujeto trascendente no encaja en el planteamiento moderno donde la hegemonía es el horizonte último de lo político, el lugar donde se sella contingentemente la falla entre decisión y norma. Este sujeto de espíritu schmittiano que hace vida en la teoría de Žižek estaría más implicado en la apuesta de un régimen post-democrático o fuera de la norma democrática, hecho por la suma de hombres que logran consumir el acto/decisión, sin saberse exactamente por cuales mecanismos de comunidad logran su cohesión, salvo la de ejercer el gesto universal vacío de suspensión de todas las relaciones particulares. ¿Se establece entre estos “nuevos” hombres, dueños de un “exceso humano” que gravita en el orden del vacío universal, una relación de identificación, de fetichismo, de hipnosis, de alienación entre unos y otros, entre todos y un *uno* como el filósofo o la figura del psicoanalista emancipadora-revolucionaria? Aquí parecieran retornar de manera no controlada todos aquellos tópicos asociados con el Idealismo alemán que se levantaron entre los siglos XVIII y XIX para una contienda superior contra la metafísica occidental, en nombre de la libertad, la subjetividad y la autenticidad. De manera que el sujeto žižekiano podría ser aquel que se plantea, dentro de su horizonte finito, tomar una decisión a la vista de lo increíble, actuar dividido por los límites que fijan lo divino y su naturaleza pulsional; un sujeto que vuelve del “reino de los muertos” haciendo uso de la libertad, que plantea con su desafío unilateral un reto a la convivencia entre los alienados y los no-alienados del gesto formal/universal, entre los “muertos

vivientes” y los “vivos vivientes” que han regresado de la “noche oscura”; el sujeto que plantea una verdadera guerra entre los partícipes de una especie de teología de la singularidad y los no-partícipes de ésta, indiferentes o ideologizados. Es decir, la teoría del esloveno hace resonancias a las diversas figuras del Idealismo alemán para recuperar la idea más radical de la modernidad, que busca crear lo nuevo suspendida en los experimentos propios de la subjetividad. Esta teoría de la subjetividad planteada por Žižek adquiere todo su valor, repetimos, en el contexto del capitalismo tardío y la declinación del Edipo. Así lo describiría Sloterdijk cuando se refiere a ese “resto” que deja el Idealismo alemán, en especial Fichte, en la filosofía del presente. Uno de los pilares, por cierto, al que hace referencia el esloveno:

“Precisamente cuando quedan superadas las sobretensiones de las doctrinas de la subjetividad autónoma, se ilumina de pronto con toda claridad el enigma de la posibilidad de la yoidad en la totalidad dispensa del mundo. El resplandor de este enigma conservará para siempre algo de la luz del intelectual fichteano. El Yo de Fichte es una acción que libera una doctrina moral: allí donde se experimenta el Yo, se hace imposible ser insignificante Incluso bajo la suposición de que Dios es un concepto absurdo, fluye de la yoidad descrita con los medios de Fichte un impulso existencial de imprevisibles y graves consecuencias”. {Sloterdijk, 2011: 77}

El temor es que, en el planteamiento de Žižek donde establece un sujeto moral de estas características, no sólo se pierde el valor político de la hegemonía como noción que asegura el poder de una mayoría en el juego de la representación, sino también la noción misma de minoría vista como subalternidad, aquella que no logra de manera uniforme, en un tiempo y espacio dados, adoptar la decisión emancipadora o sencillamente se abstiene/rechaza el camino de la auto-transformación subjetiva que plantea el esloveno: “El fin de la subalternidad presupondría la posibilidad de un régimen político de gobierno en

el que la fisura de la soberanía ha quedado fundamentalmente cerrada”<sup>276</sup>. Este es el temor manifiesto de Moreiras: que este sujeto trascendente, que responde a una teología de la singularidad, el de la hipótesis comunista, reduzca, en el proceso de decisión, la distancia entre los que gobiernan y los gobernados, la relación entre pensar y hacer y de este modo logre suturar el campo político con un sujeto de la soberanía único e indivisible, que no deja margen a lo radicalmente heterogéneo. La curiosidad que resalta Moreiras es que esta arquitectura política se hace en nombre del subalterno, de la diferencia, de la dispersión, es decir, bajo el principio de un acto que al asumirse no está determinado, es unilateral, y termina transformando a un *uno* que lo ejerce en un *todo* con poder y capacidades inéditas. Por este motivo, el del salto mortal en acto, es un pensamiento político fuera de la lógica de la hegemonía.

¿Cómo distinguir en este contexto un acto interesado, patológico, apegado a los bienes terrenos, a lo próximo, de un acto—otro, radical, liberador de todas las ataduras? La diferencia del esloveno ante cualquier definición de decisión calculada por la situación, según Moreiras, es que en su caso concibe el acto, para decirlo con Badiou, genérico, no particular. La retracción del mundo es ante todo la suspensión de todos los lazos particulares, por tanto no quedan huellas de particularidad en el pasaje a la “noche del mundo”, donde sólo flotan imágenes fantasmagóricas fragmentadas que representan el ingreso al reino de lo trascendente: “Si la hegemonía es siempre particular, es decir, si la universalidad misma de cualquier proyecto hegemónico es siempre una proyección de particularidad, la clave para entender la posición anti o post—hegemónica de Žižek y Badiou es su concepción del sujeto como interrupción radical de la particularidad”<sup>277</sup>. Žižek lo diría de este modo, haciendo ver que la Ley Moral como gesto vacío y abismal hacia lo universal, de claro espíritu kantiano, sólo es posible concebirla como invariante antropológica si se comprende que está en

---

<sup>276</sup> {Moreiras, 2006: 94}

<sup>277</sup> {Moreiras, 2006: 95}

juego, en la trascendentalidad del sujeto finito, esa mirada del Otro que desde el estadio del espejo está concebida por Lacan como aquella mirada interna-externa, éxtima e inextirpable, con la que el sujeto fija en última instancia su relación con lo trascendente, con lo que está fuera de su cuerpo y entorno, en términos de acción y deber (un punto de convergencia). A pesar de la ambigüedad propia de esa mirada del Tercero para el psicoanálisis, que es a su vez la mirada superyóica culpabilizadora y la pulsión de muerte que mortifica cualquier solución o arreglo en el circuito de bienes, esa mirada externa es la que permite, en último caso, desprenderse de cualquier vínculo particular, incluso de una noción de justicia ajustada al criterio de lo circundante.

La justicia es ciega, no tiene verdad, esencia y contenido, según la perspectiva kantiana que hace valer el esloveno, es el gesto que adopta la forma misma del deber. Entonces la pregunta sería, ¿con qué pasión identificar este gesto destructor de particularidades, con el amor o con el odio? ¿Cuál es, en definitiva, la forma violenta cómo se manifiesta este gesto?:

“(…) los otros son en lo fundamental una multitud (éticamente) indiferente, y el amor es un gesto violento de penetración en esta multitud y privilegio de Uno como el prójimo, introduciendo así un desequilibrio extremo en el todo. En contraste con el amor, la justicia comienza cuando recuerdo a los muchos sin rostro a quienes ese privilegio del Uno deja en la sombra. Justicia y amor, en consecuencia, son estructuralmente incompatibles: la justicia, no el amor, tiene que ser ciega, tiene que desestimar al Uno privilegiado a quien ‘realmente comprendo’. Esto significa que el Tercero no es secundario: ya está siempre aquí, y la obligación ética primordial es hacia este Tercero que *no* está aquí en la relación cara a cara, ese Tercero en la sombra, como el hijo de una pareja amorosa. Ver Žižek en: {Žižek; Santner y Reinhard, 2010: 243}

En términos de pasión (amor, odio, indiferencia), para Žižek el odio sería siempre la excepción del amor, es decir, y siguiendo a Lacan, para amar a todos necesitamos odiar a uno como excepción y viceversa, con lo cual el amor y el odio

son siempre pasiones reversibles. El esloveno introduce la indiferencia como aquella pasión que es ciega, que una vez que se desata suelta las amarras sin tomar en cuenta lo próximo del vínculo. Por ello entiende que “el amor y el odio, así, no son simétricos: el amor surge de la indiferencia universal, mientras que el odio surge del amor universal”<sup>278</sup>. Esta forma de ordenar las pasiones en función de la elección ética, del acto o de la decisión, ya había sido claramente definida por Miller subrayando que estas pasiones finalmente consiguen su lugar en la teoría de las pulsiones que Lacan desarrolla en su última etapa de enseñanza, cuando sostiene que el goce elige al sujeto y que es una materia, por tanto, que no puede disolverse en su monstruosa materialidad, que fija al sujeto en su síntoma y lo hace vivir la experiencia estructural de placer en el displacer (es decir, goza con la circulación misma de la pasión, con el acto fallido, con su falta en no alcanzar nunca la meta: la pulsión es sin meta)<sup>279</sup>. De allí que el sujeto, en el juego de las pasiones del amor, el odio y la indiferencia (ignorancia), ésta última se convierte en la más profunda: “la pasión más profunda del ser humano no es el saber sino la ignorancia; y esto se ve en la experiencia analítica, donde la pasión de la ignorancia toma la forma del amor de transferencia; es decir, en lugar de saber, en lugar de trabajar en la experiencia, amar”. Para Miller, llegar al estadio de la ignorancia, de la suspensión de todos los vínculos, a lo más profundo del ser humano, es también la posibilidad que se vuelque la pasión

---

<sup>278</sup> En {Žižek; Santner y Reinhard, 2010: 244}

<sup>279</sup> Tematizar la pulsión y el goce significó en Lacan dar un salto definitivo a la materia, una materia que deja indefenso al sujeto, de la que nunca puede evadirse o abstenerse. Por ese motivo, la última enseñanza de Lacan es la asunción del síntoma como el modo exclusivo que tiene el sujeto de gozar, de establecer una relación, en términos éticos, del bien decir, es decir, acoplar en el decir al sujeto y a sus modos particularísimos de goce: “La pulsión parece designar un nivel, digamos, acéfalo; la pulsión, como un vector sin cabeza; un nivel donde para todos hay suspensión del sujeto de derecho. Freud emplea la palabra ‘pulsión’ precisamente cuando parece que el sujeto no puede responder en ese nivel. El deseo, sí, es una pregunta, una interrogación; el deseo, sí, confluye con el discurso. Pero parece que la pulsión designa un nivel donde el sujeto parece sujeto a una demanda de la cual no puede defenderse”. {Miller, 2009:74} Resulta más que ilustrativo indicar que en Miller la expresión del goce suspende al sujeto de derecho, es decir, queda expuesto el sujeto a lo Real-sin-ley que es el escenario propiamente político que Žižek quiere tematizar, es decir, ese estadio temporal donde el sujeto no puede abstenerse de la pulsión de muerte, de la libido, que son una misma entidad topológicamente construida, y que a partir de este momento entramos en el terreno de lo acéfalo, de un vector sin cabeza ni orden: el puro ejercicio de una voluntad, el desquiciado ejercicio de una fuerza, de un impulso. Esa fuerza y ese impulso es que el que traslada al sujeto particular a un espacio vacío universal, tal como piensa Kant su Ley Moral.



hacia el amor en la forma de una transferencia, lo que produce el trastocamiento o la mutación a la que se refiere el esloveno más arriba: saltar de la indiferencia ética con respecto a los otros –por el retraimiento/decisión– al amor a todos de carácter político que se reconfigura en el juicio sintético. Ese es el movimiento de la elección falsa que considera Žižek como un paso “necesario” en este movimiento de la subjetividad: el de la universalidad abstracta a la universalidad concreta. Es decir, hay que despreciar a los otros, en la primera fase de la elección de la libertad abstracta, para después amarlos a todos sin distinciones de raza, nación o clase.

La clave entonces para entender, finalmente, esta concepción de la interrupción radical de la particularidad pasa por ubicar la función que cumple la culpa en el sujeto, que lo mantiene en una situación donde debe elegir entre sostenerse inmóvil ante (o trabajando para) el Otro, o dar el “salto “mortal”, de carácter antifilosófico, en la medida en que este salto no puede ser pensado, determinado, controlado de antemano, en la abismalidad misma de su subjetividad. Entre el acto y el relato que retroactivamente nos hacemos de él, como hemos explicado, hay una hiancia insuperable, que hace imposible la justificación, la naturalización del acto. Todos sus atributos son postulados a posteriori, en el *après-coup*. Por lo tanto, para el psicoanálisis, este acto es ético por definición, no está asegurado de antemano, es formalmente un deber elegido en una situación apremiante o forzosa que sólo puede evaluarse por sus consecuencias, de allí deviene el agenciamiento de una responsabilidad: “El irresponsable es el que no puede dar cuenta de sus actos, es decir, el que no puede responder. Lo que define la responsabilidad es la respuesta. Responsabilidad es la posibilidad de responder”<sup>280</sup>. Es decir, el acto es una respuesta y como tal es la expresión, en el decir, de una responsabilidad. La justificación, como lo concibe Žižek, se encuentra no en dónde recae la *culpa*, sino más bien en identificar dónde

---

<sup>280</sup> {Miller, 2009: 71}

se ubica la *carencia* (en este caso del Otro). En una “teología” de la subjetividad, el peso de la denuncia se coloca del lado del Otro:

“Las consecuencias filosóficas de este desplazamiento son de amplio alcance: nos obliga a cuestionar uno de los lugares comunes del discurso filosófico, desde Kant hasta Lacan (en sus inicios), pasando por Heidegger: a saber, la noción del hombre como una entidad que es estructuralmente (en un nivel trascendental formal) ‘culpable’, que está endeudada, en incumplimiento respecto de su determinación ética (...) Aquí debemos dar ‘otra vuelta de tuerca’ y trasponer la carencia del sujeto (su incapacidad de cumplir con todos los requerimientos éticos del gran Otro) a una *carencia de este Otro en sí*: tal como lo señala Schelling, lo Absoluto mismo se divide en dos (su Existencia verdadera y el impenetrable *Ground* de su Existencia) y de este modo el propio Dios, de manera inaudita, parece resistir la actualización completa de lo Ideal; este desplazamiento de la división a lo Absoluto en sí, por supuesto, nos libra de toda culpa”. {Žižek, 2013: 161}

De manera que este “no” radical es, sobre todo, decisión de soltarse de los vínculos particulares y abrirse al espacio ancho y ajeno de la universalidad abstracta. El propio Schmitt describió este pasaje a la decisión sobre la excepción como aquel que termina iluminando lo general, una vez que se “hace saltar la costra de una máquina anquilosada en repetición”<sup>281</sup> (esta imagen podría definir en términos žižekianos al Otro lacaniano y sus automatismos, como siempre–ya “muerto”). De manera que lo general aquí debería leerse como lo universal, sin límites ni centro. Sólo el acto podría materializar este vacío, esta inmersión fantasmagórica, con la enérgica pasión de la indiferencia. A eso es lo que Žižek le llama la subjetividad en su estado más puro e irreductible.

---

<sup>281</sup> {Schmitt, 2004: 20}

### 4.3 Angustia y simbolización adecuada. La rareza del acto

Queda por evaluar entonces el estatus mismo de esta subjetividad que ha sido elaborada a medio camino entre el psicoanálisis lacaniano y el Idealismo alemán, con un sesgo que puede atribuirse, en sus aspectos formales, al decisionismo de Carl Schmitt. Sin duda, lo que aún sigue siendo un escollo es determinar si es posible traducir políticamente aquello que no es del orden del uno que se disuelve y se vuelve a fundar, puesto que el psicoanálisis consigue su acto entre dos, es decir, entre el psicoanalizante y el psicoanalizado, que es una relación, como se sabe, que se funda en la transferencia, por lo tanto para el psicoanálisis no hay propiamente relaciones horizontales de intercambio entre seres hablantes, ni individuos que se someten a un acto de auto-transformación subjetiva, sin esa mediación del otro que escucha y simboliza. El acto analítico nace de un síntoma, explica Lacan, de aquello que angustia suficientemente al sujeto, lo mortifica de tal modo que se convierte en su primera retracción o recogimiento del mundo, lo que lo lleva al “encierro” para hablar ante un sujeto supuesto saber (el psicoanalista) de lo que le ocurre. Ese es un primer acto, cuando el sujeto se embarca en él buscando que el otro posea la verdad que a él se le oculta. Es un acto que una vez que comienza está signado por una caída y una evocación de lo que el sujeto no reconoce como tal: “El paciente (...) habla sin saber dónde se esconde la verdad; no sabe el valor de sus palabras. El analista tiene el papel de saber que el paciente sabe sin saber; es decir, que el paciente sabe sin poder decir ‘yo sé’, y esto define el inconsciente”<sup>282</sup>. Es decir, el inconsciente siempre comunica lo que el propio sujeto no se ha planteado comunicar, de allí que la hechura de este primer acto de retraimiento es de tipo “sintomático” y sólo puede ser percibido por el que escucha, por el psicoanalista como sujeto supuesto saber. Esa es la primera situación analítica. Así lo describe

---

<sup>282</sup> {Miller, 2009: 78}

Lacan en su clase del 22 de noviembre de 1967 del seminario inédito sobre *El acto psicoanalítico*: “no hay ninguna duda que hay allí una apertura, un haz de luz, algo inundante y que por largo tiempo no será vuelto a encerrar”. Es la paradoja del acto analítico: el sujeto, en su decir, deja caer y evoca elementos que no reconoce, que no integra en su relato biográfico y sólo el psicoanalista puede, con una adecuada formalización, ir desencadenando la simbolización definitiva o actuante de esa otra escena inconsciente o Real, que el sujeto la vive como en extimidad de su ser: “El acto analítico es la autorización que el analista da al analizante. Es también en este nivel donde se plantea la cuestión de quién autoriza al analista: Lacan responde que el analista se autoriza de sí mismo. Afirmación, ésta, amenazadora para todas las jerarquías del psicoanálisis”<sup>283</sup>.

Esta observación de Miller hace, la que amenaza todas las jerarquías del psicoanálisis, complejiza aún más los caminos de esta disciplina con respecto al acto (la cura) y deja abierta una puerta ancha –aporética– para la apropiación desde otras disciplinas o discursos –la filosofía, por ejemplo– de un saber, el del acto analítico, que está sembrado sobre una ruptura decisiva entre el actuar y el decir (ausente de sentido), entre una acción auténtica y su relato, entre lo Real y las distintas versiones que podemos dar de él. Aunque suene paradójico, el acto analítico sólo es concebible desde una antifilosofía, por lo que la posición de figuras como Badiou o Žižek pasan por una operación, no sin escándalo, de integrar el nombre de Lacan a la tradición filosófica, descolocando su lugar de enunciación. Badiou lo hace intentando pensar lo Real como una atribución propiamente filosófica a partir de la novedad que significó la teoría lacaniana; es decir, suma el acontecimiento de Lacan a la tradición filosófica aún a riesgo de pulverizar su propia sistematización. ¿Cómo lo hace? Admitiendo que la filosofía tiene un límite que le impide acceder a lo Real mediante el sentido. Para la tradición filosófica, se parte de la premisa teórica de que toda verdad representa

---

<sup>283</sup> {Miller, 2009: 78}

a un Real, por tanto su ejercicio fundamental es erigir un saber a partir de esa presunción de verdad. Lacan llegó a proponer, subraya Badiou, dándole un vuelvo antifilosófico a la cuestión, que no hay verdad de lo Real, ni tampoco sentido de la verdad. Esto quiere decir que no hay relación entre Real, verdad y saber, que sólo un Real podría anillarlas en un momento contingente, en el acto, en la medida en que “el sujeto, como efecto de significación, es respuesta de lo Real”<sup>284</sup>. De este modo, el juego del sentido, donde cobra importancia decisiva la ausencia en el sentido, son efectos en el decir que deja lo Real. Por tanto, como dice Badiou, *lo Real no se conoce, se demuestra*. Y sólo una matematización de la filosofía podría estar a la altura de este giro antifilosófico lacaniano, una formalización logicista que permita suponer un Real no simbolizable, pero que a su vez es no incognoscible, es decir, un Real que se encuentra en la hiancia entre el sentido y el sin sentido, pero no del todo excluido. Esta es la vía que consigue Badiou: concebir la verdad de lo múltiple en estado puro (lo Real como un conjunto vacío) que sólo puede llegar a ser suturada por el ser, entendida esta sutura como la aventura del pensamiento y la creación de una apuesta militante por parte del sujeto con respecto a esa verdad–acontecimiento, al que ha podido medir/comprobar por sus grados de intensidad (niveles de angustia). A partir de esa operación filosófico–matemática que autoriza una creación ex–nihilo, Badiou puede explicar el paso de lo múltiple Real (el acontecimiento/acto) a lo singular de la subjetividad militante (verdad y saber que apuesta por una transformación del mundo a la altura de la demanda del acontecimiento, de lo nuevo). Sin embargo, Badiou no se siente del todo cómodo con la operación que él mismo hace del acontecimiento como una creación ex–nihilo, puesto que entiende el razonamiento antifilosófico y las implicaciones del acto en Lacan. El acto es errático e ilocalizable: “(...) ni visto ni conocido fuera de nosotros, es decir, nunca localizado”<sup>285</sup>, sostiene Lacan. En principio, no es correlativo a la palabra que se

---

<sup>284</sup> {Lacan, 2012: 483}

<sup>285</sup> {Lacan, 2012: 395}

pronuncia de él: “Este acto, sobre el cual reposa el gesto antifilosófico, ¿tiene una garantía de verdad? Evidentemente, no”<sup>286</sup>, advierte Badiou. Por lo tanto, no hay norma (mucho menos causalidad ni identidad) para esta nominación renovada sobre un evento que se sustrae a la situación (que es supernumerario, es decir, excede o está fuera de posición dentro de la cadena simbólica, sencillamente sus efectos arruinan la cuenta de la realidad y de la significación). Badiou identifica esta falta de norma, este silencio de Lacan para situar el acto y evitar dejarlo al libre ejercicio de la “imaginación”, el motivo por el cual se produce el gran litigio en el interior mismo del psicoanálisis y en la manera de apropiárselo que tiene la filosofía: “(Lacan) No dice lo que hay que hacer. De allí derivan infinitas disputas, sin criterios sobre el vínculo entre la teoría y la clínica, sobre el pase y el tiempo de la cura”<sup>287</sup>. Entiende el filósofo francés que el corte, el encuentro con lo Real, el acto que se hace mediante el pase en la clínica de la cura del psicoanálisis, es atemporal (por eso las referencias tanto de Žižek como de Badiou, cuando hacen referencia al acto, a lo eterno, a lo trascendente, al Tercero éxtimo como forma del deber). Ese acto que toca lo Real produce un efecto primero: crea un espacio en el que “ningún dominio se salva de que su verdad sea situable en otros lugares que no son su lugar aparente”<sup>288</sup>. El acto es sin garantías para lo propio y lo ajeno. Es interrupción de la particularidad como ordenadora del mundo concreto.

Así que el acto, en este nivel en el que resulta imposible recuperar un relato en primera persona como testimonio directo de su encuentro con lo Real, es ante todo la irrupción de una dimensión fuera del tiempo que despeja los lugares y cambia el sitio de los objetos, por tanto desclasifica, desacomoda, hace a la situación una situación nueva, delirante, por no decir “loca” (una contra-simbolización que rivaliza con la simbolización que emplea el psicoanalista en la situación clínica), la cual se termina escribiendo en otro tiempo y lugar. Badiou

---

<sup>286</sup> {Badiou, 2006: 61 }

<sup>287</sup> {Badiou, 2006: 65 }

<sup>288</sup> {Badiou, 2006: 65 }

recuerda que lo más complejo de esta noción temporaria del acto, donde se juega la espacialización de un tiempo trascendente o eterno, es cómo no perderse o extraviarse dentro de ella, como no ser víctima del malentendido que impone el propio decir (el “blablablá” del psicoanalizante). Lo único que no engaña es la angustia, recuerda Badiou: “El acto necesita de una señal que no engañe. La angustia es un exceso de Real, no poder simbolizar una demanda del Otro, ya que responder es imposible (...), como si lo Real taponase la simbolización”<sup>289</sup>. Todo el dispositivo analítico se las juega, como recuera Badiou, entre la angustia del psicoanalizante (contra-simbolización) y la simbolización adecuada por parte del psicoanalista. Como la angustia es, en sí, una reacción al trauma/acontecimiento, una tentativa de salir del atolladero a partir de un bloqueo afectivo que surge en la contra-simbolización, el análisis pasa por una adecuada dosificación de esa angustia, en tanto es correlativa a la simbolización que hace el psicoanalista. De manera que el riesgo permanente de este ejercicio es que la simbolización se precipite de manera prematura (en la búsqueda de que el psicoanalizante acceda a lo Real de la experiencia) y que, a su vez, la interpretación que haga el psicoanalista del acto llegue demasiado tarde o demasiado pronto, dado que nunca está anclada a un hecho como tal porque, por definición, el acto es ilocalizable, no mensurable, lo que lo hace siempre-ya una reacción desplazada del hecho desencadenado por la señal de la angustia. El procedimiento que consiguió Lacan para evitar que este proceso y estas transiciones entre simbolización adecuada y contra-simbolización, ofuscada por la angustia, corra el riesgo de llegar demasiado rápido o demasiado tarde, que sea totalmente ilegible en su indecibilidad más radical, fue a través de un procedimiento que le es completamente extraño a la filosofía y único para el psicoanálisis: el pase, que se apoya en la posibilidad de que sea transmitido, en una cadena de escuchas y receptores psicoanalistas, ese saber que surge del acto:

---

<sup>289</sup> {Badiou, 2006: 61}

“En las pruebas de transmisiones sucesivas, el procedimiento verifica que algo así como un saber –por ende, una función de lo Real– se ha producido durante la cura analítica”<sup>290</sup>. En la sucesión de relatos, de psicoanalistas que cuentan un saber a otros analistas, como si se tratase de una práctica intersubjetiva, puede llegar a filtrarse una transmisibilidad efectiva, que al desarrollarse en varios momentos permite, en teoría, eliminar los restos que sean improbables dentro del relato: “En el fondo Lacan está convencido de que la filosofía es paradigmáticamente lo que no pasa, aquello de lo cual no podría hacer pase. Por eso en ella sólo hay maestros y discípulos”<sup>291</sup>.

¿Qué sería entonces aquello que de la transmisibilidad del acto permanecería como un relato efectivo? Badiou admite que en el relato del acto debe verificarse el Real en tanto una experiencia de la no relación sexual, tal como el acto la ha afectado; es decir, que siempre falta algo, hay un vacío, un agujero, que es el motor de la angustia que amenaza con bloquearlo todo. Badiou se permite, finalmente, hacer una disquisición en torno al acto, en términos de fundación y disolución. Al anunciar un tiempo, el del acto, Lacan tiene un lado que puede denominarse el “Yo fundo”, más cercano a la filosofía en su estricto espíritu de elaborar un saber a partir de un origen, de una fundación (acceder al tiempo “eterno” de la negatividad, de la retracción, del quebrar los lazos). Pero también tiene un carácter antifilosófico que se manifiesta en un “Yo disuelvo”, que es el tiempo del corte y del pase, que viene a abolir la promesa temporal (paradójicamente, en este corte se pierde el acceso al inconsciente y a lo Real y esto permite de nuevo la simbolización, una nueva identificación con el objeto/Otro que restablece la relación con el mundo). Y concluye, en este sentido, que “Lacan es en sí mismo un lazo entre la fundación filosófica y la disolución antifilosófica”<sup>292</sup>. Entre la espera (de quien espera algo del acceso a lo Real) y el

---

<sup>290</sup> {Badiou, 2015: 107}

<sup>291</sup> {Badiou, 2015: 108}

<sup>292</sup> {Badiou, 2006: 66}



corte (de quien entiende que es el momento de simbolizar el acto/acontecimiento).

La posición de Žižek, en cambio, es distinta a la de Badiou dado que parte del formalismo kantiano para entender este pasaje del acto, en apariencia imposible de describir sin denotar un agujero. El esloveno considera que este pasaje puede ser efectivamente narrado porque el sujeto no posee ninguna sustancia (ni siquiera es el vacío como sustancia): “la palabra ‘sujeto’ designa la contingencia de un acto que sostiene el orden ontológico del ser (...) El sujeto es el acto/emergencia contingente que sostiene el orden universal del ser”<sup>293</sup>. Para el esloveno el problema no es ontológico en la medida en que su edificio teórico no está hecho en función de la característica básica de la filosofía: sistematizar a partir de una verdad fundante. En todo caso, la singularidad de su trabajo es precisamente homologar en la figura del sujeto la Ley Moral de Kant, la pulsión de muerte y el deseo en Lacan en la forma de un gesto o decisión formal que se materializa sólo por deber (el acto). En esa medida, el sujeto es el gesto/decisión, en sí mismo vacío, que cambia las coordenadas de la situación, el gesto que permite, para decirlo a la manera de Badiou, hacer el pasaje del acontecimiento de lo múltiple al acontecimiento-verdad. Esa es la complejidad del esloveno. Tratar de extraer de lo mínimo –el gesto– una auto-transformación subjetiva máxima: la negatividad (la pulsión de muerte) se convierte en el mediador evanescente entre el ser y el acontecimiento. Esta distancia mínima dada es la que abre el espacio para esos dos momentos que hemos tematizado a lo largo de este capítulo de diversas maneras: el momento del “no” (el retorno a la “noche del mundo”) y el momento de la afirmación, que para Žižek es de sublimación, de elevación de un objeto a la dignidad de la Cosa (en que el sujeto abraza con entusiasmo un acontecimiento):

---

<sup>293</sup> {Žižek, 2001: 174}

“Esta distancia mínima entre la pulsión de muerte y la sublimación, entre el gesto negativo de suspensión–repliegue–contracción y el gesto positivo de llenar su vacío, no es sólo una distinción teórica entre los dos aspectos que son inseparables en nuestra experiencia real: (...) todo el esfuerzo de Lacan se centró precisamente en esas experiencias límite en las que el sujeto se encuentra confrontado con la pulsión de muerte en su aspecto más puro, anterior a su inversión en sublimación (...) Lo que dice Lacan es que esta experiencia límite es la condición irreductible/constitutiva de la (im) posibilidad del acto creativo de abrazar un acontecimiento–verdad: esa experiencia abre y sostiene el espacio para el acontecimiento–verdad, pero su exceso siempre amenaza con socavarlo”. {Žižek, 2001: 174–175}

En el movimiento formal en que el sujeto pasa de la negatividad a la sublimación creativa se juega el propio relato, el tomar nota del sujeto como ejercicio retroactivo de su decir, de lo que ha ocurrido y de sus pasiones o entusiasmos con respecto al acontecimiento. Badiou explica la posición kantiana de Žižek en estos términos: “En definitiva, la realidad sería la donación fenoménica de las cosas, y lo Real sería su punto de ser inaccesible, con lo cual habría simplemente una relación de acto, una relación de práctica. Habría con lo Real una relación prescriptiva, y no, en absoluto cognitiva”<sup>294</sup>. El esquema formal es el que le permite al esloveno mantener de manera zanjada los dos movimientos del acto, el de retracción y el de eyección. Sin embargo, es allí donde Žižek establece una diferencia que tiene consecuencias políticas: el momento del “no” es la respuesta a una situación que parece cerrada, es la respuesta como escándalo, como intrusión monstruosa que abre un juego de posibilidades allí donde antes no las había; el segundo momento, el de abrazar la Cosa que aparece, corre el riesgo de pagar por sus excesos y no tomar en cuenta, suficientemente, el momento de la negatividad primera. Es decir, políticamente la segunda opción, la de la formulación de los nuevos significantes amo, siempre conlleva el riesgo de traicionarse en su propio performance creativo, produciendo una falta o una sutura en forma de totalidad.

---

<sup>294</sup> {Badiou, 2015: 116}

Žižek recupera las referencias de las que hace uso Lacan para subrayar la importancia estratégica que tiene el “no” en su edificio teórico: Edipo, el rey Lear, Job, el gesto de Antígona ante Creonte. También con los años reivindicará el gesto de Lenin de su vuelta a comenzar a partir del fracaso y el de Stalin de la industrialización acelerada en los años 30 en la Unión Soviética, donde consigue identificar el poder de la negatividad, de negar las condiciones y los arreglos que condicionan al sujeto a vivir una determinada experiencia simbólica. Esta concepción del “no” es femenina, dice el esloveno, en la medida en que es un gesto intrusivo que subvierte cualquier significante Amo, es el nombre mismo de la negatividad. Sin embargo, no deja de ser llamativo que Žižek incorpore en su lista de ejemplos en torno al “no” radical el momento en que Lacan decide disolver su escuela, la Escuela Freudiana de París, en enero de 1980. Un acto que califica de femenino “y sólo pasaría al lado ‘masculino’ con su gesto (el de Lacan) de fundar la nueva Escuela de la Causa”<sup>295</sup>. La referencia de Žižek no deja de hacer eco al tratamiento que hicimos en el primer capítulo de esta tesis sobre el acto que realiza Lacan en enero de 1964, cuando es “excomulgado” de la AIP y se ve forzado a adoptar el discurso del amo en la École des Hautes Études para rehacer un vínculo con el Otro después de haber atravesado el desierto de la pérdida total de investidura. Según el criterio de Žižek, este acto habría sido propiamente masculino porque está en juego la creación de un nuevo significante Amo. Es del orden de lo que llamaría Žižek una sublimación creativa. Sin embargo, la diferencia de estos dos actos, a nuestro juicio, está en que el estudiado en el primer capítulo es un acto en el que el sujeto–Lacan se coloca en la posición de desecho, de quien lo ha perdido todo o ha sido empujado por el Otro a una situación–límite. Forma parte de eso que Miller nombra como la clínica de la urgencia, es propiamente una respuesta a la situación. Por eso es que Miller habla de que todo acto es aquel que está guiado por cierta fuerza en “auto”,

---

<sup>295</sup> {Žižek, 2004: 64-65}

un auto castigo (volverse desecho), donde ocurre una transformación o mutación del sujeto en el marco de lo que Stavrakakis define como condiciones de la urgencia: el descontento, la falta, la incompletud<sup>296</sup>. De allí que adoptando un criterio básico ya esgrimido, a su modo también es un pasaje al acto, impulsando por lo que Badiou designaría en este caso la angustia. Lacan, en enero de 1964, se coloca en posición de desecho con lo cual aleja toda posibilidad de que ese acto sea por fascinación de dominio o de poder, el de controlar una escena, la del Amo:

“(…) en el fondo Lacan nunca tomó la iniciativa, que su acto de afirmación, su acto de autonomía del psicoanálisis (…) este acto, no lo hizo sino reducido a su propia deyección, si podemos decirlo así. De hecho, es en posición de desecho, en tanto que precisamente era desechado por el Otro que se encontró en esta posición de ‘pasar al acto’, que él pudo elaborar algunos de los puntos más preciosos de su enseñanza y de esta forma revelar, quizá, lo que de alguna manera es el verdadero Lacan”. {Miller, 2012: <http://nel-medellin.org/miller-jacques-alain-jacques-lacan-observaciones-sobre-su-concepto-de-pasaje-al-acto/>}

Ahora podría entenderse por qué Žižek no valora el acto de enero de 1964 que abre, en la práctica, un nuevo horizonte para el psicoanálisis bajo el nombre de Lacan, sino que se concentra en el gesto negativo y unilateral de 1980, en el que Lacan le dice “no” a su propio régimen de propiedad, al patrimonio que empezó a acumular precisamente a partir de 1964. Al esloveno le interesa tematizar este acto radical de Lacan contra sí mismo, el disolver la escuela que había fundado en 1967 y con ello cerrar un ciclo de lo que podríamos llamar el psicoanálisis bajo el nombre de Lacan (1964–1980). En la carta de disolución de la Escuela que éste escribe en enero de 1981 vale la pena destacar esta frase que, en el contexto de la reconstrucción que hicimos en el primer capítulo, ofrece una reafirmación del gesto originario que se hizo en nombre de Freud –el de 1964– y

---

<sup>296</sup> {Stavrakakis, 2010: 149}

que ahora se pide hacer en nombre de Lacan. El desplazamiento de los nombres hace toda la diferencia entre enero de 1964 y enero de 1980, cuando Lacan no sólo decide disolver sino que lo hace bajo el emplazamiento de recuperar la “crítica asidua” y romper con la pequeña tradición de “desviaciones” y “transigencias” en las que se había sumido su escuela por el sólo “efecto de grupo consolidado” al que se había confinado: “(...) llamo asociarse inmediatamente a aquellos que, este enero de 1980, quieren continuar con Lacan”. Hay en ese contexto, el deseo en Lacan de recuperar a su vez el gesto inicial que lo motivó en 1964 a iniciar un nuevo camino a partir de la excomulgación de la AIP, siempre en nombre de Freud: “Sabemos lo que costó que Freud haya permitido que el grupo psicoanalítico prevaleciera sobre el discurso, devenga en Iglesia”. Ante esa especie de asesinato de Freud a través de la iglesia de sus seguidores, la iglesia del sentido, Lacan responde en 1980 que la única manera de salvarse de este escollo es dando un salto a lo Real, “matando” al grupo, a la escuela, y fundando un recomienzo<sup>297</sup>. De alguna manera Žižek valora más el acto de la negatividad pura, donde el sujeto se pone de espaldas al Otro y contra sí mismo, antes de dejar en pie la posibilidad constructiva de un acto que formule un nuevo significante Amo y desencadene las inevitables “desviaciones” y “transigencias” que se producen en el tiempo alrededor de un nuevo discurso<sup>298</sup>. En este sentido, parece cobrar vida la crítica que hace Stavrakakis sobre el estatus del acto del sujeto puro en Žižek, previo a la división, marcado por una negatividad radical a la que el griego contrasta con aquel acto que trata de institucionalizar la falta en el Otro y marcar la división del sujeto. Esta sería entonces la diferencia fundamental de los dos actos en Lacan, si lo vemos a la luz de la lectura política

---

<sup>297</sup> {Lacan, 2010: 338}

<sup>298</sup> Esta es una constante en la obra de Žižek, desde Antígona hasta Stalin, pasando por Lacan y Lenin. Lo que le importa al esloveno es describir el valor que tiene el acto como magnitud negativa, como retracción, como sumersión en la “noche del mundo” (la locura) y la elaboración, a partir de una doble ejecución de la violencia (la pasiva y la activa, guiada ésta última por la imaginación trascendental y la razón pura) de unas nuevas coordenadas de relación con el Otro. Por eso, el acto en Žižek tiene la circularidad de la pulsión, del comenzar de nuevo y de errar siempre la meta. Ese el proceso que definiría la dinámica propiamente humana de creación, como una caída y una vuelta a comenzar.

que hace Stavrakakis: el primero institucionaliza, divide el campo (del psicoanálisis) y desencadena una lógica hegemónica a partir de operaciones de despeje y de hacer el vacío asociadas no exclusivamente con el poder sino con la construcción de un nombre y una doctrina; y el segundo acto es sin ley y sin medida, destructivo, atrapado en la imposibilidad de llegar a simbolizarse a través de sus máximas imposibles:

“(el acto en Žižek) es el resultado de su incapacidad de reflexionar sobre el territorio intermedio de interpenetración entre la positividad y la negatividad, entre la revolución y el conformismo, entre la plenitud y la falta; el resultado de desmentir la posibilidad de una positivación/institucionalización de la falta que no sea reduccionista ni neutralizante”. {Stavrakakis, 2010: 168}

Lo que trata de hacer valer Žižek en este concepto del acto es el gesto heroico, tal como lo define el propio Miller, donde se manifiesta la pulsión de muerte: “A este respecto, el heroísmo –el heroísmo que es una sublimación, es lo que decía Lacan– no excluye, por el contrario, la voluntad de goce, sino que da testimonio de eso, es decir que podamos para eso sacrificar incluso la vida. Es el triunfo de la pulsión de muerte; si se quiere, la afirmación desesperada de goce”<sup>299</sup>. Lacan morirá afásico casi dos años después de la disolución de su escuela, promulgada el 5 de enero de 1980, a los 80 años de edad. El gesto de disolución postrero, que Žižek ha descrito en obras posteriores como “el momento propiamente leninista de Lacan”<sup>300</sup>, se basa precisamente en el llamado a una especie de comunidad de emergencia que recupere los valores perdidos de su enseñanza. En el escrito donde declara la disolución, Lacan habla en los términos de un suicidio simbólico, es decir, aquel que debe hacerse hasta sus últimas consecuencias y en el que sólo queda la constatación de un “fracaso” y la necesidad de “perseverar” en un deseo: volver a comenzar. Después que Lacan

---

<sup>299</sup> {Miller, 2012: <http://nel-medellin.org/miller-jacques-alain-jacques-lacan-observaciones-sobre-su-concepto-de-pasaje-al-acto/>}

<sup>300</sup> {Žižek, 2006: 457}

admite en el escrito que “habla sin la menor esperanza” y que siempre primero hay que hablar para después pensar (darle un lugar en la palabra al pensamiento retroactivo que se produce después del acto), Lacan describe lo único que puede salvarse de ese momento de “retraimiento” en el que corta los vínculos y se adentra en una nada aún sin nombre:

“Un trabajo que restaure *el filo cortante de su verdad* (...) que vuelva a llevar a la praxis original que él instituyó (Freud) bajo el nombre de psicoanálisis. Al *deber* que le corresponde a nuestro mundo, que, con una *crítica asidua*, denuncie en él las desviaciones y las concesiones que amortiguan su progreso al degradar su empleo”.  
{Lacan, 2010: 338}

Lacan exige, precisamente, grandes máximas para disolver la obra y encarar las “desviaciones” y “concesiones” que se han producido en los 16 años de ejercicio “solitario” del psicoanálisis, después de haber iniciado su senda a espaldas de las instituciones freudianas. Hay figuras retóricas en este pasaje que hacen sentido con la obra del esloveno, por eso entendemos el anclar de ese “no” como acto puro y “total” a máximas “leninistas” del tipo: restaurar *el filo cortante de su verdad*, es decir, no hacer concesiones con el deseo en la tradición que fijó el psicoanálisis desde Freud y su descubrimiento del inconsciente, es decir, anclar el ejercicio teórico-crítico en el lugar del malestar de la civilización, que es el lugar propio donde el psicoanálisis se convierte en una doble indagación del sujeto y de lo social como topología de un lazo que se deshace y rehace de manera contingente. En este texto, Lacan alude al *deber*, que no deja de tener resonancias kantianas en cuanto a una exigencia vacía, sin contenidos pero sin concesiones, una apuesta ética por el objeto *a* y no por el sentido, lo que evita la salida superyóica y abre la posibilidad de pensar el *deber* en términos de un gesto formal y unilateral dado a lo Real que restablezca o cambie las coordenadas de la situación: la relación con la Cosa deseada, más allá de todo límite contingente pero siempre-ya dada, “obtenida” retroactivamente con el gesto que

desencadenó la negatividad. Y, por último, Lacan exige aquí la posición de una *crítica asidua* que impida cualquier solución de Escuela (también podría tratarse del Partido o del Movimiento) que implique el circuito de bienes, las jerarquías o los cálculos que puedan degradar el empleo de la doctrina psicoanalítica. En este párrafo podríamos vislumbrar tres premisas propiamente lacanianas que ya habíamos esbozado al principio de este capítulo: 1) La verdad como una operación de corte de lo que parece estable, el nudo, por tanto es una apuesta por encontrar lo Real como la no-relación sexual; 2) El *deber* como magnitud negativa en la que el sujeto se retrae unilateralmente y desbalancea su relación con el Otro, al constatar que el Otro no existe, que no hay Otro del Otro, por tanto el deber es un ejercicio ético unilateral, siempre de parte del sujeto y no del Otro que falla; y 3) sólo la crítica asidua, permanente, de la auto-posición permite “obrar preventivamente” y desbloquear los mecanismos ideológicos, las fantasías e identificaciones que apaciguan o degradan el ejercicio psicoanalítico.

A este “momento propiamente leninista” en Lacan, conviene recordar que Alain Badiou intenta descifrar el enigma de por qué en la vasta obra de psicoanalista francés, a pesar de todas las disquisiciones sobre lo Real y el tiempo de concluir (el acto dentro de la cura) no hay propiamente un “pensamiento del pensamiento” que introduzca la “nueva presentación de las reglas de la cura que hiciese norma para la paradoja temporal de su conducta”<sup>301</sup>. Badiou tematiza, como ya explicamos, los problemas de fondo que tiene la teoría del acto en Lacan en el contexto de la cura, puesto que el filósofo francés se plantea efectivamente si es posible garantizar el comienzo y sancionar una transformación constructiva a partir de dicho acto. Badiou cuenta una anécdota que calza exactamente con la percepción de Žižek del momento leninista:

“A menudo Lacan se comparó con Lenin, caracterizándose como un Lenin que tenía a Freud como su Marx. La diferencia está en que

---

<sup>301</sup> {Badiou, 2006: 62-62}



él no escribió *¿Qué hacer?* [...] A pesar de mi admiración por Lacan, debo sostener que, a fin de cuentas, él eludió la cuestión de 'qué pensar', precisamente en cuanto todo pensamiento efectivo es del orden del hacer. Con ello, hay que decirlo, fue verdaderamente un antifilósofo. Pues una antifilosofía es siempre una proclamación de la irreductibilidad del acto, y estigmatiza a la filosofía como pedagogía inerte. Pero esta proclamación se acompaña de una relativa indeterminación del pensamiento en relación con el protocolo del acto. Y eso por una razón fundamental: si llegamos muy lejos en la determinación regulada del acto nos vemos reconducidos a la filosofía". {Badiou, 2006: 62–63}

La demanda de una normatividad del acto exigida por Badiou, ante la necesidad que tiene el filósofo de comprender la paradoja que implica que el verdadero tiempo de la cura esté marcado por una simbolización que en esencia es prematura (o tardía), hace que se llegue a la conclusión de que en todo corte siempre hay algo que queda por fuera, no simbolizable, y otra parte que se encarna en cualquier objeto o externalidad no vinculada directamente con el acontecimiento/acto. ¿Qué podemos recuperar de él como un signo de verdad? Por eso Badiou se hace preguntas del tipo: "¿Qué categorías permiten juzgar o al menos normativizar la conducta de la cura? ¿Se puede pensar la *singularidad* del proceso analítico?"<sup>302</sup>. En el fondo de esta demanda que le hace Badiou a la obra de Lacan, el gesto propiamente leninista que nunca ocurrió, sobre qué es lo que efectivamente hay que hacer, apunta a interrogar si en el proceso mismo analítico hay algo que pueda servir a la construcción de una nueva idea universal (por tanto, si el acto preserva una dimensión política emancipatoria y permite deslindarse del acto propiamente regresivo o irracional).

Ante los dilemas que hemos esbozado y revisado en este capítulo queda reiterar que el psicoanálisis es el reverso de la política, como dice Miller. Por tanto el acontecimiento no se anuncia, no llega en forma de hipótesis de un lazo universal, es ante todo la ocurrencia o la demostración de una rareza: "El acto es

---

<sup>302</sup> {Badiou, 2006: 62-62}

raro”<sup>303</sup>. Es decir, no ocurre cuando se le tiene previsto, no ocurre nunca sino cuando, propiamente, se demuestra en acto. ¿A qué se refiere Miller? Se refiere, precisamente, al momento de negatividad que Žižek hace valer, políticamente, como gesto leninista por excelencia. Y cuando ocurre, como explica Miller, inmediatamente después de subrayar su rareza, es porque ya ha sido captado por la “sublimación” o el entusiasmo de la positividad: “Cuando verdaderamente hay un acto para tener en cuenta, se hace con él una epopeya”<sup>304</sup>. Es decir, se vuelve relato de hazañas y de héroes. La grandilocuencia de la solución no deja de tener, en definitiva, su lado de comedia o de tragicomedia. Incluso su lado cómico, reverso mismo de la tragedia.

#### **4.4 El último recurso, (o cómo quedar atrapado en la violencia divina)**

No podemos cerrar esta indagación sobre las implicaciones y consecuencias del acto, en su dimensión política, sin hacer propiamente un ajuste de cuenta con el lugar desde el que Žižek pretende hablar. Hemos sostenido que el modelo del acto en el esloveno es un trazado que parte del psicoanálisis, que se narra desde las premisas del Idealismo alemán y que comparte, formalmente, la secuencia que establece Carl Schmitt para la decisión dentro de su teoría de la soberanía. Pero visto así, a rajatabla, cometeríamos una ligereza inadmisibles dentro de la tradición crítica que quiere hacer valer el esloveno. Debemos recordar, en este sentido, que Žižek, a pesar de sus lábiles estrategias teóricas y argumentales, de sus modos especulativos y dialécticos de referenciar, mantiene un criterio de lucha de clases en la teoría que debemos tener en consideración si queremos dar cuenta de su posición. Es decir, y parafraseando a Didi-Huberman,

---

<sup>303</sup> {Miller, 2012: <http://nel-medellin.org/miller-jacques-alain-jacques-lacan-observaciones-sobre-su-concepto-de-pasaje-al-acto/>}

<sup>304</sup> {Miller, 2012: <http://nel-medellin.org/miller-jacques-alain-jacques-lacan-observaciones-sobre-su-concepto-de-pasaje-al-acto/>}

hay que introducir una distinción entre el uso de un concepto y el horizonte en el cual se inscribe, límite que define una ética y una política de saber. A pesar de que se suele hacer una distinción entre el concepto y sus orientaciones prácticas, lo que le interesa a Didi–Huberman es subrayar que las decisiones de usar los conceptos de uno u otro autor “están, a su vez, orientadas por un horizonte: toda la cuestión es saber qué se quiere hacer con un concepto y hacia dónde se le quiere hacer operativo”<sup>305</sup>. En este sentido, y alejándonos de la perspectiva crítica de Alberto Moreiras que utilizamos más arriba, hay que puntuar esta reconstrucción con el concepto de “violencia divina” de Walter Benjamin, que responde propiamente a la tradición de los oprimidos desde la cual se articula el concepto de lo político en el esloveno. El recurso de introducir la teoría de la decisión de Schmitt, de origen y motivación nazi, no hace más que agregar confusión al edificio teórico de Žižek, puesto que propiamente en él no se trata de la formulación de una teoría positiva del poder del *uno* como autoridad soberana, sino todo lo contrario, una teoría negativa que busca suspender o subvertir la ley para abrir el espacio a una *soberanía otra*; no para restablecer el orden perdido ante las amenazas de la anomia o de la anarquía. Si la decisión de Schmitt está insertada en una teoría de la soberanía que quiere preservar el poder de la autoridad y frenar la idea moderna de revolución, hay que buscar un equivalente que responda desde otro lugar, desde otra soberanía, que mantenga viva la posibilidad misma de hacer estallar el orden y desactivar el poder supremo de la autoridad única, de donde emana el entramado de la ley constituida.

Si bien sostenemos que entre la teoría de la decisión de Schmitt y el acto de Žižek como negatividad radical o abismo de la libertad hay similitud formal, el autor que está faltando para precisar con más exactitud este asunto es precisamente Walter Benjamin, especialmente su texto “Hacia una crítica de la violencia” (1921), que está inscrito en un contexto en el que se revela un diálogo

---

<sup>305</sup> {Didi-Huberman, 2012: 71}

teórico, discreto pero elocuente, del autor con Carl Schmitt y su teoría de la soberanía, así como una decidida necesidad de crear una dialéctica otra que enfrente ese concepto de soberanía<sup>306</sup>. Con el apoyo de la teología política de Benjamin, el esloveno establece que hay propiamente una violencia emancipatoria implícita en todo acto político auténtico, y que ésta sólo surge en condiciones únicas donde una situación específica desemboca en el estallido sordo, sin límites, de violencia pura, de violencia revolucionaria o “violencia divina”, más allá de los fines que fijaría toda ley. Hay dos textos donde explícitamente el esloveno hace uso de esta categoría bajo la premisa de que la “violencia divina” es la *intrusión* de la justicia más allá de la ley, por tanto es una violencia que se coloca más allá del Poder y del Estado, que son agencias que hace valer Schmitt en su teoría de la soberanía y en su arquitectura constitucional: “De la democracia a la violencia divina”<sup>307</sup> y “*Allegro. Violencia divina*” (que cierra el libro *Sobre la violencia. Seis reflexiones marginales*, organizado como una especie de sinfonía wagneriana que culmina en lo alto de un “festejo”)<sup>308</sup>. Ambos textos son intervenciones teórico-políticas enmarcadas en la apuesta subjetiva que se inició en 2008 con la adopción, por parte de Žižek, de la hipótesis comunista, tal como mencionamos en el segundo capítulo, así que pertenecen a lo que también hemos llamado su obra tardía. La misma etapa en que trata por diversos medios de pensar el acto emancipatorio y tematizar su ambiguo estatus, su violencia potencial y su violencia verificable en la tradición de las revoluciones modernas (y en los tantos intentos fallidos).

---

<sup>306</sup> Una cita al jurista católico en el libro *El origen del drama barroco alemán* (1926), una carta de Benjamin fechada en 1930 en la que manifiesta su admiración por el “teórico fascista del derecho público”, algunas citas de Benjamin en el libro de Schmitt, *Hamlet o Hécuba* (1956) y la revelación de una carta póstuma en la que Schmitt admite haber escrito su libro *El Leviathan en la teoría del Estado de Tomás Hobbes* (1938) como una respuesta a Benjamin, son las únicas evidencias explícitas de una relación que, como dice Agamben, se desarrolló de diversos modos y con una intensidad diversa a pesar de que el proyecto nazi terminó dividiéndolos definitivamente y quitándole la vida al propio Benjamin cuando huía de la persecución alemana (1940). Agamben agrega que hay una relación esotérica más honda que comienza, no como se creía, con la reacción de Benjamin a la *Teología política* de Schmitt, sino con la lectura que Schmitt hace de *Para una crítica de la violencia*, la cual le obligará a responder con su pequeño libro donde enmarca su teoría de la soberanía.

<sup>307</sup> Žižek en: {Agamben y otros, 2009: 105-124}

<sup>308</sup> {Žižek, 2008: 211-242}

Más cerca políticamente de Benjamin que de Schmitt, hay que decir que por esta vía, paradójicamente, podemos identificar mejor los límites de su teoría del acto. A lo largo de este capítulo hemos explicado que la misma se basa en la retracción radical de un “no” ético que sustrae al sujeto de la situación, sin que lleguemos a reconocer las condiciones concretas que dispararían dicha retracción, ni el nexo propiamente político que sostendría este sujeto con otros sujetos. Sin embargo, aquí se produce un desplazamiento importante con respecto a su teoría del acto. Amarrado a la noción de violencia divina benjaminiana, el esloveno introduce en su esquema distinciones que podrían definirse como ideológicas para identificar –una vez que ha ocurrido el acto negativo– el acontecimiento “bueno” (revolucionario) del acontecimiento “malo” (estallido social), la violencia política de la violencia social; lo que a nuestro juicio reduce profundamente el uso de sus nociones en la práctica política. En un giro desconcertante de “paralaje”, el esloveno termina haciendo valer lo que en una primera fase de su obra se había negado a darle valor. Con ello se refuerza la idea de que en la segunda etapa de su obra “retorna”, de manera incontrolada, la tradición más radical de la hipótesis comunista, el leninismo–estalinismo con su dictadura del proletariado como la única solución posible a la situación propiamente revolucionaria. De allí que Žižek insista en asociar la violencia divina benjaminiana no al momento de la erupción destructiva de la masa, al despertar de la ira social, al encuentro con lo Real del antagonismo, a la retracción generalizada como una especie de implosión de la negatividad colectiva; sino a algo que, en términos lógicos, vendría después de la explosión, de la rebelión, algo que pone en juego otra necesidad que ya no es la de la ruptura y la retracción justicialista del giro vacío sino la de la conservación de un nuevo poder agenciado (por tanto de un nuevo orden político en ciernes). Es decir, en esta etapa y en estos textos Žižek prefiere desplazar el énfasis de su acto (el “yo disuelvo”) al acto del fundar o afirmar, de positivar en el poder de la retroactividad un relato que garantice el control de las fuerzas “revolucionarias” sobre el acontecimiento

disruptivo. A través de él mismo aprendidos, precisamente, que en ese estadio del acto se teje un nuevo tejido fantasmático, se externalizan pulsiones en un juego de nombres que termina consolidando una escena distinta a la del evento propiamente traumático/revolucionario (se produce un borramiento de las huellas del evento “originario”). Sus ejemplos no dejan duda: “Muy bien, señores críticos, ¿quieren saber a qué se parece esta violencia divina? Echen un vistazo al terror revolucionario de 1792–1794. Eso fue ‘violencia divina’. (Y la serie podría continuar: el terror rojo de 1919...)”<sup>309</sup>. Podría agregarse que la epopeya en la que termina todo acto, según escribe Miller, la que produce una escena de héroes y hazañas descomunales, se convierte en el esloveno en la culminación de la dictadura del proletariado; no en una valoración del evento revolucionario en sí con, disruptivo, con todas sus posibilidades aún intactas, sino en la decisión política de construir el otro orden y de reprimir el viejo orden que retorna, como una venganza del Otro. Incluso en este texto el esloveno trata de darle un nuevo estatus a los ejemplos que usa argumentando que existe la necesidad de no confundir el camino: “quizá debiéramos identificar sin miedo la violencia divina con los fenómenos históricos existentes, evitando así cualquier mistificación oscurantista”<sup>310</sup>. La gran figura de la teoría crítica contemporánea, la misma que ha hecho uso de un variadísimo repertorio de ejemplos provenientes del cine, de la literatura, de la política, de la prensa diaria sin establecer jerarquías u ordenamientos previos de los recursos de los que se sirve a la hora de situar nociones y reconstruir conceptos teóricos, pide en este caso manejarse con cuidado y ser selectivos para evitar “mistificaciones”. ¿Qué es lo que busca el esloveno con tantas precauciones? Sin duda, asegurar una secuencia completa, no dividida, del acto en tanto acto revolucionario:

---

<sup>309</sup> {Žižek, 2008: 233}

<sup>310</sup> {Žižek, 2008: 233}

“Los revolucionarios deben esperar pacientes el momento (en general muy breve) de un disfuncionamiento manifiesto o de un desmoronamiento del sistema, aprovechar la ventana de oportunidad, apropiarse del poder que está latente, en la calle – luego deben consolidarse, construir los aparatos de represión, etc., de manera que, una vez terminado el período de confusión, cuando la mayoría vuelve a encontrar sus espíritus dentro del nuevo régimen, la revolución esté bien arraigada”. Žižek en: {Agamben y otros, 2009: 116}

Establecer una distinción entre el acontecimiento revolucionario como aquel que ha “finiquitado con éxito” y el estallido social como aquel evento prematuro y sin historia posible, indica ya un atolladero en la teoría del acto del esloveno. Describe de algún modo un intento casi desesperado de escapar a la “mistificación oscurantista” y, bajo el control de los ejemplos, evitar lo que Michael Löwy denomina la modalidad del “marxismo gótico”, aquel que es “sensible a la dimensión mágica de las culturas del pasado, al momento ‘negro’ de la revuelta, a la iluminación que desgarrar, como un relámpago, el cielo de la acción revolucionaria”<sup>311</sup>. Žižek, como militante del lado radical de la modernidad que consigue en el cambio, en la revolución, su oportunidad para abrir espacio a lo nuevo a partir del laboratorio de la subjetividad, a su vez militante del significante comunista, considera que la única manera de no quedar atrapado en una violencia premoderna, regresiva, impotente, es, como dijimos antes en este capítulo, que se produzca una homologación del deseo y el deber en un giro formal vacío hacia la justicia, considerada ésta como un más allá de la ley, por tanto equivale a una suspensión de la particularidad y de toda determinación patológica<sup>312</sup>. Sorprende al menos que una teoría del acto que ha

---

<sup>311</sup> {Löwy, 2005: 28}

<sup>312</sup> Este es un buen ejemplo de la forma como Žižek traslada conceptos de un campo a otro (en este caso de un momento del acto a otro momento del acto) y termina resignificando la premisa de su opción (proveniente de *La ética en el psicoanálisis* de Lacan) al reinsertarla en esta otra escena del control de la situación revolucionaria. Esto es lo que a nuestro juicio le hace perder coherencia a su trabajo teórico. Para que funcione esta traslación, Žižek hace encarnar el deber en alguna máxima de la justicia universal que empalme con el deseo del sujeto: “El núcleo del interés de Lacan reside más bien en la inversión paradójica por medio de la cual el mismo deseo (por ejemplo, actuando sobre el propio deseo, no comprometiéndolo) ya no se puede basar en la motivación o el interés ‘patológico’, por lo que sigue los criterios del acto ético

hecho énfasis por años en la negatividad radical, en el poder de la retracción para despejar el espacio, no considere en su repertorio de ejemplos los estallidos sociales contemporáneos que se han producido en el contexto del capitalismo tardío, esos instantes de disfuncionamiento radical del sistema que él apenas logra tipificar como un fenómeno perteneciente al “mal del *ello*”, como una crueldad no-funcional, excesiva, que no está anclada a intereses utilitarios o ideológicos: “una crueldad cuyas formas van desde las masacres ‘fundamentalistas’ racistas religiosas, hasta los ‘insensatos’ estallidos de violencia de los adolescentes y los sin hogar en nuestras megalópolis contemporáneas”<sup>313</sup>. Esta ha sido, desde el principio, la posición del esloveno: deslindar su teoría del acto del brote disfuncional del antagonismo social; lo que sorprende, puesto que ante estas demostraciones de lo Real del antagonismo, el esloveno sólo consigue ver patologías como el “mal del *ello*” o la del pasaje al acto, a la que tilda como un estallido social guiado, sin demandas política ni ideológicas, por la impotencia colectiva ante una falta de respuesta del gran Otro,

---

kantiano, de modo que ‘seguir el propio deseo’ se superpone a ‘cumplir con nuestro deber’ (...) Lo realmente traumático para el sujeto no es el hecho de que un acto puramente ético sea (quizá) imposible, que la libertad sea (quizá) una apariencia que se basa en nuestra ignorancia de las motivaciones reales de nuestros actos; lo verdaderamente traumático es la libertad misma, el hecho de que la libertad ES posible, y buscamos desesperadamente determinaciones ‘patológicas’ para poder evitar esta circunstancia” {Žižek, 2008: 232-232}. Todas estas consideraciones son coherentes aplicadas a la premisa del acto como retracción, el acto negativo, del decir “no” para separarse del Otro. Parten a su vez de la indicación lacaniana de que el inconsciente es ético y por tanto siempre está atravesado por formas de la demanda o el rechazo, pero su inserción en el contexto del control revolucionario tiene efectos contrarios. Para el psicoanálisis, salvo que se acepte la tesis de Stavrakakis de que efectivamente hay una “izquierda lacaniana” con una necesidad de prefijar o sesgar de antemano el uso de los conceptos del psicoanálisis, no resulta entre sus haberes homologar el acto de libertad con el Terror Revolucionario o con la Revolución Cultural China, es decir, con el control de la situación revolucionaria en nombre del Partido, del Poder o del Estado. Es una forma extraña de regresar, de algún modo, a la particularidad, que en términos políticos ha producido efectos catastróficos.

<sup>313</sup> La explicación que el esloveno ofrecía hace casi un par de décadas de este “mal del *ello*” para hablar de los estallidos sociales contemporáneos, un término que proviene de un texto de Etienne Balibar, es estrictamente psicoanalítica y está vinculada al malestar de la civilización con respecto a la irrupción del goce en el capitalismo tardío, que es correlativo a la pérdida de la eficacia simbólica. En este sentido, hay que decir que el esloveno ha mantenido un desinterés casi desde el principio de su obra por estos estallidos en términos políticos, lo que no le permite incorporarlos a su archivo histórico de actos propiamente revolucionarios: “Aquí nos encontramos verdaderamente ante el mal del *ello*, es decir, el mal estructurado y motivado por el desequilibrio primordial entre el yo y la *jouissance*, por la tensión entre el placer y el cuerpo extraño de *jouissance* que mora en su núcleo mismo. El mal del *ello* presenta, pues, el ‘cortocircuito’ básico en la relación del sujeto con el objeto causa de su deseo, primordialmente ausente: lo que nos ‘molesta’ en el ‘otro’ (judío, japonés, africano, turco) es que parece gozar de una relación privilegiada con el objeto. Es decir, el otro o bien posee el tesoro-objeto que nos ha arrebatado (y por eso no lo tenemos), o bien supone una amenaza para nuestra posesión del objeto”. {Žižek, 2002: 17}



no por un giro subjetivo sino por una falla atribuible al sistema. Estas descripciones patológicas del estallido social son las que el esloveno utiliza para deslindar el concepto de violencia divina de cualquier brote de violencia espontánea y callejera. La violencia divina se distinguiría, entonces, de estos brotes de lo Real antagónico porque allí juega un papel activo el sujeto-héroe žižekiano como motor desencadenante de la acción: “La violencia divina debería concebirse (...) como la asunción heroica de la soledad que conlleva la decisión soberana. Se trata de una decisión (matar, arriesgar o perder la vida propia) tomada en total soledad, sin la cobertura del gran otro”<sup>314</sup>. El tema es que el propio Benjamin le otorga un rol completamente diferente a la figura del héroe, como veremos, embarcado en una violencia circular y viciosa.

Sin embargo, el gesto vacío y justicialista del que habla Žižek no se corresponde con los ejemplos del acontecimiento revolucionario que ofrece, ya que esos actos “en soledad” no responden a un vaciamiento del Otro en favor de los poderes del sujeto sino a la necesidad misma de llenar una falta en el Otro en ciernes, el Otro de la revolución que se ha iniciado, el Otro ideológico que nunca dejó de estar allí desde el principio de la acción. Estos gestos podrían ser considerados, más bien, violentos llamados a la nueva particularidad. Allí ya el sujeto ha volcado sus energías subjetivas y rupturistas hacia la defensa y conservación del Otro. De este modo, entramos de lleno en la lógica que indica Miller, la de la epopeya del acto, que muchas veces deviene en tragicomedia, como bien dice, o sencillamente en comedia. La confusión de estos textos de Žižek en torno al acto y a la violencia divina hacen que el tema de la “suspensión” ética o de la “retracción a la noche del mundo” se hagan prácticamente indistinguibles bajo el esquema benjaminiano, al punto de que a lo que siempre le negó crédito el esloveno, el estallido social (por su ceguera, por su irracionalidad, por su impotencia), termina justificándolo, pero esta vez para

---

<sup>314</sup> {Žižek, 2008: 239}

ilustrar la definición de la violencia divina o revolucionaria: “Cuando los que se hallan fuera del campo social estructurado golpean ‘a ciegas’, exigiendo y promulgando la justicia/venganza inmediata, esto es violencia divina”<sup>315</sup>.

Antes de aislar en el texto de Benjamin sus premisas para tipificar la violencia divina, hay que decir que Eric Laurent, desde el psicoanálisis lacaniano, trata de establecer las características del giro al goce en la última enseñanza de Lacan y subraya que éste está signado por el fenómeno de la irrupción, de la intrusión inesperada de lo Real del goce de Dios que perturba las normas, es decir, de algo impredecible e incontrolable que viene a desestabilizar, a poner en cuestión, el vínculo del sujeto con la Ley. Podría decirse que es a este paisaje responde lo que Žižek denominaría como una violencia intrusiva ejercida por el “mal del *ello*”. Lacan sostenía que el inconsciente es ético, es decir, manifiesta el impasse como demanda/rechazo al Otro. Laurent establece fundamentalmente dos posiciones subjetivas con respecto a ese goce de Dios, ese goce Otro, ese goce intruso, que debe ser leído como el padre Real que retorna, feroz y caprichoso, a desestabilizar las relaciones del sujeto y del Otro. Básicamente habría dos modalidades subjetivas, según Laurent: la de los epicúreos, que hacen todo para no ser perturbados por este goce (buscan el aislamiento) y los estoicos que “se revuelcan en este goce, nadan en la cosa, como los cerdos”<sup>316</sup>. Los estoicos se revuelcan en el otro goce porque adoptan la posición de Dios, es decir, son los auténticos perversos de la sociedad del capitalismo tardío que hacen de todo para justificar estos encuentros con lo Real porque saben organizar ese otro goce en torno a significantes amo (fálcos). Laurent entiende que la manera de evaluar estas perturbaciones es a partir de la lectura de las pasiones que despiertan estas intrusiones en el ser hablante (las que genera como efecto el otro goce: amor, odio, indiferencia), puesto que ellas mismas describen la perturbación por la intromisión inesperada y “violenta”. De hecho, Laurent aclara que la posición de

---

<sup>315</sup> {Žižek, 2008: 239}

<sup>316</sup> {Laurent, 2002: 101}

Lacan en sus últimos años de enseñanza es que no hay vía para establecer una distancia segura ante los excesos que el otro goce produce (ni epicúreos en su aislamiento, ni estoicos fundamentalistas, ni cínicos multiculturalistas), lo que subraya la necesidad de una ética del síntoma, del deseo negado, del encuentro místico, de gozar el síntoma como vía óptima para llegar al acto (de la cura). Es una ética planteada, podría decirse, desde la pulsión de muerte, desde un ir contra sí mismo en nombre del deseo denegado: “El deseo decidido tiene este matiz de la pasión y es un final inquietante (el de la cura) porque si lo tomamos en serio vemos cómo implica una distancia con la felicidad”<sup>317</sup>. El psicoanálisis, en este sentido, está comprometido, como dice Laurent, con esta perturbación, con mantener esta distancia con la felicidad, con una salida mística (centrada en el encuentro) que debe subjetivarse, acogerse, reconocerse. Todo lo que no va, todo lo que afecta el equilibrio del ser hablante, lo que llamaría Žižek la negatividad que estructura el mundo de la representación y de la ideología, termina siendo percibido como del orden de lo femenino: “El goce fundamental que perturba todo equilibrio posible es el goce del Otro, de los dioses que vienen a perturbar, de la ‘mujer’”<sup>318</sup>. Laurent entiende que la sociedad donde la primacía es del goce y no la del significante (el Otro), la mística se convierte en esa expresión que “une”, en lo contingente, dimensiones irreconciliables, al sujeto y a la pura aparición de un antagonismo/trauma. Allí es donde Laurent valora la singularidad de voces que a pesar de la tradición secular de la modernidad, de las luces, trataron de sostener un elemento teológico inherente a la razón (Schmitt, en calidad de católico, sería uno de ellos), subrayando la necesidad de un pensamiento que preserve el valor de este encuentro místico con lo Otro. En ese lugar Laurent ubica, precisamente, a Walter Benjamin: “El trabajo de Benjamin es crucial para redefinir este horizonte de la razón que en su

---

<sup>317</sup> {Laurent, 2002: 103-104}

<sup>318</sup> {Laurent, 2002: 107-108}

perspectiva tiene que dejar un lugar a la manifestación de este Otro que viene a perturbar la razón encarnada en normas”<sup>319</sup>.

Se está de acuerdo en que Benjamin es una de las voces que en el contexto de la Ilustración intentó establecer un pensamiento del instante que acumula una potencia sintomática, de excepción a la situación, de protesta ante el encuentro traumático y explosivo, y que a pesar de ello gana dimensión mesiánica, es decir, es capaz de recibir el llamado del Otro de la redención. En su corto y enigmático “Fragmento teológico-político”, Benjamin afirma que el Mesías completa todo acontecer histórico, porque es el que redime y crea la relación misma con lo histórico. Su perspectiva es propiamente una teología política: “Por eso, nada histórico puede pretender relacionarse por sí mismo con lo mesiánico”<sup>320</sup>, lo que indica que los hombres luchan y luchan hasta que fuerzas más allá de lo humano desencadenan la energía necesaria para desatar los cataclismos sociales y las revoluciones guiadas por el principio de una restitución íntegra (de “la inmortalidad en su ocaso”, dice Benjamin). Por eso sus elaboraciones, como explica Didi-Huberman, logran fundir una imagen del presente, de sus contradicciones, de sus intermitencias, de la batalla que fraguan los oprimidos contra el poder, aquí y ahora, con el recibimiento de un llamado de eso Otro mesiánico que, eventualmente, podría cambiar radicalmente la situación (anuncio, juicio final, restauración, redención, consumación). Haciendo una lectura de la novena de sus *Tesis de la filosofía de la historia*<sup>321</sup>, Žižek se pregunta en esta misma dirección sobre el carácter teológico de la historia y si la violencia divina no es acaso la intervención mesiánica que permite identificar la situación propiamente revolucionaria: “¿No podría ser vista la historia entera de la humanidad como una normalización progresiva de la injusticia, acarreado el innumerable anónimo sufrimiento de millones de personas? En algún lugar, en

---

<sup>319</sup> {Laurent, 2002: 108-109}

<sup>320</sup> {Benjamin, 2010: 206}

<sup>321</sup> {Löwy, 202: 100-110}

la esfera de lo 'divino', quizás esas injusticias se olvidan. Éstas se van acumulando, se registran las equivocaciones, la tensión crece y cada vez es más insoportable, hasta que llega un momento en que la violencia divina explota en una rabia destructiva".<sup>322</sup>

La apuesta de Benjamin es que desde la tradición del oprimido nazca un momento de exaltación mesiánica capaz de transformar el horizonte y restaurar la justicia que ha sido arrebatada por el poder. Un pensamiento como el de Benjamin, que crece entre las dos grandes guerras europeas del siglo XX, está, como explica Derrida, obsesionado por la destrucción radical, el exterminio, la solución final (nazi-fascista), la aniquilación del derecho, de modo que termina articulando una perspectiva que restablece lo que se ha perdido, lo que se pierde, lo que podría finalmente pasar al orden de los muertos. De allí que en Benjamin, con todo y la polémica en torno a su noción de "violencia divina", pueda leerse un principio de hospitalidad (de acoger al Otro): a la experiencia espectral y a la memoria del fantasma, "de aquello que no está ni muerto ni vivo, de aquello que más que muerto y más que vivo, es solo superviviente, la ley de la memoria más imperiosa, aunque la más borrada, la más borrrable, pero por eso mismo la más exigente"<sup>323</sup>.

El objetivo que se plantea Benjamin, en el contexto de una teología política, es asegurar la tesis de que existe una violencia pura, fuera de la ley, más allá de ésta, que como tal, desencadenada, pueda romper la dialéctica de la violencia que funda un derecho o que lo conserva. Benjamin hace alusión a las categorías schmittsianas de poder constituyente y de poder constituido a las que vincula con un tipo de violencia, la de *fundar* o la de *conservar* el poder. Para ello elabora una noción que tiene tres equivalencias: la violencia pura, sin fines, la "violencia divina" y la violencia revolucionaria, que vendrían a comportarse, en su singularidad, como violencias externas al propio derecho. Como explica

---

<sup>322</sup> {Žižek, 2008: 213}

<sup>323</sup> {Derrida, 2002: 70}

Agamben: “Lo que el derecho no puede tolerar en ningún caso, lo que experimenta como una amenaza con la que es imposible pactar, es una violencia fuera del derecho; y esto no porque los fines de una violencia tal sean incompatibles con el derecho, sino ‘por el simple hecho de su existencia exterior al derecho’”<sup>324</sup>. Como explicamos más arriba en este capítulo, con el mismo Agamben, la respuesta que da Schmitt a esta idea de una violencia fuera del derecho, con capacidades propiamente revolucionarias, es introducir la decisión del soberano sobre el estado de excepción, que suspende la ley pero la mantiene vigente en la forma de la excepción. Esta es la manera o la fórmula que consigue Schmitt en su *Teología política*, con los resultados conocidos de haberse convertido éste en la figura inspiración para la solución jurídica del decreto de excepción que le permitió gobernar a Hitler desde 1933 en adelante; para enfrentar la violencia divina de la que hacía referencia Benjamin en su texto.

La idea que se había planteado Benjamin era cómo conseguir salir del círculo vicioso de la violencia que instaura el derecho y que después vela por ese derecho sustentando un poder que se cierne amenazador sobre el ciudadano, ejerciendo sobre él una especie de biopolítica que decide sobre el hacer vivir o el hacer morir. De allí que toda violencia en ese marco participa en la problemática propia del derecho, el que hace la ley o la conserva. Su fin es la ley. Por tanto, toda violencia en estos términos está sujeta al compromiso que genera el derecho, el que la ata como derecho a ejercer la violencia. Por ello Benjamin piensa en la modalidad de una violencia que no tenga compromiso con la ley, que esté fuera del derecho, que no tenga fines, por tanto es una violencia que se plantea como un “medio puro”. Su única ley sería entonces “la ley de sus medios”<sup>325</sup>. A partir de esta consideración, Benjamin da el paso para confrontar esa violencia circular, a la que designa con el nombre de “violencia mítica”, con la “violencia divina” o violencia pura. La primera es aquella que, a través del castigo, es ejercida sobre

---

<sup>324</sup> {Agamben, 2004: 81}

<sup>325</sup> {Benjamin, 2010: 198}

el héroe que quiere imponer un derecho, de tal modo que su destino está atado al ceremonial violento que se las juega todas en el fundar o el conservar la ley; de allí que la figura del héroe antiguo sea el equivalente en la sociedad contemporánea a la del “gran criminal”. Esa figura del héroe es distinta a la que plantea Žižek en su obra. Allí radica el principio de circularidad de la violencia de la ley en Benjamin:

“(…) la función de la violencia en la instauración del derecho siempre es doble: la instauración del derecho, ciertamente, aspira como fin (teniendo la violencia como medio) a *aquello que se instaura* precisamente en tanto que derecho; pero, en el instante de la instauración del derecho, no renuncia ya a la violencia, sino que la convierte en *stricto sensu* e inmediatamente, en instauradora de derecho, al instaurar bajo el nombre de ‘poder’ un derecho que no es independiente de la misma violencia como tal (...) La instauración del derecho es sin duda alguna la instauración del poder y, por tanto, es un acto de manifestación inmediata de violencia. {Benjamin, 2010: 201}

De allí que la violencia mítica sea una violencia corruptible en términos de una filosofía de la historia como la que practica Benjamin, se degrada en sus estallidos por fundar o mantener una ley que en principio es sólo un dato objetivo de la vida social, un producto del juego de fuerzas en un momento y espacio dados. A este círculo infernal que ata a los hombres a padecer las circunstancias, las amenazas y las lógicas del poder, Benjamin responde con una violencia más pura, que hace que la circunstancia se convierta en cifra de una realidad trascendente. A esto es lo que llama el filósofo alemán la violencia divina, una violencia que puede poner coto a la violencia mítica que funda o conserva la ley:

“En concreto, sin duda, la violencia mítica es lo contrario de la violencia divina en todos los aspectos. Si la violencia mítica instaura derecho, la violencia divina lo aniquila; si aquella pone límites, ésta destruye ilimitadamente; si la violencia mítica inculpa y expía al

mismo tiempo, la divina redime; si aquella amenaza, ésta golpea; si aquella es letal de manera sangrienta, ésta viene a serlo de forma incruenta. {Benjamin, 2010: 202}

Esta es la violencia pura o divina de la que habla Benjamin, la que destruye ilimitadamente pero a su vez redime, la que golpea, la que se comporta de manera incruenta. Esta es la violencia que rompe con cualquier idea de reproducción social, es la violencia propiamente de lo nuevo, de lo que surge por una especie de alquimia mesiánica con la ira colectiva. Incluso Benjamin llega a decir que la violencia divina es sólo relativamente destructiva de los bienes, el derecho o la vida, pero “no absolutamente, en relación al alma de lo vivo”<sup>326</sup>. Es una violencia que despoja al cuerpo y sus deseos patológicos de cualquier derecho y le deja al alma (pura) la potestad de lo vivo, de lo que persiste en este acto sordo de violencia destructiva. Al cierre de este ensayo que ha sido considerado de difícil lectura, “inquieto, enigmático, terriblemente equívoco”<sup>327</sup>, Benjamin advierte que la violencia divina “es insignia y sello, nunca medio de santa ejecución”<sup>328</sup>. De manera que algunos autores, entre ellos Agamben y Didi-Huberman, hayan tenido que recurrir a la octava *Tesis sobre el concepto de historia* (1940), que Benjamin nunca vería publicada en vida, para tratar de comprender, de manera contextual, esta noción de violencia divina como aquella que responde a la nueva lógica que ha adquirido la violencia fascista vinculada al derecho, en especial a la figura schmittiana del estado de excepción: “La tradición de los oprimidos nos enseña que ‘el estado de excepción’ en el cual vivimos es la regla. Debemos llegar a una concepción de la Historia que responda a ese derecho. Tendremos entonces frente a nosotros nuestra misión, que consiste en procurar el advenimiento del verdadero estado de excepción; y nuestra posición frente al fascismo se fortalecerá en la misma medida”; ver en: {Löwy, 2010:96}. La violencia divina, ante la luz que arroja la octava tesis, se muestra el verdadero

---

<sup>326</sup> {Benjamin, 2010: 200}

<sup>327</sup> {Derrida, 2002:71}

<sup>328</sup> {Benjamin, 2010: 206}



estado de excepción, como el recurso del que gozan los oprimidos ante el nuevo escenario de la violencia de excepción que ejerce el poder que conserva.

De manera que aun tratando de interpretar el núcleo esencial de este texto angular en la teología política benjaminiana, llegamos a comprender lo que quiere de él Žižek, embarcado como está en la idea de garantizar, a través de sus premisas, el acto violento de conservación del poder revolucionario. Quizá en lo único que podría decirse que el esloveno “no muere en el intento” de distinguir el acto revolucionario del acto como mera interrupción social es esta frase de Benjamin que quiere sostener una diferencia entre medio (puro) y manifestación, entendiendo que la primera es la fuente de donde proviene la violencia divina y la segunda sólo un signo objetivo de la realidad: “Así, la ira hace que una persona tenga unos estallidos de violencia que no son medios para el fin propuesto. Esa violencia no es un medio, sino más bien una manifestación. Y tiene manifestaciones objetivas en las cuales sin duda puede ser sometida a la crítica”<sup>329</sup>. El recurso de Benjamin es hacer de la violencia divina un hecho incontestable e indivisible, pero los fenómenos espontáneos de ira social sí pueden ser sometidos a la crítica. Esto es, sí pueden identificarse en ellos, en la turba y su erupción, los límites, los propósitos, los métodos, lo que puede salvarse de ellos y lo que no.

En la división en dos de la secuencia del acto, en definitiva, entre el negar y el fundar, Žižek ha decidido en la última etapa de su obra colocarse no del lado de la tragedia sino de la comedia, de la repetición del primer acto negativo pero en clave afirmativa. Con ello ha pasado de la subjetividad a la subjetivación, que cómo ya hemos explicado a lo largo de este trabajo, siempre queda en situación de falta o de exceso con respecto a la batería de significantes amo que quiere instaurar.

---

<sup>329</sup> {Benjamin, 2010: 200}

Esto también describe un viaje en la obra del esloveno, su propio pasaje al acto: de la interrupción de lo universal a la instauración de un nuevo particular anclado en un acto de violencia divina. Este pasaje ya había sido identificado por Stavrakakis, quien alerta que en Žižek hay dos versiones de una teoría política implícita en Lacan: una democrática (radical, basada en la aceptación de la represión originaria) y una post-democrática conceptualizada a la manera del esloveno como la aventura mesiánica que va más allá de la castración guiada por el deseo/deber universal, que interviene en el proceso de subjetivación radical del hombre fundido a la violencia divina y destructiva: “es inevitable notar la preferencia de Žižek por la segunda versión”<sup>330</sup>. El acto/acontecimiento se vuelve entonces un asunto de milagros: “Ello implica que todo intento de priorizar el campo de los milagros tiene que afrontar el problema de discernir entre milagros verdaderos y falsos, divinos y satánicos”<sup>331</sup>. En el ámbito propio de la comedia, este pasaje al acto por parte de Žižek, este pasaje que lleva a pensar la revolución y sus actos de control, es precisamente lo que le ha colocado en situación de falta o exceso ante sus lectores y estudiosos.

---

<sup>330</sup> {Stavrakakis, 2010: 157}

<sup>331</sup> {Stavrakakis, 2010: 144}

## **Conclusión**

Este trabajo ha pretendido, desde un principio, ser un ejercicio teórico-crítico a partir del cual se pudiera analizar el tránsito, el acto o pasaje al acto, así como sus distintas teorizaciones, en dos figuras como Lacan y Žižek. Del primero elegimos un acto que sirve de modelo para entender los reajustes del saber dentro del estructuralismo, especialmente del psicoanálisis. Del segundo elegimos el momento en que el esloveno cambia la escena de la teoría crítica y los estudios culturales, entre los años 90 y comienzos de este siglo, convirtiéndose en una figura que piensa lo político y el acto radical de transformación. En ambos casos, fueron decisiones concernientes a políticas de saber que han terminado reordenando radicalmente los nombres, lugares y significantes de una disciplina o de un régimen de saber dado. En este sentido, los dos primeros capítulos de esta tesis fueron estructurados como un espejo de resonancias mutuas alrededor del acto y sus consecuencias.

El primer capítulo fue una indagación sobre el acto en Lacan, ocurrido precisamente en el momento de su “excomulgación” de la Asociación Internacional de Psicoanálisis (la institución que fundó Freud en 1910), ocurrida en noviembre de 1963, y las tácticas, estrategias y fines que se plantea Lacan para terminar de cambiar las coordenadas teóricas del psicoanálisis, encastradas en el nuevo escenario estructuralista donde Lacan imponía su figura. En medio del gran momento que vive el estructuralismo francés, de su novedad y sus prácticas impugnadoras de saber, se abrió la posibilidad para pensar, en otros términos, la relación entre *estructura* y *acontecimiento*, lo cual dio una nueva oportunidad para pensar la acción fuera del campo de la Revolución y establecer nuevas condiciones para una teoría del acto, con resonancias políticas y psicoanalíticas. Poner en juego todos estos elementos, nos permitió darle al movimiento, donde Lacan se inserta, el carácter de “sublime”: un encuentro de doctrinas, corrientes y propósitos diversos que obligó a pendular con sentido de la estrategia el paso

del discurso de la filosofía al discurso de la ciencia y viceversa, lo que le dio al psicoanálisis lacaniano nuevas bases para la transmisión formalizada de su saber.

Reconstruir las circunstancias en las que Lacan inicia su primer seminario en la École des Hautes Études (enero, 1964), permite comprender que en todo acto de ruptura con la situación, o de pasaje al acto, se produce un despertar de efectos o impases simultáneos que pueden definirse en tres niveles concretos: epistemológicos, institucionales y políticos. En esa escena donde Lacan interviene, quedan al descubierto las tensiones fundamentales de un pensamiento que retrabaja profundamente los fundamentos heredados, reconfigura las relaciones internas entre tradición (el legado freudiano) y lo nuevo (la formalización estructuralista), entre la ciencia y la filosofía, entre el discurso del amo y el discurso del analista, entre lo instituido y lo que bajo el nombre de Lacan advenía o, en todo caso, aún estaba por advenir. Esto nos permite comprender la naturaleza *hereje* de la operación que estaba en marcha: crear un aparato conceptual “no freudiano” para abordar el inconsciente y sus efectos; ejercer el acto o la intervención disruptiva que cambia radicalmente la escena y los nombres del psicoanálisis; y por último abordar la cuestión de la función del amo que Lacan asume para formular una nueva relación de objeto, construir otra escena, otra batería de significantes privilegiados, otros interlocutores y con ello determinar un lugar que se presume como propio. A partir del acto lacaniano, que conlleva una secuencia en la que se define una falla/falta, una experiencia de lo Real (de la excomuni3n) y una adecuada simbolizaci3n (una forma de salida del atolladero), la doctrina del psicoanálisis queda irremediabilmente asociada, en el campo del pensamiento, con el nombre de Lacan, por lo que puede decirse que la operaci3n fue creativa y en el mejor de los t3rminos, exitosa.

El segundo capítulo intenta asimilar las lecciones te3ricas extraídas del acto lacaniano para entender el tipo de operaci3n que hace el esloveno Slavoj ŹiŹek al pasar del desconocimiento m3s absoluto, de su extranjería radical, a

convertirse en el centro de la escena y el debate de la teoría crítica y los estudios culturales durante los años 90, precisamente como representante del psicoanálisis lacaniano que “lee” como casi nadie sabe hacerlo la sociedad que irrumpe con la globalización económica y el fin del Socialismo Real. De este modo contextualizamos el tipo de intervención teórica que puso en práctica Žižek, dentro de una perspectiva estructuralista generalizada, como la que subsiste en el campo de la teoría crítica y los estudios culturales. El esloveno tiene la singularidad de haber podido partir con una tesis clara: para entender el tiempo de lo contemporáneo es necesario comprender que el fin del Socialismo Real es un acontecimiento histórico que modifica en lo fundamental la estructura política del capitalismo, lo que exige entonces una revisión, una lectura, una interrogación, una nueva intervención en torno al tema de la relación entre el sujeto y el Otro, entre el sujeto y la estructura, y con ello identificar el enmarañado tejido de fantasmas y pulsiones que allí se urden.

Todo pasa, de nuevo, como dejamos constancia en el primer capítulo, por un acto, por cierto desplazamiento de la posición discursiva, por cierto modo de pasar de la “nada” al “todo”, mediante la realización de un acto, tal como ocurrió con Lacan en 1964, cuando se presentó en condición de “marginalidad”, de “desecho” a sus nuevos oyentes de la École des Hautes Études y a partir de allí terminó por “lacanizar” completamente el programa teórico de Freud. Este salto de Žižek nos obligó a comprender la naturaleza del desplazamiento. Así determinamos la existencia de al menos “dos Žižek”, es decir, no sólo coexisten trayectos distintos en la obra –uno temprano y otro tardío–, también hay dos marcas, si podemos llamarlas así, que definen la forma y la función de su posición discursiva. Cada una de esas marcas, como un juego de nombres, implica a su vez una división entre la versión del Žižek que se simboliza, y otra versión del Žižek que se sintomatiza, con lo cual pareciera que el pensador esloveno no sólo estuviera en una batalla permanente con sus congéneres teóricos, abocada a la hegemonización de un campo de pensamiento e intervención dentro de la

izquierda académica, sino también consigo mismo, con su negatividad irreductible, lo que lo hace comenzar (y tropezar) una y otra vez. De allí sus escrituras y reescrituras sobre el acto político radical.

Con Žižek identificamos las consecuencias del paso del discurso de la universidad, donde siempre se es uno–entre–otros dentro de la comunidad de saber (S2, una red de significantes), al del que interviene y se eleva como significante de la excepción en un espacio global sin fronteras (S1). Ese planteamiento nos sirvió, precisamente, para caracterizar la división de la figura de Žižek, de su obra, que pasa de la negatividad propia del psicoanálisis lacaniano (entendiendo ésta como una antifilosofía, como tematizar la no-relación, la desarmonía, lo que no anda) a la afirmación de la apuesta político-subjetiva por la denominada “hipótesis comunista”. La bifurcación de su obra termina dominada por dos órdenes diferentes: tematizar las brechas ontológicas, por un lado, y suturar, por el otro, desde la figura del sujeto que piensa, una relación con lo Real que provoque el cambio ontológico–político. Eso quiere decir que hay un desplazamiento en su obra de una ontología negativa y dispersiva (propia del psicoanálisis) a una ontología sistemática y convergente (propia de la filosofía). Para esta operación, para este salto mortal que pasa de la figura de Lacan a la hipótesis comunista, Žižek se ve obligado a cambiar las coordenadas lacanianas de la filosofía y la antifilosofía y trasplantarlas a un eje entre ideología y filosofía, lo que en la práctica de la coyuntura se convierte en una operación entre ideología y política, esta última vista como el escándalo, el lugar del acontecimiento que cambia completamente las coordenadas de la situación.

Esta operación enrarece su relación de origen con el psicoanálisis lacaniano al que le atribuye, desde sus primeros libros, el valor de ser, a la manera de Marx, “la iluminación general que baña a todos los otros colores y los modifica en su particularidad”. Centrado como un amo de excepción que porta la hipótesis comunista, el esloveno abandona la posición del antifilósofo y entra de lleno en el campo ideológico.

En el tercer capítulo hicimos una reconstrucción teórica de las nociones y conceptos lacanianos que Žižek utiliza para una teoría de la ideología. El mérito de Žižek fue, desde un principio, hacer una contribución a la teoría de la ideología que parte de una simbiosis entre el modelo de Althusser y el psicoanálisis lacaniano, una especie de complemento a los intercambios que Althusser y Lacan, habían realizado en los años 60. Desarrollada de manera persistente en la primera etapa de su obra, cuando se apega a la letra lacaniana y apela a un meticuloso ejercicio subversivo, a la altura del psicoanálisis, logramos aislar en Žižek su concepción del sujeto vacío, previo a la interpelación (o más allá de ésta) como el recurso clave que encuentra el esloveno para evadir el escollo de la teoría de la interpelación de Althusser, que termina por dotar a la ideología, a su capacidad para dominar la dimensión imaginaria del sujeto, de cualidades eternas, imposibles de desmontar. Lo nuevo de Žižek en la temática ideológica es que se aparta de la subyugación propiamente imaginaria, toma nota de la última enseñanza de Lacan, y se detiene en los procesos simbólicos que produce una sociedad atravesada por los antagonismos, es decir, atravesada por un Real, por un trauma, que necesita de operaciones de idealización, denegación, fetichización para suturar u ocultar sus heridas, su no-relación constitutiva. La utilización del concepto lacaniano de sujeto vacío nos permitió comprender que su vínculo con el gran Otro ideológico es contingente y sólo es posible suturarlo a través de la manipulación de las formaciones fantasmáticas. De allí que se abran un abanico de temas para pensar la relación del individuo contemporáneo con la Ley y su otro obscuro, el apego del sujeto a su núcleo sintomático de goce o el poder de las fantasías con sus pantallas y velos para sostener la realidad. El mérito de la teoría de la ideología del esloveno está en mostrar que la ideología no es tan poderosa como consideraba Althusser, puesto que se puede salir de ella mediante un acto político radical.

El último capítulo está escrito como espejo del anterior, atendiendo a la dualidad básica que define la indagación estructuralista, entre *estructura* y



*acontecimiento* (su homología, en términos žižekianos, sería de ideología y política). Pero también es un capítulo que coloreó todo nuestro trabajo al tratar de dilucidar los límites y dilemas que toda teoría del acto despierta, tanto la de la tradición del psicoanálisis lacaniano como aquella que forma parte de la teología política contemporánea, encarnada en figuras de las antípodas como Carl Schmitt (su teoría de la soberanía) y Walter Benjamin (su teoría de la violencia pura, divina, revolucionaria, la “que destruye ilimitadamente”). Al realizar distintas extrapolaciones entre psicoanálisis y teología política pudimos evaluar los confusos motivos vinculados a desactivar la Ley y tematizar la irracionalidad, la locura, la contra-simbolización, el delirio, el inconsciente, la angustia, las distintas formas de violencia que son inherentes al acto y a su propia temporalidad.

En este contexto pudimos identificar, desde una perspectiva teórica, el pasaje que lleva a Žižek a abandonar el modelo del acto como retracción, como regreso a la “noche del mundo” por parte del sujeto, que es al fin y al cabo la manera como Žižek sostenía el potencial subversivo del psicoanálisis lacaniano en su discurso anti-ideológico; y se pasa de manera desconcertante a la lógica de subjetivación del acto “creativo”, a la afirmación simbólica, a la sublimación política encarnada en el gesto (siempre excesivo) de controlar los efectos del acto revolucionario y sostener con ello el poder del nuevo orden. Este pasaje al acto, significa en la práctica la transformación del Žižek “negativo” a un Žižek “positivo”, el de la apuesta subjetiva y el de la formulación del “héroe” de la decisión que se aferra al significante comunista. Paradójicamente, y esto podría servir de punto de convergencia de las distintas imágenes que hemos producido en esta cámara de espejos para entender los límites del acto lacaniano y del acto žižekiano, habría que proponer que si la primera versión del acto en Žižek se traducía en una defensa del universalismo, de la posibilidad de suspender el nexo del sujeto con el gran Otro ideológico, apelando al deseo/deber que corta de cuajo las raíces del vínculo y por tanto los mecanismos fantasmáticos que sujetan

al sujeto; esta versión política de la afirmación del acto revolucionario lo devuelve de lleno al escenario de la particularidad, donde tiene cabida una escena concreta alrededor del control y del poder, del aquí y del ahora.

La primera versión del acto en Žižek apunta a interrumpir la particularidad, pero en esta segunda versión, imbuida como está en la hipótesis comunista, lo que se interrumpe en el esloveno, propiamente, es su universalidad, su salto al vacío ontológico. Planteado de este modo, el acto concebido en la segunda etapa de su obra, el acto afirmativo, soportado en la violencia divina benjaminiana, termina atrapado en la lógica de la subjetivación, a la que se le escapa la otra escena, la que retorna como una venganza del Otro, inaugurando una cadena de sucesos violentos indecibles e impredecibles, sin embargo históricamente documentados.

## Bibliografía

- ADORNO, Theodor W., *Dialéctica negativa*, Taurus, Barcelona, 1989 (1966)
- ADORNO, Theodor W. *Ensayos sobre la propaganda fascista*, Voces y culturas, Barcelona, 2003
- AGAMBEN, Giorgio. *Estado de excepción. Homo sacer II, 1*. Pre-textos, Valencia, 2004
- AGAMBEN, Giorgio. *El tiempo que resta. Comentario a la Carta de los Romanos*. Trotta, Madrid, 2006
- AGAMBEN, Giorgio. *El reino y la gloria. Una genealogía teológica de la economía y del gobierno*. Adriana Hidalgo, Buenos Aires, 2008
- AGAMBEN, G; BADIOU, B; BENSALD, D; BROWN, W; NANCY, J.L; RANCIÈRE, J; ROSS, K; Y ZIZEK, S. *Democracia, ¿en qué estado?* Prometeo, Buenos Aires, 2009
- ALTHUSSER, Louis. *Escritos sobre psicoanálisis. Freud y Lacan*. Siglo XXI, México DF, 1996
- ALTHUSSER, Louis. "Ideología y aparatos ideológicos del Estado" en ŽIŽEK, Slavoj (comp). *Ideología. Un mapa de la cuestión*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2003 (1994)
- ARDITI, Benjamín. "Post-hegemonía. La política fuera del paradigma postmarxista habitual", en Cairo Heriberto y Franzé Javier, *Política y cultura*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2010, pp. 159–193.
- AUBERT, Jacques; CHANG, Francois; MILNER, Jean-Claude; REGNAULT, Francois; y WAJKMAN, Gérard. *Lacan. El escrito, la imagen*. Siglo XXI, Ciudad de México, 2001
- BADIOU, Alain. *Condiciones*. Siglo XXI, México DF, 2003
- BADIOU, Alain. *El siglo*, Manantial, Buenos Aires, 2005
- BADIOU, Alain. *Conferencias en Brasil. Del cifrado*, Buenos Aires, 2006
- BADIOU, Alain. *¿Se puede pensar la política?* Nueva Visión, Buenos Aires, 2007

- BADIOU, Alain. "Lacan y los presocráticos" en ŽIŽEK, Slavoj. *Lacan. Los interlocutores mudos*. Akal, Madrid, 2010
- BADIOU, Alain. "La idea del comunismo" en –HOUNIE, Analía (comp). *Sobre la idea de comunismo*. Paidós, Buenos Aires, 2010
- BADIOU, Alain y MILNER, Jean Claude. *Controversia. Diálogos sobre la política y la filosofía de nuestros tiempos*. Edhasa, Madrid, 2014
- BADIOU, Alain y CASSIN, Barbara. *No hay relación sexual. Dos lecciones sobre "El etourdit" de Lacan*. Nómadas, Buenos Aires, 2015
- BALIBAR, Etienne. "El estructuralismo, ¿una destitución del sujeto?" en *Instantes y azares. Escrituras nietzscheanas*. Número 4–5, 2007, pp. 155–172
- BALIBAR, Etienne. *La filosofía de Marx*. Claves, Buenos Aires, 2001
- BALIBAR, Etienne. *Escritos por Althusser*. Nueva visión, Buenos Aires, 2004
- BALIBAR, Etienne. *Violencias, identidades y civilidad*, Gedisa, Barcelona, 2005
- BEASLEY–MURRAY, John. *Poshegemonía. Teoría política y América Latina*. Paidós, Buenos Aires, 2010
- BENJAMIN, Walter. *Obras. Libro I, volumen 1*. Abada Editores, Madrid, 2006
- BENJAMIN, Walter. *Obras. Libro II, volumen 1*. Abada Editores, Madrid, 2007
- BOSTEELS, Bruno. "La teoría del sujeto en Alain Badiou: el reinicio del materialismo dialéctico" en ŽIŽEK, Slavoj. *Lacan. Los interlocutores mudos*. Akal, Madrid, 2010
- BUDGEN, S; KOUVELAKIS, S; y ŽIŽEK, S (eds.). *Lenin reactivado. Hacia una política de la verdad*. Akal, Madrid, 2010
- BUTLER, Judith. *Mecanismos psíquicos del poder. Teorías de la sujeción, Feminismos*, Valencia 2001
- BUTLER, Judith. *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"*, Paidós, Buenos Aires, 2002
- BUTLER, Judith; LACLAU, Ernesto; y ŽIŽEK, Slavoj. *Contingencia, hegemonía y universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2003

- CASTELLI, Nora, "El pensamiento crítico de Raymond Williams a Slavoj Žižek", *Cuadernos hispanoamericanos* n° 632, Madrid, febrero 2003
- CASTRO–GOMEZ, Santiago. *Revoluciones sin sujeto. Slavoj Žižek y la crítica al historicismo posmoderno*. Akal, Buenos Aires, 2015
- COPJEC, Joan. *El sexo u la eutanasia de la razón. Ensayos sobre el amor y la diferencia*. Paidós, Buenos Aires, 2006
- CULLER, Jonathan, *Breve introducción a la teoría literaria*, Barcelona: Crítica, 2000
- DELEUZE, Gilles. *La isla desierta y otros textos. Pre-textos*, Barcelona, 2005
- DERRIDA, Jacques. *Resistencias del psicoanálisis*. Paidós, Buenos Aires, 1998
- DERRIDA, Jacques. *Fuerza de Ley. "El fundamento místico de la autoridad"*. Tecnos, Madrid, 2000
- DERRIDA, Jacques. *Los espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*. Trotta, Madrid, 1993
- DEWS, Peter. "Adorno, el post-estructuralismo y la crítica de identidad" en ŽIŽEK, Slavoj (comp). *Ideología. Un mapa de la cuestión*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2003 (1994)
- DIDI–HUBERMAN, Georges. *La supervivencia de las luciérnagas*. Abada Editores, Madrid, 2012
- DOSSE, Francois. *Historia del estructuralismo. Tomo 1. El campo del signo (1945–1966)*. Akal, Madrid, 2004
- DOSSE, Francois. *Historia del estructuralismo. Tomo 2. El canto del cisne. 1967 a nuestros días*. Paidós, Buenos Aires, 2004
- EAGLETON, Terry. *Después de la teoría*. Debate, Barcelona, 2005
- FERNANDEZ, Antón. *Slavoj Žižek. Una introducción*. Sequitur, Madrid, 2012
- FOUCAULT, Michel. *Estética, ética y hermenéutica*. Paidós, Barcelona, 1999
- FOUCAULT, Michel. *Las palabras y las cosas. Siglo XXI*, México DF, 2002
- FOUCAULT, Michel. *Arqueología del saber, Siglo XXI*, Buenos Aires, 2004
- FOUCAULT, Michel. *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*. Alianza, Madrid, 2005

- FREUD, Sigmund. *Psicología de masas*. Alianza Editorial, Madrid, 2001 (1969)
- FREUD, Sigmund. *El malestar en la cultura*, Alianza Editorial, Madrid, 2002 (1966)
- FREUD, Sigmund. *Moisés y la religión monoteísta*. Alianza Editorial, Madrid, 2001
- GROYS, Boris. *Sobre lo nuevo. Ensayo sobre una economía cultural*. Pre-textos, Valencia, 2005 (1992)
- GROYS, Boris. *Stalin, obra de arte total*. Pre-textos, Valencia, 2008 (1993)
- GROYS, Boris. *Bajo sospecha. Una fenomenología de los medios*. Pretextos, Valencia, 2008 (2000)
- GROYS, Boris. "La remembranza de las cosas pasadas: una entrevista con Boris Groys". En <https://andoenpando.wordpress.com/?s=groys&search=Ir> 2013
- GROYS, Boris. *Volverse público. Las transformaciones del arte en el ágora contemporánea*. Caja Negra Editora, Buenos Aires, 2015
- GROYS, Boris (b). *La posdata comunista*. Cruce, Buenos Aires, 2015
- GROYS, Boris. *Introducción a la antifilosofía*. Caja Negra Editora, Buenos Aires, 2016
- HALL, Stuart. *Estudios culturales 1983. Una historia teórica*. Paidós, Buenos Aires, 2017
- HAUSER, Oskar. "Slavoj Žižek. Violencia y acontecimiento" en *LOGOS. Anales del Seminario de Metafísica*. Vol. 42, 2009, pp. 343–354
- HOUNIE, Analía (comp). *Sobre la idea de comunismo*. Paidós, Buenos Aires, 2010
- JACOBY, Russel, *La amnesia social*, Bosch, Barcelona, 1977
- JAMESON, Fedric. *Documentos de cultura, documentos de barbarie. La narrativa como acto socialmente simbólico*. Visor ediciones, Madrid, 1989
- JAMESON, Fedric. *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo*, Paidós, Barcelona, 1995
- JAMESON, Fedric. "Primeras impresiones" en *London Review of Books*, septiembre, 2006 (Traducción de Enrique Lynch)

- JAMESON, Fedric. "Lacan y la dialéctica" en *Lacan. Los interlocutores mudos*. Akal, Madrid, 2010.
- KARCZMARCZYK, Pedro. *Ideología, ciencia y sujeto en Pecheux, Althusser y Lacan*, <https://www.researchgate.net/publication/274249885>, 2015
- KEUCHEYAN, Razmig. *Hemisferio izquierdo. Un mapa de los nuevos pensamientos críticos*. Siglo XXI, México DF, 2016
- KOSMOPOULUS, Panagiotis. "Jacques–Alain Miller y Slavoj Žižek" en *Lacan cotidiano*, número 720, Biblioteca de la Escuela de Orientación Lacaniana, 2014
- LACAN, Jacques. *El acto psicoanalítico (1967–1968). Seminario 15* (inédito). De la versión de la Sociedad Freudiana de Buenos Aires
- LACAN, Jacques. *Aún. Seminario 20*. Paidós, Buenos Aires, 1981
- LACAN, Jacques. *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis. Seminario 11*. Paidós, Buenos Aires, 1987
- LACAN, Jacques, *El reverso del psicoanálisis. Seminario 17*. Paidós, 1996 (1975), Buenos Aires
- LACAN, Jacques. *La ética del psicoanálisis. Seminario 9*. Paidós, Buenos Aires, 1997, (1964)
- LACAN, Jacques. *Escritos I y II*. Siglo XXI, México DF, 2003
- LACAN, Jacques. "De la plusvalía al plus–de–goce" en ZARKA, Yves, *Jacques Lacan. Psicoanálisis y política*, Buenos Aires: Claves, 2004 (2003)
- LACAN, Jacques. *De los nombres del padre*. Paidós, Buenos Aires, 2005
- LACAN, Jacques. *El sinthome. Seminario 23*. Paidós, Buenos Aires, 2006
- LACAN, Jacques. *La angustia. Seminario 10*. Paidós, Buenos Aires, 2007
- LACAN, Jacques. *De un Otro al otro. Seminario 16*. Paidós, Buenos Aires, 2008
- LACAN, Jacques. *El mito individual del neurótico*. Paidós, Buenos Aires, 2010
- LACAN, Jacques. *Otros escritos*. Editorial Paidós, Buenos Aires, 2012
- LACLAU, Ernesto, *Política de ideología en la teoría marxista*, México DF: Siglo XXI, 1978

LACLAU, Ernesto y MOUFFE, Chantal. *Hegemonía y estrategia socialista*, Madrid: Siglo XXI, 1987

LACLAU, Ernesto. *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*, Buenos Aires: Nueva Visión, 2000

LACLAU, Ernesto. *Misticismo, retórica y política*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2002

LACLAU, Ernesto. *La razón populista*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2005

LACLAU, Ernesto. *Debates y combates*. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2008

LAURENT, Eric. *Los objetos de la pasión*. Tres haches, Buenos Aires, 2002

LÖWY, Michael. *Walter Benjamin. Aviso de incendio*. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2005

LUKACS, György. *Historia y conciencia de clase*. Grijalbo, México DF, 1978 (1922)

MATHERON, Francois. "Louis Althusser o la pureza impura del concepto. Demarcaciones" en Repositorio académico de la Facultad de Humanidades y de la Educación de la Universidad de La Plata, número 1, pp. 45–62, 2014

MARCHART, Oliver. *El pensamiento político post-fundacional. La diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau*. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2009

MILLER, Jacques Alain. *Dos dimensiones clínicas. Síntoma y fantasma*. Manantial, Buenos Aires, 1983

MILLER, Jacques Alain. *Recorrido por Lacan*. Manantial, Buenos Aires, 1990

MILLER, Jacques Alain. *Matemas II*. Manantial, Buenos Aires, 1994

MILLER, Jacques Alain. *Lógicas de la vida amorosa*. Manantial, Buenos Aires, 1999

MILLER, Jacques Alain (b). *Los signos del goce*. Paidós, Buenos Aires, 1999

MILLER, Jacques Alain. "Los seis paradigmas del goce", *Freudiana* n° 29, Escuela Europea de Psicoanálisis del Campo Freudiano–Cataluña, Barcelona, 2000

MILLER, Jacques Alain. 2003. *Lo real y el sentido*. Manantial, 2003

MILLER, Jacques Alain (b). *Matema I*. Manantial, 2003



- MILLER, Jacques. "Lacan y lo político" en ZARKA, Yves, *Jacques Lacan. Psicoanálisis y política*, Buenos Aires: Claves, 2004
- MILLER, Jacques. *La experiencia de lo real en la cura psicoanalítica*. Paidós, Buenos Aires, 2004
- MILLER, Jacques Alain. 2005. *De la naturaleza de los semblantes*. Paidós, Buenos Aires, 2005
- MILLER, Jacques Alain. *De la naturaleza de los semblantes*. Editorial Paidós, Buenos Aires, 2009
- MILLER, Jacques Alain. *Los divinos detalles*. Paidós, Buenos Aires, 2010
- MILLER, Jacques Alain (b). *Extimidad*, Paidós, Buenos Aires, 2010
- MILLER, Jacques Alain. "Jacques Lacan. Observaciones sobre su concepto de pasaje al acto" en <http://nel-medellin.org/miller-jacques-alain-jacques-lacan-observaciones-sobre-su-concepto-de-pasaje-al-acto/>
- MILLER, Jacques Alain. "El psicoanálisis: 'políticamente es un señuelo'" en <https://redpsicoanalitica.com/2016/09/04/el-psicoanalisis-politicamente-es-un-senuelo/> 2016
- MILLER, Jacques Alain. *El ultimísimo Lacan*. Paidós, Buenos Aires, 2014
- MILLER, Jacques Alain. *Seminarios en Caracas y Bogotá*. Paidós, Buenos Aires, 2015
- MILLER, Jacques Alain. "Conversación nocturna con Jacques-Alain Miller" en *Latin Quotidien*, número 698, Biblioteca de la Escuela de Orientación Lacaniana, 2017
- MILNER, Jean Claude. *La obra clara. Lacan, la ciencia, la filosofía*. Manantial, Buenos Aires, 1996
- MILNER, Jean-Claude. *Los nombres indistintos*. Manantial, Buenos Aires, 1999
- MILNER, Jean Claude. "De la lingüística a la lingüistería" en AUBERT, J; CHANG, F; MILNER, J.C, REGNAULT, F; y WAJKMAN, G. *Lacan. El escrito, la imagen*. Siglo XXI, Ciudad de México, 2001
- MILNER, Jean Claude. *El periplo estructural. Figuras y paradigma*. Amorrortu, Buenos Aires, 2003
- MOREIRAS, Alberto. *Línea de sombra. El no sujeto de lo político*. Palinodia, Maipú, 2006

RANCIERE, Jacques. *El inconsciente estético*. Del estante editorial, Buenos Aires, 2005

RANCIERE, Jacques. *El método de la igualdad. Conversaciones con Laurent Jeanpierre y Dork Zambuyan*. Nueva visión, Buenos Aires, 2012

RANCIERE, Jacques. *El espectador emancipado*. Manantial, Buenos Aires, 2008

ROSANVALLON, Pierre. *La legitimidad democrática. Imparcialidad, reflexividad, proximidad*. Manantial, Buenos Aires, 2009

ROCA JUZMET. "¿Merece la pena tomar en serio a Žižek?" en *Astrolabio. Revista Internacional de Filosofía*. Número 11, pp 392–401, 2011

SCHMITT, Carl. *La dictadura. Desde los comienzos del pensamiento moderno de la soberanía hasta la lucha de clases proletaria*. Revista Occidente, Madrid, 1968

SCHMITT, Carl. *El Leviathan en la teoría del Estado de Tomás Hobbes*. Struhart & Cía, Buenos Aires, 2002

SCHMITT, Carl. *Teología política*. Trotta, Madrid, 2009

SLOTERDIJK, Peter, *Crítica de la razón cínica*, Taurus, Madrid, 1989 (1983)

SLOTERDIJK, Peter. *Derrida, el problema de la pirámide judía*. Nómadas, Buenos Aires, 2007

SLOTERDIJK, Peter. *Temperamentos filosóficos. De Platón a Foucault*. Siruela, Madrid, 2011

STAVRAKAKIS, Yanni. *La izquierda lacaniana*. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2010

ZARKA, Yves, Jacques Lacan. *Psicoanálisis y política*, Buenos Aires: Claves, 2004

ZIZEK, Slavoj, *El sublime objeto de la ideología*, Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 1992

ŽIŽEK, Slavoj. *¡Goza tu síntoma! Jacques Lacan dentro y fuera de Hollywood*, Buenos Aires: Nueva visión, 1994

ŽIŽEK, Slavoj. *La política de la diferencia sexual*, Valencia: Ediciones Episteme, 1996

ŽIŽEK, Slavoj. *Porque no saben lo que hacen. El goce como factor político*, Buenos Aires: Paidós, 1998

- ŽIŽEK, Slavoj. *El acoso de las fantasías*, México DF, 1999
- ŽIŽEK, Slavoj. “La violencia entre ficción y fantasma. Hacia una teoría lacaniana de la ideología”, *Freudiana* n<sup>o</sup> 23, Barcelona: Escuela Europea de Psicoanálisis del Campo Freudiano–Cataluña, 1998
- ŽIŽEK, Slavoj. “Más allá del discurso”, en LACLAU, Ernesto, *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*, Buenos Aires: Nueva Visión, 2000
- ŽIŽEK, Slavoj. *Mirando al sesgo. Una introducción a Jacques Lacan a través de la cultura popular*, Buenos Aires: Paidós, 2000
- ŽIŽEK, Slavoj. *El sujeto espinoso. El centro ausente de la ontología política*, Buenos Aires: Paidós, 2001
- ŽIŽEK, Slavoj. *El frágil absoluto o ¿Por qué merece la pena luchar por el legado cristiano?*, Valencia: Pre-Textos, 2002
- ŽIŽEK, Slavoj. *Ideología. Un mapa de la cuestión*, (comp.) Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2003
- ŽIŽEK, Slavoj. “El homo sacer como objeto del discurso de la universidad”, en Zarka, Yves (dir.), *Jacques Lacan. Psicoanálisis y política*, Buenos Aires: Claves, 2004
- ŽIŽEK, Slavoj. *Repetir Lenin*, Madrid: Ediciones Akal, 2004
- ŽIŽEK, Slavoj (b). *Violencia en acto. Conferencias en Buenos Aires*, Buenos Aires: Paidós, 2004
- ŽIŽEK, Slavoj. *La suspensión política de la ética*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2005
- ŽIŽEK, Slavoj (b). *El títere y el enano. El núcleo perverso del cristianismo*, Buenos Aires, 2005
- ŽIŽEK, Slavoj. *Visión de paralaje*. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2006
- ŽIŽEK, Slavoj (b). *Órganos sin cuerpo. Sobre Deleuze y consecuencias*. Pre-Textos, Valencia, 2006
- ŽIŽEK, Slavoj. *Sobre la violencia. Seis reflexiones marginales*. Paidós, Barcelona, 2008
- ŽIŽEK, Slavoj (b). *Cómo leer a Lacan*. Paidós, Buenos Aires, 2008

ŽIŽEK, Slavoj. "De la democracia a la violencia divina" en AGAMBEN, G; BADIOU, B; BENSAID, D; BROWN, W; NANCY, J.L; RANCIÈRE, J; ROSS, K; Y

ZIZEK, S. *Democracia, ¿en qué estado?* Prometeo, Buenos Aires, 2009

ŽIŽEK, Slavoj; SANTNER, Eric L; y REINHARD, Kenneth. *El prójimo. Tres indagaciones en teología política.* Amorrortu, Buenos Aires, 2010

ŽIŽEK, Slavoj (edit). *Lacan. Los interlocutores mudos.* Akal, Madrid, 2010

ŽIŽEK, Slavoj. "Cómo volver a empezar... desde el principio" en HOUNIE, Analía (comp). *Sobre la idea de comunismo.* Paidós, Buenos Aires, 2010

ŽIŽEK, Slavoj. "Un gesto leninista hoy. Contra la tentación populista" en BUDGEN, S; KOUVELAKIS, S; y ŽIŽEK, S (eds.). *Lenin reactivado. Hacia una política de la verdad.* Akal, Madrid, 2010

ŽIŽEK, Slavoj. *El resto indivisible.* Godot, Buenos Aires, 2013

ŽIŽEK, Slavoj (b). *El más sublime de los histéricos.* Paidós, Barcelona, 2013

ŽIŽEK, Slavoj. *Acontecimiento. Sexto piso.* México DF, 2014