

TESIS DOCTORAL

LA ONTOLOGÍA POLÍTICA DE SLAVOJ ŽIŽEK.  
ESCATOLOGÍA Y SÍNTOMA

---

OSCAR RODRÍGUEZ DE DIOS

LICENCIADO EN FILOSOFÍA

---

DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA

FACULTAD DE FILOSOFÍA

UNED

MADRID

2008



TESIS DOCTORAL

**LA ONTOLOGÍA POLÍTICA DE SLAVOJ ŽIŽEK.  
ESCATOLOGÍA Y SÍNTOMA**

---

**ÓSCAR RODRÍGUEZ DE DIOS**

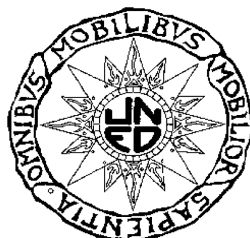
LICENCIADO EN FILOSOFÍA

---

DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA  
FACULTAD DE FILOSOFÍA

UNED  
MADRID

2008



**LA ONTOLOGÍA POLÍTICA DE SLAVOJ ŽIŽEK.  
ESCATOLOGÍA Y SÍNTOMA**

TESIS DOCTORAL

---

**DOCTORANDO: ÓSCAR RODRÍGUEZ DE DIOS**

LICENCIADO EN FILOSOFÍA

**DIRECTOR: JOSÉ M<sup>a</sup> RIPALDA CRESPO**

CATEDRÁTICO DE FILOSOFÍA.

---

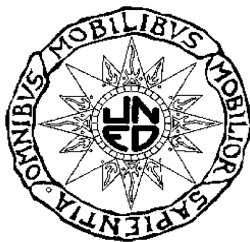
**DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA**

FACULTAD DE FILOSOFÍA

UNED

MADRID

2008



## AGRADECIMIENTOS

A lo largo de mis estudios de doctorado diversas personas e instituciones, en una medida u otra, han prestado su apoyo para que pudiera realizar las investigaciones que han conducido a la elaboración de esta tesis doctoral.

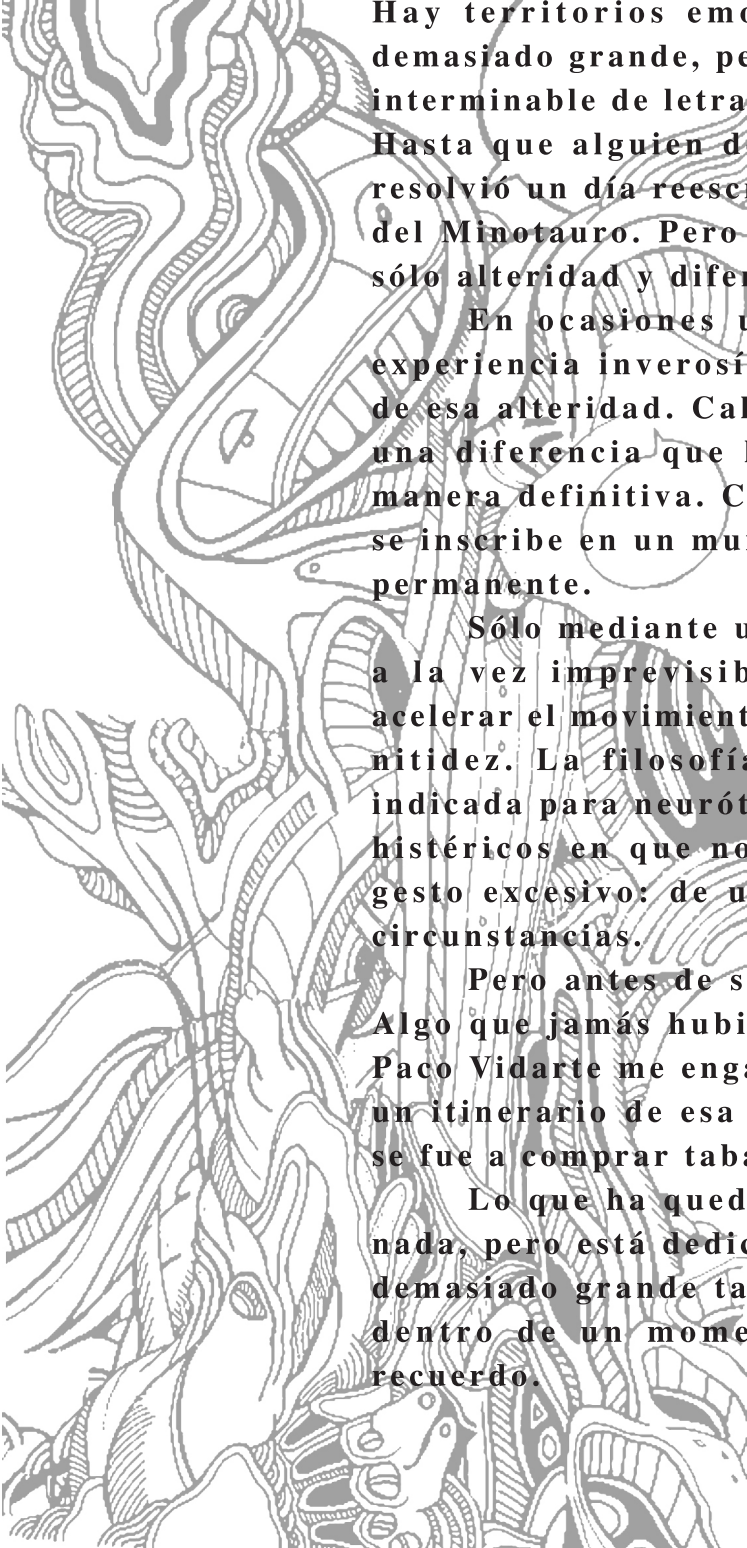
Quisiera agradecer al Ministerio de Educación y Ciencia la concesión y la gestión de la Beca FPU que me fue concedida durante cuatro años, así como la financiación de una estancia de Investigación en el Instituto de Filosofía de la Universidad Humboldt de Berlín. Al Servicio académico alemán para extranjeros (DAAD), también por la concesión de una beca para el estudio de la lengua alemana.

En la Universidad Autónoma de Madrid me gustaría acordarme de Celia y Lola en Investigación del Tercer Ciclo, del personal de la Secretaría del Rectorado, del que fue director del Departamento de Filosofía Enrique López Castellón, de Ángel Gabilondo y como no, de Félix Duque. Gracias también a Rolf-Peter Horstmann director del Instituto de Filosofía de la Universidad Humboldt, y a Javier Rodríguez del Departamento de Sociología I de la Uned.

En este retorno a casa que ha supuesto mi paso por la UNED quisiera, en realidad, agradecerlo todo; especialmente a José María Ripalda y a Cristina de Peretti. Y a Paco claro, aunque eso ya es otra historia.

Personalmente, estimo imprescindible declararme incondicional de mi familia que, muy a mi pesar, siempre cuida de mí; y de todos aquéllos que le dan algún sentido a la palabra amistad, y que, muy a su pesar, también cuidan de mí. Gracias al colectivo Proxecto Derriba, a Fernando Comella, a Paula Pallares, a Beatriz Rivela, y a Alfredo Santos, por transitar conmigo los caminos la alteridad.

## GiGANTE



Hay territorios emocionales en los que todo parece demasiado grande, peligroso, frío y oscuro. Un laberinto interminable de letras, de números, de fechas y de vidas. Hasta que alguien decide lo contrario. Julio Cortázar resolvió un día reescribir de forma adecuada la historia del Minotauro. Pero esta vez allí no habría monstruos, sólo alteridad y diferencia.

En ocasiones una tesis puede ser también una experiencia inverosímil cuando trata de expresar algo de esa alteridad. Callejón inevitable cuando se indaga una diferencia que la filosofía no puede registrar de manera definitiva. Con un desenlace incierto si además se inscribe en un mundo que se percibe en un *travelling* permanente.

Sólo mediante un gesto comprometido, necesario y a la vez imprevisible, que acorta las distancias al acelerar el movimiento, la realidad puede recobrar cierta nitidez. La filosofía de Slavoj Žižek, especialmente indicada para neuróticos atareados, para los indolentes histéricos en que nos hemos convertido, habla de ese gesto excesivo: de un pensamiento precipitado por la circunstancias.

Pero antes de saber eso hubo que tirarse al agua. Algo que jamás hubiera hecho de no ser porque un día Paco Vidarte me engañó con algún pretexto para trazar un itinerario de esa filosofía algo desmesurada. Luego se fue a comprar tabaco. Y el instante se volvió gigante.

Lo que ha quedado después no le hubiera gustado nada, pero está dedicado a él. Porque a menudo todo es demasiado grande también para los gigantes. Y porque dentro de un momento; este instante, será sólo un recuerdo.



<b>LISTA DE SÍMBOLOS Y FIGURAS</b>	1
<b>INTRODUCCIÓN: ESCATOLOGÍA Y SÍNTOMA</b>	2
<b>I PARTE: EL REGRESO DE LACAN A HEGEL</b>	
<b>Espectros de Hegel</b>	16
<b>Capítulo 1: LA LÓGICA DEL SIGNIFICANTE</b>	21
La génesis del significante amo y el sujeto escindido	23
La diferencia sexual y la lógica del no-todo	26
El vacío y el Uno	30
<b>Capítulo 2: ESPECULACIÓN, REFLEXIVIDAD Y RESTO</b>	36
La lógica de la Reflexión I: Poner los presupuestos	39
La lógica de la Reflexión II: La reflexión determinante	45
La lógica de la remarca y el reflejo	50
El abismo remarcado	57
<b>Capítulo 3: LA LÓGICA DE LA ESENCIA COMO TEORÍA DE LA IDEOLOGÍA.</b>	62
Las determinaciones de la Reflexión como determinaciones <i>del</i> Fundamento	65
Fundamento frente a condiciones	70
La contingencia como imposibilidad de lo Real	78
<b>Capítulo 4: LA UNIVERSALIDAD CONCRETA Y EL SUJETO</b>	83
La negatividad como dinámica del sujeto	84
La universalidad concreta y la universalidad abstracta	89
Universalidad concreta y sutura	94

---

<b>II PARTE: EL GOCE COMO FACTOR POLÍTICO</b>	
<b>El retorno del Psicoanálisis</b>	103
<b>Capítulo 5: IDEOLOGÍA Y CINISMO</b>	106
El espectro de la ideología	108
El fetichismo de la mercancía como síntoma	114
El cinismo como forma de ideología	118
<b>Capítulo 6: LA IDENTIFICACIÓN IDEOLÓGICA</b>	125
El punto de acolchado: la retroactividad del significado	125
<i>Más allá</i> de la identificación: el grafo del deseo	130
El sujeto como respuesta a una pregunta imposible	139
<b>Capítulo 7: UNA POLÍTICA A PESAR DEL GOCE</b>	145
Atravesar la fantasía ideológica	146
El sinsentido del <i>sinthome</i>	151
Una política del goce, entre deseo y pulsión	158
<b>Capítulo 8: EL REVERSO DEL PSICOANÁLISIS</b>	165
Los paradigmas del goce	166
Los Cuatro discursos: del amo a la universidad	172
La sociedad del riesgo	178
<b>III PARTE: LA SUSPENSIÓN POLÍTICA DE LA ÉTICA</b>	
<b>Lo Real del Capital.</b>	182
<b>Capítulo 9: EL LUGAR DE LA SUBJETIVIDAD EN LA POSPOLÍTICA</b>	183
La suspensión del marco progresista	188
El espectro del Capital	194
El acto (femenino) más allá de la actividad del discurso	200



<b>Capítulo 10: UN ENANO LLAMADO TEOLOGÍA</b>	206
El núcleo perverso del cristianismo	208
Del amor que la ley no prohíbe	213
Historicidad y repetición: la historiografía del acontecimiento.	217
<b>Capítulo 11: REPETIR LA REVOLUCIÓN</b>	223
Materialismo y conciencia (de clase)	227
Capitalismo y democracia	235
Política de Sustracción o de Purificación: la diferencia mínima	239
<b>Capítulo 12: LA VIOLENCIA (INOCENTE)</b>	245
La violencia redentora: <i>Fight Club</i>	247
Órganos sin cuerpo	251
¿Arriesgar lo imposible?	257
<b>UN NUEVO MARCO PARA EL MATERIALISMO DIALÉCTICO</b>	
<b>(Conclusiones imprevisibles)</b>	262
La paralaje de la crítica de la economía política	265
El ambiguo estatuto del objeto <i>a</i> : pulsión de muerte	272
La historicidad de los cuatro discursos: el lugar del analista en la sociedad	280
<i>Dead man</i> : luchar por nada	288
<b>PERFIL BIOGRÁFICO DE SLAVOJ ŽIŽEK</b>	294
<b>BIBLIOGRAFÍA</b>	298

## LISTA DE FIGURAS Y SÍMBOLOS

### FIGURAS

---

**Figura 1.** El diagrama de la diferencia sexual. Capítulo 1. P. 28.

LACAN, J. (1975): *Aún* (1972-73) Comp. J-A. Miller. Paris, Seuil. Seminarios Libro XX. Paidós, Buenos Aires, 1981. P. 95

**Figura 2.** El grafo del deseo. Págs. 131, 132, 136, 137.

LACAN, J. (1966): "La subversión del sujeto y la dialéctica del deseo" (1960) trad. Cast. en *Escritos*, Siglo XXI-RBA, Barcelona, 2006. P.773-807.

**Figura 3.** Diagrama del saber y la verdad. Capítulo 7. P- 155.

LACAN, J. (1975): *Aún* (1972-73) Comp. J-A. Miller. Paris, Seuil. Seminarios Libro XX. Paidós, Buenos Aires, 1981. P. 109.

**Figura 4.** El diagrama de los cuatro discursos. Capítulo 8. Págs. 174-177.

Cfr. LACAN, J. (1991): *El reverso del psicoanálisis* (1969-70) Comp. J-A. Miller Seminarios Libro XVII. Paidós, 1992. Clase 1.

### SÍMBOLOS

---

**(A)**: El gran Otro

**(A)**: El Otro barrado, tachado

**a**: El pequeño otro, objeto a

**\$**: El sujeto barrado

**S<sub>1</sub>**: El significante amo

**S<sub>2</sub>**: La cadena del saber

**s**: El significado

**S(A)**: El significante de la falta en el Otro

**s(A)**: La significación del Otro, el mensaje/síntoma

**D**: Demanda

**d**: Deseo

**m**: El yo (*moi*)

**i**: La imagen especular

**i(a)**: El yo ideal

**I(A)**: El ideal del yo

**Π**: El falo real

**Φ**: El falo simbólico

**φ**: El falo imaginario

**S**: Registro simbólico

**I**: Registro imaginario

**R**: Registro real.

**J**: goce (*jouissance*)

**La**: La mujer es no-toda.

**<>**: Losange

# INTRODUCCIÓN:

## ESCATOLOGÍA Y SÍNTOMA

El lector es infiel por fidelidad, leyendo altera lo que parece, quiere y cree reproducir. Donde crece el peligro de la repetición reproductora generadora de inercia, de creencia, crece también lo que nos salva, la repetición generadora de diferencia y alteridad, lugar de la oportunidad, del acontecimiento. El lector es un amante de la repetición. Ama la repetición y su doble riesgo. Ama y goza de su inercia mortífera, compulsiva y yerma, aunque tal vez preferiría no hacerlo, mientras al mismo tiempo, tal vez aún, confía que algo pase en esta rutina de la repetición lectora, recitando incansable releendo, improvisando esta letanía en la que nunca acaba de creer:

"La iteración altera, algo nuevo tiene lugar", "la iteración altera, algo nuevo tiene lugar"...

Paco Vidarte, *¿Qué es leer?*

Presentar a Žižek, darlo por sentado, sentarse con él. Presentar una hipótesis y su verificación, o demostrarla por reducción al absurdo. Presentar su antítesis y negarla, alcanzar una síntesis. Seguimos sin tesis. ¿Es posible sentar algo de una filosofía que se cuestiona permanentemente a sí misma? Una filosofía autoinmune: “Un proceso autoinmune, como se sabe, es ese extraño comportamiento del ser vivo que, de manera casi *suicida*, se aplica a destruir «él mismo» sus propias protecciones, a inmunizarse *contra* su «propia» inmunidad.”<sup>1</sup> La negatividad o la pulsión de muerte dinamizan y dinamitan la inmunidad de la filosofía. Pero ¿dónde está su límite? ¿Lo marca quizás una estrategia defensiva? Aunque sentar un límite, por un lado, es haberlo traspasado por el otro; y generar una fantasía, un espectro que luego nos acosa. En el franqueo del límite entrópico se genera un goce excedente que no es, ni mucho menos, gratuito.

Circular alrededor del sentido, asediarlo, describir la contingencia del significado, su manipulación ideológica es, de facto, la creación de una multiplicidad de sentidos. La urgencia apremia, es preciso plantear una ruptura con el discurso, especialmente el filosófico, más allá de las posibilidades de la performatividad inscrita en la afirmación de esa ruptura. Hay un goce discursivo que se genera en el límite entrópico que debe ser destruido, no acumulado. La apuesta presupone que es posible disgregar la digresión e identificarse con el vacío que ésta oculta, dando paso efectivo a lo nuevo. Repetir ese gesto incluyéndose dentro es una mera formalidad necesaria. Hay que negar la negación para volver a lo mismo. Pero en lo mismo lo único que es igual es el sujeto vacío, lo que se modifica es el resto contingente. El sujeto es el síntoma, y puede ser individual o colectivo, porque formalmente se constituye por el mismo gesto.

¿Cómo pues, leer a Žižek?

---

<sup>1</sup> DERRIDA, J. (2001): “Autoinmunidad: suicidios simbólicos y reales” Entrevista de Giovanna Borradori con Jacques Derrida el 22 de octubre de 2001 en New York. Traducido del francés por: J Botero en *La filosofía en una época de terror. Diálogos con Jürgen Habermas y Jacques Derrida* Taurus, Buenos Aires, 2004. “Fe y saber. Las dos fuentes de la “religión” en los límites de la mera razón”, trad. Cristina de Peretti y Paco Vidarte, en DERRIDA, J. & VATTIMO, G. (Ed.): *La religión*. Madrid, PPC, 1996.

¿Cómo, en primer lugar se podría fijar una historia, un relato? El propio Žižek ha llamado la atención sobre la mutua implicación de histeria e historia, a pesar de la etimología.<sup>2</sup> El que teje la historia es el discurso de la histeria en una posición singular dentro del lazo social que disputa permanentemente la legitimidad de los fundamentos del discurso.<sup>3</sup> Cuestionamiento inmanente y radical que constituye el deseo impulsando una trayectoria, por lo demás sólo concebible como errática.

Si pudo haber en un principio un cierto consenso para establecer un deslizamiento en la obra de Žižek a finales de los 90, se ha hecho más difícil mantener de forma estable esta distinción cuando el propio Žižek ha ido, a lo largo de la presente década, reelaborando retroactivamente sus propios presupuestos.<sup>4</sup> Su pensamiento le lleva a modificar constantemente su teoría en función del contexto social con el que interactúa. La suya es una filosofía que se basa en el carácter marcadamente ontológico de la apariencia como el lugar clave en el que se desarrolla la fantasía fundamental, estructurada mediante algún goce imposible, necesario (ontología) pero contingente (ideología), y en última instancia Real (psicoanálisis).

Dos conceptos han marcado fundamentalmente la recepción de su obra por estar estrechamente vinculados a una teoría filosófica superada: sujeto e ideología.

“Sujeto no es el nombre de la brecha de libertad y contingencia que invade ese orden ontológico positivo, activa en sus intersticios, sino la contingencia que fundamenta ese orden ontológico positivo, es decir, el mediador evanescente cuyo gesto de anulación inmanente transforma la multiplicidad caótica preontológica en la apariencia de un orden positivo “objetivo”. En este preciso sentido, toda ontología es política: se basa en un acto de decisión subjetivo, contingente y renegado.”<sup>5</sup>

---

<sup>2</sup> “Así que la histeria es en cierto modo una resistencia elemental a la identidad, pero la identidad está condicionada ideológicamente. Por eso, creo yo, que surge ese juego de palabras tan evidente: histeria-historia. Es cierto. Todas las histerias están condicionadas por la historia, porque la histeria reacciona a la forma predominante de la identidad social” En “Necesitamos unha teoría da Ideoloxía. Conversa con Slavoj Žižek” en GRIAL. Revista galega de cultura. N° 175, 2007. P. 99. Extremo éste ya indicado por Barthes: “la historia es histeria porque se la construye desde donde se la mira” en BARTHES, R. (1984): “El discurso de la historia”, en *Susurros del lenguaje*. Paidós, Buenos Aires, 1990. P. 49.

<sup>3</sup> Al hablar de histeria (o de neurosis) a lo largo de este trabajo hay que tener en cuenta que no tratamos con enfermedades mentales sino más bien y, en todo caso, con anomalías. Ya el propio término enfermedad mental es algo más que cuestionable, más si cabe en relación a estos casos. Vid. ÁLVAREZ, J. M<sup>a</sup> (2008): *La invención de las enfermedades mentales*, Gredos, Madrid. P. 31.

<sup>4</sup> Un cambio de enfoque político anotado en KEY, S. (2003): “Introduction” en *Žižek. A Critical Introduction*. Polity Press, Cambridge.

<sup>5</sup> ŽIŽEK, S. (1999): *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política*. Paidós, Barcelona, 2001. P. 171. Este peculiar decisionismo político es el que le transfiere su plausibilidad y su contexto al término Ontología que de otro modo podría confundir. Y este es el motivo, a nuestro modo de ver, por el que resulta tan desconcertante un trabajo como el de Adrian Johnston, el más voluminoso y erudito que probablemente se haya escrito sobre Žižek, especialmente en lo que se refiere a Lacan, en el que se ha recortado de su Ontología todo el impulso político.

La tarea de la crítica de la ideología recobra su perfil político al afirmar el fundamento renegado de todo orden reificado, la creencia oculta que lo sostiene y que manifiestan los individuos en su comportamiento social. Žižek ha empleado el modelo del fetichismo de la mercancía para explicar que el cinismo oculta su creencia en la existencia de la creencia. Esta función crítica no ha sido eliminada, pero sí evolucionada por Žižek, en su camino para discernir la relación fundamental entre el sujeto y el goce Real. El carácter desestabilizador del sujeto histérico, que modifica constantemente los presupuestos de su propia historia, constituye una de las piedras angulares de una teoría del cambio social. Es además el instrumento que le ha permitido maniobrar de forma novedosa sobre la otra gran tónica en que se asienta su filosofía, estabilidad paradójica por supuesto: pensar conjuntamente la negatividad hegeliana y la pulsión de muerte freudiana como dinámica generadora de realidad. Es la fusión de estos dos conceptos la que impide que la historia se coagule en algo que no sea la apertura radical del momento contingente.

La reflexividad es la principal singularidad de un sujeto que se halla vacío por definición, escindido por su propia capacidad lingüística, que goza en el desplazamiento incesante de la imposibilidad del deseo. El sujeto persigue el vacío de su propio reflejo, una distorsión permanente que se llama objeto *a*. Žižek ha sabido encontrar también en Hegel una caracterización del concepto de reflexión que pudiera darle una mayor amplitud al psicoanálisis y tender puentes con la tradición del materialismo dialéctico. No sin problemas interpretativos, pero armado con una intuición muy sugerente, ha conseguido localizar el gesto que hace de la contingencia necesidad y que rompe el círculo de la reflexión; el regreso infinito de la reflexión sobre la reflexión. No hay metalenguaje, sigue sin haberlo, tan sólo la necesidad asumida de abrirse camino en la realidad a través de la contingencia. Pero en esa diferencia mínima tal vez se juegue todo lo realmente crucial: la posibilidad, al mismo tiempo, de cambiar una dinámica de consumo compulsivo por una orientación política. Pero, ¿por qué entonces la utilización de conceptos y autores tan desgastados por la tradición? Porque para cambiar el presente debemos modificar al mismo tiempo sus presupuestos, que son contingentes en su significado. El trabajo ideológico se apoya, además, en la necesidad inexorable de la cadena significativa. Los conceptos sirven entonces como pasarelas que permiten la liberación de un potencial

---

Parece lógico que Marx y Lenin hayan sido completamente renegados en ese trabajo. Cfr. JOHNSTON, Adrian (2008): *Žižek's Ontology. A transcendental materialist theory of Subjectivity*. Northwestern University Press, E. Illinois.

histórico emancipador. En una metáfora que el propio autor ha usado, nos encontramos como el Barón Münchhausen saliendo de la ciénaga del presente histórico tirando de nuestros propios cabellos.

Esta tensión fundamentalmente política en un sentido clásico, como relación entre lo individual y lo colectivo, es multidimensional y recorre todos los planos de su obra: emerge en la viabilidad social del discurso analítico frente a la terapia individual; o entre la filosofía como pensamiento más o menos individual y teórico, y la posibilidad de una praxis. Su noción de Acto, por ejemplo, resulta ejemplar en este sentido: crucial desde un punto de vista individual, la que la sitúa más próxima al psicoanálisis lacaniano de finales de los 60, como en *El Sublime objeto de la Ideología*, o en línea con el acto revolucionario colectivo propio del marxismo, en sus obras desde finales de los 90. De ahí se deriva una ambigüedad fundamental que recorre la obra de Žižek en el tránsito desde Antígona como modelo de ruptura con la Ley al *Vormärz* y a la Revolución de Octubre. O entre Kierkegaard, por un lado, que piensa la repetición como un acto del creyente, y San Pablo, que sienta las bases de una religión universal. Si el acto cristiano como tal es singular, la escatología paulina lo proyecta en una religión universal que puede romper con la obscena ley del superyó. En última instancia, sin embargo, lo crucial es que ni el acto individual ni el acto colectivo presuponen alguna garantía, sólo se legitiman por sí mismos. Lenin fue ambas cosas, un intelectual y un revolucionario, y como ha señalado Žižek, en su momento *Las Tesis de Abril* fueron recibidas con estupor.

La trayectoria política de Žižek parece sugerir en un primer momento un itinerario similar al del joven Marx, quien desde el liberalismo ilustrado preocupado por lo social de sus primeros artículos en la *Gaceta Renana*, reacciona a las dificultades sociales radicalizando sus premisas en una dirección constante. En su búsqueda de alternativas políticas para el contexto actual Žižek ha seguido, sin embargo, una trayectoria con respecto al “revolucionario” 68, que podríamos describir como un movimiento pendular. Desde finales de los años 80 y durante la mayor parte de la década de los 90, progresa sobre el contexto teórico del momento, dejando en la penumbra buena parte del radicalismo teórico del postestructuralismo. Durante esos años Žižek replantea el escenario del Idealismo alemán a partir del sujeto del inconsciente teorizado por Lacan y rearma el concepto de ideología en ruptura con las teorías del discurso. Debate asimismo con Laclau, utiliza recursos tomados de Kripke y Sloterdijk y procede a la divulgación del pensamiento de Lacan a partir de la cultura popular, especialmente a través del cine.

Llega un momento, sin embargo, en el que comienza a desplazar su enfoque político desde una trayectoria liberal-democrática crítica con el nacionalismo en los Balcanes y muy centrada en el análisis ideológico del antisemitismo, hacia una dura crítica al liberalismo en favor de un marco post-democrático en clara ruptura con el capitalismo económico. Entonces parece retroceder en busca de recursos teóricos para iluminar esa zona que había quedado en penumbra, y emerge un Lacan menos preocupado por el significante, más próximo a Deleuze o a Derrida, que elabora la imposibilidad de la diferencia sexual. Debate entonces con Badiou y Rancière, polemiza con los estudios culturales y afirma de forma contundente que es imprescindible repolitizar la esfera de la economía. Y emerge el problema de la violencia desde una óptica diferente, pues ahora se vincula a un contexto revolucionario. La recuperación de un cierto momento leninista, señala el punto de amplitud máxima en el recorrido que indica el cambio de sentido.

Las dos primeras partes de este trabajo siguen cronológicamente los desarrollos de la filosofía de Žižek en esa primera etapa. El último capítulo de cada una de ellas prelude ya ese cambio, que es el tema de la tercera parte.

En la primera parte, *El regreso de Lacan a Hegel*, hemos situado en primer plano la reelaboración de la filosofía de Hegel que Žižek lleva a cabo a pesar de Lacan. Un Hegel Real que deambula como un espectro por la historia de la filosofía. La novedad principal de su interpretación reside en que nadie en la izquierda (hegeliana) se había reivindicado tanto y de una forma tan directa como hegeliano. Los paralelismos entre Hegel y Lacan son una constante en esta sección. Principalmente la equivalencia del sujeto del inconsciente con el Yo hegeliano sobre la base común de la reflexividad como estructura fundamental; y como ya hemos sugerido, la negatividad de la pulsión de muerte en cuanto elemento dinámico de una Ontología materialista. En la segunda parte, *El goce como factor político*, el tema principal es la vinculación entre psicoanálisis lacaniano y política. Este retorno a Lacan se hace desde luego a partir de materiales, como el concepto de Ideología, que Žižek encuentra fuera de Lacan. La posibilidad de renovar la crítica de la Ideología viene dada por la propia estructuración del goce en la forma de una fantasía fundamental, que Žižek considera, en analogía con la terapia psicoanalítica, que es posible desplazar. Pero para ello primero hay que saber manejarse con el goce, y los análisis semióticos de Žižek, siempre perspicaces, van dejando paso a una búsqueda obsesiva por encontrar un modelo en Lacan que pueda suministrar los elementos para la reconstrucción de una praxis política. Si en un primer momento es posible desplazar ese



fantasma, no puede ser al precio de construir un nuevo significante amo que sostenga la fantasía social. Pero ¿cómo confrontar entonces el vacío, la muerte simbólica? Es entonces a partir de la proyección histórico-política de los diferentes paradigmas lacanianos del goce como Žižek se replantea las diferentes posibilidades que puede ofrecer Lacan. Estas son, en última instancia, las dos apuestas de Žižek para las que será difícil encontrar una justificación teórica: Lacan y Hegel.

El alcance real de ese cambio de enfoque, del que venimos hablando, se mide por su tercera apuesta, que consiste, precisamente, en la incertidumbre de la propia apuesta al asumir la contingencia del carácter residual de la decisión que abre el presente histórico, su falta de legitimidad fuera del propio acto de decisión. Con ello entramos ya en la tercera parte de este trabajo, *La suspensión política de la ética*, que plantea la urgencia y la necesidad del abandono de algunos fantasmas: el marco progresista y el concepto de democracia, por un lado, y el jacobinismo de buena parte de la izquierda, por el otro, recuperando el factor económico como núcleo del capitalismo.

Este desplazamiento fundamental se fragua con la publicación de las obras *El Espinoso sujeto* (1999) y *Contingencia, Hegemonía, Universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda* (2000) junto con Laclau y Butler, y con el Seminario impartido en Alemania que concluyó con un Simposio sobre Lenin en Febrero de 2001, aunque ya es patente en las obras que publica en 2001. Esta repetición de Lenin no consiste en la rehabilitación de una vanguardia política leninista, pues según Žižek no hubo en realidad tal vanguardia salvo en el relato de la historiografía estalinista. Desde una concepción materialista contemporánea no es posible sostener que las ideas circulen como un mero reflejo de alguna realidad constituida; es el vacío constitutivo el que abre la posibilidad y la necesidad de su emergencia. A pesar de que esa interpretación equivocada de Lenin pusiera en marcha una revolución, el teatro de las apariencias es inevitable y ahí se ubica la labor del intelectual que, por ese motivo, no se encuentra al margen de la lucha de clases. Esta concepción materialista de la historia tiene también una dimensión escatológica, propia de Žižek frente a las filosofías de Deleuze, Derrida o Foucault, por señalar algunas de sus afinidades electivas, más que ocultas, inconfesables, así como una recuperación del legado cristiano, que tiñe de un cierto colorido épico sus textos. Žižek prodiga también sus atenciones a ese frágil absoluto que habita la parte de en ninguna parte, para extraer del ágape cristiano su dimensión revolucionaria. Además se vincula a una

lucha emancipatoria, vía Benjamin, muy apropiada para el contexto neoliberal del fin de la historia.<sup>6</sup>

En la última parte se presentan unas conclusiones provisionales, que valoran los problemas fundamentales encontrados por Žižek en la reformulación de *Un nuevo marco para el materialismo dialéctico* a lo largo de sus últimas obras, especialmente en *Visión de paralaje*: la distancia fundamental que separa a la economía y a la política, y la dificultad para tratar con la pulsión de muerte en el capitalismo a partir de la ambigüedad fundamental del estatuto escatológico del objeto *a*. Lo que nos remitirá al problema de la plausibilidad del discurso del analista y a la necesaria ambigüedad de su posición oscilante, en función de la máxima que guía su viaje: *Donde era ello....debe llegar a ser yo. Ello*, empezando en primer lugar por el objeto *a*. Ese agujero espacio-temporal perceptible sólo en sus efectos sintomáticos, un cierto lugar vacío, recubierto por algún resto contingente. El lugar al que se trata de llegar corrobora la asimilación al residuo que cubre la distancia entre enunciado y enunciador. Un síntoma que no es interpretable, que es sin-sentido, sólo un resto de goce. El final del análisis, el cese de la posición subjetiva del individuo, resulta de la identificación con el *sinthome*, con la absurda contingencia que constituye al goce.

Este peculiar vínculo entre escatología y síntoma, solidario del desarrollo del vínculo de goce que anuda los registros Real, Simbólico e Imaginario (RSI), aparece tardíamente en el psicoanálisis lacaniano y su presencia evoluciona también en el pensamiento de Žižek, aunque consideramos que puede definir algo esencial de su Ontología política.<sup>7</sup> Como ha señalado Miller, el concepto de *sinthome*, fue hecho justamente “para reunir síntoma y fantasma.”<sup>8</sup> Se opone en esto al signo clínico; si la fiebre es un signo que indica que hay que tratar aquello que la causa, el *sinthome*, en cambio, no es interpretable, sólo aquello que mantiene unida a la cosa en sí: si uno lo desata, la cosa en sí se desintegra. Por ello, desde un punto de vista político, una de las tesis fundamentales de Žižek es que al desatar el *sinthome* queda en suspenso la eficiencia de todo el edificio ideológico.

---

<sup>6</sup> “El legado cristiano es demasiado importante para dejarlo en manos de fundamentalistas perturbados” Una tópica común a autores como Agamben y Badiou a comienzos del presente siglo.

<sup>7</sup> Esta idea de la filosofía como escatología y del síntoma como *sinthome* manifiesta una evidente evolución en la obra de Žižek si recordamos que su segunda tesis doctoral situaba el estatuto de *La filosofía entre el fantasma y el síntoma*.

<sup>8</sup> MILLER, J.-A. (2003): *La experiencia de lo real en la cura psicoanalítica*. Paidós, Buenos Aires, 2004 (2). P. 346 En un lazo, por cierto, al que es difícil no definir con la idea de *double bind*.

“La noción lacaniana de que lo Real es imposible no significa que no se pueda hacer nada con lo Real. La apuesta o esperanza fundamental del psicoanálisis es que con lo simbólico se puede intervenir en lo real. Lo que Lacan llama el *sinthome* (su versión del síntoma) es Real; un Real simbólico en el sentido de que estructura el goce. Y la idea es que mediante la intervención simbólica se pueden transformar estas estructuras. [...]La tesis de Lacan es que se puede intervenir en lo Real [...] Un cambio verdadero tiene lugar en el psicoanálisis cuando se cambia tu modo fundamental de *jouissance*, que es precisamente tu dimensión Real como sujeto.”<sup>9</sup>

Lo imposible se puede *no*-decir. Será por eso por lo que el primer modelo que a uno se le viene a la cabeza al leer a Žižek es, por supuesto la asociación libre del discurso del analizante: Diga Usted todo lo que se le pasa por la cabeza. En este sentido nos encontramos con la escatología en su nivel básico, otra dimensión, más obscena e incluso a veces menos prosaica. Como indica la presentación de la colección *Shortcircuits* en el MIT, donde ha aparecido *The Parallax View*, hay una clara pretensión de provocar la interacción entre dos esferas que se tienen por incompatibles; la especulación más sublime y los detalles de prácticas sexuales. Como la tan mentada comparación entre los urinarios franceses, alemanes e ingleses en *La plaga de las fantasías* o sus anécdotas sobre sus experiencias en el servicio militar:

“tengo una especie de compulsión absoluta a que las cosas se vuelvan vulgares, no en el sentido de simples, sino en el sentido de que arruinen cualquier identificación patética con la Cosa, y esta es la razón por la que de repente salto de la más alta teoría al ejemplo más bajo posible.”<sup>10</sup>

Escritura marcada además por un estilo compulsivo, que explica su volumen de publicaciones teniendo en cuenta lo que el propio Žižek ha declarado sobre su oficio de escritor en relación a *El resplandor*

“Pero yo creo que el verdadero horror es justamente el opuesto: cuando tienes una compulsión a escribir y a escribir. Es mucho más horrible que el bloqueo del escritor, creo. Y odio escribir. Lo odio tan intensamente –no le podría decir cuánto-. En cuanto he terminado con un proyecto, empiezo a pensar que realmente no conseguí decir lo que quise decir y que necesito un proyecto nuevo –es una pesadilla total-. Pero toda mi economía de la escritura se basa de hecho en un ritual obsesivo que evita el hecho mismo de escribir. Siempre tengo que empezar con una o dos observaciones que llevan a otros puntos –y luego a otros-.”<sup>11</sup>

---

<sup>9</sup> “...diría que el Capital es lo Real simbólico; la estructura neutral básica que persiste”. ŽIŽEK, S. y DALY G. (2004d): *Arriesgar lo imposible. Conversaciones con Slavoj Žižek*. Trotta, Madrid, 2006. P. 143

<sup>10</sup> ŽIŽEK, Slavoj y DALY Glyn (2004d): *Ops. Cit.* P. 47.

<sup>11</sup> ŽIŽEK, Slavoj y DALY Glyn (2004d): *Ops. Cit.* P. 45

También en el documental *Žižek!* sus interlocutores le preguntan sobre el proceso creativo de su escritura, y responde explicando que su trabajo se concentra a partir de núcleos temáticos concentrados y más o menos fragmentarios, que luego va enlazando, hilvanando con rapidez.<sup>12</sup> Aunque pueda parecer un comentario marginal, en un ligero repaso a su bibliografía se percibe mucho del trabajo de montaje intelectual de escenas que se hace muchas veces sobre el mismo material, o injertando nuevos textos sobre otros más antiguos. Repetición incesante del mismo largometraje montado de diferentes maneras. La pasión por los ejemplos también es algo muy característico de su obra, que se justifica por el estatus fundamental del elemento excedente y paradójico que subvierte la serie.<sup>13</sup>

“Cuando empleo un ejemplo por primera vez, habitualmente soy demasiado estúpido como para entender totalmente sus implicaciones –todavía no estoy a su altura-. Sólo en el siguiente libro, o incluso posteriormente, cuando regreso al mismo ejemplo, logro desarrollar completamente su potencial. Esta es la razón por la que algunos lectores míos, lo sé se enfadan; algunos de mis libros pueden parecer repetitivos. Pero no es simple repetición; es, más bien, que tengo que clarificar, que tengo que argumentar lo que dejé de lado la primera vez. Ésta sería la lógica de mis referencias a ejemplos, esta necesidad intrínseca de clarificar las cosas.”<sup>14</sup>

Por el universo cinematográfico discurre una línea temática que Žižek utiliza para aclararse. Diferentes enfoques y diferentes puestas en escena ofrecen su multiplicidad a la mirada que constituye la estructura fundamental de la fantasía.<sup>15</sup> Su fascinación por el universo visual es la seducción de la puesta en escena de la fantasía que puebla el imaginario popular, donde encuentra los ejemplos perfectos que estructuran la ficción contemporánea. Este es el lugar desde el que hay que entender sus incursiones en el cine, sus análisis tratan de mostrar el funcionamiento de la mirada en relación con la fantasía y no se prestan especial atención a otros aspectos más usuales para la crítica cinematográfica. Creemos que en consonancia con su teoría, y en clara alusión a Freud y Marx, lo más importante en este tipo de operación es mostrar el trabajo formal de desplazamiento que se lleva a cabo en estos análisis. Pero es fundamental comprender que no contamos con un discurso cerrado ni siquiera a posteriori, sino en todo caso con un estilo, con una praxis dinámica del desplazamiento que por ello se ha de mover con celeridad. Lo que hay es síntoma, pura compulsión de repetición que le lleva a

<sup>12</sup> “*Žižek!*”, Dir. Astra Taylor, Zeitgeist Video. U.S.A. 2005, 71 min.

<sup>13</sup> Vid. ŽIŽEK, S. y DALY G. (2004d): *Ops. Cit.* P. 46-47. Vid. su alusión al “montaje intelectual” de Einsestein. ŽIŽEK, S. (1999): *Ops. Cit.* P. 44.

<sup>14</sup> ŽIŽEK, S. y DALY G. (2004d): *Ops. Cit.* P. 46

<sup>15</sup> ŽIŽEK, S. y DALY G.(2004d): *Ops. Cit.* P. 133.

retornar, obsesivamente, a los mismos escenarios. La puesta en escena y la mirada impregnan toda la obra de Žižek.<sup>16</sup>

Esa mirada retrospectiva que constituye la novela familiar del neurótico, la mirada de su historia, es la historia clínica contada por el propio paciente. O habría que decir, más apropiadamente, su sintomática, la narración imposible del suceso traumático. Y la escritura escatológica es su peculiar historiografía, algún tipo híbrido de la dialéctica. Da rienda suelta a algunos fantasmas tratando de desplazarlos para mostrar los hilos con los que está tejida esa fantasía llamada historia de la filosofía. Este movimiento está claramente contaminado por una repetición a la que se aplica con denuedo la lectura sintomática, porque *ello* no cesa de escribirse, y hay un reenvío incesante entre la escritura escatológica y la lectura sintomática. La cinta de Moebius era una de las figuras favoritas de Lacan.

Para aclarar un poco la cadencia de este *Fort...da*, quizás sea pertinente trazar un paralelismo con lo que indica Žižek en la Introducción a *¿Cómo leer a Lacan?* sobre la relación entre los Seminarios de Lacan y sus *Escritos*. Si observamos lo fundamental de la obra de Lacan a través del prisma de la relación transferencial entre analista y analizante, podríamos aclarar la división que parece recorrerla.<sup>17</sup> Por un lado nos encontramos con los Seminarios que parecen más apropiados para el público en general, mientras que los *Escritos* presentan un carácter más conciso y hermético. Parece que Lacan, señala Žižek, elabora sus Seminarios con numerosas oscilaciones y de manera oblicua; mientras que los *Escritos* son condensados y su resultado es más preciso y cifrado. Finalmente, en los Seminarios se deja llevar por la libre asociación y parece apelar al público como a una comunidad de analistas. En los *Escritos*, sin embargo, su formulación se asimila a la posición del analista, con intervenciones cuyo propósito no es proveer al analizante de argumentos sino emplazarlo a que trabaje por su cuenta. Esto induce al lector de sus *Escritos* a trabajar para descifrar cuál se puede escoger de las alternativas simultáneas que Lacan parece formular. Aquí nos la tenemos que ver con la *Nachträglichkeit* que

---

<sup>16</sup> Sophie Fiennes la directora de *The pervert's Guide to Cinema* ha reconocido que fue un acierto de Žižek montar la película con tomas del propio Žižek en los mismos escenarios de las películas a las que él alude en el documental. Algo sucede, sin duda, cuando vemos primero, por ejemplo, la escena del homicidio en la ducha de *Psicosis* y luego es Žižek el que aparece allí metiendo la cabeza. Sentido del humor desde luego no le falta a este filósofo que, a veces, recuerda al pastelero *troškista* del que habla Nani Moretti en *Caro Diario*.

<sup>17</sup> Ha habido intérpretes que han tratado de enmarcar su escritura dentro de la experiencia de la transferencia; sin embargo nada se gana con ello, a pesar de que a veces pueda ser pertinente, al retener la peculiaridad de esta escritura compulsiva dentro de un marco clínico tan estándar que limita todo su potencial y elimina toda la ambigüedad del objeto *a* en relación con la pulsión de muerte. Vid. LA BERGE, Leigh Claire (2007): "The Writing Cure; Slavoj Žižek, Analysand of Modernity" en BOWMAN, Paul & STAMP, Richard (Ed.): *The truth of Žižek*. Continuum, London. P. 12-18.

es propia del tiempo analítico, sólo podemos entender las fórmulas de los escritos después de leer los seminarios. ¿Es el mismo Lacan aquél que experimenta sobre el lenguaje oral en un movimiento extenuante, y aquél otro que retuerce la escritura para llevar a cabo formulaciones más directas?:

“Lacan fue un lector y un intérprete voraz, para él el propio psicoanálisis es un método de lectura de textos, orales (el discurso del paciente) o escritos. Qué mejor manera de leer a Lacan, entonces, que practicar su modo de lectura, leer los textos de otros con Lacan. Este es el motivo por el que en cada capítulo de este libro, un pasaje de Lacan se confrontará con otro fragmento (de filosofía, de arte, de cultura popular e ideología). La posición de Lacan será elucidada a través de la lectura lacaniana del otro texto. Una segunda característica de este libro se deriva de una exclusión importante: ignora casi toda la teoría de Lacan sobre lo que supone el tratamiento analítico. Lacan fue en primer lugar y sobre todo un clínico, y la clínica recorre y concierne a todo aquello que hizo y escribió. Incluso cuando Lacan lee a Platón, a Aquino, Hegel o Kierkegaard, siempre es para aclarar un problema clínico preciso. Esa asiduidad propia de la clínica es lo que nos permite excluirla: precisamente porque la clínica está en todas partes, uno puede hacerla desaparecer y limitarse a sus efectos, al modo en el que colorea todo lo que aparece como no-clínico, esta es la verdadera prueba de su lugar central.”<sup>18</sup>

Síntoma y clínica parecen difícilmente separables. Por ello no cabe otra cosa que practicar lo que el propio Žižek denomina una *lectura partisana*, involucrada. En vez de explicar a Lacan a través de su contexto histórico y teórico, “*How to read Lacan* usará al propio Lacan para explicar nuestra delicada situación social y libidinal.” Por ello se ha tratado, en cierta medida, de leer con Žižek nuestra situación actual y lo que dice sobre ella la filosofía contemporánea. Además y frente a buena parte de la tradición, cuando Žižek lee a un filósofo clásico, especialmente a Hegel, lo hace para aclarar un problema político actual. Por ese motivo se han considerado esenciales los desplazamientos en los núcleos temáticos de sus obras, porque indican el trabajo sobre el síntoma. Desplazamientos, inconsistencias, repeticiones, tropiezos, textos que se montan unos sobre otros, reelaboraciones de lo mismo. Eso que se escapa. A pesar de *ello*, es posible percibir en su obra una línea que separa aquellos textos en los que Žižek emplaza al lector a un trabajo personal de asimilación y aquellos en los que tantea y parece trabajar para aclararse él mismo. Entre los primeros habría que considerar sin duda, aquellas obras que él mismo considera como las más acabadas *El sublime objeto de la ideología* (1989), *Porque no saben lo que hacen* (1991), *Demorarse en lo negativo* (1993), *El espinoso sujeto*

---

<sup>18</sup> ŽIŽEK, S. (2007): *How to read Lacan*. W.W. Norton & Co., New York. P. 3.

(1999) y *Visión de paralaje* (2006).<sup>19</sup> Aunque muchas veces algunas de las claves se encuentren dispersas en sus otros textos y, especialmente, anticipaciones de los mismos problemas que luego aparecerán de una manera más acabada en sus textos más sistemáticos. Pero incluso en estas últimas obras es posible encontrar desarrollos más antiguos junto con temas nuevos que se encuentran en pleno proceso de exploración. Notas que deshacen un camino andado o que anticipan un camino por descubrir. Lo más probable es que Žižek no escriba nunca su obra definitiva, o quizás simplemente nos cansemos antes de leer.

---

<sup>19</sup> La importancia de estos textos ha sido indicada por el propio Žižek en diversos momentos. Todos ellos presentan además una misma estructural formal. Tres partes que se desarrollan en dos capítulos cada una.

# I.

## EL REGRESO DE LACAN A HEGEL

### Espectros de Hegel

“No obstante, todo lo que Hegel ha pensado en este horizonte, vale decir todo salvo la escatología, puede ser releído como una meditación sobre la escritura. Hegel es también el pensador de la diferencia irreductible. Ha rehabilitado el pensamiento como memoria productora de signos. Y ha reintroducido, como trataremos de mostrar en otra parte, la necesidad esencial de la huella escrita en un discurso filosófico -es decir, socrático- que siempre creyó poder eximirse de ella: último filósofo del libro y primer pensador de la escritura.”

J. Derrida. *De la Gramatología*. 1967



La figura de un Hegel “panlogicista” que elimina la sustancia viva de lo particular en beneficio de la universalidad del concepto es “lo Real de sus intérpretes.”<sup>1</sup> Con esta exhortación ha iniciado Žižek su recepción de la obra de Hegel frente a las diferentes y sucesivas tentativas por resolver el enigma hegeliano, sin excluir a aquellos que podrían ser más próximos a él. Esta idea se repetirá desde su primer texto publicado fuera del ámbito esloveno,<sup>2</sup> hasta aquellas de sus obras posteriores que se mantienen de forma predominante bajo el intento de reapropiarse a Hegel, en particular, y al idealismo alemán, en general, a partir del aparato conceptual lacaniano. Es decir al menos hasta *El espinoso sujeto* (1999) donde es perceptible un cambio de acento hacia una temática más marxista, aunque esto quizá sea también imputable a la modificación de la relación Hegel-Lacan.

El impacto de esta operación sobre Hegel es asombroso en sus cuatro primeras obras, que se publican en un intervalo de apenas cuatro años. No obstante hay que tener en cuenta que el texto de *El más sublime de los histéricos* (1988/1991) está integrado, prácticamente al completo, en *El sublime objeto de la ideología* (1989). En *Porque no saben lo que hacen* (1991) y *Demorarse en lo negativo* (1993) el núcleo sigue siendo el mismo; pero los desarrollos temáticos son complementarios y los temas adyacentes se modifican.<sup>3</sup>

Lo interesante de la operación es que, a pesar de tomar a Lacan como punto de partida, retoma la propia recepción que Hegel tuvo en la obra de Lacan de un modo diferente a como éste la interpretó, combinando simultáneamente ambas lecturas. Desde la perspectiva inicial de Žižek el Saber Absoluto sería el nombre hegeliano para aquello que Lacan trata de conceptualizar a través de la descripción del punto final del proceso analítico, la experiencia de la carencia en el Otro y la destitución subjetiva. Y Žižek no ha renunciado a esta línea de

---

<sup>1</sup> ŽIŽEK, S. (1988/1991): *Der erhabenste aller Hysteriker: Lacans Rückkehr zu Hegel*. Turia & Kant, Wien-Berlin, 1991. P.8.

<sup>2</sup> La primera edición de este texto apareció en Francia como *Le plus sublime des hystériques: Hegel passe*. Érès Editions, Point Hors Ligne. Ramonville Saint-Agne, 1988. Aquí seguiremos la posterior edición alemana porque presenta algunas adiciones posteriores y por evitar mayores confusiones con respecto a la terminología hegeliana.

<sup>3</sup> En este momento y de forma paralela publica sus primeros textos sobre cine como forma de divulgación popular de la teoría lacaniana.

investigación en sus obras posteriores, a pesar de que pueda haber realizado modificaciones sustanciales.<sup>4</sup>

De forma admitida el interés de Lacan por Hegel se circunscribe históricamente al período de finales de los años 40 y principios de los años 50, con su propósito de formular el proceso psicoanalítico en los términos de la lógica intersubjetiva del reconocimiento del deseo y/o del deseo de reconocimiento. Ya en ese momento Lacan se preocupó de tomar distancia frente a lo que él entendía por Saber absoluto, es decir como el inalcanzable ideal de un discurso absoluto, homogéneo, completo y encerrado en sí mismo. Posteriormente, con la introducción de la lógica del no-todo y el concepto del Otro tachado, la referencia a Hegel parece concluida. Sin embargo, tal y como el propio Žižek relata la historia, fueron los “críticos” de Lacan los que, en cierto momento, volvieron a enfatizar su herencia hegeliana: Lacan perduraría en la prisión del logo-falocentrismo a causa de un soterrado hegelianismo, que devolvería la diseminación textual a un círculo teleológico. La respuesta por parte de los lacanianos consistió en intentar mostrar la ruptura teórica de Lacan con Hegel para demostrar, en última instancia, que nunca habría sido hegeliano.

La estrategia explícita de Žižek consistirá en situar este debate como el telón de fondo de una disputa anacrónica para proponer una nueva interpretación de la relación Hegel-Lacan. Para Žižek se podría decir que Lacan es realmente hegeliano, aunque no de una forma totalmente consciente, ni quizá del modo en que se esperaría que lo fuera. No lo es, desde luego, en sus referencias explícitas a Hegel, sino más bien en las últimas etapas de su enseñanza: en la lógica del no-todo, en su énfasis en lo Real, en la falta en el Otro. Y de forma inversa, a la luz de Lacan, resulta una lectura de Hegel completamente diferente del mencionado mito panlogicista. Surge un Hegel que deja aflorar la lógica del significante, del proceso reflexivo que se articula como posición repetitiva de un vacío central. La fecundidad de esta operación interpretativa tiene la virtud, esa es la intención manifiesta de Žižek, de modificar la definición de los términos de la relación: por un lado libera a Hegel de la interpretación historicista y panlogicista, a través de la lógica del significante, por el otro permite aclarar el núcleo subversivo de la doctrina lacaniana, la falta constitutiva del Otro.

Obviamente, este lugar común de la interpretación hegeliana, tal y como ha sido descrito, se percibe también de forma explícita en la obra de Lacan. Por tanto las indicaciones

---

<sup>4</sup> ŽIŽEK, S. (1988/1991): *Erhabenste*, P. 8 Cfr. La *Einleitung* de esta obra para las consideraciones que siguen. Esta idea está ya presente en la Tesis que realizó en Francia: *La Philosophie entre le symptôme et le fantasme*. Thèse. Université Paris VIII, 1987.

que Lacan lleva a cabo sobre Hegel tienen que quedarse al margen, no pueden ser atendidas. Para Žižek, Lacan no podía ser consciente de su hegelianismo, puesto que su recepción de Hegel se sitúa en la tradición de Kojève e Hyppolite. Este es el Lacan más vinculado al Seminario de *La Ética del Psicoanálisis* y, en muchos aspectos, a los *Escritos*. La situación varía con el Seminario *El reverso del Psicoanálisis*, en donde se habla de Hegel también en otros términos, en especial sobre el trasfondo de los Cuatro discursos y el “No hay relación sexual” del Seminario *Aún*.

Pero el punto de partida de Žižek será que Lacan identifica el discurso de Hegel con la histeria (no como patología, sino como estructura) en tanto que el paciente histérico o sujeto barrado \$ se desespera por adquirir el saber del tesoro que se le manifiesta como oculto en el Otro. Este sujeto escindido -\$- se sitúa en la posición de desear la verdad escondida detrás del discurso del Amo. Según aclara en Žižek la Introducción a *El sublime objeto de la Ideología*, la dialéctica hegeliana lejos de ser la historia de una superación progresiva, lo que comúnmente se entiende por *Aufhebung*, es para Hegel “una anotación sistemática del fracaso de todos los intentos de este tipo.”<sup>5</sup> El Saber Absoluto denota una posición subjetiva que finalmente acepta la contradicción como condición interna de toda identidad y la negatividad como pulsión fundamental. El concepto hegeliano es, por emplear la terminología lacaniana, no-todo. En esta idea se cifra también el papel del desplazamiento de su lectura de Marx, al menos en sus primeros textos: “En este sentido podemos repetir la tesis de Hegel como el primer posmarxista: él fue quien abrió el campo de una fisura clausurada después por el marxismo.”<sup>6</sup>

La pregunta que Žižek va a plantear entonces, muy pertinente si Hegel permanece como lo Real de sus intérpretes, es: “¿Qué noción de sujeto es compatible con este carácter paradójico de lo Real?”<sup>7</sup> Y el rasgo básico del sujeto lacaniano es, por supuesto, su enajenación en el significante. El otro problema que se va a plantear en todas su magnitud con respecto a Hegel, y que es central en la obra de Žižek, es el de la reflexividad del deseo: el deseo es siempre un deseo del deseo. El hecho de que la estructura reflexiva esté presente en la dialéctica hegeliana es una prueba de que la noción de un Saber Absoluto implica la inexistencia del Otro, de que ese Absoluto está escindido. Así esta paradoja se produce, en un ejemplo clásico en su obra, en los juicios estalinistas, cuyos acusados están obligados a

---

<sup>5</sup> ŽIŽEK, S. (1989): *El sublime objeto de la Ideología*. Siglo XXI, México DF, 2003. P. 29.

<sup>6</sup> ŽIŽEK, S. (1989): *Ibid.*

<sup>7</sup> ŽIŽEK, S. (1989): *Ops. Cit.* P. 226.

reconocer sus intereses burgueses al mismo tiempo que el rechazo de su propio deseo. Ejemplo perfecto de la distancia que media el sujeto del enunciado (*sujet d'énoncé*) y el sujeto de la enunciación (*sujet d'énonciation*), la única forma que tiene el acusado de confirmarse como buen comunista, como sujeto de la enunciación, es confesarse como traidor en tanto que sujeto del enunciado. Sin embargo Žižek considera importante distinguir esta noción del sujeto dividido, el sujeto del inconsciente, del lugar común del “postestructuralismo” que señala la variabilidad de las posiciones de sujeto. Para Lacan lo que la subjetivación esconde, así concebida como una experiencia vivida de diferentes modos de ser sujeto, es el vacío original, la falta en la estructura simbólica. Es decir, el sujeto del significante. Se considera que el sujeto es, por tanto, opuesto al proceso de subjetivación.

Aquí es donde se inscribe el lugar que Žižek asigna a la negatividad hegeliana: “la negatividad es en cierta manera previa a lo que se niega, es un movimiento negativo que abre el lugar en el que se puede situar cualquier identidad positiva.”<sup>8</sup> Es decir, la negación de la negación no aporta la respuesta a la pregunta, sino que se da como un cierto gesto mediante el cual la pregunta comienza a funcionar como su propia respuesta. Como indica la cita de Hegel que ha repetido en numerosos lugares: los secretos de los antiguos egipcios eran secretos también para los antiguos egipcios, la solución al enigma es reduplicarlo.

¿Cuál es entonces el estatuto de este sujeto antes de la subjetivación? El sujeto es, en última instancia una respuesta, la respuesta de lo Real a la pregunta que plantea el gran Otro, el orden simbólico. El sujeto es el vacío consistente en la imposibilidad de responder al Otro. El verdadero objeto de la pregunta sería lo que Platón por boca de Alcibíades denominó *agalma*, el tesoro oculto, el objeto esencial en mí que no puede ser objetivado, dominado. La fórmula de Lacan para este objeto es *objeto a*, ese punto de lo Real en el sujeto que no puede ser simbolizado, que es producido como un residuo, como un resto, un núcleo duro que incorpora el goce.<sup>9</sup> El estatuto del sujeto como tal es histérico, y el sujeto se constituye a través de esta

---

<sup>8</sup> ŽIŽEK, S. (1989): *Ops. Cit.* P. 230.

<sup>9</sup> El objeto *a* (*objet petit a*) no es un objeto del mundo, no es representable como tal si no es, de forma refleja, por sus efectos. En el inicio de su enseñanza, Lacan designó con la letra *a* al objeto del yo (*moi*), el “pequeño otro” (*autre*). Se trata entonces de distinguir entre la dimensión imaginaria de la alienación por la cual el yo se constituye sobre su propia imagen, prototipo del objeto, y la dimensión simbólica donde el sujeto hablante está en la dependencia del gran Otro, lugar de los significantes. Fue en el Seminario VI, *El deseo y su interpretación*, donde Lacan introduce al objeto *a* definido como objeto del deseo. En “Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano” se precisará su carácter de incompatibilidad con la representación. Así el objeto *a* se llamará “objeto causa del deseo”, distinguiendo en su carácter paradójico el señuelo en un sentido propio, como pantalla del deseo, y la causa del deseo, la causa de la división del sujeto tal como aparece en la escritura del fantasma (§<> a). Lacan siguió especificando el estatuto del objeto *a* en seminarios posteriores, aunque el carácter

división, escisión, referida al objeto en él, la dimensión de este objeto es la de la repetición de la pulsión de muerte.<sup>10</sup>

El equilibrio imaginario del sujeto se transforma en una red simbólicamente estructurada a través de una conmoción de lo Real. Motivo por el cual Lacan no debe ser considerado, principalmente, como estructuralista, pues el gesto básico del estructuralismo consiste en reducir la riqueza imaginaria a una red formal de relaciones simbólicas. Lo que no se percibe en la perspectiva estructuralista es que esta estructura formal está ligada por un cordón umbilical a algún elemento material radicalmente contingente, que al estar el orden simbólico tachado, encarna el límite de la estructura simbólica. Ésta ha de abarcar un elemento que encarne su mancha, su propio punto de imposibilidad en torno al cual se articula: en cierta manera es la estructuración de su propia imposibilidad. Como Žižek repetirá una y otra vez, la única contrapartida filosófica a esta lógica es la dialéctica hegeliana: el mayor misterio especulativo del movimiento dialéctico no es cómo la riqueza y la diversidad de la realidad se pueden reducir a una mediación conceptual dialéctica, sino cómo esta estructuración dialéctica se ha de encarnar en algún elemento totalmente contingente para poder funcionar.

---

paradójico del mismo se mantendrá constante. Žižek por su parte seguirá básicamente a Lacan a la hora de conceptualizar al objeto a. No obstante, como iremos viendo a lo largo de este trabajo, perseguirá también la evolución del mismo siguiendo una vez más las reelaboraciones de Lacan. Vid. CHEMAMA, Roland & VANDERMERSCH, Bernard (1998): *Diccionario del psicoanálisis*. 2ª Ed. revisada y ampliada. Amorrortu Editores, Buenos Aires & Madrid. 2004.

<sup>10</sup> ŽIŽEK, S. (1989): *Ops. Cit.* P. 235.

## 1. LA LÓGICA DEL SIGNIFICANTE

*Porque no saben lo que hacen* fue en origen una serie de conferencias impartidas por Žižek en Ljubljana en 1989-90, en un momento de gran inquietud social y como una experiencia de intercambio con el público a través de algunos temas lacanianos; posteriormente fueron reelaboradas para su publicación como libro. Por ello Žižek le concedió una importancia especial al lugar de su enunciación. Así el planteamiento de salida es: “¿qué significa en términos psicoanalíticos ser un esloveno?”<sup>1</sup> Introduciendo con ello el caso del paciente esloveno, al que Freud aconsejó que le fuera retirada la terapia por considerarlo un caso perdido para el psicoanálisis.<sup>2</sup> Este hecho casual le permite centrar el interés en su idea de que ese caso, impracticable para la época de Freud, sería susceptible de análisis dentro del marco del psicoanálisis laciano, esto es a partir de la lógica del no-todo. La resistencia a la terapia en ese caso no provenía de un cuestionamiento ético, sino de un cuestionamiento metodológico que implicaba el fracaso del análisis. El desarrollo posterior de la teoría psicoanalítica llevada a cabo por Lacan sí permite enfocar el caso de aquél esloveno, al que Freud se refiere en su correspondencia, y que subvertía el tratamiento al lucrarse con la terapia, pues se quedaba con parte del dinero que le daban para ella.

Desde la lógica del no-todo, entiende Žižek, es posible abordar diversas dificultades no tematizadas por Freud, como la cuestión del superyó materno, el tema de la madre como portadora de la prohibición o el estatuto del sueldo en la terapia. Este paciente al que aludimos, manifestaba la insuficiencia de la lógica de la liberación del deseo respecto de la restricción que supone la represión interna, puesto que en su caso es la propia ausencia de la ley, el Nombre del Padre, la que motiva la universalización de la prohibición.<sup>3</sup> La única explicación para esta paradoja es que el goce en sí que nosotros experimentamos como “transgresión”, es en su estatuto más profundo algo impuesto, ordenado; “cuando gozamos nunca lo hacemos

---

<sup>1</sup> ŽIŽEK, S. (1991): *Porque no saben lo que hacen. El goce como un factor político*. Paidós. Buenos Aires, 1996, 2ª Ed. 2003. P 19.

<sup>2</sup> Vid. Sigmund Freud a Eduando Weiss el 28/5/1922.

<sup>3</sup> Ya en su Tesis trata de abrir una vía alternativa entre la Ética clásica, basada en la represión del deseo, y la Ética de la liberación del deseo más próxima al debate filosófico francés. Vid. El “Avant-Propos” en *La Philosophie entre le symptôme et le fantasme*, Ops. Cit. P. 5-7.

espontáneamente, siempre seguimos un cierto mandato. El nombre psicoanalítico de este mandato obsceno, de este llamado obsceno: “¡Goza!”, es superyó.”<sup>4</sup>

En la constitución del proceso de subjetivación uno de los elementos clave para llegar a entender ese goce, va a ser la idea de que la inversión especular no puede reducirse al registro de lo Imaginario. Cuando enfrentamos la oposición entre lo Imaginario y lo Simbólico perdemos de vista que la dimensión específica de lo simbólico emerge del mismo reflejo imaginario, o más concretamente de su duplicación: “dentro del registro de lo imaginario hay un punto de doble reflejo en el que lo imaginario está enganchado a lo simbólico.”<sup>5</sup> La estructura del reflejo especular es doble, pero implica la emergencia de un punto virtual por el cual veo como los otros me ven; es decir, ni lo que yo veo de manera inmediata, ni el modo en que los otros me ven, la imagen invertida de mi realidad inmediata. La idea lacaniana de sujeto designa ese punto virtual en el cual el reflejo en sí es a su vez reflejado en la realidad. Lo que entendemos por subjetividad, entonces, se manifiesta como cortocircuito reflexivo mediante esta reduplicación del reflejo: el reflejo es reflejado en la realidad. En el nivel del proceso semiótico, “el ideal del yo que surge del doble reflejo equivale a lo que Lacan llamó *le point de capiton* (el punto de acolchado).”<sup>6</sup> Así es como el recurso a la escenificación del teatro dentro del teatro le sirve a *Hamlet* para desenmascarar el asesinato de Rey. Dentro de esta problemática Žižek se va a centrar en explicar la inversión por medio de la cual lo que es efectivamente una operación inmanente, puramente textual (el acolchado en sí) se percibe y experimenta como un punto de referencia estable, trascendente por detrás del flujo de las apariencias.

La eficacia ideológica de la figura del judío, por ejemplo, no puede explicarse remitiéndose al mecanismo textual del “acolchado”; el excedente sobre el que el mecanismo se basa es el hecho de que al judío le imputamos un goce imposible, insondable, que supuestamente nos roba a nosotros. En este sentido se ha dado una interpretación errónea de la idea de la sutura en su uso como sinónimo de cierre ideológico, para designar el gesto por

---

<sup>4</sup> ŽIŽEK, S. (1991): *Ops. Cit.* P. 22. Goce es el término que traduce *jouissance*, concepto clave en el psicoanálisis lacaniano y que como tal no aparecía en la obra de Freud. Según Evans este concepto alcanza una cierta estabilidad en torno a 1960, cuando Lacan establece su oposición entre goce y placer en referencia a la distinción que Kojève realiza en Hegel entre *Genuss* y *Lust*. El principio de placer supone una limitación al goce, mientras que el sujeto intenta transgredir estas prohibiciones para ir *más allá del principio del placer* y lo que obtiene es este paradójico *placer en el dolor*, este sufrimiento que es la marca del goce. El término goce designa, por tanto, la satisfacción paradójica que el sujeto obtiene de su síntoma, es decir el sufrimiento que deriva de su propia satisfacción. Vid. EVANS, Dylan: *Diccionario introductorio de psicoanálisis lacaniano*. Paidós, Buenos Aires-México D.F.-Barcelona, 1997. P. 102-103.

<sup>5</sup> ŽIŽEK, S. (1991): *Ops. Cit.* P. 23.

<sup>6</sup> ŽIŽEK, S. (1991): *Ops. Cit.* P. 30.

medio del cual un campo ideológico determinado se cierra, borra las huellas del proceso material que lo generó, las huellas de la contingencia absurda en su necesidad inmanente. Para Žižek, al contrario, la propia sutura es realmente lo único que de-sutura.<sup>7</sup>

Este planteamiento paradójico es perceptible en relación, por ejemplo, con la naturaleza ambigua del moderno concepto de nación. La comunidad tradicional ha sido sustituida por la Estado-Nación constituido por ciudadanos, susceptibles de derecho. No obstante, por otro lado y al mismo tiempo, parece que siempre hay un cierto excedente que es necesario adherir al término nación para que funcione: la identidad nacional, la patria, la sangre y la tierra, etc. La idea es que en el término nación aparece condensado aquello que permite separarse de los lazos orgánicos premodernos, desuturándolos, y por ello permanece como un resto inasimilable de lo premoderno, pero que al suturarlos de nuevo posibilita el funcionamiento de la modernidad.

### **La génesis del significante amo y el sujeto escindido**

Lacan define el significante como “lo que representa a un sujeto para otro significante”, en oposición al signo, que “representa algo para alguien.”<sup>8</sup> Aunque en realidad siendo más precisos, habría que señalar que es un significante (el significante amo, que se escribe  $S_1$ ) el que representa al sujeto para todos los otros significantes (que se escriben  $S_2$ ), a pesar de que ningún significante puede significar al sujeto. La única condición que se le impone a algo como significante es, para Lacan, que esté inscrito en un sistema en el que adquiere valor exclusivamente en virtud de su diferencia con los otros elementos del sistema. Es esta naturaleza diferencial del significante lo que implica que nunca pueda tener un sentido unívoco o fijo; su sentido varía según la posición que ocupa en la estructura.

En 1953 Lacan establece una distinción entre el sujeto y el Yo; esa distinción será una de las fundamentales que sostiene en el resto de su obra. Mientras que el yo forma parte del orden imaginario, el sujeto es parte del orden simbólico. De modo que no equivale simplemente a la sensación consciente de agencia, que es una mera ilusión producida por el yo, sino al inconsciente; el “sujeto” de Lacan es el sujeto del inconsciente. Las referencias al lenguaje pasan a dominar el concepto lacaniano del sujeto a partir de mediados de la década de

---

<sup>7</sup> ŽIŽEK, S. (1991): *Ops. Cit.* P. 34-35.

<sup>8</sup> LACAN, J. (1973): *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis. (1964) Seminarios Libro XI.* Paidós, Barcelona, 1987. P. 164.



1950. Lacan distingue entonces al sujeto del enunciado y al sujeto de la enunciación, para demostrar que, puesto que el sujeto es esencialmente un ser hablante (*parlêtre*), está necesariamente dividido, castrado, escindido. A principios de la década de 1960 define al sujeto como aquello que es representado por un significante para otro significante; en otras palabras, el sujeto es un efecto del lenguaje. El sujeto escindido o dividido es simbolizable por la barra que tacha la \$, para producir el sujeto barrado. La escisión denota la imposibilidad del ideal de una autonomía plenamente presente; el sujeto nunca se conocerá completamente, siempre estará separado de su propio conocimiento. Esto indica la presencia del inconsciente, y es un efecto del significante.

Sin embargo, Žižek quiere aclarar lo que parece una confusión en la lectura de la fórmula lacaniana del significante: “Un significante representa al sujeto para otro significante”. ¿Cuál de estos dos significantes es específicamente  $S_1$  (el significante amo), y cuál  $S_2$  (la cadena de conocimiento)?” En principio la respuesta parece ser:  $S_1$  representa al sujeto para  $S_2$ , para la cadena de significantes que lo incluye. Pero en un pasaje de “Subversión del sujeto y la dialéctica del deseo” Lacan afirma lo contrario:

“[...] un significante es lo que representa al sujeto para otro significante. Este significante será pues el significante por el cual todos los otros significantes representan al sujeto: es decir, que a falta de este significante, todos los otros no representarían nada. Puesto que nada es representado sino para.”<sup>9</sup>

Un significante aparece contra el fondo de su posible ausencia, que asume una existencia positiva en la presencia de su opuesto. El matema lacaniano para esta ausencia es \$, el significante barrado, un significante que ocupa el lugar de su opuesto. Por eso \$ es también el matema del sujeto: señala que un significante  $S_1$  representa para otro significante  $S_2$  su ausencia, su falta que es el sujeto \$. En el par significante, un significante no es nunca el complemento directo de su opuesto, sino que siempre manifiesta su posible ausencia. Ambos significantes entran en una relación diferencial sobre el fondo del tercer término, el vacío de su posible ausencia. El problema está en que *cada significante* representa para el primero el vacío de su posible ausencia, es decir al sujeto. Por lo tanto parece que no debería haber ningún significante amo, cualquiera podría asumir ese papel si eventualmente representa a un sujeto para otro significante. A cualquier significante se le puede adscribir una serie interminable de

<sup>9</sup> ŽIŽEK, S. (1991): *Ops. Cit.* P. 37.

<sup>10</sup> LACAN, J. (1966): “Subversión del sujeto y dialéctica del deseo” en *Escritos*, Trad. Esp. Tomás Segovia, RBA, Barcelona, 2006. P. 799.

equivalencias, una serie de significantes que representen para él el vacío de su lugar de inscripción. A continuación Lacan indica que el sujeto es simultáneamente representado y no representado, pues en este nivel algo subsiste oculto en relación con este mismo significante. Esta oscilación entre la representación y la no-representación apunta al fracaso final de la representación significativa del sujeto, pues el sujeto “no tiene ningún significante propio que lo represente plenamente.”<sup>11</sup> Puesto que todo significante representa mal al sujeto, el movimiento de la representación continúa hacia el próximo significante, en busca de un significante propio final. La única solución posible consiste en *invertir* la serie de equivalencias y adscribir a un significante la función de representar al sujeto para todos los otros, totalizando la cadena y produciendo al significante amo.

Lo importante es, señala Žižek, que el significante que es postulado como el equivalente general que representa al sujeto para todos los otros, “no es el significante propio que finalmente es encontrado”. Por el contrario este significante es reflejo, representa el fracaso, la imposibilidad de la representación significativa del sujeto. Funciona como el lugar de la inversión reflexiva del significante que falta, en el significante de la falta.<sup>12</sup> Este significante reflejo totaliza la cadena de todos los otros significantes, representa para ellos el lugar del fracaso. El sujeto del significante lacaniano no es una identidad positiva, sustancial, que pueda persistir al margen de la serie de sus representaciones.

Así es como, entonces, la multitud de los significantes queda totalizada a través del Uno. Todos los significantes representan al sujeto para el Uno, a la vez que el Uno representa para todo el resto la imposibilidad misma de la representación. “El Uno “acolcha” el campo de la multitud”<sup>13</sup>. La operación elemental del punto de acolchado es la ejecución de un acto que convierte el caos en una nueva armonía y súbitamente hace comprensible lo que hasta entonces era una perturbación sin sentido e incluso terrorífica.

Podemos trasladar esta idea a la teoría de conjuntos, si consideramos que la idea de un conjunto que se encuentre a sí mismo entre sus propios elementos se basa en la posibilidad de reducir la estructura del conjunto a un caso límite. El conjunto es puesto en el mismo nivel que sus elementos, opera como uno de sus propios elementos, como el elemento paradójico que es la ausencia en sí, el elemento que falta. Cada conjunto incluye como uno de sus elementos al

---

<sup>11</sup> ŽIŽEK, S. (1991): *Ops. Cit.* P. 40.

<sup>12</sup> ŽIŽEK, S. (1991): *Ops. Cit.* P. 41.

<sup>13</sup> ŽIŽEK, S. (1991): *Ops. Cit.* P. 43.

conjunto vacío. Y por ello debemos incluir en la red de diferencias la diferencia entre un elemento y su propia ausencia.

La discordia entre el universal y el particular es constitutiva, su encuentro siempre se frustra, pues el particular es ya en sí mismo, *no todo*. Para Žižek el impulso del proceso dialéctico consiste precisamente en esta contradicción, en este encuentro fallido entre universal y particular, que es o insuficiente o excesivo. Discordia que podría resolverse si se alcanzara el reposo de un encuentro afortunado en el que la disyunción, la división del género universal en especies particulares, fuera exhaustiva, sin resto; pero esta disyunción/división de un conjunto significativo no es nunca exhaustiva, “siempre queda un lugar vacío ocupado por el elemento excedente que es el conjunto mismo en la forma de su opuesto: es decir como conjunto vacío.”<sup>14</sup> Igualmente, se constituye la paradoja de la lógica lacaniana del no-todo: para crear un conjunto consistente hay que postular como excepcional (añadir o sustraer) un elemento paradójico. Este elemento en su misma particularidad encarna la universalidad del género en la forma de su opuesto. El universal en sí se constituye sustrayendo de un conjunto algún particular designado para encarnar el universal como tal. A través de este elemento excedente, “la estructura del significante se subjetiviza” el sujeto sólo existe dentro de ese encuentro frustrado entre el universal y el particular, en última instancia no es más que el nombre para esa discordancia constitutiva.<sup>15</sup> Por un lado, el particular se muestra como insuficiente, no alcanza para completar la extensión del universal, pero por otro lo excede al añadirse a la suma de elementos particulares como el Uno que encarna al propio género. En definitiva, señala Žižek, si presentamos una clasificación que muestre la descripción del universal en sus especies sin resto, tendríamos una descripción objetiva pero una estructura que no puede escenificar la representación del sujeto.

### **La diferencia sexual y la lógica del no-todo**

Es preciso tomar en consideración, que en la lógica del significante no hay transformación idéntica, ni elemento neutro, ni se cumple con la propiedad de clausura o de cierre del sistema, como sucede en las estructuras algebraicas más comunes. Mientras que la teoría de conjuntos clásica se define en función de la totalidad de sus elementos (sean finitos o infinitos), la “lógica

---

<sup>14</sup> ŽIŽEK, S. (1991): *Ops. Cit.* P. 65.

<sup>15</sup> ŽIŽEK, S. (1991): *Ops. Cit.* P. 67.

del significante”, que admite elementos que no son idénticos a sí mismos, se determina por el concepto del *no-todo*. Dado que la dimensión con la que trabaja el psicoanálisis es el lenguaje, a cualquier ser hablante le está vedado decirlo todo. El punto de partida se encuentra más bien en las paradojas matemáticas; entre ellas cabe destacar: la paradoja de *todos* los conjuntos, conocida como la paradoja de Cantor; la paradoja de Russell, o del conjunto de todos los conjuntos que no son elementos de sí mismos (cuyo ejemplo más conocido es el del barbero que le corta el cabello a *todos* los hombres que no se lo cortan a sí mismos); la paradoja de Burali-Forti o del conjunto de *todos* los números ordinales, y la paradoja de *todos* los conjuntos equipolentes.<sup>16</sup> Si el conjunto es considerado como un todo completo, entonces se producen inevitablemente paradojas. Un motivo más para que la “lógica del significante” se asiente en el no-todo.

En el Seminario XX Lacan postula un goce de la mujer que va más allá del falo y que es, como un éxtasis místico, del orden del infinito. Las mujeres pueden experimentarlo pero en cambio no saben nada de él.<sup>17</sup> Retoma la fórmula presentada en el Seminario de 1970-71 “*la femme n'existe pas*” y la reelabora en “no hay *La* mujer” (“*il n'y a pas La femme*”). Si precisamente el artículo definido indica la universalidad, ésta es precisamente la característica de la que la mujer carece. Por ello Lacan tacha el *La*, al igual que cuando indica que el gran Otro no existe. Para profundizar en esta cuestión Lacan habla de la mujer como no toda (*pas-toute*).<sup>18</sup> A diferencia de la masculinidad, que es una función universal fundada en la excepción fálica (la castración), la mujer es un *no-universal* que no admite ninguna excepción. Por ello la mujer es comparada por Lacan con la verdad, dado que también es imposible decir toda la verdad ambas comparten la lógica del no-todo.

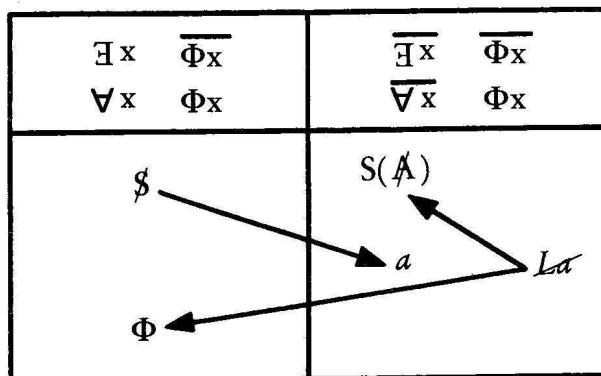
---

<sup>16</sup> La idea de una lógica del significante proviene de Miller que le elaboró principalmente en un Seminario que impartió en Buenos Aires en Septiembre de 1981. Vid. MILLER, J-A. (1981): “La lógica del significante” en *Matemas II*. Manatíal, Buenos Aires, 1990<sup>2</sup>. P. 7-52. Aunque fue delineada en dos conocidos textos anteriores al fallecimiento de Lacan: MILLER, J-A. (1966): “Suture” *Cahiers pour l'analyse* 1/2, Société du Graphe, Paris. y MILLER, J-A. (1975): “Matrice” en *Ornicar* N°4, Le Graphe, Paris. Hay versión castellana de ambos en *Matemas II*. Págs. 53-65 y 67-72 respectivamente.

<sup>17</sup> Para Lacan la masculinidad y la feminidad no son esencias biológicas sino posiciones simbólicas, que resultan de un proceso complejo en el cual las diferencias anatómicas interactúan con factores sociales y psíquicos.

<sup>18</sup> LACAN, J. (1972-73): *Aún*. Seminarios Libro XX. Paidós, Buenos Aires, 1981. P. 95-108. Según Miller, Lacan empleó la paradoja de Russell para la matriz de la relación del sujeto con la cadena significativa, y luego reelaboró el mismo esquema para la diferencia sexual. A pesar de ello, considera que hay una continuidad en este trabajo: “La lógica del no-todo ya está presente en Lacan, desde el principio aunque no la nombre así”. Más adelante: “Las fórmulas de la sexuación forman parte de la lógica del significante en Lacan, forman parte de esta lógica que está dispersa por toda su obra”. Vid. MILLER, J-A. (1981): *Ops. Cit.* P. 13 y 45-46.

El desequilibrio que se produce entre la universalidad y la existencia es el elemento que proporciona una de las claves de las fórmulas de la sexuación con las que Lacan escribe la imposibilidad de la diferencia sexual.<sup>19</sup> Fue a través de la relación entre estas fórmulas, derivadas de la lógica simbólica, como Lacan intentó la formalización de la diferencia sexual en el seminario de 1970-71, y que reaparecen posteriormente en el diagrama de *Aún*.<sup>20</sup> La izquierda es la columna del lado masculino, y la derecha es la columna del lado femenino:



- El lado masculino de la función universal, (en el lado izquierdo del diagrama) indica que “todas las X son función de  $\Phi$ ”, lo que implica la existencia de una excepción: “Hay por lo menos una X que está exenta de la función  $\Phi$ ”.

- El lado femenino por su parte, presenta una negación particular: “No toda X es función de  $\Phi$ ”, e implica que no hay ninguna excepción: “No existe al menos una X que no sea función de  $\Phi$ ”.

Lacan pudo repartir en dos modos el conjunto a partir de la paradoja de Russell. Uno en el que se puede definir un todo a condición de que una excepción –aquella que siempre se produce de manera correlativa al cierre de un todo- sea planteada al mismo tiempo. Es decir, que si se plantea que todos los elementos tienen la propiedad  $\Phi x$ , es necesario admitir al mismo tiempo la existencia de uno que no la tiene. En el otro lado, sin embargo, definir el todo implica que se deja escapar un elemento suplementario que tiene esa función, lo que tal y como Lacan lo escribe, prohíbe cerrar el conjunto, prohíbe hacer un todo. O bien hacemos el todo, pero debemos pagar el precio de una excepción, o bien no tenemos excepción, pero en ese momento pagamos el precio de no poder hacer el todo. Ese es el sentido de la expresión el

<sup>19</sup> ŽIŽEK, S. (1991): *Ops. Cit.* P. 166-168.

<sup>20</sup> LACAN, J. (1975): *Aún* (1972-73) Comp. J.-A. Miller. Paris, Seuil. Seminarios Libro XX. Paidós, Buenos Aires, 1981. P. 95

*no-todo*. No es simplemente que sea un conjunto en el que haya una falta: “El no-todo es que uno no puede cerrar el conjunto con todos los elementos”<sup>21</sup>

Esta  $\Phi$  de Lacan es la función de castración. Si el hombre está sometido a la castración implica que hay al menos uno que no lo está, la excepción, como el padre primordial del mito freudiano. La premisa básica de Lacan es que lo universal, en su diferencia con la generalización empírica se constituye a través de la excepción. No pasamos del conjunto general a la universalidad del concepto de lo Uno añadiendo algo sino sustrayendo el *rasgo unario*.<sup>22</sup> Por el lado femenino, alude Žižek a la noción de la lucha de clases como ejemplo. Cuando usualmente se señala que no hay nada que no sea político, eso “significa precisamente que el campo social está irreductiblemente marcado por una división política, que no hay ningún punto cero que sea neutral, a partir del cual la sociedad pueda concebirse como un todo”. Es decir, en política no hay ningún metalenguaje, cualquier tipo de descripción conlleva una posición de enunciación parcial, “siempre se ha de tomar partido.”<sup>23</sup>

Más que buscar, por tanto, la expresión de una equivalencia, la lectura en diagonal de las fórmulas, el propósito de Lacan es poner en duda estos dos signos de la ecuación: “La función universal *implica* una excepción constitutiva, la falta de la excepción de la función  $\Phi$  *previene* su extensión universal.”<sup>24</sup> En última instancia Lacan afirma la asimetría radical que se produce entre ambos lados, que es lo que indica el “No hay relación sexual.”<sup>25</sup>

La cuestión, dentro de la operación sobre Hegel que Žižek lleva a cabo, es saber cómo puede ser compatible esta lógica del no-todo con la versión usual de la dialéctica hegeliana. Dentro de este planteamiento considera de manera fundamental que Hegel, lejos de deducir la particularidad del movimiento universal del concepto, se encuentra más próximo a exponer “la particularidad contingente a la cual está vinculado lo universal en sí, como un cordón umbilical.”<sup>26</sup> Ejemplificado, nuevamente, en la figura del Monarca en tanto que individuo biológico contingente como encarnación de la totalidad racional del Estado. Es decir en los

---

<sup>21</sup> MILLER, J-A. (1981): *Ops. Cit.* P. 49.

<sup>22</sup> ŽIŽEK, S. (1991): *Ops. Cit.* P. 167.

<sup>23</sup> ŽIŽEK, S. (1991): *Ops. Cit.* P. 169.

<sup>24</sup> ŽIŽEK, S. (1993): *Ops. Cit.* P. 56.

<sup>25</sup> “Las fórmulas dicen, la imposibilidad de la relación de cada sexo con la función fálica. No de un sexo con el otro.” MILLER, J-A (1981): *Ops. Cit.* P. 50

<sup>26</sup> ŽIŽEK, S. (1991): *Ops. Cit.* P. 171

términos de las fórmulas de la diferencia sexual: “expone la excepción universal que debe existir para que la función universal siga vigente.”<sup>27</sup>

En *Demorarse en lo negativo* como parte de la reelaboración de la problemática kantiana este tema aparece vinculado también a la cuestión de las antinomias matemáticas y dinámicas.<sup>28</sup> Žižek considera que las antinomias kantianas designan el momento en el que la diferencia sexual se inscribe por primera vez en el discurso filosófico. Ambas posiciones se definen por una antinomia fundamental: el universo masculino involucra la red universal de causas y efectos que se funda en una excepción (el sujeto “libre” que en teoría aprehende su objeto, el universo causal de la física newtoniana), mientras que el universo femenino es el universo de la dispersión ilimitada y la divisibilidad, que por este motivo no puede ser encerrado en un universal.<sup>29</sup> La cuestión radica, no tanto en la oposición interna a cada antinomia (finito/infinito) sino en la diferencia entre los dos pares de antinomias. Las dos antinomias matemáticas son “femeninas” y reproducen las paradojas de la lógica lacaniana del no-todo. Mientras que las dos dinámicas son masculinas y reproducen las paradojas de la universalidad constituida a través de la excepción.

## El vacío y el Uno

Maticemos esta cuestión. En realidad, *no* es que el particular paradójico represente al universal al ocupar su lugar, sino más bien que el particular excedente funciona en el lugar del universal en la *forma* de su opuesto: “El excedente es entonces *la forma de aparición de la falta*, el Uno es la forma de aparición del cero, y la fórmula del significante sólo puede introducirse legítimamente en este punto: el exceso, el Uno excedente que llena la falta es el significante que representa al sujeto (el vacío, el cero, el conjunto vacío de la estructura).”<sup>30</sup> Para aclarar este punto Žižek introduce una cita de Hegel que le va a servir para vincular el movimiento de la lógica del significante con la dialéctica hegeliana:

“Por cierto, yo tengo conceptos, es decir, conceptos determinados, pero el yo es el puro concepto en sí que, como concepto, ha entrado en la existencia.”<sup>31</sup>

---

<sup>27</sup> ŽIŽEK, S. (1991): *Ibid.*

<sup>28</sup> ŽIŽEK, S. (1993): *Ops. Cit.* P. 56. Vid especialmente “Cogito and the Sexual Difference” en *Ops. Cit* Págs. 45-82.

<sup>29</sup> ŽIŽEK, S. (1993): *Ops. Cit.* P. 58. COPJEC, J. (1993): *Read my desire*. MIT Press, Cambridge.

<sup>30</sup> ŽIŽEK, S. (1991): *Ops. Cit.* P. 68. (Subrayados S. Ž.)

La interpretación de este pasaje de Hegel implica la analogía, clave para su interpretación, del término Yo en Hegel como equivalente al sujeto lacaniano (del inconsciente).<sup>32</sup> Por lo tanto, continúa, el concepto universal que sólo tiene predicados es todavía una sustancia universal a la que le falta la reflexividad que es propia del sujeto, ya que el yo está ubicado entre el ser y el tener. Como tal, el sujeto es lo opuesto a la identidad del universal consigo mismo es un punto de fuga que elude cualquier determinación. Lejos de ocupar el polo opuesto de la universalidad, la individualidad hegeliana designa el punto en el cual el contenido en fuga que se niega a sí mismo coincide con la forma abstracta del receptáculo universal que es indiferente a todo contenido determinado.

Si seguimos a Žižek y adoptamos como ejemplo el análisis de Marx en *La lucha de clases en Francia*, donde se cuestiona el papel desempeñado por el partido del Orden en 1848, tenemos que el género del monarquismo aparece dividido en tres especies: los orleanistas, los legitimistas y los republicanos. Un monárquico se vería obligado a elegir entre el orleanismo y el legitimismo. Sin embargo podría abstenerse de elegir optando por el republicanismo y ubicándose así en el punto de intersección entre ambos. Este elemento paradójico, “el tercero excluido de la opción, es el punto insólito en el cual el género universal se encuentra dentro de su propia especie particular.”<sup>33</sup> Si ahora completamos el análisis, tendríamos los tres términos, el universal positivo (el monarquismo como género), el particular (las diferentes especies, orleanismo, legitimismo, etc.), y la excepción que encarna al universal en la forma de su opuesto (el republicanismo como la única manera de ser monárquico en general), pueden entonces suplementarse con un cuarto: el vacío mismo llenado por la excepción. El vacío es el sujeto y la excepción lo representa para todos los elementos de la sustancia.

El sujeto es entonces este vacío, esta falta en la serie de los predicados de la sustancia universal: “es la “nada” implícita en la referencia inmanente, tautológica, de la sustancia, el cuarto término mediador que fuga hacia el resultado final, en la tríada lograda.”<sup>34</sup> El elemento suplementario emerge del desplazamiento dialéctico: en cuanto añadimos a lo inmediato su negación, esta negación modifica retroactivamente el significado de la inmediatez, de modo que debemos contar hasta tres, aunque lo que tenemos efectivamente son sólo dos elementos:

---

<sup>31</sup> HEGEL, G.W.F. (1816): *Wissenschaft der Logik*. HGW 12: 17, 8-12. *Doctrina del concepto*. Lógica del concepto. Trad. Cast. Mondolfo, Hachette/Solar, Buenos Aires, 1968. P. 516.

<sup>32</sup> ŽIŽEK, S. (1991): *Ops. Cit.* P. 69.

<sup>33</sup> ŽIŽEK, S. (1991): *Ops. Cit.* P. 53.

<sup>34</sup> ŽIŽEK, S. (1991): *Ops. Cit.* P. 70.



“O bien si encaramos el ciclo completo del proceso dialéctico, hay tres momentos positivos que contar: lo inmediato, su negación-mediación y el retorno a su inmediatez negada, pero además el excedente de la pura diferencia que cuenta como nada, aunque impulsa todo el proceso: es ese vacío de la sustancia al mismo tiempo receptáculo de todas las cosas.”<sup>35</sup>

Es en este sentido como Žižek introduce una precisión que lleva a cabo Lacan cuando habla del significante como “metonimia del objeto” y “metáfora del sujeto.”<sup>36</sup> Por un lado la excepción mantiene una relación metonímica con el objeto sustancial, es decir en esa relación una parte funciona como el sustituto metonímico del todo. Al mismo tiempo, la excepción mantiene una relación metafórica con el vacío sin sustancia que es el sujeto, puesto que llena el vacío que está en medio de la sustancia. Esta dimensión metafórica, es en última instancia la sustitución del cero por el uno, el acto por medio del cual el Uno representa al cero, ese vacío que “es” el sujeto. Así la definición lacaniana más elemental del sujeto, afirma Žižek, es una nada que no es una nada, sino que ya es contada como Uno, que es la forma del opuesto que la representa.<sup>37</sup> De tal modo, que la metáfora *original* es la sustitución de algo por nada y así la metonimia puede ser considerada una especie de la metáfora. El deslizamiento metonímico desde un objeto parcial a otro es puesto en marcha por la sustitución metafórica constitutiva del sujeto: “El *uno por otro* presupone el *uno por nada*.”<sup>38</sup>

Para abordar la relación paradójica entre el cero y el uno Žižek retoma un pasaje de la Lógica de Hegel en el que éste elabora el tránsito del Estar (*Dasein*), que Hegel define como ser determinado, al Ser para sí y su desarrollo en el Ser para uno, y se detiene en una anotación de Hegel que se refiere explícitamente a la expresión alemana *Was für ein Ding ist das?*<sup>39</sup> En alemán

<sup>35</sup> ŽIŽEK, S. (1991): *Ops. Cit.* P. 238. HEGEL, G.W.F. (1816): *Die Subjektive Logik* HGW 12, 243-248 Trad. Cast. Mondolfo, Hachette/Solar, Buenos Aires, 1968. P. 733-734. Vid. La idea de “mediador evanescente” elaborada por Jameson en referencia a Weber que presenta una estructura similar.

<sup>36</sup> ŽIŽEK, S. (1991): *Ops. Cit.* P. 72.

<sup>37</sup> Aunque Lacan no empleó el término sutura Miller lo introdujo para designar la relación paradójica del sujeto con la cadena del discurso, que a pesar de faltar no está ausente. En el texto sobre la sutura Miller pretende descubrir, a partir del desplazamiento que suponen los *Fundamentos de la Aritmética* de Frege con respecto a los axiomas de Peano que se emplean para construir la teoría de los números naturales, aquello que queda *suturado* en la lógica matemática: “El concepto de la no-identidad-consigo-mismo es asignado por el número cero, este es el enunciado decisivo que sutura el discurso lógico.” Vid. MILLER, J-A. (1966): “Sutura” en *Matemas II*. Manatíal, Buenos Aires, 1990<sup>2</sup>. P. 59

<sup>38</sup> ŽIŽEK, S. (1991): *Ops. Cit.* P. 73.

<sup>39</sup> HEGEL, G.W.F. (1812/1832): *HGW* 21 “Die Lehre vom Sein” (La Doctrina del Ser). La sección de la Cualidad, (Págs. 68-177) contiene a su vez tres secciones. 1ª Ser, 2ª Estar, 3ª Ser para sí. El desarrollo del Ser para sí tiene tres partes, la primera es A) El ser para sí como tal, que contiene a su vez: a. Estar y Ser para sí, b. Ser para uno, c. El Uno. Es esta última parte a la que hace referencia Žižek. (Págs. 144-151) en donde se encuentra la *Anmerkung*, Págs. 147-152. Trad. Cast. Mondolfo, Hachette/Solar, Buenos Aires, 1968. P. (75-157) 140-145.

*Was für ein?* se emplea coloquialmente para preguntar qué tipo de cosa es la buscada de entre un serie, en función de una cualidad específica; frente a *Welch-* (-e, -r, -s) que se emplea para preguntar cuál es en general la preferencia de alguien. Lo paradójico de la expresión, sobre lo que el propio Hegel medita, es que literalmente viene a decir algo así como: ¿Para qué *uno* la cosa es esto? La base del planteamiento de Žižek reside en comparar esta noción de Uno, que Hegel desarrolla en su *Lógica*, con el Uno en el sentido lacaniano de la lógica del significante.

Hay que recordar que en la “Doctrina del Ser” la categoría tematizada que articula el desarrollo dialéctico es la de transición: Algo pasa (transita) a *otro* Algo, el ser de algo es siempre un ser para Otro. Para llegar al Uno, este algo que es otro deberá estar reflejado en el propio algo como su unidad ideal, es decir cuando algo ya no lo es para otro, sino para sí mismo. El Uno denota, entonces, la unidad ideal de una cosa más allá de la multitud de sus propiedades cualitativas reales: la cosa como elemento de sus propiedades reales es asumida en el Uno. El pasaje de algo al Uno, coincide con el pasaje de la realidad a la idealidad, el Uno para el cual es la cosa en tanto que es real, es esta misma cosa en su idealidad

Žižek indica entonces, que en este paso es precisa la participación del orden simbólico: “sólo puede producirse cuando el Uno, la unidad ideal de una cosa más allá de sus propiedades reales, es nuevamente encarnada, materializada, externalizada en su significante.”<sup>40</sup> En el tránsito del Ser para otro al Ser para sí se produce un descentramiento radical de la cosa respecto de ella misma, el “sí” del para sí, es puesto sólo en la medida en que es externalizado en una marca significante arbitraria. “El ser para sí equivale al ser de una cosa para su símbolo”<sup>41</sup>, la cosa es más sí misma, por así decirlo, en su símbolo externo arbitrario que en su realidad inmediata.

El Uno, del que hablamos en Hegel, pertenece al nivel de la Cualidad, todavía tiene que dar el paso hacia el segundo nivel de la Doctrina de Ser que es la Cantidad. Este Uno por tanto no transita hacia otro uno, el segundo, y a su vez a otro uno, el tercero, y así sucesivamente, como sucederá en la Cantidad. La referencia de Uno, ya que el uno es ya la unidad de sí mismo con lo otro de sí, la reflexión en sí mismo del otro, no es sino el vacío. Si entonces el Uno es algo reflexionado en sí mismo, puesto como su propia unidad ideal, el vacío es precisamente la reflexión en sí misma de la alteridad, una alteridad que ya no es algo otro. O, como diría Hegel, que no cae en un tercero completamente externo.

---

<sup>40</sup> ŽIŽEK, S. (1991): *Ops. Cit.* P 74.

<sup>41</sup> ŽIŽEK, S. (1991): *Ibid.*

En realidad el vacío es la determinación del Uno con respecto al no-ser. Lo que sí es obvio, es que nada es más ajeno a Hegel que la legitimación de un aislamiento atomístico, o de forma más evolucionada, monádico. El vacío no puede ser algo externo al Uno, en tanto que este ya ha reflexionado en sí. Quizá podría decirse que el vacío es un determinación que cae en el uno, que se fundamenta en el Uno. “El vacío no es externo al Uno, es más bien el único contenido del Uno”<sup>42</sup>.

Así para Žižek, trasladando este motivo de la *Ciencia de la Lógica* a la lógica del significante de Lacan, el Uno es el significante puro, el significante sin significado que no designa ninguna propiedad objetiva del objeto, ya que sólo se refiere a su pura unidad conceptual generada performativamente por este significante. “Este vacío, el significado del Uno, es el sujeto del significante: el Uno representa al vacío (el sujeto) para otros significantes”<sup>43</sup> Es decir, para los otros unos de la cantidad, al uno como el primero de la serie numérica. Necesitamos el Uno de la cualidad, el rasgo unario (*le trait unaire*) para poder contarlos y decir aquí está un uno, aquí el segundo, aquí el tercero, etc. Mediante el paso del Uno de la cualidad al uno de la cantidad, el vacío se convierte en cero. Žižek detecta así la misma estrategia en ambos autores, y quizá por ello nos encontremos con la misma expresión: *Das eine Eins* en Hegel, *l'un Un* en Lacan.

Para resaltar todavía más la analogía entre la lógica hegeliana y la lógica del significante, Žižek señala algunos lugares más en los que es perceptible esta estrategia, por ejemplo en la dialéctica inicial ente el Ser y la Nada.<sup>44</sup> Ambas categorías son, por definición, la ausencia de determinación, y es preciso algo para que el pensamiento pueda comenzar su movimiento, es decir con la categoría de ser determinado (estar). No obstante, lo que pone en marcha el proceso es, precisamente, esta diferencia mínima que los separa, esta brecha que hace que ser y nada no coincidan exactamente: el devenir. En cuanto a su forma, el ser posee ya la determinación (la cualidad); pero su contenido es nada, es una nada contada como una algo.

Žižek anota además otra reflexión sobre el papel del lenguaje en el “panlogicista” Hegel, tan dispuesto a atender, a sacar partido de las pequeñas peculiaridades del lenguaje,

---

<sup>42</sup> “El vacío es pues la cualidad del uno en su inmediatez”. HEGEL, G.W.F. (1832): *Wissenschaft der Logik* HW 21: 152,27. Trad. Cast. Mondolfo, Hachette/Solar, Buenos Aires, 1968. P. 146.

<sup>43</sup> ŽIŽEK, S. (1991): *Ops. Cit.* P 75.

<sup>44</sup> Dicho sea de paso, un motivo permanente de la filosofía hegeliana, la cuestión del Inicio más que la del Origen, y la negatividad más que la nada. Obviamente nada más lejano por tanto a la Ontología fundamental de Heidegger. Víd. El capítulo 2: “De dialéctica y hermenéutica” en RIPALDA, J. M<sup>a</sup>. (2005): *Los límites de la dialéctica*. Trotta, Madrid.

como en el caso de *Was für ein?* o *zugrundegehen*. La especulación, tan magnificada ella en su necesidad, permanece abierta a la contingencia de los juegos del lenguaje. El significado especulativo elude tanto a los conceptos como a las proposiciones, puesto que sólo emerge en el movimiento completo del silogismo, este significado, en virtud de un feliz encuentro contingente que puede surgir en el nivel puro de las palabras. El lenguaje no contiene una verdad intrínseca, pero por otro lado no debe buscarse esa verdad en oscuros orígenes, en una remota raíz original. La verdad resulta más bien de encuentros y coyunturas particulares.<sup>45</sup>

---

<sup>45</sup> ŽIŽEK, S. (1991): *Ops. Cit.* P 77-78.

## 2. ESPECULACIÓN, REFLEXIVIDAD Y RESTO

Una de las tópicos en las que Žižek ha mostrado una mayor insistencia, especialmente a lo largo de los 90, tiene como elemento fundamental la estructura de la reflexión tomada de Hegel, en analogía con el sujeto del inconsciente tal y como fue elaborado por Lacan. Además en diferentes publicaciones ha ido ampliando las consecuencias de esta investigación, principalmente, en lo que se refiere al segundo libro de la primera parte de la *Ciencia de la lógica* de Hegel: La Doctrina de la Esencia.

La esencia, la *Cosa en sí* para Kant, constituye aquel ámbito de la Razón que según la Crítica podemos pensar pero no conocer, solamente podríamos conocer el fenómeno. La fundamentación de la Ciencia newtoniana que Kant elabora como crítica de la metafísica está en el punto de mira de Hegel, que ya elabora el programa de la *Fenomenología* anticipando la idea de que llegado un punto de desarrollo del Espíritu la esencia debe igualarse con el fenómeno.<sup>1</sup> El trabajo en Hegel se desplaza, de manera fundamental, hacia la pareja apariencia/esencia, y supone un incremento del papel de la reflexión como motor de la lógica de la esencia.

En la particular reconstrucción del materialismo histórico que Žižek trata de llevar a cabo en función de la reelaboración de Hegel a partir del psicoanálisis, es posible que el impulso que lo haya llevado a esta cuestión haya sido la necesidad de superar esa otra esta tópica esta vez del marxismo-leninismo acerca de la teoría del reflejo, de las ideas como reflejo de la realidad que prima sobre ellas, y en ese sentido el de la ideología como falsa conciencia.

Para Marx, a pesar de no profesar un realismo ingenuo, la esencia, en general, no coincidiría con el fenómeno. Más allá de rupturas epistemológicas en su obra, la dialéctica fue para él, principalmente, un instrumento para desplazar al capitalismo, o mejor dicho para reelaborar la economía política clásica.<sup>2</sup> A pesar de que Žižek no haya sido, ni mucho menos, un comunista ortodoxo, ha trabajado en un núcleo teórico que posibilitara una recuperación de un cierto espíritu, sino legado, marxiano. Él ha apostado por establecer una lectura materialista de Hegel a partir de Lacan aproximando con ello, nuevamente, marxismo y psicoanálisis, aportando nuevos bríos a toda una tradición. Esto quizá explique la ausencia de una atención

---

<sup>1</sup> Programa que corresponde a la "Introducción" de la *Fenomenología del Espíritu*, fuese o no realizado tal y como allí se pretende. HEGEL G.W.F. (1807): *Fenomenología del Espíritu*. HGW 9 62,1-5. Roces: 60.

<sup>2</sup> Cfr. el "Prólogo" a la segunda edición de *El Capital*. Para una discusión de esta cuestión en mayor profundidad cfr. "Los límites de la dialéctica" en RIPALDA, J. M<sup>a</sup>. (2005): *Los límites de la dialéctica*. Trotta, Madrid. P. 75-111.

específica a los grandes clásicos de la tradición marxista, a pesar de que fueran parte de su formación.<sup>3</sup> Por ello su discusión sobre Hegel, además de criticar aquella interpretación más o menos de manual, tiene como puntos de referencia generales a la hermenéutica y a la deconstrucción.

En lo que a estas últimas filosofías se refiere, Žižek ha ido completando y clarificando su punto de vista a partir de la atención a las aportaciones a la filosofía de Hegel hechas desde estas corrientes. Al final ha logrado un Hegel, quizá discutible, pero muy coherente con el resto de su filosofía. De la Hermenéutica que maneja el *Hegel-Archiv* tomará algunos elementos importantes pero extrayendo conclusiones muy diferentes. Sobre todo en lo que hace a la existencia de un excedente del proceso dialéctico, completamente contingente e imprescindible para el desarrollo del mismo. Resto que es por lo demás equiparado al objeto *a* en su ambigua presencia. Ese excedente contingente, no sólo necesario, sino fundamental para detectar la operación ideológica clave que genera el punto de acolchado, pero además su carácter excesivo refuerza el estatuto Real de ese pequeño fragmento.

El resto que forma parte de este proceso fue objeto específico del trabajo de Derrida en una de sus obras más singulares, *Glas*. Sin embargo Žižek preferirá acudir, en lo que a Hegel respecta, a una línea secundaria de la deconstrucción para mostrar, si cabe, que dialéctica y deconstrucción no son tan diferentes. Con respecto a la deconstrucción, habrá que valorar en qué medida ésta se ha podido conformar con referirse a un Hegel que ya estaba muerto, y habrá que ver si Derrida no estará mucho más próximo a este Hegel, al que Žižek considera más subversivo.<sup>4</sup> En este sentido, lo cierto es que la interpretación de la dialéctica como un proceso reflexivo inmanente que consigue cerrar su proceso sin resto, será el objetivo principal de Žižek. En lo que a Hegel respecta no parece distinguir entre los defensores de esta interpretación y sus detractores. La novedad por su parte quizá consista en admitir que ni siquiera Hegel mantenía una posición semejante, sin por ello caer en la tentación de realizar

---

<sup>3</sup> A excepción de la línea más heterodoxa. Lukács, Althusser, Adorno y Jameson. Y Lenin aparte, claro, aunque eso fuese algo posterior.

<sup>4</sup> Pero, ¿cómo explicar la ausencia de Derrida en un debate que, por momentos, toma prestado su nombre? Sobre todo, a la vista de dos textos de los que no hay noticia en la obra de Žižek: *La tarjeta Postal y Glas* DERRIDA, J. (1974): *Glas*. Galilé, Paris. (1980): *La tarjeta postal. De Sócrates a Freud y más allá*. Siglo XXI, México. 2001. *Glas* solo aparece citado en la bibliografía de la Tesis que Žižek presentó en Francia: *La Philosophie entre le symptôme et le fantasme*. Thèse. Université Paris VIII, 1987. Fue precisamente Laclau, en el momento en que Žižek desplazaba el enfoque de su teoría a finales de los 90, el que le reprochó que, después de toda su pasión por Lacan, Derrida fuera, en realidad, su amante inconfesada. Vid. BUTLER, Judith, LACLAU, Ernesto y ŽIŽEK, S. (2000b): *Contingencia, Hegemonía, Universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda*. F.C.E. Buenos Aires, 2003.

una lectura inmanente, directa de sus textos. No hay ya una historiografía al uso, ni un intento por manejarse demasiado en sus términos. Sino, como en ocasiones se ha señalado, se traslada *Après coup* una problemática contemporánea a los textos de Hegel. Žižek no se cansará de repetir que el proceso dialéctico, en general, y la reflexión determinante, en particular, en franca analogía con el *pasé* psicoanalítico, se cierra mediante un acto por el que el sujeto se identifica positivamente con algún resto totalmente contingente. Se hace cargo de él, asumiendo su finitud. Pone sus propios presupuestos. También los de su historia, que no tendrá otro sentido que el habilitar una praxis política.

Desde un punto de vista técnico la cuestión se antoja algo compleja. Pues si, por un lado, se toma prestado un vocabulario terminológico específico de Hegel, se lo hace además teniendo en cuenta los desarrollos de la filosofía contemporánea. Por otro lado habría que tener en consideración el desarrollo de estos temas a lo largo de la evolución de la obra de Hegel, cuestión en la que Žižek no suele reparar demasiado.

Sea como fuere se trata de romper con la idea de que la especulación hegeliana es algo así como un juego de espejos entre sujeto y objeto, e incluso en una versión más sofisticada un *mise an abyme*, el juego infinito de la representación de la representación. Y ello por motivos muy concretos. Es este un modelo cuya ruptura marca una cierta trayectoria tanto en Hegel como en Lacan. La estructura de la reflexión impide que la especulación sea algo más que la vinculación de la reflexión con lo más bajo. Hegel, según Žižek, simplemente convierte el Yo=Yo de Fichte en el punto de no reflejo absoluto, e identifica al sujeto como vacío con el elemento excedente en el cual no puede reconocer su imagen especular. Este objeto es el correlato del sujeto y confiere a este último el mínimo de consistencia y con ello impide que caiga en el abismo del círculo vicioso. Tampoco la etimología apoya la idea de que la especulación designe un juego de espejos, como Hegel ya sabía. Su derivación fundamental proviene de *specula*, lugar de observación, aunque principalmente su uso se vincula a la traducción latina del griego *theoria*.<sup>5</sup> Es la reflexión la que ocupa un lugar central y característico

---

<sup>5</sup> Lo más plausible es una etimología remota, más o menos común. Sin embargo ambos términos ya aparecen etimológicamente separados desde hace bastante tiempo. Se le atribuye a Cicerón la vinculación de *speculatio* con *speculum*.-“ESPECULAR [Nubr.; frecuente desde Princ. S. XVI; ast. *Espicular*, V, forma que ya está en el *Canç.* de Baena, W. Schmid], de *speculari* observar, acechar, derivado de *specula* puesto de observación, ESPECULACIÓN [h. *Celestina*, ed. 1902, 46.5]; *especulador*; *especulativo*, *especulativa*.” -ESPEJO: “del lat. *Speculum* íd., derivado del lat. arcaico *specere* mirar. 1ª doc.: *spillu*, h. 950, Glosas Emilianenses, 115; *espejo*, Berceo. COROMINAS, J. (1954): *Diccionario Crítico Etimológico de la Lengua Castellana*. Ed. Gredos, Págs. 387-388. En el contexto próximo de Hegel ya Kant usa el término con este sentido KANT, I.: *Transición de los principios metafísicos de la ciencia natural a la física*. (*Opus Postumum*). Anthropos, Barcelona, 1991. P. 657. XXI, 31. § 9

en el movimiento de la especulación, y la asociación que se hace entre reflejo y espejo conduce con facilidad a la confusión.<sup>6</sup> Si bien es cierto que el papel que juega la reflexión y la elaboración del lugar de la esencia fue algo cuya precisión Hegel tardó bastante tiempo en definir, y por momentos él mismo no ha ayudado a clarificar su estatuto.<sup>7</sup>

Por lo que hace al psicoanálisis lacaniano, finalmente, la importancia del significante en favor de lo simbólico converge con la devaluación del registro de lo imaginario.<sup>8</sup> Ambos niveles fracasan sin embargo por lo que respecta al sujeto como constata la fórmula de la fantasía o el desarrollo del grafo del deseo. El sujeto fracasa también en ese punto pues engancha con lo Real del objeto *a* y con el goce. Lacan emplea el recuso a la imagen especular en *El estadio del espejo*, pero el sistema de identificaciones del Yo a partir del narcisismo, no se agota en las instancias del Yo, y da paso a un sujeto del inconsciente que sólo puede asumir al carencia radical del Otro. Ya en Freud la *Introducción al Narcisismo* sienta la primera piedra de *Más allá del principio del placer*. Más que un espejo, por tanto tenemos un lugar de observación, y lo que uno mira, como decía Lacan, es aquello que no puede verse.

### La lógica de la Reflexión I: Poner los presupuestos<sup>9</sup>

En una conocida declaración de la *Fenomenología del Espíritu* señala Hegel que detrás del telón de los fenómenos no encontraremos nada salvo que nosotros mismos nos situemos allí.<sup>10</sup> La ilusión de que hay algo oculto tras la cortina es por lo tanto reflexiva: lo que se oculta tras la apariencia es la posibilidad misma de la ilusión. Por ello Žižek afirma que el objeto no encubre en realidad algún tipo de falta positiva, sino el propio lugar vacío: está ocultando la falta en el Otro. La experiencia de atravesar la fantasía, en términos psicoanalíticos es la experiencia de comprender que el objeto causa del deseo está para encubrir un lugar vacío; que más allá de los fenómenos no hay nada más que esta nada que es el sujeto. Lo que hay es sólo el propio acto

<sup>6</sup> “Reflexion” es un término que en alemán es mucho más técnico y menos habitual que en castellano. Vid. Para la historia filosófica del concepto en el S. XVIII: BROECKEN, Renate (1970): *Das Amphiboliekapitel der „Kritik der reine Vernunft“*. *Der Übergang der Reflexion von der Ontologie zur Transzendentalphilosophie*. Dissertation, Köln.

<sup>7</sup> Después de abandonar Jena y durante su estancia en Nuremberg Hegel elabora su lógica de manera sistemática y ya en los trabajos preparatorios para sus lecciones en el *Gymnasium* comienza a surgir la Esencia abriendo a la Reflexión terminará ocupando su lugar natural al comienzo de la Doctrina de la Esencia, en la que donde aparecerá desarrollada como Reflexión ponente, externa, y determinante. Vid. HEGEL, G.W.F.: *Nürnberger und Heidelberger Schriften (1808-1817)*. Werke in zwanzig Bänden. Bd. 4. Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M., (1970) 1983

<sup>8</sup> Vid. MILLER, J.-A. (2003): *La experiencia de lo real en la cura psicoanalítica*. Paidós, Buenos Aires, 2004<sup>2</sup>. P. 224-228.

<sup>9</sup> HEGEL, G.W.F. (1812): *Wissenschaft der Logik*. HGW 11, 249-257. Trad. Cast. Mondolfo, Hachette/Solar, Buenos Aires, 1968. P. 349-357.

<sup>10</sup> HEGEL, G.W.F. (1807): *Phänomenologie des Geistes*. HGW 9. 102, 20-23. Trad. Roces: 104.



de pasar allí detrás. Una vez más, ahí reside el último secreto de la especulación dialéctica para Žižek: no en la mediación-sublimación dialéctica de toda la realidad contingente, empírica, no en la deducción de toda la realidad a partir del movimiento mediador de negatividad absoluta, “sino en el hecho de que esta misma negatividad, para alcanzar sus ser para sí, ha de encarnarse de nuevo en algún resto corpóreo miserable, radicalmente contingente”.<sup>11</sup>

Esta idea tiene uno de sus lugares privilegiados de expresión en el *Juicio infinito* tal y como se da en la proposición hegeliana, muy comentada por Žižek: “El Espíritu es un hueso.” En un nivel inmediato, el del entendimiento, el de la representación, esta proposición parece una variación extrema del materialismo vulgar, la reducción del espíritu, el sujeto, a una presencia absolutamente no dialéctica: una calavera. Hay una imagen de grotesca discordancia, de una relación sumamente negativa. Sin embargo, es así como producimos su verdad especulativa, porque esa insoportable discordancia, esta negatividad coincide, con la subjetividad, es decir, es el único modo de hacer presente la negatividad reflexiva que caracteriza al sujeto. El verdadero significado de la proposición emerge del fracaso de la primera lectura inmediata, literal, de la proposición.

Para Žižek esta proposición ofrece una nueva versión de la fórmula lacaniana del fantasma  $\$ \langle \rangle a$ .<sup>12</sup> Si atendemos al contexto donde aparece dicha proposición, el paso de la fisonomía a la frenología en la *Fenomenología del Espíritu*, podremos percibirlo con más claridad. La fisonomía, es decir, el lenguaje del cuerpo, la expresión externa en sus gestos y muecas del interior del sujeto, permanece todavía al nivel del lenguaje, de la representación significativa. Su resultado final siempre es el de un cierto fracaso precisamente como representación del sujeto, traiciona al sujeto en la deformación de lo que se supone que revela. La frenología, no obstante, es ya un paso de la representación a la presencia; al contrario que los gestos y las muecas, la calavera no representa nada, es “la presencia inmediata del Espíritu”. El cráneo, “es, así pues, un objeto que por medio de su presencia llena el vacío, la imposibilidad de la representación significativa del sujeto.” El objeto inerte de la frenología es una forma positiva

---

<sup>11</sup> ŽIŽEK, S. (1989): *El sublime objeto de la Ideología*. Siglo XXI, México DF, 2003. P. 264.

<sup>12</sup> Fantasma o Fantasía. *Phantasie* en alemán fue el término empleado por Freud para designar, en un sentido amplio, una puesta en escena imaginaria que está en relación con el deseo y que forma una parte específica de la realidad. El término francés *Fantasma* fue empleado por Lacan siguiendo la estela de Freud pero reforzando la función del lenguaje en la constitución del fantasma. Žižek utiliza indistintamente ambos términos, fantasía y fantasma, aunque quizá con mayor presencia de este último. En cualquier caso, para él la referencia siempre es la fórmula lacaniana del fantasma que pone en relación al sujeto escindido por el significativo con el objeto a:  $\$ \langle \rangle a$ . Para una discusión sobre la traducción de este término Cfr. LAPLANCHE, Jean & PONTALIS, Jean B. (1974): *Diccionario de Psicoanálisis*. Paidós, Barcelona, 1996.

de encarnar el fracaso de la representación significativa del sujeto. Se corresponde con el sujeto en tanto que imposibilidad de su propia representación significativa, “el lugar vacío abierto en el gran Otro abierto mediante el fracaso de esta representación.”<sup>13</sup>

En este sentido, considera Žižek que el propio movimiento de la dialéctica implica que haya siempre un cierto remanente, “un cierto resto que elude el círculo de la subjetivación, de la apropiación/mediación subjetiva, y el sujeto es precisamente *correlativo* a este resto:  $\$ \langle \rangle a$ .”<sup>14</sup> Ese resto es el que encarna la imposibilidad misma que es el sujeto, su límite es su condición positiva. La “apuesta idealista” de Hegel consistirá en convertir esta carencia del significativo en el significativo de la falta, lo que en término lacanianos es la simbolización de la falta en tanto que falo. Así, al final de la sección sobre la frenología el propio Hegel alude en su comentario a la metáfora fálica, en la doble lectura de la proposición, la representativa y la especulativa, el órgano urinario como el órgano de la procreación.<sup>15</sup>

Esta paradoja del juicio infinito es lo que Žižek entiende que se le escapa fundamentalmente a Kant. Lo impensable para Kant es un encuentro paradójico de este tipo, un punto en el que la apariencia sin saberlo, toca la verdad: lo que está en juego en la economía obsesiva de Kant es precisamente la evitación del encuentro traumático con lo Real. La distinción entre verdad y efecto de verdad, es decir el efecto que se genera cuando un trozo de saber simbólico se encuentra ocupando el lugar de la verdad. “¿Por qué? Para ponerlo en términos hegelianos, porque la filosofía de Kant implica a la reflexión externa –porque Kant no es todavía capaz de realizar el pasaje de la reflexión externa a la determinada.”<sup>16</sup> Lo que Kant parece eludir es el hecho de que el movimiento, por ejemplo el que da origen a nuestro sentimiento de lo sublime, sea una determinación reflexiva inmanente de la Cosa en sí. Es decir, la Cosa no es más que este movimiento reflexivo.

Con ello nos introducimos en la cuestión de la lógica de la reflexión, tal y como Hegel la desarrolla en la *Ciencia de la Lógica*. No parece una casualidad que la primera consideración que lleva a cabo Žižek para enfrentar el problema de la reflexión sea situarlo en el marco de “la eterna pregunta hermenéutica” sobre las condiciones que hacen posible la interpretación de un texto. La reflexión ponente correspondería, en primer lugar, a una lectura ingenua que reclama

<sup>13</sup> ŽIŽEK, S. (1989): *Ops. Cit.* P. 266. Como refleja perfectamente el monólogo de Hamlet con la calvera de Yorick.

<sup>14</sup> ŽIŽEK, S. (1989): *Ibid.*

<sup>15</sup> Vid. ŽIŽEK, S. (1989): *Ops. Cit.* P. 267. HEGEL, G.W.F. (1807): HGW 9, 192 y ant. Rocas: 193 y ss.

<sup>16</sup> ŽIŽEK, S. (1989): *Ops. Cit.* P. 271.

el acceso al verdadero sentido del texto. El problema surge, cuando hay una serie de lecturas que se excluyen mutuamente y que reclaman el acceso al verdadero sentido del texto. ¿Cómo podríamos escoger entre ellas? La reflexión externa proporciona una salida, al situar el verdadero sentido del texto en un más allá inalcanzable, una Cosa en sí trascendente. Solamente es posible ensayar acercamientos parciales ya que el auténtico sentido está perdido para siempre. El siguiente paso consiste, precisamente, en el movimiento desde la reflexión externa a la determinada. Es decir al tomar en consideración que la externalidad de la reflexión de la esencia es interna a la esencia, que la “esencia” de esta esencia consiste en la serie de las determinaciones que le son externas. En un nivel textual, el verdadero sentido se constituye con posterioridad, a través de una dilación estructuralmente necesaria. En un último paso llegamos a la reflexión determinada cuando percibimos que esta dilación es inmanente a la cosa en sí: “la cosa en sí se encuentra en su verdad mediante la pérdida de su inmediatez.”<sup>17</sup>

Lo crucial es entonces comprender que la esencia no es sino la escisión en sí misma de la apariencia, que “la fisura entre la apariencia y la esencia es interna a la apariencia; se ha de reflejar en el terreno de la apariencia –esto es lo que Hegel denomina reflexión determinada.”<sup>18</sup> La característica básica de este movimiento de la reflexión es la necesidad estructural de su reduplicación; esto es, lo fundamental no es sólo que la esencia tenga que aparecer articulándose en una multiplicidad de determinaciones, sino que ha de aparecer por la apariencia misma.<sup>19</sup> Žižek considera que es importante entender cómo puede surgir lo necesario de lo contingente, de lo casual. La reflexión exterior se equivoca al tratar de aferrarse a su estatuto particular, a su opinión contingente, dado que carece de la capacidad de ir más allá de ésta. Sin una negación determinada recae una y otra vez en la particularidad, en la exterioridad, el esfuerzo negador sigue siendo algo accidental. La clave de la apariencia consistirá por tanto en determinar en qué modo su estatuto es necesario, que es lo que hace a la reflexión determinante. Si como ya hemos dicho, la fisura entre apariencia y esencia es interna a la apariencia y se ha de reflejar en el terreno de la apariencia, esta reduplicación de la reflexión quiere decir que lo que reflexiona es la relación entre ambas. Sobre esta base Žižek

---

<sup>17</sup> ŽIŽEK, S. (1989): *Ops. Cit.* P. 272.

<sup>18</sup> ŽIŽEK, S. (1989): *Ops. Cit.* P. 273.

<sup>19</sup> Apariencia traduce el término alemán *Schein*, mientras que *Erscheinung* es el término que se ha vertido, tradicionalmente en su acepción kantiana, como Fenómeno. Vid. HGW, 11, 323. (Mondolfo: 421.) En donde comienza la sección de la Aparición, que se abre con la célebre afirmación de Hegel: “La esencia tiene que aparecer”. La dificultad para vertir el juego conceptual entre estos términos genera problemas, precisamente por el trabajo específico de Hegel en este campo con respecto a Kant. La traducción clásica de los Mondolfo titula esta sección literalmente “La Apariencia (o sea: el Fenómeno)” Vid. Mondolfo: *Ibid.*

establece una conexión evidente entre la lógica de la reflexión y el sujeto en Hegel; para él lo que es constitutivo del sujeto hegeliano es precisamente esta reduplicación de la reflexión, “el gesto mediante el cual el sujeto *pone* la esencia sustancial presupuesta en la reflexión externa”.<sup>20</sup>

Žižek comienza ejemplificando la lógica de “poner los presupuestos” con la figura del alma bella.<sup>21</sup> La característica principal del alma bella es, tal y como Hegel la desarrollaría en la *Fenomenología del Espíritu*, que se encuentra en una posición contradictoria. Debe abandonar la perspectiva de sí misma que le resulta más conveniente; pero por otro lado debe alcanzar una posición legítima dentro la configuración social. En la interpretación de Žižek la falsedad de la posición del alma bella consistiría, en cambio, en el modo de actividad que implica esa posición de inactividad –en cómo esta bella alma estructura el mundo social objetivo de antemano para ser capaz de asumir, de desempeñar en él el papel de víctima frágil, inocente y pasiva. Al contrario el verdadero acto de naturaleza simbólica, consiste en el modo en que estructuramos el mundo en nuestra percepción de él, de antemano, con la finalidad de lograr que nuestra intervención sea posible. En definitiva, con la finalidad de abrir en él el espacio de nuestra actividad (o inactividad). El planteamiento es, por lo tanto, que el verdadero acto precede entonces a la actividad y consiste en la reestructuración previa del universo simbólico en el que dicho acto se va a inscribir. El ejemplo propuesto por Žižek para aclarar la posición del alma bella es el de la madre abnegada, su sacrificio silencioso funciona como su identidad imaginaria que le proporciona un sentido a su identidad. Proporciona cobertura a la red socio-simbólica en la que se ha reducido a desempeñar, precisamente, ese tipo de papel.

A partir de la distinción entre Yo ideal e Ideal del yo, podremos reconstruir la secuencia en término psicoanalíticos. En el nivel del Yo ideal imaginario, el alma bella se contempla como una víctima pasiva y frágil, este papel le proporciona un placer narcisista, al restituirle una imagen agradable. Pero su verdadera identificación se produce con el campo intersubjetivo que le permite asumir ese papel, que le permite mantener su identificación imaginaria, es decir el punto del Ideal del yo, desde el cual se observa para aparecerse amable en su papel imaginario. El alma bella estructura la realidad social, de tal modo que es factible

---

<sup>20</sup> ŽIŽEK, S. (1989): *Ops. Cit.* P. 274.

<sup>21</sup> Aunque *setzen* quizá debería vertirse como sentar, en el sentido de sentar una tesis, aquí vamos a seguir la traducción, por otro lado ya clásica, de *setzen* como poner en el sentido que este término tiene en el Idealismo alemán. Ello permite una traducción más clara de la combinación *setzen* y *voraussetzen* como poner y presuponer. El desarrollo de la figura del Alma bella se encuentra en la *Fenomenología del Espíritu*. Cfr. “La conciencia moral, el alma bella, el mal y su perdón”. PhG *HGW* 9, 340-362. Roces: 378-395.

para ella asumir el papel de víctima pasiva, su contenido para ella fascinante.<sup>22</sup> La clave está, por así decirlo, en que nos hemos de sentir formalmente responsables de la realidad de partida. La inactividad está ya también ubicada en un campo de efectividad, de realidad social, en el campo constituido por la conversión de realidad objetiva en efectividad.

Con ello volvemos al problema de las presuposiciones que son puestas. En su actividad particular-empírica el sujeto presupone la existencia de un mundo dado como una condición para su actividad. Sin embargo, su actividad sólo es posible si estructura su percepción del mundo de antemano de un modo que abra el espacio de su intervención:

“sólo si *retroactivamente* pone los presupuestos de su actividad, de su posición. Este acto antes del acto por medio del cual el sujeto pone los presupuestos de su propia actividad es de naturaleza estrictamente formal; es una conversión puramente formal, que transforma la realidad en algo percibido, asumido como un resultado de nuestra actividad.”<sup>23</sup>

El gesto clave para Žižek es el de “escoger lo dado”, un acto de conversión formal mediante el cual el sujeto asume la objetividad dada, y que funciona de un modo análogo al movimiento de la reflexión externa a la determinada, que se produce cuando el sujeto pone los presupuestos de su propia actividad. El sujeto *pone* como su propia obra aquello que le es dado.

Sobre esta base lee Žižek la famosa afirmación de Hegel en el Prólogo a la *Fenomenología del Espíritu* según la cual debemos entender lo verdadero no sólo como sustancia sino también como sujeto.<sup>24</sup> Para poder entender correctamente esta afirmación programática de Hegel, es preciso tomar nota, según Žižek de la ruptura del Yo absoluto hegeliano con el Yo finito kantiano-fichteano. Desde Fichte el sujeto lo es principalmente de la actividad práctica, (recordemos que Žižek opera con la equivalencia Yo en Hegel = sujeto en Lacan), el sujeto que pone es el sujeto que interviene activamente en el mundo, transformando-mediando la realidad objetiva dada, y en consecuencia está vinculado a esta realidad presupuesta. Precisamente por esta razón nunca puede mediar por completo la objetividad dada, siempre está vinculado a alguna presuposición trascendente. El sujeto hegeliano es, sin embargo, absoluto: deja de ser un sujeto finito, ligado, limitado, condicionado a algunas presuposiciones dadas: “es él quien pone estas presuposiciones -¿cómo?, precisamente a través del acto de

---

<sup>22</sup> En el *Sublime objeto* la argumentación no tiene en cuenta el desarrollo del pasaje del alma bella en la *Fenomenología*, mucho más preciso en *Der erhabenste*. Cfr. ŽIŽEK, S. (1988/1991): *Ops. Cit.* P. 87-92.

<sup>23</sup> ŽIŽEK, S. (1989): *Ops. Cit.* P. 277.

<sup>24</sup> „das Wahre nicht als Substanz, sondern eben so sehr als Subject aufzufassen und auszudrücken.“ Víd. PhG *HGW* 9 18, 3-5 Trad. W. Roces: 15

escoger lo que ya está dado.”<sup>25</sup> Es decir, a través del acto simbólico, antes mencionado, de una conversión puramente formal; pretendiendo que la realidad dada es ya su obra. Lo que entonces hay que añadir al sujeto finito fichteano es, simplemente, un gesto puramente vacío. No un aumento, un perfeccionamiento de la actividad mediante la cual éste conseguiría mediar toda la realidad sin resto. Por contra, la sustancia se convierte en sujeto en el momento en que, por medio de un gesto vacío, el sujeto asume el resto que elude su intervención activa: “Este gesto recibe de Lacan su nombre propio: el significante; en él reside el acto elemental, constitutivo de simbolización.”<sup>26</sup> El sujeto es precisamente un nombre para ese gesto vacío que simplemente toma en consideración lo que ya ha sucedido previamente y que no cambia nada en un nivel positivo.

### **La lógica de la Reflexión II: La reflexión determinante**

A pesar de lo expuesto hasta el momento, Žižek reconoce que ha habido una simplificación en la exposición que tiene que ver con el importante paso de la reflexión ponente a la externa. La reflexión ponente es la actividad de la esencia en tanto que pone a la apariencia, es decir es el movimiento negativo que supera toda inmediatez dada y pone a ésta como mera apariencia. Esta reflexión, sin embargo, que supera lo inmediato necesita de la apariencia como algo ya dado, como la base sobre la cual desempeñar su actividad de mediación negativa. En última instancia la reflexión presupone el mundo positivo (esto es, que ha sido *puesto*) de la apariencia como punto de partida de su actividad de mediación, de postularlo como mera apariencia. Es decir, la actividad de la reflexión ponente toma nota del hecho de que sus presupuestos, externos al movimiento de reflexión, son precisamente *sus* presupuestos.

En contraste con esta visión común, el conocido estudio de Dieter Henrich sobre la lógica de la reflexión, señala Žižek, demuestra que toda la dialéctica de poner y presuponer pertenece al ámbito de la reflexión ponente.<sup>27</sup> La dialéctica de poner y presuponer implica al sujeto finito no al absoluto, ya que al seguir ligada a una realidad a la que niega en su inmediatez tal y como está dada, la constituye negativamente como algo suyo. Entonces, si toda la dialéctica de poner/presuponer pertenece al ámbito de la reflexión ponente, todavía

<sup>25</sup> ŽIŽEK, S. (1989): *Ops. Cit.* P. 280.

<sup>26</sup> ŽIŽEK, S. (1989): *Ops. Cit.* P. 281.

<sup>27</sup> ŽIŽEK, S. (1989): *Ops. Cit.* P. 285. HENRICH, Dieter: *Hegel im Kontext*. Suhrkamp, Frankfurt a. Main, 1967, 1971 (2ª Ed. ampliada).

habrá que ver en qué consiste el paso a la reflexión externa: “El rasgo decisivo de la reflexión externa es que la esencia se presupone como a su propio otro, en la forma de exterioridad, en la forma de algo objetivamente dado de antemano, es decir en la forma de la inmediatez.”<sup>28</sup> Estamos en la reflexión externa cuando la esencia se presupone a sí misma en forma de una entidad que existe en sí, que está excluida del movimiento de mediación. Es decir no sólo presupone a su otro, sino que se presupone a sí misma en forma de una sustancia extraña.

El punto que Žižek quiere resaltar es que la Esencia está escindida en sí misma. Es decir, no hay solamente una separación entre esencia y apariencia, sino que la propia esencia esta escindida, se presupone como algo ajeno, como su propio otro. Si la esencia no estuviera escindida, entonces no sería posible establecer la dualidad apariencia/esencia. Esto le permite introducir de nuevo el lugar del sujeto: “el sujeto no es sino el nombre para la distancia interior de la sustancia hacia sí misma, el nombre para este lugar vacío desde el que la sustancia se puede percibir como algo ajeno.”<sup>29</sup> Žižek continúa argumentando en base a las dos posibilidades que ha dado anteriormente, la lectura usual y la acertada lectura de Henrich. Según la primera el paso de la reflexión ponente a la externa es análogo al paso de la reflexión ponente a la presuponente. Simplemente tomamos nota del hecho de que los presupuestos han sido a su vez puestos, lo que parecería indicar que nos encontramos ya en la reflexión externa, un movimiento reflexivo que retroactivamente pone sus propios presupuestos. El objeto, el material para la actividad del sujeto está determinado por el proceso subjetivo de producción. Sin embargo, si la reflexión externa no queda lo suficientemente definida por este hecho, si para llegar a la reflexión externa, la esencia se ha de presuponer a sí misma como a su otro, debemos encontrar otra solución, que es la que propone Henrich. Žižek cifra la clave para entender el paso de la reflexión externa a la reflexión determinada en el doble significado de la palabra reflexión en Hegel, que siempre se mueve en dos niveles.<sup>30</sup>

1. En primer lugar, Reflexión designa: la *relación* entre la apariencia y la esencia, la apariencia refleja a la esencia. De modo que la esencia es el movimiento negativo de mediación que al mismo tiempo pone y supera la apariencia. Aquí seguimos en el nivel de la reflexión que se da entre poner/presuponer: la esencia pone la objetividad como mera apariencia y al mismo tiempo la presupone como el punto de partida de su movimiento negativo.

---

<sup>28</sup> ŽIŽEK, S. (1989): *Ops. Cit.* P. 286.

<sup>29</sup> ŽIŽEK, S. (1989): *Ops. Cit.* P. 287.

<sup>30</sup> ŽIŽEK, S. (1989): *Ops. Cit.* P. 288-289.

2. En un segundo momento, tan pronto como pasamos de la reflexión ponente a la externa, encontramos un tipo de reflexión diferente. Entonces el concepto de reflexión designa la *relación* entre la esencia, en tanto que negatividad referida a sí misma como movimiento de mediación absoluta, y la esencia en la medida en que ésta se presupone en la forma alienada-invertida de alguna inmediatez sustancial, que se excluye del movimiento de reflexión. Por ello decimos aquí de la reflexión que es externa, ya que no concierne a la propia esencia. Lo importante ahora es señalar que pasamos de la reflexión externa a la determinante al experimentar la relación ente estos dos momentos, (la esencia como movimiento autorreferencial y la esencia como entidad sustancial excluida del movimiento de la reflexión), como *la relación de la reflexión*: es decir, en la medida en que la imagen de la esencia sustancial, puesta como inmediata, *no* es como la imagen invertida de la reflexión de la esencia en cuanto puro movimiento de negatividad inmanente.<sup>31</sup>

En términos estrictos sólo esta segunda reflexión es reflexión en sí (*in sich*) de la esencia. Reflexión en la que la esencia se duplica y se refleja de este modo, no sólo en la apariencia, sino en sí misma. Esta es la razón de que esta segunda reflexión sea una reflexión duplicada: en el nivel de la reflexión elemental la esencia se opone a la apariencia como el poder de la negatividad absoluta. Ésta conduce a la pura apariencia a través de la mediación, superación y posición de cada inmediatez positiva de la esencia. Mientras que en el nivel de la reflexión duplicada, la esencia se refleja a sí misma en la forma de sus propios presupuestos, en la propia sustancia dada como inmediata. La reflexión de la esencia en sí en forma de su propia presuposición es una inmediatez que no es mera apariencia, sino una imagen invertida de la esencia, esto es, la propia esencia en forma de otredad. Es, por lo tanto, una presuposición que no es puesta sencillamente por la esencia. La relación entre ambos modos de reflexión no consiste en una simple sucesión. La reflexión duplicada es condición de la reflexión simple. Sólo la duplicación de la esencia, la reflexión de la esencia dentro de sí, es la que abre la posibilidad de la apariencia en la que la esencia oculta puede reflejarse.

Este modelo en el que el sujeto supera la alienación al reconocer en la imagen sustancial que está alienada la imagen invertida de su propio potencial esencial, se corresponde, según señala Žižek, con la descripción que la Ilustración hacía de la religión Judía. La Ilustración presupone que en la religión Judía se afirma un Dios omnipotente que refleja invertidamente la condición humana. Lo que se echa en falta, sin embargo, es el tema cristiano

---

<sup>31</sup> ŽIŽEK, S. (1988/1991): *Ops. Cit.* P. 169. (Subrayado S. Ž.)



de la encarnación de Dios, es decir el hecho de que esta entidad sustancial se ha de escindir y engendrar al sujeto; que Dios se ha de hacer hombre de modo que la relación reflexiva entre Dios y el hombre se refleje en el propio Dios. No basta, por tanto, con afirmar que el sujeto pone sus presupuestos (lo que sucede en el ámbito de la reflexión ponente); lo que define a la reflexión determinante es que *el sujeto se ha de presuponer como el que pone*<sup>32</sup>. Dicho de otro modo, el sujeto es el que pone sus presupuestos, presuponiéndose, reflejándose en ellos como el que pone. Finalmente, Žižek considera que puede dar una formulación precisa del paso de la reflexión externa a la determinada: “la condición de nuestra libertad subjetiva, de nuestra actividad de poner, es que se ha de reflejar de antemano en la sustancia como su propia determinación de la reflexión”<sup>33</sup>

Una vez más Žižek vuelve al ejemplo del Monarca como punto de acolchado. Para Marx el Estado en su alteridad alienada terminará por desaparecer, en cambio la lectura hegeliana incide en el hecho de que los sujetos pueden reconocer en el estado su propia obra sólo en la medida en que la libre subjetividad se refleje en la figura del Monarca. El acto de conversión formal está siempre centrado en algún punto de excepción, en el Uno, el individuo que asume el mandato idiota de desempeñar el gesto vacío de la subjetivación. En lo que supone la operación ideológica elemental, a través de un gesto vacío lo Real presimbólico pasa a la realidad simbolizada. Un gesto puramente formal pone al Gran Otro, lo hace existir, y de este modo el sujeto presupone la existencia del gran Otro. Así es como en la etapa final del proceso psicoanalítico, en la destitución subjetiva, el sujeto deja de presuponerse como sujeto, anula los efectos de su acto de conversión formal, asume la no existencia del gran Otro, y al mismo tiempo se anula como sujeto.<sup>34</sup>

La interpretación clásica de la sección sobre la reflexión en la *Ciencia de la lógica* corresponde, efectivamente, al estudio de Dieter Henrich: “Hegels Logik der Reflexion.”<sup>35</sup> Aunque en ese estudio se problematiza principalmente la ambigüedad semántica del término

---

<sup>32</sup> ŽIŽEK, S. (1989): *Ops. Cit.* P. 290.

<sup>33</sup> ŽIŽEK, S. (1989): *Ops. Cit.* P. 292. ŽIŽEK, S. (1988/1991): *Ops. Cit.* P. 172.

<sup>34</sup> ŽIŽEK, S. (1989): *Ops. Cit.* P. 293.

<sup>35</sup> HENRICH, D. (1967): *Hegel im Kontext*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M. 1967. 95-156. Una segunda versión con modificaciones sustanciales apareció en Henrich, Dieter (1978): “Hegels Logik der Reflexion. Neue Fassung”. En: Ders. (Hrsg.): *Die Wissenschaft der Logik und die Logik der Reflexion*, Hegel-Tage Chantilly 1971, Bouvier, Bonn, 1978. HEGEL-STUDIEN. Beiheft 18, 203-324. Hay una versión en castellano que recoge una segunda versión corregida el primer texto: *Hegel en su contexto*. Monte Avila Editores, Caracas, 1990. Trad. Jorge A. Díaz. La investigación más reciente dentro del marco del Hegel-Archiv es, Chong-Hwa Cho: *Der Begriff der Reflexion bei Hegel. In Bezug auf die Wesenslogik in Hegels Wissenschaft der Logik*. Dissertation. Berlin, 2006. Humboldt-Universität zu Berlin

“inmediatez” al comienzo de la Doctrina de la Esencia, Žižek parece haber tenido en cuenta posteriormente el propósito general de las investigaciones de este autor y de su escuela en la recuperación del Idealismo alemán. Quizá por ello la referencia a Dieter Henrich se mueva desde la expresa alabanza de su estudio sobre la reflexión en *El sublime Objeto de la Ideología* y en *El más sublime de los histéricos*,<sup>36</sup> hasta el rechazo explícito de ese mismo estudio en su última obra importante, *The Parallax View*.<sup>37</sup> En *¡Goza tu síntoma!*, una obra próxima a las dos primeras, se encuentra una explicación del debate Fichte-Hegel en torno al lugar de la reflexión sobre el telón de fondo de la obra de Henrich.<sup>38</sup> Es posiblemente el lugar en el que Žižek se expresa con más extensión en este punto. La recepción de los argumentos de Henrich es paradójicamente muy negativa y se describe su lectura de la reflexión como equivocada en el enfoque fundamental. Žižek considera ahora el contexto general sobre el que se apoyan los argumentos de Henrich, más allá de la interpretación técnica de determinados pasajes. La tesis fundamental de éste es que el modelo reflexivo de la consciencia de sí nos envuelve necesariamente en un círculo vicioso, ya que concibe la relación de la consciencia consigo misma como una relación de objetivación refleja en la que la consciencia hace de sí misma su propio objeto.<sup>39</sup> Los problemas surgen, a partir de ahí, al considerar que la consciencia de sí no puede existir con anterioridad a la auto-reflexión, si su objeto de estudio es precisamente la consciencia. Su conclusión principal es que, por lo tanto, el modelo de la reflexión no puede ser empleado para explicar la consciencia de sí, puesto que, si por medio de la reflexión se ha de explicar la autoconsciencia entonces tiene que presuponer aquello que ha de explicar.

La idea de Henrich sería que Fichte fue planteando diferentes soluciones a este problema hasta que en última instancia hubo de retomar la cuestión considerando que la identidad es inaccesible para el sujeto real, concibiendo el Absoluto como un fundamento del cual emerge el Yo. La crítica que Henrich le hace entonces a Hegel, afirma que con él se pierde esta intuición sobre el *impasse* constitutivo de la reflexión, de forma que Hegel reafirma la reflexión absoluta como un movimiento de mediación, capaz de poner sus propios presupuestos, de superarlos sin descanso. Motivo por el cual Hegel se ve llevado a cometer numeras equivocaciones y cambios de sentido. La solución que Henrich propone para salir de

<sup>36</sup> ŽIŽEK, S. (1989): *Ops. Cit.* P. 285. ŽIŽEK, S. (1988/1991): *Ops. Cit.* P. 105.

<sup>37</sup> ŽIŽEK, S. (2006): *The Parallax View*. MIT Press, Cambridge. P. 174-175, Nota 46 ŽIŽEK, S. (2006): *Visión de paralaje*. F.C.E. Buenos Aires. P. 215-216, Nota 25.

<sup>38</sup> Vid. ŽIŽEK, S. (1992): *¡Goza tu síntoma! Jacques Lacan dentro y fuera de Hollywood*. Nueva Visión, Buenos Aires, 1994 P. 111-114. Notas 23, 24 y 25.

<sup>39</sup> ŽIŽEK, S. (1992): *Ops. Cit.* P. 111.

este círculo es presuponer alguna modalidad de conocimiento que el yo posee de sí mismo y que es previo al movimiento de la reflexión.<sup>40</sup> Sin embargo, señala Žižek, “el círculo vicioso de la reflexión no puede ser un argumento contra Hegel, dado que éste no ignora –como Henrich– la necesidad de presuponer algún excedente que eluda la mediación dialéctica”<sup>41</sup>. La diferencia crucial se refiere al hecho de que Hegel ubica este excedente en el extremo opuesto a Henrich: “no en un conocimiento de sí interior, previo a la distancia reflexiva, auto-objetivante del sujeto respecto de sí mismo, sino en una externalidad radicalmente contingente de algún residuo material, inerte y no racional.”<sup>42</sup> Este objeto es el correlato del sujeto y confiere a este último el mínimo de consistencia y con ello impide que caiga en el abismo del círculo vicioso.

La verdadera identidad especulativa no consiste en la superación de todos los momentos particulares en una totalidad espiritual, sino en la identidad de la mediación racional con algún pedazo de lo Real, el residuo inerte del objeto *a*. De modo que para Žižek, Hegel simplemente convierte el Yo=Yo de Fichte *en el punto de no reflejo absoluto*, e identifica al sujeto como vacío con el elemento excedente en el cual no puede reconocer su imagen especular.<sup>43</sup>

### **La lógica de la remarca y el reflejo**

Frente a la lectura más o menos tradicional que ha hecho buena parte la tradición, Žižek va a considerar que Hegel subvierte el monismo afirmándolo de un modo más radical del que normalmente se le imputa. La interpretación estándar del proceso dialéctico pasa por reconocer su momento al contenido particular, cierta dispersión inicial, a partir de la cual se avanza mediante la afirmación de lo opuesto a dicho contenido, para posteriormente asumir todo el proceso a través de la reconciliación de los opuestos. Si esta interpretación fue sostenida durante largo tiempo por lo que se ha conocido como la *derecha* hegeliana, con todo parece admitido al menos dentro de la *izquierda* hegeliana que todo este proceso no se puede

---

<sup>40</sup> ŽIŽEK, S. (1992): *Ops. Cit.* P. 112.

<sup>41</sup> ŽIŽEK, S. (1992): *Ops. Cit.* P. 113. (*Selbstvertrautheit*)

<sup>42</sup> ŽIŽEK, S. (1992): *Ibid.* Y esto no es, solamente una cuestión política, sino *estrictamente* metodológica. A pesar de que podamos disponer de cantidad de datos. Vid. DÜSING, Klaus: „Spekulation und Reflexion. Zur Zusammenarbeit Schellings und Hegels in Jena“ en HEGEL-STUDIEN 5, 1969. 95-128. Bonn. JAESCHKE, W.: “Äußerliche Reflexion und immanente Reflexion: Eine Skizze der systematischen Geschichte des Reflexionsbegriffs in Hegels Logik-Entwürfen”. En: HEGEL-STUDIEN 13, 1978. 85-117.

<sup>43</sup> ŽIŽEK, S. (1992): *Ibid.* (Subrayado S. Ž.)

llevar a cabo sin un cierto resto, remanente que se resiste a la mediación dialéctica y que es al mismo tiempo su condición de posibilidad.<sup>44</sup>

Sin embargo, para Žižek la clave de momento final del proceso dialéctico, el momento de asumir la diferencia, no consiste como tal en el acto de superación, sino en la experiencia de que “la diferencia estaba siempre-ya superada; de que, en un sentido, nunca existió efectivamente. La superación dialéctica es entonces siempre una especie de “deshacer” retroactivo (*Ungeschehen-Machen*).”<sup>45</sup> No se trata tanto de superar el obstáculo para alcanzar la unidad como de reconocer, más bien, que nunca hubo tal obstáculo, sino sólo la apariencia del mismo debido al punto de vista finito de nuestra posición.

Esta lógica paradójica es rastreable, según señala Žižek, en múltiples análisis en los textos de Hegel. Por citar un ejemplo Žižek alude a la *Filosofía del Derecho* en referencia al tratamiento de la relación entre crimen y castigo.<sup>46</sup> La meta del castigo no es, como se podría pensar, el restablecimiento de un estado anterior al crimen por medio del castigo, sino la afirmación de que el crimen no tiene una efectividad real, y que por tanto nunca tuvo una existencia real. Por medio del castigo el crimen no es resarcido, sino puesto como una apariencia nula, y por esta misma razón es por la que hay que combatirlo. Este énfasis en el cambio de perspectiva que supone el enfoque hegeliano, sirve a Žižek para situarse nuevamente en el debate frente a la lectura deconstructiva: “En este punto podemos ya ubicar el primer error de la lectura deconstructiva de Hegel realizada por Derrida: que derriba una puerta abierta.”<sup>47</sup> Derrida señala la paradoja básica del argumento de la “metafísica de la presencia” cuando enfrenta fenómenos que tienen el estatuto de suplementos y son ejemplificados por la escritura en la sucesión de argumentos mutuamente excluyentes. En este sentido la lectura sintomática, el trabajo deconstructivo es ineficaz puesto que Hegel asume abiertamente la ambigüedad; el síntoma que funciona dentro de la metafísica tradicional es para él la tesis fundamental.

Si nos fijamos en el pasaje de la *Fenomenología del Espíritu* que hace referencia al *Sobrino de Rameau* de Diderot, donde Hegel habla del tejer silencioso del Espíritu, la transformación inconsciente de toda la red simbólica, de todo el campo del significado, provoca el gesto

---

<sup>44</sup> En la que incluye tanto a Derrida como a Adorno. Vid. ŽIŽEK, S. (1988/1991): P. 97.

<sup>45</sup> ŽIŽEK, S. (1991): *Ops. Cit.* P. 91

<sup>46</sup> HEGEL, G.W.F. (1821): *Principios de la Filosofía del derecho*. § 97 y Agregado. Trad. J.L. Verma, Edhasa, Barcelona, 1992.

<sup>47</sup> ŽIŽEK, S. (1991): *Ops. Cit.* P. 91.

puramente formal mediante el cual la forma anterior del Espíritu se quiebra *para sí*: el gesto de asumir lo que en realidad ya estaba dado como tal. En realidad Žižek describe el proceso dialéctico como el proceso mediante el cual las cosas se convierten en lo que *siempre-ya* eran. Lo que sucede por tanto es que la consciencia llega demasiado tarde, cuando el proceso está concluido a falta de ese último gesto formal. La ruptura nunca se produce “ahora” en el presente; las cosas parecen desembocar en una decisión, que *de suyo* ya ha sucedido. No obstante, advierte, esto no consiste tampoco en el supuesto evolucionismo ontológico que se le imputa a Hegel con frecuencia. Al contrario, es necesario invertir la perspectiva introduciendo la dimensión de la negatividad radical, es decir, lo que marca el proceso para cada elemento es la superación de su propia inmediatez, como tal esa cosa se convierte en lo que siempre-ya ha sido, así la verdad de cualquier cosa reside en su anulación de sí. Se convierte en lo que es realizando su negatividad inmanente, tomando conocimiento de su propia muerte. Ampliando esta idea podemos reconocer que el Saber absoluto, el momento final del proceso es el momento que coincide con la pura nada:

“Esta nada a la que se llega al final en la *Fenomenología del Espíritu* no es más que otra designación del hecho de que el concepto no existe, o, para decirlo en términos lacanianos, de que el gran Otro no existe, de que es una estructura puramente formal, muerta, sin ningún contenido sustancial.”<sup>48</sup>

Hegel, por tanto, sólo puede parecer monista si, olvidando la relación negativa entre conocimiento y ser, le atribuyéramos un ser real al concepto. Así la conocida fórmula del Prólogo a la *Filosofía del Derecho*, debe entenderse en el sentido de que ni la realidad efectiva tiene consistencia por sí misma, *en sí*, ni el concepto es algo más que una estructura lógica insustancial. El Saber absoluto implica el reconocimiento de una imposibilidad absoluta, la imposibilidad insuperable de un acuerdo entre ser y saber, que es, por otro lado, lo que le da consistencia a todo el entramado ontológico. El cuadro general del sistema hegeliano como un todo cerrado, que asigna un lugar propio a cada momento parcial es, en definitiva, muy engañoso. La astucia de la razón simplemente toma en consideración la grieta ontológicamente constitutiva del Otro: el hecho de que el otro no corresponde nunca plenamente a su concepto.

Además Žižek considera que la tópica de las condiciones de imposibilidad tal y como la plantea la deconstrucción, la idea de que las condiciones de posibilidad son inseparables de las

---

<sup>48</sup> ŽIŽEK, S. (1991): *Ops. Cit.* P. 97.

condiciones de imposibilidad, está también presente en la dialéctica hegeliana. Así, la inversión, clave del proceso dialéctico, aparece en el momento en el que aquello que parece una imposibilidad manifiesta se aparece como la propia condición de posibilidad de nuestra consistencia ontológica. Esta es la lección que Žižek extrae de la figura del alma bella en la *Fenomenología del Espíritu*: el alma bella es en sí misma cómplice del desorden del mundo del que se queja, es decir, lo que no ve es que sus propias quejas contribuyen a la preservación de las condiciones de las que se lamenta. Pero aunque se niegue a descifrar en el desorden del mundo, la verdad de su propia posición subjetiva, la carta llega de todos modos a su destino: el desorden del mundo es un mensaje que atestigua la verdad de la posición del sujeto.

El gesto crucial del enfoque dialéctico consiste en presentar la capacidad positiva, productiva, como algo que es propio de lo negativo como tal. Ese gesto consiste en comprender que lo que ha aparecido en primer lugar como una instancia negativa funciona como una condición de posibilidad positiva de la entidad a la que parecía obstaculizar. Una de las tesis centrales de Žižek en su reelaboración de la filosofía hegeliana es que esta capacidad generadora de lo negativo es un motivo recurrente en la filosofía de Hegel, pero que ha sido fundamentalmente malentendido por sus intérpretes. En este sentido Žižek escoge, como punto de partida para tratar de aclarar la cuestión de cómo la identidad se constituye a través de la relación refleja de lo negativo consigo mismo, lo que considera como “un atolladero sintomático” de la lectura deconstructiva de Hegel.<sup>49</sup> Derrida y sus intérpretes más cercanos proponen de partida una dicotomía irresoluble entre los planteamientos de Hegel y los de la deconstrucción. Frente a la irreductibilidad de la diseminación en el proceso de la *différance*, el sistema hegeliano sería la culminación de la metafísica de la presencia, la “máquina lógica” del concepto, que por medio de la mediación inmanente supera toda heterogeneidad cerrando el círculo en un movimiento teleológico. Sin embargo, Žižek considera que, a pesar de ello, estas críticas no alcanzan a dar el paso definitivo en esa diferenciación, pues no consiguen trazar una línea de demarcación clara entre el proceso de diferenciación inmanente del concepto y el movimiento de la *différance*. Adoptando la fórmula de la renegación fetichista afirman: “Sé muy bien que en Hegel cualquier identidad es sólo un momento transitorio en el proceso de la

---

<sup>49</sup> En donde incluye en principio al propio Derrida aunque también a Nancy, Lacoue-Labarthe y Gasché. Vid. ŽIŽEK, S. (1991): *Ops. Cit.* P. 104.

diferencia, pero a pesar de esto (yo sigo creyendo que) la identidad especulativa finalmente supera todas las diferencias.”<sup>50</sup>

El análisis que sigue se va a centrar en el ejemplo más evidente para Žižek de este planteamiento, la obra de Rodolphe Gasche *The Tain of the Mirror* que aborda la relación entre la deconstrucción y la filosofía de la reflexión.<sup>51</sup> Žižek establece los diferentes tiempos de la argumentación; en un principio Derrida y Hegel aparecen claramente contrapuestos. En primer lugar con respecto a la idea de *Aufhebung* que se considera como la superación dialéctica de las diferencias al modo descrito anteriormente, el énfasis de Derrida se sitúa en un resto infraestructural que se resiste a la sublimación persistiendo en la heterogeneidad. No obstante en una segunda etapa esta oposición tan rígida parece quedar desdibujada. Cuando en *Dissémination* se aborda la problemática mallarmeana de la remarca (*ré-marque*), se concede que “la *Aufhebung* como matriz elemental de la reflexión especulativa hegeliana es casi indistinguible de los gráficos de la remarca,”<sup>52</sup> por lo que las distinciones tienen que apoyarse en matices más elaborados. La lectura/reescritura de la remarca en Mallarmé le parece además a Žižek el lugar donde Derrida está más próximo a la lógica del significante.

La diferencialidad de las marcas, el trazo, debe buscarse en su referencia a sí mismas. Es decir, en cualquier serie de marcas hay siempre por lo menos una que, al funcionar como elemento vacío, remarca el espacio diferencial de inscripción de las marcas. O expresado en términos de la lógica del significante, toda serie de significantes debe contener un elemento excedente y paradójico, que dentro de esa serie ocupe el lugar de la ausencia misma de significante o que sea un significante de la falta de significante. El significante amo,  $S_1$ , como significante sin significado suplementa la cadena del conocimiento,  $S_2$ , y de tal modo la posibilita. Además el lugar vacío representado por la remarca, es \$ el sujeto barrado, el sujeto del significante, es decir el significante como aquello que representa al sujeto para los otros significantes.

La lógica del significante puede aplicarse en el registro imaginario a la relación fondo/forma tal y como la exponen los teóricos de la *Gestalt*, tomando como ejemplo las paradojas de los dibujos de Escher. La explicación del juego que se produce entre la figura y el fondo sobre el que esta se inscribe, necesita la clave del universo del significante, en el que por

---

<sup>50</sup> ŽIŽEK, S. (1991): *Ops. Cit.* P. 105.

<sup>51</sup> GASCHÉ, R. (1987): *The Tain of the Mirror. Derrida and the philosophy of Reflection.* Harvard U. Press, Cambridge Massachussets.

<sup>52</sup> ŽIŽEK, S. (1991): *Ops. Cit.* P. 106.

lo menos un elemento representa el lugar de inscripción de los otros. Sin esta inscripción que remarque el lugar de los otros, la distancia entre figura y fondo no puede establecerse.

Análogamente podría decirse que algo es asumido (*aufgehoben*) cuando es remarcado por un nuevo marco que lo incluye en una nueva red simbólica. En este sentido la cosa en sí en su inmediatez no cambia, lo que cambia es la modalidad de su inscripción en la red simbólica. Es el efecto que se produce cuando, con una inversión súbita de perspectiva, lo que un momento antes todavía era percibido como una derrota se convierte en victoria. Tan sólo una inversión de la perspectiva, mediante la cual la mayor derrota se convierte en la mayor victoria. Como en la lectura de San Pablo sobre la muerte de Cristo la realización de la reconciliación propia de la filosofía hegeliana no consiste “en vencer la escisión, sino sólo en remarcarla”.<sup>53</sup>

En este punto Žižek reafirma más su tesis de que la lógica de la remarca es análoga a la matriz hegeliana del movimiento de reflexión del concepto, al subrayar la coincidencia de la noción de textualidad en Derrida con el carácter reflexivo de la remarca, el hecho de que la textura de las marcas refleje en sí misma su propio espacio de inscripción. En *De la Gramatología*, Derrida describe el modo en el que Rousseau inscribe la textualidad dentro del texto, el modo en el que el propio texto habla del texto, y en definitiva el modo en el que opera el propio texto.<sup>54</sup> Los temas en los que se centra esta lectura de Rousseau, la suplementariedad por ejemplo, tienen un estatuto especial al ser temas que reflejan dentro del texto la cadena textual en sí. Hasta aquí y siguiendo la interpretación que hace Gasché en su obra, parece existir, en principio, una coincidencia entre la lógica de la remarca y el momento reflexivo de la *Aufhebung*, que un análisis más detallado debería evidenciar como falsa. Su estrategia, como señala Žižek, consiste en trazar una distinción entre la capa reflexiva del texto, -esto es los elementos mediante los que la textualidad es reflejada dentro del texto- y su fondo infraestructural, es decir las operaciones que abren el espacio del texto pero al mismo tiempo impiden su conclusión; impiden “la coincidencia consigo mismo en un autorreflejo logrado.”<sup>55</sup> La cuestión crucial es entonces, según Žižek, que la estrategia de Gasché para diferenciar en este punto dialéctica y deconstrucción fracasa al no acertar en su lectura de Derrida. Para explicar este argumento se dirige, en primer lugar, a una referencia de *De la Gramatología* en la que Gasché se apoya:

<sup>53</sup> ŽIŽEK, S. (1991): *Ops. Cit.* P. 110.

<sup>54</sup> Cfr. DERRIDA, J. (1967): *De la Gramatología*. Siglo XXI, México, 1978<sup>2</sup>. Págs. 181-208. Especialmente 207-208.

<sup>55</sup> ŽIŽEK, S. (1991): *Ops. Cit.* P. 111.



“Y si un texto se da siempre una cierta representación de sus propias raíces, éstas no viven sino de esa representación, vale decir del hecho de no tocar nunca el suelo. Lo cual destruye sin duda su *esencia radical*, pero no la necesidad de su *función enraizante*.”<sup>56</sup>

El comentario de Gasché pone el énfasis en cómo el discurso circunscrito, en el que un texto se presenta, es una representación que se ve constantemente excedida por el sistema total de los propios recursos y leyes del texto.<sup>57</sup> Sin embargo, la lectura que apoya aquí Žižek de la cita de Derrida otorga el peso a la idea contraria a la que sugiere Gasché, a saber: que los mecanismos infraestructurales sólo viven por esa representación y que por lo tanto “la textualidad misma del texto está sostenida por su auto-reflejo”<sup>58</sup>. No sólo no puede haber una infraestructura textual que sea previa y que por ello se vea reflejada de una forma limitada en el texto, sino que, precisamente, la textualidad no es más que el nombre de este mismo proceso de auto reflejo textual, de remarcado.

Žižek considera, sin embargo, que el argumento principal de Gasché en contra de la equiparación de la lógica de la remarca con la lógica hegeliana de la reflexión tiene que ver con su interpretación de Hegel. La suplementariedad no es simplemente un tema entre los otros que forman parte de una cadena, puesto que refleja la cadena en sí, aunque esto no signifique que pueda clausurar a toda la cadena. No puede reflejar a toda la cadena “si por reflejo se entiende lo que ha significado siempre, una representación especular a través de la cual un sí mismo se reapropia de sí mismo.”<sup>59</sup> La suplementariedad no refleja la cadena sino que la remarca. Sería una ilusión considerar que un concepto o un tema pueden totalizar reflexivamente una cadena. Por contra, como muestra el análisis de la remarca, el autorreflejo nunca tiene lugar de forma perfecta, por lo que “un tema o concepto sólo puede designar al texto *en abismo*, es decir que su representación es la representación de una representación.”<sup>60</sup>

El argumento fundamental para diferenciar remarca y lógica de la reflexión se basa por tanto en una idea de reflejo que, en expresión de Žižek, es “prehegeliana”. En ese contexto no puede tener mayor sentido hablar de una semejanza entre el movimiento de la reflexión y la remarca. Obviamente Žižek tiene que explicar cuál es entonces la noción hegeliana de reflejo y

---

<sup>56</sup> DERRIDA, J. (1967): *Ops. Cit.* P. 133. GASCHÉ, R. (1987): *Ops. Cit.* P. 290. ŽIŽEK, S. (1991): *Ops. Cit.* P. 111.

<sup>57</sup> Víd. GASCHÉ, R. (1987): *Ops. Cit.* P. 290-291.

<sup>58</sup> ŽIŽEK, S. (1991): *Ops. Cit.* P. 112. GASCHÉ, R. (1987): *Ibid.* (*Self-reflexivity*).

<sup>59</sup> GASCHÉ, R. (1987): *Ops. Cit.* P. 291. (*Reflection, self-reflection*)

<sup>60</sup> GASCHÉ, R. (1987): *Ops. Cit.* P. 291.

cómo opera en la lógica reflexiva de Hegel. Su tesis va a ser, entonces, que el propio Hegel hubo de “deconstruir” el concepto de reflejo, haciéndolo funcionar de un modo desconocido en la tradición prehegeliana.<sup>61</sup>

### El abismo remarcado

En primer lugar Žižek quiere dejar claro el sentido de la argumentación de Gasché. Para éste la reflexión hegeliana produce en su movimiento una totalización reflexiva de la cadena, reapropiándose el contenido reflejado.<sup>62</sup> Frente a ello, en la lógica derridiana de la remarca, el elemento a través del cual se refleja la textualidad dentro del texto nunca domina a la cadena, puesto que él mismo ocupa un lugar en dicha cadena y es a su vez remarcado por los otros. De manera fundamental, siempre se genera un cierto exceso de la remarca, que elude la totalización dialéctica y que no permite una clausura. De modo que para Gasché la reapropiación reflexiva hegeliana es precisamente ese tipo de totalización imposible en la cual el campo de las marcas remarca (refleja) sus propias condiciones sin ningún resto.<sup>63</sup>

Para reconsiderar esta argumentación Žižek desplaza la cuestión a uno de sus ejemplos más reiterados y controvertidos. El que se refiere a la deducción de la monarquía en la *Filosofía del derecho* de Hegel. Contra la opinión común Hegel, de forma consciente, habría situado a la cabeza de la monarquía constitucional, articulada racionalmente como un todo orgánico, un elemento “irracional” en la persona del rey como inmediatez natural. A pesar de lo paradójico de esta solución la clave está en el papel que Hegel le asigna al monarca en un Estado completamente organizado, esto es, el estar reducido a gesto puramente formal: el rey simplemente le suma a la ley el “sí quiero subjetivo”, pone el punto a la i.<sup>64</sup> El monarca funciona como un significante puro, un significante sin significado, es el Uno de la excepción,

<sup>61</sup> ŽIŽEK, S. (1991): *Ops. Cit.* P. 113.

<sup>62</sup> Para situar el contexto próximo del que se extraen estos argumentos valga decir que Gasché quiere reivindicar, frente a una lectura más literaria, el debate ontológico con Heidegger y Husserl sobre cómo el texto en Derrida funciona como condición de posibilidad y de imposibilidad de los fenómenos. El tema de la Reflexión en Hegel lo trata en la primera parte del libro. Vid. GASCHÉ, R. (1987): *Ops. Cit.* Págs. 13-80.

<sup>63</sup> ŽIŽEK, S. (1991): *Ops. Cit.* P. 113. GASCHÉ, R. (1987): *Ops. Cit.* P. 291.

<sup>64</sup> HEGEL, G.W.F. (1821): *Ops. Cit.* § 280 y especialmente el Agregado siguiente. Los agregados (*Zusätze*) fueron introducidos por Gans en su edición de 1833, y a pesar de que la autoría de los mismos no es atribuible a Hegel, sino esencialmente a algunos de sus discípulos, su carácter aclaratorio y su importancia en la recepción posterior de la obra aconsejan tenerlos presentes. Precisamente Marx alude a ellos con frecuencia. Es interesante, para evaluar la operación que Žižek intenta llevar a cabo, confrontar su posición en este punto con las consideraciones de Marx sobre este pasaje de Hegel. Cfr. MARX, K. (1844): “Crítica de la filosofía del Estado de Hegel”, Ed. Ángel Prior y trad. J. M. Ripalda, Biblioteca Nueva, Madrid, 2002. Págs. 91-112.

la protuberancia irracional del edificio social. Toda su autoridad reside en su nombre, y precisamente por esta razón su realidad física es totalmente arbitraria y puede quedar entregada a las contingencias biológicas: “El monarca sólo puede realizar esta tarea en la medida en que su autoridad sea de naturaleza puramente performativa y no basada en sus capacidades efectivas.”<sup>65</sup> Esta coincidencia de la pura cultura (el significante vacío) con el resto de la naturaleza en la persona del rey, entraña la paradoja de la relación del rey con la ley: en términos estrictos, el rey no puede violar la ley, puesto que la define. El rey es el único individuo que por su “naturaleza” es ya lo que socialmente le corresponde ser, mientras que todos los demás tienen que llegar a ser por medio de su actividad.

Sin embargo Žižek considera que en este punto Hegel es mucho más ambiguo de lo que podría parecer. Si la función del amo es indispensable en política, su lugar debe ser efectivo de manera que no importe que sea un idiota. Si el poder de fascinación carismático del Rey depende de una concomitancia entre  $S_1$  y  $a$ , entre el significante puro y el objeto, Hegel los separa y nos muestra: “por una parte, a  $S_1$  en su tautología imbécil de nombre vacío, y por la otra al objeto (el cuerpo del monarca) como puro excremento, un resto anexado al nombre.”<sup>66</sup> Por lo tanto, lo crucial del monarca hegeliano es que no puede ser reducido a una pura agencia del significante amo carente de sentido: su estatuto es al mismo tiempo el de lo Real.<sup>67</sup> El punto importante reiterado una y otra vez es el de la paradójica coincidencia entre el lugar vacío, el puro nombre, y el residuo que no puede ser asumido; es decir, el monarca hegeliano cae fuera de la mediación dialéctica de naturaleza y Espíritu. Una vez más, el monarca es un cuerpo extraño dentro de la trama del Estado, la mediación racional parece no dar cuenta de él. Pero precisamente a causa de ello, es el elemento a través del cual se constituye la totalidad racional.

Lo que, según Žižek, la deconstrucción saca a la luz en su lectura de Hegel como límite interno de la mediación dialéctica, es directamente puesto por Hegel como el momento crucial de ese movimiento. Todo puede ser mediado, superado en su inmediatez y puesto como momento ideal de la totalidad racional, con la condición de que ese mismo poder mediador, se

---

<sup>65</sup> ŽIŽEK, S. (1991): *Ops. Cit.* P. 117.

<sup>66</sup> ŽIŽEK, S. (1991): *Ops. Cit.* P. 118.

<sup>67</sup> Žižek considera que en *Filosofía del Derecho* § 279 Hegel asigna al monarca un lugar en la serie de respuestas de lo Real. Este papel era desempeñado en la democracia o en la aristocracia antiguas por el *fatum* como determinación externa que se hacía presente por medio de oráculos, del sacrificio animal, etc. Por tanto el monarca no puede ser reducido a un significante amo carente de sentido pues su estatuto es al mismo tiempo el de lo Real. Vid. ŽIŽEK, S. (1991): *Ops. Cit.* Nota 26, P. 131.

vea reflexionado en la forma de su opuesto, de un residuo no racional. El monarca es, en un sentido, el punto que proporciona estabilidad y consistencia y al mismo tiempo es la encarnación de la negatividad radical, por lo que su identidad coincide con su opuesto. La identidad consigo misma de una remarca encarna la negatividad, la auto-fisura inherente a todas las marcas, en la medida en que esta identidad consiste en la coincidencia imposible de un elemento con el lugar vacío de su inscripción.

Para Derrida, sin embargo, la *Aufhebung* parece tener el carácter de una inscripción/remarca exitosa en la serie de marcas, es decir en la textualidad del texto, a pesar de que el texto siempre se refleja en sí mismo con una perspectiva distorsionada, desplazada, sesgada, es decir remarcada: “De este modo Derrida ubica mal como un límite de la reflexión aquello que en Hegel es el verdadero rasgo de la reflexión absoluta.”<sup>68</sup> Es decir, la reflexión siempre se frustra pero es precisamente este fracaso el que constituye el espacio de la inscripción; el propio lugar de la inscripción no es más que el vacío abierto por el fracaso de la remarca. Para Žižek, lo decisivo es que “el acto mismo de la reflexión en tanto frustrada constituye retroactivamente lo que la elude.”<sup>69</sup> La relación entre la remarca y la *Aufhebung* estos dos excesos que se sustraen al movimiento de la reflexión, el exceso que nunca puede ser reflejado dentro del texto y el exceso de una figura que nunca puede totalizarse a sí misma, es precisamente reflexiva. La reflexión absoluta hegeliana no es más que el nombre de la *relación reflexiva* entre estos dos excesos.

Žižek considera, por tanto, que a Derrida se le escapa el meollo negativo de la identidad en sí, el hecho de que la identidad como tal es una *determinación reflexiva*, una presentación invertida de su opuesto. De seguir la caracterización que hace Gasché de la remarca,<sup>70</sup> ésta consistiría precisamente en que su identidad representa a su propio opuesto, es decir, el Uno de la remarca representa el vacío de su propio lugar de inscripción. Sin embargo esto no es sólo un atributo de la remarca, sino que define a la identidad como tal. Žižek entiende que es perfectamente perceptible que Hegel fuera consciente de este punto, como se muestra en la noción de Uno en el capítulo del ser para sí de la *Ciencia de la Lógica* que hemos visto anteriormente: el Uno es originalmente un “uno en exceso”, el significante cuyo significado es el vacío. En favor de su lectura aduce, también, el hecho de que en la lógica de la Esencia, como veremos más adelante, la Identidad aparece como la primera determinación de

<sup>68</sup> ŽIŽEK, S. (1991): *Ops. Cit.* P. 121.

<sup>69</sup> ŽIŽEK, S. (1991): *Ibid.*

<sup>70</sup> GASCHÉ, R. (1987): *Ops. Cit.* P. 222.

la reflexión (*Reflexionsbestimmung*). Es decir, la identidad de un objeto consigo mismo es el punto en el cual, dentro de la serie de sus determinaciones, este objeto se encuentra a sí mismo, encuentra al espacio vacío de su inscripción en la forma de la identidad, por lo que este espacio vacío es reflejado en el objeto mismo. Žižek considera, en última instancia que Derrida de forma paradójica,

“queda prisionero de la concepción (en última instancia de sentido común) que apunta a liberar la heterogeneidad de las coacciones de la identidad; queda prisionero de una concepción obligatoria para presuponer un campo de identidad constituido (la metafísica de la presencia) y poder aplicarse a la interminable tarea de la subversión”<sup>71</sup>.

La estrategia “hegeliana”, sin embargo consistiría en deconstruir la noción de identidad examinando retroactivamente la identidad *en sí* como una determinación reflexiva, como una forma de aparición de su opuesto. Es decir, en afirmar la diferencia como el espacio en que las diferencias se reflejan dentro del propio campo de las diferencias.

El *estaño del espejo*, del título del libro de Gasché quiere señalar el límite de la reflexión filosófica en los dos sentidos de la palabra. Es decir, la reflexión encuentra su límite en el estaño del espejo, en esos puntos en los que el espejo no devuelve la imagen sino que permanecen como puntos negros, como manchas o fallas del proceso reflexivo. Sin embargo, esos puntos son al mismo tiempo la condición de posibilidad y la condición de imposibilidad de la reflexión, crean la distancia mínima necesaria que hace posible el propio proceso de reflexión.<sup>72</sup> Para Žižek, el análisis que Gasché presenta en su obra fracasa, en definitiva, al no haber recurrido a un estudio del lugar natural de la Reflexión en los textos hegelianos, la Doctrina de la Esencia. El examen de esa estructura lo confrontaría inmediatamente con el modo en que la reflexión absoluta hegeliana está en sí misma siempre ya redoblada, mediada por su propia imposibilidad.<sup>73</sup>

La novedad de la argumentación de Žižek, por tanto, consiste en admitir que Hegel sabe perfectamente que la reflexión siempre falla, que el sujeto siempre encuentra algún punto negro que no le devuelve su imagen especular. Precisamente en este punto de alteridad absoluta estará inscrito el sujeto del significante \$, no el yo imaginario que permanece preso en la relación especular  $m-i(a)$ .<sup>74</sup> El sujeto en tanto que sujeto de la mirada sólo lo es en cuanto la

---

<sup>71</sup> ŽIŽEK, S. (1991): *Ops. Cit.* P. 124.

<sup>72</sup> GASCHÉ, R. (1987): *Ops. Cit.* P. 6.

<sup>73</sup> ŽIŽEK, S. (1991): *Ops. Cit.* P. 124.

<sup>74</sup> ŽIŽEK, S. (1991): *Ops. Cit.* P. 125.

figura especular que mira está intrínsecamente incompleta. El movimiento de la reflexión externa a la reflexión absoluta consiste precisamente en este redoblamiento de la reflexión. La reflexión como reflejo simétrico del sujeto en la objetividad fracasa, y en el residuo que se sustrae a la captación reflexiva se refleja la dimensión propia del sujeto. Es el sujeto el que es la raya, el estaño del espejo.

### 3. LA LÓGICA DE LA ESENCIA COMO TEORÍA DE LA IDEOLOGÍA

En el segundo capítulo de *Demorarse en lo negativo*, Žižek va a llevar a proponer una interpretación de Hegel tomando como base el segundo y el tercer capítulo del libro segundo de la Doctrina de la Esencia, esto es las “Determinaciones de la reflexión” y el “Fundamento” (*Der Grund*), que amplía su comentario del capítulo primero de la misma obra sobre la Apariencia (*Der Schein*) y sobre la Reflexión.<sup>1</sup> La articulación del concepto de contingencia en relación a la esencia y un renovado trabajo sobre Kant marcan la dirección de este texto. De modo general, se trata de averiguar qué es lo que hace que la apariencia como tal sea algo esencial y qué consecuencias pueden derivarse de ello para una teoría de la Ideología. Desde una óptica hegeliana experimentar la sustancia como sujeto significa entender que la cortina de los fenómenos oculta sobre todo el hecho de que no hay nada que ocultar, y esta nada tras la cortina es el propio sujeto. Si en el nivel de la sustancia la apariencia es simplemente engañosa, puesto que nos ofrece una falsa imagen de la esencia, en el nivel del sujeto, la apariencia engaña precisamente por la pretensión de engañar por fingir que hay algo que ocultar. Aquello que se oculta, señala Žižek, es el propio hecho de que no haya nada que ocultar; la apariencia no finge decir la verdad cuando está mintiendo, finge mentir cuando en realidad está diciendo la verdad.<sup>2</sup>

Entre la cadena de razones que proporciona el conocimiento ( $S_2$ ) y el acto de elección, la decisión que a causa de su carácter incondicional finaliza la cadena ( $S_1$ ), siempre hay un vacío que no puede ser inscrito en la cadena precedente, y algo debe llenar ese espacio. Una elección es, en este sentido, un acto que retroactivamente fundamenta sus propias razones. Žižek considera que este vacío entre la razón y sus efectos es el fundamento de lo que se denomina transferencia, de la relación transferencial que se da, por ejemplo, en el amor que no encuentra razones *suficientes* que lo justifiquen desde un punto de vista racional.

Sin embargo esto, lejos de implicar un determinismo, abre una vía por la cual la decisión conserva un margen de espontaneidad por parte del sujeto; a cambio de asumir que en

---

<sup>1</sup> ŽIŽEK, S. (1993): *Tarrying with the Negative: Kant, Hegel, and the Critique of Ideology*. Duke University Press. Durham, 6ª 2003. Este capítulo es una lectura del capítulo 4 de *Tarrying with the negative* (Demorarse en lo negativo): “Hegel’s Logic of Essence as a Theory of Ideology”, P. 125-161. La misma versión ha aparecido como “Identity and its Vicissitudes: Hegel’s Logics of Essence as a Theory of Ideology”, publicado en LACLAU, E. (Ed.) *The Making of Political Identities*, Londres, Verso, 1994, pp. 40-75. Igualmente en WRIGHT, Elisabeth y WRIGHT, Edmond (Ed.) (1999): *The Žižek Reader*. Blackwell Pub. Oxford, UK, 2004<sup>5</sup>. P. 225-250.

<sup>2</sup> ŽIŽEK, S. (1989): *Ops. Cit.* P. 249-254.

última instancia las razones que finalmente cuentan lo hacen porque yo las acepto como mías. Por tanto la determinación del sujeto por el otro es, en cierto modo, la autodeterminación del sujeto, es así como “El círculo por el cual estamos determinados por razones, pero sólo por aquellas que retroactivamente reconocemos como tales, es aquello que Hegel tenía en su mente al hablar de “poner los presupuestos”<sup>3</sup>

En el caso de la narración ideológica, el carácter narrativo es siempre una reconstrucción retroactiva de la que somos de algún modo responsables, nunca nos encontramos con hechos que están simplemente dados. Precisamente en tanto que presuposiciones, tales narraciones son siempre ya puestas por nosotros. Lo que debemos retener, en todo caso, es la contingencia final de este acto de “poner los presupuestos”. Para Žižek es posible que Lacan, generalmente, haga equivaler consciencia de sí y auto-transparencia; a pesar de ello considera que en el Idealismo alemán la consciencia no es equiparable a alguna forma de actividad transparente para sí, es decir con alguna idea de identidad que sea completamente transparente a sí misma. Estaría más bien, al contrario en consonancia con la idea de Lacan de que el deseo es por definición el “deseo del deseo.” La verdadera espontaneidad se caracteriza por el momento de la reflexividad: “Una decisión es por lo tanto simultáneamente dependiente de, e independiente de, sus condiciones: afirma *independientemente* su propia dependencia”.<sup>4</sup>

Hay, no obstante, un punto en el que esta circularidad de la posición de las presuposiciones alcanza una vía muerta, y la clave de esta vía muerta viene dada por la lógica lacaniana del no-todo (*pas-tout*). Aunque nada pueda funcionar como un presupuesto si no ha sido, a su vez, previamente puesto, no sería correcto universalizar la conclusión afirmando que “*todo* presupuesto es puesto.” Es decir, es posible advertir como cada contenido particular no es, en realidad, algo natural sino que ha sido naturalizado como tal; y sin embargo la “X” presupuesta no es nada en particular, sino precisamente algo insustancial, que se resiste a ser retroactivamente puesto. Precisamente aquello que Lacan denomina el elusivo, inasequible y Real “*je ne sais quoi*.”<sup>5</sup> Žižek considera que éste es el motivo para considerar a la naturaleza como lo Real, en tanto que es la “X” que se resiste a la colonización cultural. La línea que separa cultura y naturaleza siempre está (sobre)determinada por el contexto cultural, lo que no es lo mismo que afirmar que todo sea reducible a un fenómeno cultural: “Lo Real lacaniano es

---

<sup>3</sup> ŽIŽEK, S. (1993): *Ops. Cit.* P. 125.

<sup>4</sup> ŽIŽEK, S. (1993): *Ops. Cit.* P. 126. (Subrayado S. Ž)

<sup>5</sup> ŽIŽEK, S. (1993): *Ops. Cit.* P. 128.



el vacío que nos previene del gesto de universalización que nos podría llevar a concluir si cada elemento particular es P, luego todos los elementos son P.”<sup>6</sup> A pesar de ello, no hay una lógica de la prohibición implícita en la noción de lo Real como algo imposible no-simbolizable. Cada línea de demarcación entre lo Simbólico y lo Real, cada exclusión de lo Real en tanto que límite prohibido es un gesto simbólico por excelencia. Una inversión de este tipo, de lo imposible a lo prohibido como excluido, funciona ocultando un punto muerto, inherente a lo Real. Al modo de los paralogismos en los que se enreda la Razón en la *Crítica de la Razón Pura*, Lacan considera que lo Real del goce, tal y como lo formula en *Encore*, sólo puede ser discernido por el modo en que surgen puntos muertos en su formalización.<sup>7</sup> El estatuto de lo Real es no-substancial; es primariamente, un producto de los fracasos reiterados al intentar integrarlo en el registro de lo Simbólico.

Este *impasse* que se produce con la “posición de los presupuestos”, al enumerar las condiciones sobre/contra la que se afirma una identidad, señala Žižek, es el reverso de la problemática de la lógica del no-todo.<sup>8</sup> Una entidad puede ser reducida a la totalidad de sus presupuestos; lo que se pierde en la serie de las presuposiciones es el acto performativo de conversión formal que retroactivamente pone estas presuposiciones, convirtiéndolas en presuposiciones de, precisamente, esa entidad. En última instancia, el gesto tautológico del significante Amo que determina la entidad en cuestión como Uno. Lo que es fundamental aquí es advertir la asimetría entre el poner y el presuponer:

“la posición de las presuposiciones pone a prueba su límite en la incompletud “femenina” y lo que la elude es lo Real; mientras que la enumeración de las presuposiciones del contenido puesto es convertida en una serie cerrada mediante el performativo “masculino.”<sup>9</sup>

Žižek entiende que el desarrollo de Hegel resuelve de manera fundamental este *impasse* de la posición de los presupuestos (reflexión ponente) y de la presuposición de cada actividad ponente (reflexión externa) por medio de la reflexión determinante. A partir de la lógica de la reflexión, efectivamente, el desarrollo de la Doctrina de la Esencia viene dado por el funcionamiento de las sucesivas *esencialidades o determinaciones de la reflexión* (identidad, diferencia y contradicción), así como del fundamento (forma/esencia, forma/materia, forma/contenido)

---

<sup>6</sup> ŽIŽEK, S. (1993): *Ops. Cit.* P. 129.

<sup>7</sup> Cfr. LACAN, J (1975): *Aún. (1972-73)* Seminarios Libro XX. Paidós, Buenos Aires, 1981.

<sup>8</sup> ŽIŽEK, S. (1993): *Ibid.*

<sup>9</sup> ŽIŽEK, S. (1993): *Ops. Cit.* P. 130.

y en general de toda la parte de la Esencia. La intención del examen de la lógica de la esencia que Žižek va a *proponer* es doble:

En primer lugar, articular las sucesivas y cada vez más concretas formas de la reflexión determinante (lo que para Žižek es la contraparte hegeliana de la síntesis trascendental kantiana); y al mismo tiempo, distinguir en ellas el mismo patrón de una operación ideológica elemental.<sup>10</sup>

### Las determinaciones de la reflexión como determinaciones *del* Fundamento<sup>11</sup>

En primer lugar cabría señalar en relación a la debatida cuestión de la identidad en la filosofía de Hegel, que la identidad sólo emerge en la Doctrina de la esencia como una determinación de la reflexión. Es decir, lo que Hegel llama identidad no es la simple igualdad consigo de una determinación conceptual (del tipo: rojo es rojo), sino la identidad de una esencia que “permanece la misma” más allá del flujo siempre cambiante de las apariencias. La pregunta entonces es: ¿cómo podremos determinar esta identidad?

Si tratamos de acercarnos a una cosa tal y como ella es en sí misma, sin referencia a su relación con otras cosas, su identidad específica nos elude, pues no logramos *diferenciarla* de otras cosas. Parece por tanto que la identidad depende de aquello que marca la diferencia. Es entonces que pasamos de la identidad a la diferencia en el momento en el que comprendemos que “la identidad de una entidad consiste en el entramado de sus apariciones diferenciales.”<sup>12</sup> El ejemplo que proporciona Žižek, tomado del propio Hegel, se refiere a la identidad social de una persona. Ésta se constituye por el entramado que conforman sus diferentes roles sociales: una persona es padre en relación a su hijo, a su vez él mismo es hijo en relación a su padre:

“Padre es lo otro del hijo, e hijo lo otro del padre, y cada uno es sólo en cuanto este otro del otro; y, al mismo tiempo, cada determinación lo es sólo en respectividad a la otra; [...] El padre es también algo para sí fuera de la respectividad al hijo, pero no es entonces padre, sino hombre en general [...] Los opuestos contienen la contradicción

---

<sup>10</sup> ŽIŽEK, S. (1993): *Ops. Cit.* P. 130

<sup>11</sup> Vid. HEGEL, G.W.F. (1812): *Wissenschaft der Logik. HGW 11*. Capítulo 2º: Las esencialidades o determinaciones de la Reflexión: A. Identidad B. Diferencia C. Contradicción. HGW 11, 258-290 Trad. Cast. Mondolfo, Hachette/Solar, Buenos Aires, 1968. P. 359-389.

Así como el capítulo 3º: El Fundamento:

A. El fundamento absoluto, a. Forma y esencia b. Forma y materia c. Forma y contenido.

B. El fundamento determinado, a. El fundamento formal b. El fundamento real c. El fundamento completo

C. La condición, a. Lo incondicionado relativo b. Lo incondicionado absoluto c. El surgir de la Cosa en la existencia. HGW 11, 291-322 Mondolfo 391-420.

<sup>12</sup> ŽIŽEK, S. (1993): *Ibid.*

en la medida en que se relacionan negativamente uno a otro en el mismo respecto, o se asumen recíprocamente, siendo indiferentes, uno frente al otro”<sup>13</sup>.

La contradicción designa la relación antagonista entre lo que el Yo es para los otros, en términos psicoanalíticos la determinación simbólica, y lo que es en sí mismo abstraído de sus relaciones con los otros. Hegel localiza la contradicción en el interior de la Noción de “padre”, entre el vacío que es el sujeto en su interioridad y el significante que lo representa. Es la contradicción que se produce entre  $\$$  y  $S_1$ , la alienación en el mandato simbólico en  $S_1$  es lo que produce  $\$$ . Lo que el Yo es para los otros está condensado en el significante que lo representa para los otros significantes. Pero esta nada vacía es la nada de la pura relación consigo mismo. Como señala el propio Žižek la cuestión es que “me autodetermino a mí mismo en la medida en que determino qué red de relaciones me determinará.”<sup>14</sup> Al relacionarse con los otros el Yo se relaciona consigo mismo al determinar la *forma* en que esa relación se lleva a cabo.

Tenemos, por tanto, una contradicción en el sentido que aquí nos interesa, cuando uno de los dos términos de la oposición empieza a funcionar como marcado y el otro como no-marcado. Así que pasamos de la oposición a la contradicción a través de lo que Hegel denomina “determinaciones contrapuestas,”<sup>15</sup> es decir, cuando el universal que funciona como fundamento común de los dos opuestos se encuentra a sí mismo en su determinación oposicional, como uno de los términos de la oposición. Aquí Žižek toma un ejemplo de Marx, en la Introducción de los *Grundrisse*, la producción funciona como principio estructurante de todo el ámbito de: la producción, la distribución, el intercambio y el consumo. Esto es, se encuentra a sí misma en su determinación oposicional, la contradicción se da entre la producción como la totalidad de todos los momentos, y la producción como uno de esos momentos; contradicción que se genera de manera análoga entre la posición de enunciación y el contenido enunciado: cuando el propio hablante, por medio de la fuerza ilocucionaria de su discurso, converge a nivel de la enunciación con aquello que es el objeto de su discurso.<sup>16</sup>

El uso más o menos común del término esencia designa aquello en que consiste el núcleo, la parte fundamental de algo, aquello que parece permanecer en algo más allá de los

---

<sup>13</sup> HEGEL, G.W.F. (1813) HGW 11, 288. Mondolfo, 386.

<sup>14</sup> ŽIŽEK, S. (1993): *Ops. Cit.* P. 132.

<sup>15</sup> Hegel: “Entgegengesetzte Bestimmungen”, Marx: “Gegensätzliche Bestimmung”/ Determinaciones opuestas. Vid. . MARX, K. (1957/58): *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política*. Vol. I. Trad. Pedro Escarón, Siglo XXI, México/Buenos Aires/Madrid. 2007<sup>20</sup>. P. 20

<sup>16</sup> Coincidencia de opuestos que se da, por ejemplo, en el *Gran Dictador* de Chaplin, entre el discurso del barbero judío y el del Hynkel dictador. Vid. ŽIŽEK, S. (1993): *Ops. Cit.* P. 133.

cambios accidentales en los que se vea envuelto, y que usualmente se concibe como “la esencia de las cosas”. Si retenemos esta idea, señala Žižek, estamos cerca de lo que Hegel tiene en mente cuando habla de la inmediatez de la esencia. La inmediatez de la esencia implica, por tanto, aquello que de manera inmediata persiste a pesar de la forma externa. Esencia significa, en un primer momento, una determinación vacía cuya adecuación sólo puede ser testada verificando el área en la cual se manifiesta en la forma externa. Tenemos así la pareja forma/esencia. Para obtener el binomio siguiente “forma/materia”, en el cual la relación es invertida, la forma deja de ser de ser un efecto pasivo tras el cual habría que buscar una “esencia verdadera” oculta, y se convierte en la agencia que particulariza lo que de otro modo permanecería como materia pasiva e informe, confiriendo a ésta alguna determinación particular.

La cuestión es que, desde el momento en el que nos volvemos conscientes de cómo la completa determinabilidad de la esencia reside en su forma, la esencia concebida abstractamente como su forma se modifica “en un substrato amorfo de la forma, es decir, en *materia*.”<sup>17</sup> Al tratar con una cosa, materia es el momento pasivo de su subsistencia, mientras que forma es lo que provee su determinación específica, lo que hace de esa cosa lo que es. El momento de la determinación y el momento de la subsistencia caen afuera, son puestos como distintos, por decirlo con una terminología más hegeliana.

Pero más allá de la oposición que se da en la determinación de materia y forma, lo que Žižek quiere resaltar es la contradicción inherente al concepto de forma que trabaja, igualmente, como principio de individuación y como principio de universalización. La forma es lo que hace de la materia amorfa algo particular, pero es al mismo tiempo el universal abstracto común a diferentes cosas. Es tanto lo que produce un jarrón de un montón de arcilla, como lo que hace común a diferentes jarrones de materiales diversos. El único modo de salir de este *impasse* es concebir a la materia no como algo pasivo, sin forma, sino como algo que posee ya en sí mismo una estructura inherente, es decir algo que permanece como forma opuesta junto a su propio *contenido*. Pero para evitar volver a la contraposición anterior entre forma externa y esencia interna, no hay que perder de vista que la pareja forma/contenido “(o, más precisamente, el contenido como tal) es justamente otro nombre de la relación tautológica por la cual la forma se relaciona consigo misma.”<sup>18</sup> Es decir, el contenido es, precisamente, *materia formada*. La forma podría ser

---

<sup>17</sup> ŽIŽEK, S. (1993): *Ops. Cit.* P. 135. (Subrayado S. Ž)

<sup>18</sup> ŽIŽEK, S. (1993): *Ibid.* (Subrayado S. Ž)

definida entonces como el modo en que un contenido es actualizado, realizado en materia. En otras palabras en tanto que la materia representa la abstracción de la forma, el “contenido” es el modo en que la materia es mediada por la forma, e inversamente, la “forma” es el modo en que el contenido encuentra su expresión en la materia. La relación entre el contenido y la forma, en contraste con la relación de la materia y la forma, es de carácter tautológico, ya que el contenido es la propia forma en su determinación contrapuesta.<sup>19</sup>

¿Por qué son estas consideraciones de Hegel tan interesantes para Žižek? Porque entiende que articulan y anticipan la crítica de Feuerbach, del joven Marx y de Althusser al idealismo especulativo. La verdad del idealismo especulativo sería un positivismo atado al contenido empírico contingente, el idealismo “sólo confiere forma especulativa al contenido empírico simplemente encontrado.”<sup>20</sup>

El fundamento *formal* repite el gesto tautológico de la referencia inmediata a la esencia interna: no añade ningún contenido nuevo a los fenómenos que son explicados, sólo traslada el contenido hallado empíricamente a la forma del fundamento.<sup>21</sup> Aquí Žižek menciona al médico que al final de un reconocimiento transforma nuestras quejas en el diagnóstico de una enfermedad de nombre incomprensible que no nos aporta un conocimiento nuevo, o al psicoanalista cuando invoca la pulsión de muerte como forma de explicar una reacción negativa a la terapia. La función constitutiva de este gesto formal es la de transformar algo que se ha encontrado de forma contingente en la forma del fundamento, y es necesaria porque abre la posibilidad de dar el paso hacia el fundamento *real*.

La diferencia entre el fundamento y lo fundado deja de ser puramente formal, es desplazada hacia el contenido mismo y es concebida como la distinción entre dos de sus constituyentes. En el mero contenido del fenómeno que ha de ser explicado, uno tiene que aislar algún momento y concebirlo como el fundamento de todos los otros momentos, que por tanto aparecen como lo que es fundamentado. Por ejemplo, en la teoría marxiana, la base económica determina en el proceso de producción a la superestructura ideológica y política, pero la pregunta es ¿Por qué *ese* preciso momento y no otro? En la medida en que aislamos un

---

<sup>19</sup> ŽIŽEK, S. (1993): *Ops. Cit.* P. 136.

<sup>20</sup> ŽIŽEK, S. (1993): *Ops. Cit.* P. 138.

<sup>21</sup> Fundamento, *Grund* en alemán, posee la doble acepción de ser la base y el fundamento de algo y en ese sentido de ser la causa racional de ello. Así por ejemplo el principio de razón suficiente, *Der Satz vom zureichenden Grund*. Hegel explotará también el significado usual de la expresión *zu Grunde geben*, literalmente hundirse, irse a pique, en el sentido de ir al fundamento.

momento del todo y lo concebimos como el fundamento, debemos tomar en cuenta la forma en que el propio fundamento es determinado por todas las relaciones en las que funciona como fundamento. La respuesta en definitiva sólo puede ser el propio análisis detallado de toda la relación entre fundamento y fundamentado. Es decir, el fundamento *completo*. Lo crucial entonces será, como señala Žižek, retener la naturaleza precisa del argumento de Hegel: él no postula un fundamento más allá que fuera previo y que fundamentaría, a su vez, el propio fundamento; simplemente fundamenta el fundamento en la totalidad de las relaciones con respecto al contenido que es fundamentado. En este preciso sentido el fundamento completo es la unidad del fundamento real y del formal. Es el fundamento real cuyas relaciones de fundamentación con el contenido son de nuevo fundamentadas en él mismo, en la totalidad de sus relaciones con lo fundamentado: “El fundamento fundamenta a lo fundamentado, pero este papel fundamentador tiene que ser él mismo fundamentado en la *relación* de fundamento a fundamentado”.<sup>22</sup> Con ello llegamos de nuevo a la tautología como en el caso del fundamento formal, pero no a una tautología vacía, como sucedía entonces. La tautología contiene ahora al momento de la contradicción en el sentido preciso mencionado más arriba, designa la identidad del todo con su determinación contrapuesta: “La identidad de un momento del todo, el fundamento real, con el todo mismo.”<sup>23</sup>

Žižek recupera entonces *Para leer el Capital* de Louis Althusser, donde se encuentra desarrollada la ruptura epistemológica del marxismo mediante un nuevo concepto de causalidad, la *sobredeterminación*: en lugar de plantear una determinación oposicional, se sostiene que la verdadera instancia determinante está sobredeterminada por la red total de relaciones dentro de las cuales ésta juega el papel determinante.<sup>24</sup> Althusser contrastó esta noción de causalidad con la mecánica transitiva (esto es, una cadena lineal de causas y efectos ejemplificada para Žižek de forma paradigmática en la física mecánica anterior a Einstein) y la causalidad expresiva (la esencia interna que se expresa a sí misma mediante la multitud de sus formas-apariencias.) La causalidad expresiva está especialmente pensada como alternativa crítica a la filosofía hegeliana, en la cual la misma esencia espiritual (*Zeitgeist*) se expresa a sí misma en diferentes niveles de la sociedad. Žižek analiza esta clasificación de la causalidad expresiva, transitiva y sobredeterminada comparándola con la clásica topología lacaniana I. R. S. y con el fundamento hegeliano. La causalidad expresiva se correspondería con el registro de

---

<sup>22</sup> ŽIŽEK, S. (1993): *Ops. Cit.* P. 139

<sup>23</sup> ŽIŽEK, S. (1993): *Ibid.*

<sup>24</sup> Víd. ALTHUSSER, L. BALIBAR, É. (1968): *Para leer el capital*. S. XXI, México, 1985.

lo Imaginario, la transitiva con el registro de lo Real y la sobredeterminada con el registro de lo Simbólico. La causalidad expresiva al pertenecer a lo imaginario, designa la lógica de una imagen idéntica que deja su huella en diferentes niveles de contenido material. La causalidad sobredeterminada implica una totalidad simbólica puesto que una determinación retroactiva por la totalidad de lo fundamentado sólo es posible dentro del orden simbólico. Por último la causalidad transitiva designa la colisión sinsentido de lo Real. Debería estar entonces claro, considera Žižek, que la atribución que hace Althusser según la cual en Hegel se daría una causalidad expresiva es errónea: “el propio Hegel articula la crítica conceptual de Althusser.”<sup>25</sup> Su tríada de fundamento formal, real y completo, corresponde a la tríada de causalidad expresiva, transitiva y sobredeterminada. En Hegel además de ver esta crítica anticipada, podemos encontrar desarrollado el elemento que está perdido en Althusser y que le impide elaborar el concepto de sobredeterminación; el elemento de subjetividad que no puede ser reducido al (des)conocimiento imaginario, en tanto que efecto de interpelación, es decir, el sujeto como \$, como el sujeto barrado, vacío.

### **Fundamento frente a condiciones**

A modo de conclusión general a Žižek le basta con señalar que el antagonismo fundamental que recorre toda la Doctrina de la Esencia es el que se da entre fundamento y condiciones. Entre la esencia interna de una cosa y las circunstancias externas que hacen posible la realización de esta esencia. Es decir, la imposibilidad de alcanzar una medida común entre estas dos dimensiones, de coordinarlas en una síntesis más alta (situación sólo asumible en la lógica del Concepto). En ello consiste, en última instancia, para Žižek la alternativa entre la reflexión ponente y la externa: “las personas ¿creamos el mundo en el que vivimos o su actividad resulta de circunstancias externas?”<sup>26</sup>

Frente a lo que se pudiera pensar la idea de Hegel no consiste en proponer algún tipo de síntesis dialéctica entre ambas perspectivas. La solución de Hegel pasa por negar la noción usual de la relación entre el potencial interno de una cosa y las condiciones externas que hacen (im)posible la realización de estos potenciales, al situar entre estas dos caras el signo de la igualdad. Žižek considera que las consecuencias de este planteamiento son más radicales de lo

---

<sup>25</sup> Vid. ŽIŽEK, S. (1993): *Ops. Cit.* P. 139-40.

<sup>26</sup> ŽIŽEK, S. (1993): *Ops. Cit.* P. 141.

que pudiera parecer, y conciernen sobre todo al carácter radicalmente antievolucionista de la filosofía de Hegel, ejemplificado por la pareja *en sí* y *para sí*. El *en sí* en su oposición al *para sí* significa al mismo tiempo:<sup>27</sup>

1. Lo que existe sólo potencialmente, como una posibilidad interna, contrariamente a la actualidad en donde la posibilidad se ha exteriorizado y realizado a sí misma.

2. La propia actualidad, en el sentido de la cruda objetividad, externa e inmediata; que se opone todavía a la mediación subjetiva, que no está todavía internalizada, que no se ha vuelto consciente, en este sentido el *en sí* es actualidad en la medida en que no ha alcanzado su concepto.

La lectura simultánea de estos dos aspectos socava la idea usual del progreso dialéctico como una realización gradual de las potencialidades inherentes del objeto, es decir como su desarrollo espontáneo. El potencial interno del desarrollo de un objeto y la presión ejercida en él por una fuerza externa son estrictamente correlativos. La potencialidad del objeto debe estar presente en su actualidad externa bajo la forma de una coerción heterónoma. En este sentido, la categoría del *en sí* es estrictamente correlativa al *para nosotros*, es decir para alguna conciencia externa a la cosa en sí misma. Así, decir que un montón de arcilla es un jarrón en sí, es lo mismo que decir que el jarrón está ya en la mente del alfarero. De modo que para Hegel las circunstancias externas no son un impedimento para la realización del potencial interior, sino al contrario son “*el lugar donde la naturaleza auténtica de ese potencial debe ser probada.*”<sup>28</sup>

Desde el punto de vista de Spinoza podríamos decir que la reflexión ponente observaría las cosas como son en su esencia eterna, *sub specie aeternitatis*, mientras que la reflexión externa las observa como *sub specie durationis*, en su dependencia de una serie de

---

<sup>27</sup> ŽIŽEK, S. (1993): *Ibid.* Hay que advertir aquí sobre la inconveniencia de traducir *an sich* e *in sich* por *en sí*, pues es un expresión recurrente a lo largo de la obra de Žižek debido, como es lógico, a su reelaboración de Hegel. El profesor Ripalda propone desde hace tiempo la traducción de *an sich* como *de suyo*. Pues es precisamente el carácter objetivo del *an sich* en Kant lo que hace inconveniente mantener la misma traducción en Hegel, donde este aspecto es profundamente criticado. *In sich* en *en sí* como opuesto a lo que es en otro, según la definición aristotélica de sustancia. Vid. RIPALDA, J. M<sup>a</sup>. (1984): “Glosario” en HEGEL, G.W.F. (1805-06): *Filosofía Real*. F.C.E. México, Madrid, 1984. P. 454. La difusión de la traducción de Rocés de la *Fenomenología*, la única disponible en castellano, probablemente no ha ayudado a remediar el desliz.

El carácter reflexivo subrayado por Žižek (poner y presuponer) va en esta dirección, aunque no haya una clara diferenciación de matices, entre ambos términos. Usualmente cuando se emplea en las traducciones de sus obras *en sí*, se refiere al *an sich*, *in itself*. Así la Cosa en sí (*Ding an sich*) de Kant es the *Thing in itself*. Y la expresión hegeliana *an und für sich selbst* se vierte en inglés como *In and for itself*. Precisamente el capítulo de *Tarrying with the negative* al que ahora aludimos lleva por título: “From *In-itself* to *For-Itself*.” Vid. ŽIŽEK, S. (1993): *Tarrying With the Negative: Kant, Hegel, and the Critique of Ideology*. (Post-Contemporary Interventions). Duke University Press. Durham, 1993. 2003<sup>a</sup>. P. 140-146.

<sup>28</sup> ŽIŽEK, S. (1993): *Ops. Cit.* P. 142. (Subrayado S. Ž)



circunstancias externas contingentes. Žižek reconoce que toda la interpretación de este paso crucial depende de cómo Hegel supere la reflexión externa: “Si su objetivo fuera solamente reducir la externalidad de las condiciones contingentes a la mediación inmanente del fundamento-esencia interno (la noción acostumbrada del idealismo de Hegel),” entonces ciertamente la filosofía de Hegel no iría más allá de un “spinozismo dinamizado.”<sup>29</sup>

Para aclarar un tanto esta debatida cuestión Žižek alude a Lacan. Tomamos como referencia al Lacan de los años 40 y 50, aquél que considera que la especificidad de la posición del analista no consiste en confrontar al paciente con la verdad de su posición de “alma bella”, sino en dejar que ésta se desmorone por sí misma, al tiempo que se van retirando las excusas para que pueda comprobar su auténtica consistencia. Éste es el sentido que Žižek quiere dar a la famosa astucia de la razón hegeliana. El que el filósofo hegeliano confíe en la racionalidad de la actualidad, que la “realidad efectiva” sea lo racional, quiere decir que “la actualidad confiere la única prueba fundamental para la razonabilidad de las quejas del sujeto.”<sup>30</sup>

Con todo, la interpretación de este *dictum* hegeliano podría indicar que la propia noción de una astucia de la razón supone un retroceso, de hecho, por parte de Hegel a la metafísica precrítica. Clásicamente la demostración del argumento ontológico es aducida con frecuencia como un repliegue de Hegel en este sentido, puesto que Kant defendió con rotundidad en su análisis de la prueba ontológica que la existencia no podía ser un predicado real, y por lo tanto que su estatuto era contingente. La idea de una existencia necesaria es contradictoria, puesto que existencia designa una realidad fenoménica, que ha de ser objeto de una experiencia posible para el sujeto.<sup>31</sup> Sin embargo, para Žižek, Hegel no retrocede a la metafísica precrítica, sino que más bien refuta esta demostración a partir del horizonte abierto por el propio Kant. Hegel, por así decirlo, enfrenta el problema desde el final opuesto. Esto es “¿cómo afecta al objeto en cuestión el alcanzar su concepto, qué impacto tiene sobre su existencia?”<sup>32</sup>

Un contexto próximo para aclarar esta idea es el de la toma de conciencia del proletariado, tema en el que el marxismo tradicional hace uso de la pareja *en sí/ para sí*, para describir el modo en el que el proletariado toma conciencia de su propio papel histórico. Es decir, el momento en el que el proletariado cambia desde la clase en sí a la clase para sí se alcanza sin que cambie ninguno de sus predicados actuales; lo que cambia es la manera en que

---

<sup>29</sup> ŽIŽEK, S. (1993): *Ops. Cit.* P. 143.

<sup>30</sup> ŽIŽEK, S. (1993): *Ibid.*

<sup>31</sup> Vid. KANT, I. (1781/1787): *Crítica de la Razón Pura.* A 584-603.

<sup>32</sup> ŽIŽEK, S. (1993): *Ops. Cit.* P. 144.

se relaciona con ellos, y es este cambio el que afecta radicalmente a su existencia. El saber propio del materialismo histórico es reflexivo, cambia su objeto, implica una posición subjetiva. En una curiosa analogía con la experiencia que se tiene en una relación sentimental, Žižek entiende que la dialéctica que está operando aquí es la del *encuentro fallido*, es decir, el paso al para sí, al concepto, implica la pérdida de la existencia. No es hasta que la relación sentimental se termina cuando puede ser traída a la conciencia. Más que señalar, por tanto, una coincidencia imposible entre conocimiento y ser, el par *en sí* y el *para sí* funciona, en última instancia, como el desenmascaramiento de la ilusión de la reflexión externa que todavía pertenece al para sí: “la ilusión de que en el pasado *fui* feliz sin saberlo”.<sup>33</sup> La experiencia que tiene lugar, más bien, es que la felicidad se constituye *retroactivamente*, sólo emerge como tal en la experiencia de su pérdida.

La única salida del círculo que se da entre condiciones y fundamento es la intervención, en un cierto momento, de un gesto tautológico. Cuando aparece un nuevo *Zeitgeist* (por ejemplo, el Renacimiento en su sentido de redescubrimiento de la Antigüedad), tiene que constituirse a sí mismo presuponiéndose en su exterioridad, en sus condiciones externas. No es suficiente para el nuevo *Zeitgeist* con poner retroactivamente estas condiciones externas (la tradición antigua) como suyas, se tuvo que presuponer a sí mismo como siendo algo ya presente en aquellas condiciones. Este gesto tautológico está vacío en el sentido de que no aporta nada nuevo, sólo afirma de manera retroactiva que la cosa en cuestión ya está presente en sus condiciones, esto es, que la totalidad de esas condiciones es la actualidad de la cosa.<sup>34</sup>

El retorno a las condiciones externas tiene que coincidir con el retorno a la fundamentación, a la cosa misma, al fundamento. No tenemos un fundamento interno cuya actualización dependa de circunstancias externas, la relación externa de presuposición es sobrepasada en un gesto puramente tautológico por medio del cual la cosa se presupone a sí misma. Un gesto vacío semejante nos provee con la definición más elemental de un acto simbólico. En lo que se refiere a sus propiedades y atributos, una cosa está completamente fuera de sí misma en sus condiciones externas, por lo que cada posible manifestación suya está ya presente en las circunstancias que todavía no son la cosa. La operación suplementaria que produce desde este “haz” una cosa única e idéntica a sí misma es el gesto puramente simbólico y tautológico de poner estas condiciones externas como las condiciones-componentes de la

---

<sup>33</sup> ŽIŽEK, S. (1993): *Ibid.*

<sup>34</sup> ŽIŽEK, S. (1993): *Ops. Cit.* P. 148.

cosa y, simultáneamente, de presuponer la existencia del fundamento que mantiene unidas a las diversas condiciones.

Este retorno tautológico de la cosa en sí misma es lo que Lacan designa como *punto de acolchado*, el punto en el que el significante cae en el significado. El ejemplo que proporciona Žižek, repetido en varios lugares, es el de la película Tiburón (*Jaws*) de Steven Spielberg. Si tratamos de encontrar el auténtico significado ideológico del tiburón asesino, se presentarán multitud de evocaciones más o menos desencaminadas. La clave está en que mediante un gesto puramente formal el tiburón de la película pasa a encarnar, o, mejor dicho, pasa a contener los diversos miedos que permanecen flotantes, anclándolos, reificándolos en el propio tiburón. De modo que la presencia fascinante del tiburón funciona bloqueando cualquier investigación posterior sobre aquellos fenómenos que realmente aterran a la personas. Como señala Žižek, decir que el tiburón simboliza toda una serie de miedos, es decir demasiado y al mismo tiempo no decir lo suficiente. Por un lado es más que un símbolo, ya que se vuelve la cosa aterradora en sí misma, y por el otro no se sitúa realmente más allá de lo simbolizado, sino que precisamente bloquea el acceso a él, lo vuelve invisible.<sup>35</sup> En este sentido es una figura equivalente al “judío” del antisemita. El “judío” es la explicación que se proporciona para englobar los diversos miedos experimentados por las personas en una época de disolución de los vínculos sociales; detrás de todos estos fenómenos (paro, inflación, corrupción, etc.) está la mano invisible de complot judío. El hecho realmente importante es que la designación del “judío” no añade ningún contenido nuevo, el contenido total ya está presente en las condiciones externas, el nombre sólo es el rasgo suplementario que modifica todos estos elementos en diversas manifestaciones del mismo fundamento: el complot “judío”. Nos permite reconocer detrás de una multitud de condiciones externas la actividad del mismo fundamento. En este sentido concibe Lacan al Significante Amo como un significante vacío, un significante sin significado: un contenedor vacío que cambia de lugar el contenido dado previamente. Cuando se plantea la pregunta de por qué han sido los judíos precisamente y no otro grupo el elegido, se sucumbe ya a la trampa de antisemitismo, buscando una respuesta en algún misterio característico que les sea propio como grupo étnico: el hecho de que fueran los judíos los escogidos para el papel de chivo expiatorio es completamente contingente.<sup>36</sup>

---

<sup>35</sup> ŽIŽEK, S. (1993): *Ops. Cit.* P. 150.

<sup>36</sup> Víd. en relación al Significante Amo como significante vacío: ŽIŽEK, S. (1993): *Ops. Cit.* Nota 34, P. 268.

El pasaje de la contingencia a la necesidad, por tanto, consiste en el acto puramente formal de conversión mediante el simple gesto de añadir un nombre que proporciona a la serie contingente la marca de la necesidad. Así es como entiende Žižek que al final de la Doctrina de la esencia pasemos de la absoluta necesidad a la libertad:<sup>37</sup> “Solamente el acto libre del sujeto de poner “el punto en la i” es el que retroactivamente instala la necesidad; así el acto por el cual el sujeto reconoce y constituye la necesidad es el acto supremo de libertad y como tal la cancelación inmanente de la necesidad.”<sup>38</sup> Es en función de este gesto tautológico de retroactividad performativa que podemos distinguir a Hegel de Spinoza. Es importante señalar, sin embargo, que la performatividad no designa un poder de crear arbitrariamente el contenido designado, pues el acolchado solamente estructura el material que es hallado, impuesto externamente: “El acto de nombrar es performativo precisamente en la medida en que *siempre ya forma parte de la definición del contenido significado.*”<sup>39</sup> La misma operación es registrada por Žižek en la solución hegeliana de la reflexión determinada como unidad de la reflexión ponente y de la reflexión externa; el círculo entre poner los presupuestos y enumerar los presupuestos del contenido puesto se cierra por el retorno tautológico de la cosa sobre sí en sus presupuestos externos.<sup>40</sup>

Sin embargo, Žižek completa el trabajo sobre Hegel en *Demorarse en lo negativo* ampliado su lectura a la obra de Kant, tratando de hacer plausible su tesis de que Hegel opera, principalmente en esta cuestión, dentro del propio horizonte kantiano. De modo que, el énfasis en el mismo gesto tautológico sería perceptible en la Analítica de la *Crítica de la Razón Pura*: “la síntesis de la multitud de sensaciones en la representación del objeto que pertenece a la realidad implica un plus vacío, es decir, la posición de una “x” como el substrato desconocido de las sensaciones fenoménicas percibidas.”<sup>41</sup>

Este vacío lo es en la medida en que está desprovisto de todo contenido objetivo, puesto que para obtenerlo hay que abstraer todo el contenido sensible del objeto; es decir, todas las sensaciones por medio de las cuales el sujeto es afectado por la cosa. Como tal el *Objeto trascendental*, es lo opuesto a la Cosa en sí. La “X” vacía que queda es el correlato puro objetivo, efecto de la actividad sintética y autónoma del sujeto. El objeto trascendental es *de*

---

<sup>37</sup> El final de la Doctrina de la Esencia alude ya a la Lógica subjetiva que se desarrolla en la Doctrina del Concepto: “Esto es el concepto, el reino de la subjetividad o de la libertad.” Víd. HEGEL, G.W.F. (1813): *Wissenschaft der Logik*. HGW 11, 259. Mondolfo P. 506.

<sup>38</sup> ŽIŽEK, S. (1993): *Ops. Cit.* P. 150. (Subrayado S. Ž)

<sup>39</sup> ŽIŽEK, S. (1993): *Ops. Cit.* P. 150. (Subrayado S. Ž)

<sup>40</sup> ŽIŽEK, S. (1993): *Ibid.*

<sup>41</sup> ŽIŽEK, S. (1993): *Ibid.* Víd. En especial Págs. 150-153.

*xyzo* en la medida en que es para el sujeto, que es puesto por él, es la pura posición de una X indeterminada. Este gesto sintético y vacío, que no añade ningún rasgo nuevo al objeto, pero que como tal gesto vacío precisamente lo constituye, es el nivel más básico del acto de simbolización. Žižek, siguiendo aquí la interpretación kantiana de Findlay,<sup>42</sup> entiende que el objeto trascendental no es diferente de cualquier objeto de conocimiento, salvo que es el *mismo* objeto concebido con respecto a cierto rasgo que le es intrínseco y que no se deja conocer. Esta X, este extra irrepresentable que se añade a la serie de rasgos sensibles, es precisamente una “cosa del pensamiento” (*Gedankending*), y funciona como testigo del hecho de que la unidad del objeto no reside en él sino en la actividad sintética del sujeto. La idea de Žižek es que el objeto trascendental funciona análogamente al gesto formal, descrito en Hegel, por el que se invierte la cadena causal de las condiciones en la Cosa incondicional que se fundamenta a sí misma.

Si volvemos, más detenidamente, al funcionamiento ideológico del “judío”, podemos observar cómo mediante el acto sintético de apercepción, sin tomar en cuenta los rasgos imaginarios del “judío”, se construye la figura antisemita del “judío”. No es suficiente para ello, como señala Žižek, con que nos opongamos a los judíos porque son explotadores, intrigantes, etc.; el paso crucial se da al decir que son explotadores, intrigantes, etc. *porque son judíos*.<sup>43</sup> El objeto trascendental del judaísmo es precisamente esa “X” elusiva que convierte a un judío en un “judío”, y que unifica toda una serie de características positivas en el significante “judío” y por lo tanto transformándolas en muchas manifestaciones del “judaísmo” como su fundamento oculto, *efectúa la apariencia de un excedente objetivo*, de una misteriosa “X” por la cual buscamos en vano sus propiedades específicas. Aquí es importante atender, señala Žižek, a cómo “una simple inversión simétrica se transforma en un resultado asimétrico, irreversible, no-especular.”<sup>44</sup> Es decir, cuando el enunciado: El judío es explotador, intrigante, sucio, lascivo, etc., se revierte en: Es explotador, intrigante, sucio, lascivo, etc. porque es “judío”, no enunciamos obviamente el mismo contenido de otra manera. En ese proceso se genera algo nuevo, que es en el “judío” más que el propio judío, y es a causa de esto por lo que el “judío”

---

<sup>42</sup> FINDLAY, J.N. (1981): *Kant and the Transcendental Object*. Clarendon Press, Oxford. Vid. ŽIŽEK, S. (1993): *Ops. Cit.* P. 151 y Nota 35 P. 268.

<sup>43</sup> ŽIŽEK, S. (1993): *Ops. Cit.* P. 151. (Subrayado S. Ž)

<sup>44</sup> ŽIŽEK, S. (1993): *Ops. Cit.* P. 268, Nota 37.

es algo más de lo que se presenta de un modo fenoménico. Este suplemento extra es para Žižek, por supuesto, el *objeto a*.<sup>45</sup>

Si retomamos ahora esta problemática a la luz del tema de la existencia (*Dasein*) en la *Crítica de la Razón Pura*, Žižek considera que el gesto vacío de la síntesis es asimismo perceptible en una excepción en el uso del par constitutivo/regulativo. En general los principios constitutivos tienen una función constitutiva de la realidad, que les está vedada a los principios regulativos, que son máximas que guían a la razón, pero de las que no tenemos conocimiento positivo. Sin embargo, al hablar de la existencia, Kant emplea el par constitutivo/regulativo en el ámbito de lo regulativo al vincularlo al par matemático/dinámico:

“En la aplicación de los conceptos puros del entendimiento a la experiencia posible, el uso de su síntesis es o bien matemático o bien dinámico, por estar afectado en parte por la mera intuición de una apariencia en general, en parte por su existencia.”<sup>46</sup>

La cuestión, tal y como Žižek la plantea, hace referencia al estatuto de los principios dinámicos, como principios regulativos, y en su distinción de los matemáticos, que son a su vez constitutivos. Los principios del uso matemático de las categorías se refieren al contenido fenoménico intuido, las propiedades fenoménicas de la cosa; pero es sólo el principio dinámico de síntesis el que garantiza que el contenido de nuestra representación pueda referirse a alguna existencia objetiva independiente del flujo de percepciones de la conciencia. La paradoja resulta entonces al hacer depender la existencia objetiva de principios regulativos. Si volvemos al ejemplo del “judío”, comprobamos que la síntesis matemática sólo puede reunir las propiedades fenoménicas atribuidas al judío, mientras que la síntesis dinámica es la que lleva a cabo la inversión por medio de la cual esta serie de propiedades son puestas como la manifestación de una “X” inaccesible, en este caso el carácter específicamente judío, pero como algo que existe realmente. Aquí están funcionando principios regulativos, ya que la síntesis dinámica no está limitada a rasgos fenoménicos, pero los refiere a su substrato desconocido, al objeto trascendental. En este preciso sentido la existencia del “judío” como irreductible a la serie de sus predicados, su existencia como pura posición del objeto trascendental en tanto que substrato de predicados fenoménicos, depende de la síntesis dinámica. En definitiva la síntesis dinámica *pone* la existencia de una “X” como el núcleo duro

---

<sup>45</sup> ŽIŽEK, S. (1993): *Ibid.* “Esto es lo que indica el hegeliano retorno de la cosa en sus condiciones: la cosa retorna en sí misma cuando reconocemos en sus condiciones (propiedades) los efectos de un fundamento trascendente.”

<sup>46</sup> KANT, I. (1781/1787): *Crítica de la Razón Pura*. B 199.

del ser más allá de los fenómenos “una nueva prueba, señala Žižek, de cómo la razón opera en el corazón del entendimiento en la forma más elemental de postular un objeto como realmente existente.”<sup>47</sup>

En definitiva, lo que experimentamos como existencia objetiva, el núcleo duro del objeto por detrás de las fluctuaciones siempre cambiantes, resulta de la actividad espontánea sintética del sujeto. En este sentido, concluye Žižek, Hegel permanece dentro de las coordenadas kantianas. De un modo análogo, el establecimiento de la absoluta necesidad es igual a su cancelación inmanente, es decir, “designa el acto de libertad que retroactivamente *pone* algo como necesario”.<sup>48</sup>

### **La contingencia como imposibilidad de lo Real**

El problema con la contingencia parece residir, finalmente para Žižek, en su status incierto: “si es ontológica, *las cosas mismas* son contingentes, si es epistemológica la contingencia es simplemente una expresión del hecho de que *no conocemos* la cadena de causas que provoca los fenómenos contingentes.”<sup>49</sup> La diferencia entre estas dos versiones del problema está en que el enfoque ontológico considera que la contingencia es parte de la propia realidad, mientras que el enfoque epistemológico mantiene que la realidad estaría completamente determinada por la necesidad. Hegel se opone a la suposición común que subyace a esta alternativa, esto es la externalidad de la relación entre ser y pensar: la idea de que la realidad es algo que está dado, que existe previamente ahí fuera como algo anterior y externo al propio proceso de conocimiento.<sup>50</sup>

Por contra, Žižek considera que Hegel afirma como la tesis básica del idealismo especulativo que “el proceso de conocimiento, es decir, nuestra comprensión del objeto, no es algo externo al objeto, sino que inherentemente determina su status.”<sup>51</sup> En otras palabras, la contingencia expresa, efectivamente, la parcialidad de nuestro conocimiento, pero esta parcialidad define ontológicamente al objeto mismo del conocimiento. Lo que sucede es que el objeto no está, en sí mismo, realizado ontológicamente, no es todavía completamente actual.

---

<sup>47</sup> ŽIŽEK, S. (1993): *Ops. Cit.* P. 153.

<sup>48</sup> ŽIŽEK, S. (1993): *Ibid.*

<sup>49</sup> ŽIŽEK, S. (1993): *Ibid.*

<sup>50</sup> ŽIŽEK, S. (1993): *Ops. Cit.* P. 154.

<sup>51</sup> Cfr. ŽIŽEK, S. (1993): *Ibid.* O como señala el propio Žižek en terminos kantianos: las condiciones de posibilidad de nuestra experiencia son también las condiciones de posibilidad del objeto de dicha experiencia.

Por ello el estatuto epistemológico de la contingencia quedaría invalidado sin necesidad de mantener una ingenua concepción ontológica: “Detrás de la apariencia de contingencia no hay ninguna necesidad escondida, que sea todavía desconocida, sino *sólo la necesidad de la apariencia misma, que hay una necesidad substancial subyacente detrás de la contingencia superficial.*”<sup>52</sup> Como en el caso del antisemitismo, cuya única apariencia es la apariencia de esa necesidad esencial: la necesidad del complot judío.

En ello consiste, entiende Žižek, el paso clave que se da en la inversión hegeliana de la reflexión externa a la absoluta: en la reflexión externa la apariencia es la superficie elusiva que oculta su necesidad desconocida, mientras que en la reflexión absoluta la apariencia es la apariencia de esta necesidad desconocida detrás de la contingencia.<sup>53</sup> O de otro modo, si la contingencia es una apariencia que oculta alguna necesidad oculta, entonces esta necesidad es *strictu sensu* una apariencia de sí misma. Frente a la alternativa entre necesidad y contingencia la salida más hegeliana parece ser escoger, precisamente, la relación entre las dos. Ambas categorías, contingencia y necesidad, son categorías que expresan la unidad dialéctica de lo real y de lo posible, sólo se distinguen en la medida en que contingencia designa esta unidad, concebida en el modo de la subjetividad, *de la absoluta inquietud del devenir*, de la fisura entre sujeto y objeto. El concepto de necesidad, por su parte, designa el mismo contenido, pero concebido desde el modo de la objetividad, del ser determinado, de la identidad de sujeto y objeto, del resto del resultado. Esto es la pura conversión formal que afecta sólo a la modalidad de la forma.

“Esta inquietud absoluta del devenir de estas dos determinaciones [realidad efectiva y posibilidad] es la contingencia. Justamente porque cada una se vuelve inmediatamente su contrapuesta, igualmente en esta otra cada una se une a sí misma, y esta identidad de las dos, de una en la otra, es la necesidad.”<sup>54</sup>

---

<sup>52</sup> ŽIŽEK, S. (1993): *Ibid.*

<sup>53</sup> ŽIŽEK, S. (1993): *Ibid.* Aquí con reflexión externa se refiere, obviamente a Kant, mientras que la reflexión absoluta es el movimiento total de la reflexión hegeliana. La cuestión es que esa reflexión externa es integrada por Hegel en el movimiento de la reflexión absoluta, por ello considera Žižek que Hegel se ubica dentro del horizonte abierto por Kant. Ello frente, como hemos visto, la propia posición de Hegel durante sus primeras obras.

<sup>54</sup> Vid. HEGEL, G.W.F. (1813): *Wissenschaft del Logik*. HGW 11, 384. Mondolfo, 483. Žižek traduce el término *Wirklichkeit* con el término inglés *Actual* que se entiende como algo real en un sentido más próximo que el usual Realidad efectiva con el que se vierte el término en castellano en los textos de Hegel. A pesar de que el contexto indique un más que obvia proximidad a la *entelecheia*, aristotélica, que es el trasfondo sobre el que se ha leído de manera clásica la sustancia/sujeto en Hegel, el desplazamiento que Žižek trata de realizar quiere acercar a Hegel a una idea de causalidad retroactiva, en línea con la *Nachträglichkeit* freudiana, y con la repetición de la pulsión de muerte.



La contraposición que Hegel menciona aquí es perceptible en gran medida en Kierkegaard con su idea de que hay dos diferentes modalidades de observar un proceso: desde el punto de vista del devenir y desde el punto de vista del ser. Para una mirada retrospectiva, señala Žižek, “la historia siempre puede ser leída como un proceso gobernado por leyes, es decir como una sucesión significativa de etapas.”<sup>55</sup> Sin embargo en el momento en que las cosas están sucediendo parece que la situación es más abierta y la decisión incierta. Lo que en última instancia no hay que perder de vista es la mediación que se da entre la actitud del sujeto y la objetividad. Es decir, la ilusión está en afirmar uno de los dos extremos frente al otro: ni la necesidad que desenmascara la ilusión de una actividad que no fuese mecánicamente causal, el lado objetivo, ni la radical afirmación de la espontaneidad de la autonomía del sujeto y la apariencia del determinismo retroactivo como irrelevante para la praxis, el lado subjetivo. En ambos casos se salva la unidad ontológica del universo frente a la pérdida del auténtico escándalo ontológico: “la indecidibilidad final entre ambas opciones.”<sup>56</sup> En esto Hegel le parece a Žižek mucho más subversivo que Kierkegaard, quien da preferencia a la posibilidad sobre la realidad. Es en su estatuto indecible en donde radica la ambigüedad final de la filosofía hegeliana, el índice de una imposibilidad por medio de la cual se toca lo real.<sup>57</sup>

En la medida en que la relación entre la contingencia y necesidad es la que se produce entre ser y devenir, resulta legítimo concebir el objeto *a*, ese puro semblante, como un tipo de anticipación del ser desde la perspectiva del devenir. Es decir, Hegel concibe la materia como correlativa a la forma incompleta, esto es, a la forma que es todavía una “mera forma”, una mera anticipación de sí misma en tanto que forma completa. Así “el objeto *a* es un resto de la materia que concede una posibilidad al hecho de que la forma no esté completamente realizada.”<sup>58</sup> De modo que la anamorfosis espacial tiene que ser complementada con la anamorfosis temporal. Por un lado, espacialmente, el *objeto a* es un objeto cuyo contornos sólo son perceptibles si lo vislumbramos de forma oblicua; para una mirada directa es indistinguible. Por otro, temporalmente, sólo existe como anticipación o pérdida, en la modalidad del no-todavía, o del ya-no, nunca en el ahora de un presente pleno. Por ello, Žižek considera que el desplazamiento crucial de la dialéctica hegeliana frente a la *doxa* oficial se produce en la

---

<sup>55</sup> ŽIŽEK, S. (1993): *Ops. Cit.* P. 154.

<sup>56</sup> ŽIŽEK, S. (1993): *Ops. Cit.* P. 155.

<sup>57</sup> ŽIŽEK, S. (1993): *Ibid.*

<sup>58</sup> ŽIŽEK, S. (1993): *Ops. Cit.* P. 156.

inversión de la anticipación en la retroacción. Es decir, lo completo, como tal, nunca tiene lugar en el presente, lo que atestigua el status irreductible del *objeto a*.

Esta ambigüedad se manifiesta en el intercambio de posiciones entre posibilidad y realidad; sin embargo parece como si la posibilidad en su oposición a la realidad presentara un tipo de realidad propia. Aunque Hegel, por su parte, siempre insiste en la absoluta primacía de la realidad, nada podría ser más extraño a Hegel que las especulaciones sobre múltiples mundos posibles, entre los cuales se escogería desde una posición externa. Por otro lado, hay que reconocer que siempre se produce algo traumático en la ruda facticidad de lo que nos encontramos como real, la realidad siempre está marcada por el sello indeleble de *lo Real como imposible*.<sup>59</sup> El viraje desde la realidad a la posibilidad, la suspensión de la actualidad a través de la investigación de su posibilidad, es finalmente una forma de abordar el trauma de lo Real, de integrarlo al concebirlo como algo lleno de sentido dentro del universo simbólico.

Por supuesto, señala Žižek, “la cuadratura del círculo de lo posible y de lo real (la suspensión, en primer lugar, de lo actual y su posterior derivación conceptual de lo posible) nunca resulta, como prueba precisamente la categoría de la contingencia.”<sup>60</sup> La contingencia designa, precisamente, “un contenido real en la medida en que no puede ser totalmente fundado en las condiciones conceptuales de su necesidad.”<sup>61</sup> A pesar de que pueda haber un acuerdo en afirmar que contingencia y necesidad son dos modalidades de la realidad, -esto es, que lo real es considerado necesario si su contrario no es posible y es considerado contingente si su contrario es posible-, el problema reside en la ambigüedad intrínseca de lo posible: puede ser, por un lado, lo que tiene la capacidad de actualizarse a sí mismo y, al mismo tiempo, lo que simplemente es posible en tanto que opuesto a lo real. Por ello Hegel insiste en que la auténtica naturaleza de la posibilidad sólo se confirma mediante su actualización. La relación entre ambos términos es entonces bastante compleja, ya que la posibilidad es simultáneamente menos y más que lo que su concepto implica. Concebida en su oposición abstracta a la realidad, es una mera posibilidad y como tal coincide con su opuesto, esto es con la imposibilidad. En otro nivel, sin embargo, la posibilidad ya posee una cierta realidad, precisamente en su facultad de alcanzar lo posible, por lo que cualquier demanda más allá de su actualización es superflua. En este sentido, señala Žižek que la idea hegeliana de la libertad se realiza a sí misma a través de una serie de fallos: “cada intento particular de realizar la libertad

---

<sup>59</sup> ŽIŽEK, S. (1993): *Ops. Cit.* P. 157.

<sup>60</sup> ŽIŽEK, S. (1993): *Ibid.*

<sup>61</sup> ŽIŽEK, S. (1993): *Ibid.*

puede fallar, desde este punto de vista la libertad significa una posibilidad vacía, pero el esfuerzo continuo de la libertad por realizarse a sí misma concede crédito a su realidad.”<sup>62</sup>

La cuestión es que, aunque el estatuto de la posibilidad sea diferente del estatuto de la realidad, no implica que sea en el sentido de una deficiencia en relación con ésta. Lo que sucede, de manera primordial para Žižek, es que “*la posibilidad produce efectos que se disipan en cuanto se actualiza.*”<sup>63</sup> Este cortocircuito que se produce entre la realidad y la posibilidad es el que opera en la castración simbólica, en la que la posibilidad parece tener prioridad sobre la realidad, pues la amenaza de la castración, su simple posibilidad, tiene efectos sobre la economía psíquica. El funcionamiento del poder también tiene en cuenta este hecho, pues se ejerce en la realidad como una amenaza potencial, que es más eficaz si se mantiene en parte como una reserva. Así, la autoridad simbólica siempre depende de la realidad de la posibilidad, la entrada en el universo simbólico se produce desde el momento en que la posibilidad tiene una realidad propia. Y este excedente de aquello que es en la posibilidad más que la posibilidad y que se pierde en su actualización es *lo real como imposible*.<sup>64</sup> Es este carácter potencial del amo, el que provoca que sea por definición un impostor, pues nunca alcanzará su concepto. La naturaleza de la emergencia del Amo es estrictamente metonímica: ocupa el lugar del hueco en el otro.

---

<sup>62</sup> ŽIŽEK, S. (1993): *Ops. Cit.* P. 158.

<sup>63</sup> ŽIŽEK, S. (1993): *Ops. Cit.* P. 159. (Subrayado S. Ž)

<sup>64</sup> ŽIŽEK, S. (1993): *Ops. Cit.* P. 160. (Subrayado S. Ž)

#### **4. LA UNIVERSALIDAD CONCRETA Y EL SUJETO**

La relación entre la negatividad hegeliana y la pulsión de muerte freudiana, ha sido una de las aportaciones novedosas dentro de la obra de Žižek, que junto con la reflexividad propia del deseo conforman las coordenadas básicas del sujeto del inconsciente. La idea de la universalidad concreta, tomada también de Hegel, vincula directamente al sujeto y a la negatividad como la capacidad de romper con la realidad para constituir el lenguaje, y con ello la comunidad política. El sujeto aparece nuevamente como el lugar vacío entre la enunciación y el enunciado y el lenguaje, el registro de lo simbólico, es en definitiva es el que permite la creación de una comunidad social, que sólo puede ser considerada como una abstracción universal si se mantiene en la indefinición y la neutralidad.

La cuestión tal y como Žižek la plantea es que la Universalidad ha de incluirse reflexivamente a sí misma entre sus contenidos en forma de algún elemento particular, contingente, que marca un lugar vacío, que sólo con posterioridad aparece como algo positivo, precisamente como una encarnación del paso por la negatividad. En un movimiento paradójico el sujeto como tal ha de excluirse a sí mismo para formar parte de la realidad, externalizando su impedimento externo en ese fragmento de lo Real inscrito en medio de lo simbólico: el objeto *a*. La universalidad se formula a través de la excepción del singular universal, el elemento excedente de la serie.<sup>1</sup> Este es, nuevamente, el sentido del término sutura, que no quiere decir que este proceso no deje resultado sobre la operación que lo constituye y que ha quedado detrás. Sutura implica más bien que para que el proceso pueda llevarse a cabo ha de hallarse algo que permanezca como una huella y ese excedente que se genera es el objeto *a*.

El *cogito* cartesiano, en otra de sus formulaciones polémicas, es recuperado en su carácter universal aunque añadiéndole esta vez el paso por la negatividad, por la noche del

---

<sup>1</sup> La universalidad (*Allgemeinheit*) es un momento del desarrollo del concepto, junto con la particularidad (*Besonderheit*) y la singularidad (*Einzelheit*) y su exposición tiene lugar en la lógica subjetiva, es decir en la Doctrina del concepto. Que sean momentos, que es lo propio del concepto, indica que no se dan por separado. Cfr. HEGEL, G.W.F.(1830<sup>3</sup>): *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Alianza, Madrid, 1998. §§ 163-165.

En el § 163, Zus. (que no está recogido en la edición de Valls Plana) Hegel especifica que con el concepto no se trata de una universalidad abstracta, esto es, de un representación general de algo. No se trata de construir un concepto general por abstracción de los contenidos particulares como cuando hablamos de las plantas o de los colores, que retenga por tanto lo que es común a todo el conjunto de los diferentes elementos. Es la articulación de los diferentes momentos del concepto lo que confiere su carácter verdaderamente especulativo. La singularidad como reflexión del concepto hacia sí retiene el carácter excepcional que le interesa a Žižek.

mundo, por el momento de locura que es consustancial a él. Negatividad que es previa a las diferentes luchas particulares hegemónicas que luego tratan de ocupar ese lugar universal. No puede haber un marco universal a priori que luego se vea distorsionado por algún elemento particular, la realidad ya posee de antemano este carácter parcial. No hay un otro del otro, un otro que le ofrezca una garantía a la actividad práctica del sujeto, que tiene que asumir sobre sí los resultados de su intervención, que es además inevitable.

### **La negatividad como dinámica del sujeto.**

El motivo de *la noche del mundo* como lectura de la negatividad hegeliana ha sido introducido por Žižek de forma reiterada en algunas de sus obras, principalmente a partir de dos fragmentos de Hegel.<sup>2</sup> Los dos lugares preferentemente aludidos se encuentran en el Prólogo a la *Fenomenología del Espíritu* y en la *Filosofía Real*.<sup>3</sup>

En *¡Gozar tu síntoma!* este motivo toma como punto de partida la identificación de la negatividad con el acto, entendido éste como una “suspensión de la realidad constituida” que sucede, de hecho, por una retirada del sujeto de la misma.<sup>4</sup> A partir de aquí Žižek considera que es posible elaborar el vínculo entre la noción de realidad del idealismo alemán como algo *puesto* por el sujeto con la noción de pulsión del psicoanálisis.<sup>5</sup> En principio el psicoanálisis no acepta que la realidad sea algo meramente dado para el sujeto. Sin embargo, señala Žižek, el ascenso de la psicología del yo de corte positivista supuso una pérdida de esta dimensión del psicoanálisis, recuperada por la crítica marxista sobre la base de que la normalidad psíquica es una forma históricamente especificada de la realidad social.<sup>6</sup>

Si el desequilibrio entre el Principio de placer y el Principio de realidad todavía acepta de algún modo que haya una realidad dada de antemano, al introducir Freud la idea de un ámbito *Más allá del principio del placer* da otros dos pasos que modifican sustancialmente esta

---

<sup>2</sup> En concreto aparece anotado en *Der erhabenste*, ŽIŽEK, S. (1988/1991): *Ops. Cit.* P. 110-111. Además se desarrolla en *Gozar tu síntoma!* y en *En el espinoso sujeto*. En *Demorarse en lo negativo*, es la cita inicial, y proporciona el título a la obra.

<sup>3</sup> Cfr. HEGEL G.W.F. (1807): *Fenomenología del Espíritu*. HGW 9, 27, Roces: 23-24 y HEGEL G.W.F. (1805/1806): *Filosofía Real*. HGW 8, 187 y ss. Traducción de J.M. Ripalda, F.C.E. 1984 P. 154 y ss.

<sup>4</sup> ŽIŽEK, S. (1992): *¡Gozar tu síntoma! Jacques Lacan dentro y fuera de Hollywood!* Nueva Visión, Buenos Aires, 1994

<sup>5</sup> ŽIŽEK, S. (1992): *Op. Cit.* P. 65.

<sup>6</sup> ŽIŽEK, S. (1992): *Ibid.*

idea.<sup>7</sup> Precisamente la hipótesis de una pulsión de muerte hace referencia concreta a este punto. En la medida en que aquello que perturba el equilibrio del aparato psíquico manejado por el principio del placer no es algo externo, sino inherente a él; debe de haber algo en el propio aparato psíquico, pues se resiste a alcanzar la satisfacción plena a pesar de la presión “exterior.”<sup>8</sup> La limitación del principio del placer es interna a él, aunque fuera posible que el equilibrio sólo dependiera de él no lo alcanzaría, sino que continuaría circulando alrededor de su intruso traumático. En el álgebra de Lacan este intruso se denomina *objeto a*. El paso siguiente está en considerar que, al impedir que el círculo del placer se cierre, se introduce por un lado un displacer irreductible; pero además el aparato psíquico termina por encontrar un placer en ese mismo fracaso, en la circulación repetida alrededor de ese objeto. Este movimiento, cuyo objetivo coincide con el propio camino hacia la meta, es la pulsión freudiana, y el placer derivado de la pulsión es el goce.<sup>9</sup>

De modo que el objeto *a*, que funciona más que como un objeto como una curvatura del espacio, es lo que sirve de sostén a la realidad. Es decir, es lo que le permite captar la realidad y a la vez le impide lograr una identificación plena. Entonces el objeto *a* aparece como un exceso interno al aparato psíquico, mientras que la realidad por definición aparece como un límite externo. Esta forma de impedimento interno es para Žižek lo Real. La realidad es por tanto para el psicoanálisis algo ontológicamente secundario, puesto en términos del idealismo alemán. El sujeto externaliza su autoimpedimento hacia la oposición externa entre la demanda de sus pulsiones y las de la realidad opuesta. Así es como establece Žižek su idea de que dentro del psicoanálisis retorna lo que fue reprimido en el pensamiento poshegeliano: “El eclipse de la

---

<sup>7</sup> FREUD, S. (1920): “Más allá del principio del placer”. *GW XIII, Obras Completas*: Vol. XVIII. Freud recurrió por primera vez a la palabra pulsión en *Los Tres ensayos de teoría sexual*, publicados en 1905. En un pasaje añadido en 1910 expuso una definición general que, en lo esencial, no sufriría modificaciones: “Por pulsión no podemos designar en primer lugar más que la representación psíquica de una fuente endosomática de estimaciones, que fluyen de manera continua, por oposición a la estimación producida por excitaciones esporádicas y externas. De modo que la pulsión es uno de los conceptos de la demarcación entre lo psíquico y lo somático.” En 1915, en el marco de su gran proyecto de metapsicología, Freud procedió en “Pulsiones y destinos de pulsión” a una recapitulación de los conocimientos adquiridos acerca del concepto de pulsión. Finalmente en 1920, con la publicación de *Más allá del principio de placer*, formuló un nuevo dualismo pulsional que oponía pulsiones de vida y pulsiones de muerte. La particularidad de esta nueva elaboración conceptual residía en su carácter especulativo a menudo denunciado como una debilidad. Freud pensó en teorizar lo que denominó pulsión de muerte a partir de la observación de la compulsión de repetición. De origen inconsciente, y por lo tanto difícilmente controlable, esa compulsión lleva al sujeto a situarse de manera repetitiva en situaciones dolorosas, réplicas de experiencias antiguas. Aunque en este proceso existe siempre alguna huella de satisfacción libidinal el principio de placer no basta por sí solo para explicarlo. Víd. CHEMAMA, Roland & VANDERMERSCH, Bernard (1998): *Diccionario del psicoanálisis*. 2ª Ed. revisada y ampliada. Amorrortu Editores, Buenos Aires & Madrid. 2004. LAPLANCHE, Jean & PONTALIS, Jean B. (1974): *Diccionario de Psicoanálisis*. Paidós, Barcelona, 1996.

<sup>8</sup> ŽIŽEK, S. (1992): *Op. Cit.* P. 67.

<sup>9</sup> ŽIŽEK, S. (1992): *Ibid.*

realidad constituida, la retirada del sujeto hacia sí mismo, la noche del mundo, la experiencia del puro sí mismo como negatividad abstracta, acerca de la cual habla Hegel en un manuscrito de la *Realphilosophie*.<sup>10</sup>

Lo que Žižek extrae de este texto es que el orden simbólico, el universo de la palabra, sólo surge contra el telón de fondo de la experiencia de este abismo. Más allá de la concordancia de motivos entre los dos ámbitos sobre los que se fundamenta, al menos de los textos concretos que los soportan, Žižek adquiere con esta lectura un motivo de crítica a la interpretación más común de Hegel, y a su vez, a la crítica de esa crítica, operación a la que nos hemos referido en varias ocasiones:<sup>11</sup>

“Sin embargo, tal lectura, a pesar de su carácter convincente, y hasta evidente por sí mismo –en una serie de enunciados Hegel parece darla a entender de una manera inequívoca-, no acierta en el énfasis decisivo de aquél. La experiencia de la negatividad abstracta, la retirada psicótica del sujeto del sujeto hacia sí mismo, no es un momento transitorio, negado en el resultado final del movimiento dialéctico, la articulación positiva del contenido concreto; el quid es, más bien, que esta misma articulación concreta del contenido espiritual positivo no es sino una forma en la cual la negatividad radical asume su ser determinado. En el famoso párrafo 32 de la *Fenomenología del Espíritu* Hegel dice precisamente esto cuando elogia el poder del Entendimiento.”<sup>12</sup>

En ambos lugares Žižek encuentra esta capacidad de lo negativo de asumir su poder y de transformarse en ser a través del lenguaje, como poder dador de nombres, en analogía con la emergencia del orden simbólico. Este poder del entendimiento reside, además, en esta capacidad de “reducir el todo orgánico de la experiencia a un apéndice de la clasificación simbólica “muerta.”<sup>13</sup> El Entendimiento posee esta facultad mortificante, ante la cual la sustancia se encuentra completamente indefensa, este poder que separa lo que naturalmente debe permanecer unido y que, de ese modo, puede subordinar la realidad misma del proceso vital a las ficciones simbólicas. Esta inversión en la que la ficción subyuga a la realidad demuestra, según Žižek, que Hegel concibe la nulidad ontológica inherente a lo que llamamos realidad. La vida del *Espíritu* hegeliano converge con el registro del gran Otro. Ninguno de ellos posee una realidad sustancial, no existen como tales en un mundo platónico aparte; sin embargo tampoco pueden ser reducidos a una abreviatura nominalista de las entidades

---

<sup>10</sup> ŽIŽEK, S. (1992): *Op. Cit.* P. 69.

<sup>11</sup> Aunque precisamente por ello quizá no sea aquí de lo más relevante, sobre la plausibilidad historiográfica de la lectura que Žižek lleva a cabo sobre estos dos fragmentos cfr. RIPALDA, J.M. (2005): *Los límites de la dialéctica*. Ed. Trotta, Madrid. Págs. 131-142.

<sup>12</sup> ŽIŽEK, S. (1992): *Op. Cit.* P.70.

<sup>13</sup> ŽIŽEK, S. (1992): *Op. Cit.* P.71.

individuales existentes. A pesar de ser algo sin vida, es necesario presuponerlos como algo que domina nuestras vidas reales. Este es el modo “*en el que tiene lugar el demorarse en lo negativo, en que la negatividad como tal adquiere un ser positivo, determinado: cuando la misma vida real de una comunidad es estructurada en referencia a ficciones simbólicas.*”<sup>14</sup>

Tanto el psicoanálisis lacaniano como la filosofía hegeliana afirman una discontinuidad radical entre la inmediatez orgánica de la vida y el universo simbólico. Para poder alcanzar la simbolización de la realidad hay que llevar a cabo el tránsito por el punto cero de la noche del mundo, a pesar de que este paso permanezca en el olvido para la vida cotidiana. El acto radical que el sujeto debe llevar a cabo consiste, precisamente, en suspender la red de ficciones simbólicas que sirven como apoyo en la vida diaria y confrontarse con la negatividad radical en la que se fundan. Hegel, en última instancia, no trata de superar ese abismo que separa hechos y palabras, sino que percibe en él la capacidad de romper la inmediatez orgánica. Para él, señala Žižek, el verdadero problema consiste en cómo concebir este abismo, el acto mediante el cual nos separamos de la cadena del ser y tomamos distancia frente a ella. Este abismo sólo puede ser asumido al “*experimentar la palabra en su violento y contingente devenir, antes de que adquiera los rasgos del logos, el universo de la necesidad simbólica.*”<sup>15</sup>

Finalmente, el contexto del tema de la noche del mundo en *El espinoso sujeto* es la relación entre imaginación y entendimiento, a la que Žižek denominará “*imaginación presintética*”. Más en concreto el problema consiste en diferenciarla de la imaginación trascendental kantiana. Lo que le interesa señalar a Žižek es el poder de la imaginación en cuanto “*actividad de disolución*” más que como capacidad de síntesis, el modo en el que Kant pone el énfasis:

“*Esta noche del mundo es entonces la imaginación trascendental en su aspecto más elemental y violento: el reino irrestrictivo de la violencia de nuestra imaginación, de su libertad vacía, que disuelve todo vínculo objetivo, toda conexión basada en la cosa misma.*”<sup>16</sup>

La idea es que Kant hubo de romper con la problemática racionalista/empirista, dando por sentado que no hay datos de nivel cero, en expresión de Žižek, que nuestra mente elaboraría, no puede haber una materia prima elemental neutral que luego se recomponga. Žižek subraya, siguiendo a Hegel, que ese nivel inaccesible de multiplicidad pura es ya

---

<sup>14</sup> ŽIŽEK, S. (1992): *Op. Cit.* P. 72. (Subrayado S. Ž.)

<sup>15</sup> ŽIŽEK, S. (1992): *Op. Cit.* P. 73-4.

<sup>16</sup> ŽIŽEK, S. (1999): *El espinoso sujeto. El centro ausente de la Ontología política.* Paidós, Barcelona, 2001. P. 41.



resultado de la actividad destructiva de la imaginación. Imaginación en su sentido más violento, que destruye la continuidad de lo Real “natural”.<sup>17</sup> Esta multiplicidad presintética es lo que Hegel describe como la noche del mundo, que sería por tanto preontológica. El universo de la palabra, el orden simbólico, sólo emerge “cuando esta introspección del puro Yo entra en la existencia.”<sup>18</sup>

Una vez más Žižek constata que la matriz de la negación de la negación hegeliana no consiste, como suele señalar la visión más usual que de ella se tiene, en algo que se pierde y se recupera, sino sencillamente en un proceso de tránsito desde el estado A al estado B: la primera negación inmediata de A niega la posición de A sin abandonar sus límites simbólicos, de modo que debe seguirla otra negación, la cual niega el espacio simbólico común de A y su negación inmediata. La distancia entre la muerte real negada y la muerte simbólica es esencial, es necesario morir dos veces.

Si en el proceso fenomenológico se trata de un sujeto atrapado en su limitado marco narcisista, que por ello debe pagar el precio de su desaparición, como tal el sujeto universal en acto sólo surge al final de este proceso y no se opone ya a la sustancia sino que la incluye en sí. Sin embargo, señala Žižek, “la respuesta verdaderamente hegeliana a esta crítica es que sencillamente no hay tal sujeto Absoluto, puesto que en Hegel el sujeto no es nada más que el momento mismo del auto engaño unilateral de la *hybris* de afirmarse en la propia particularidad exclusiva, que necesariamente se vuelve contra sí misma y termina en la auto negación.”<sup>19</sup> La sustancia/sujeto significa precisamente que este movimiento de auto engaño, por medio del cual un aspecto particular afirma de sí mismo que es el principio universal, no es un movimiento externo a la sustancia, sino constitutivo de ella.

Hegel, afirma Žižek, se negó a elevar el lugar del sujeto a la condición de un agente universal neutral, en sentido kantiano, que directamente pudiera constituir la realidad, insistiendo en que la subjetividad es intrínsecamente patológica y limitada a una perspectiva distorsionada. Lo que llevó a cabo, más bien, fue la combinación de la actividad constituyente del sujeto con el sesgo patológico propio de ese sujeto, es decir: “un sesgo patológico de la realidad en sí.”<sup>20</sup> En este sentido introduce Žižek la noción lacaniana de anamorfosis como un punto ciego que se constituye con la realidad y la distorsión anamórfica como algo que es

---

<sup>17</sup> ŽIŽEK, S. (1999): *Ops. Cit.* P. 44.

<sup>18</sup> ŽIŽEK, S. (1999): *Ops. Cit.* P. 45.

<sup>19</sup> ŽIŽEK, S. (1999): *Ops. Cit.* P. 86.

<sup>20</sup> ŽIŽEK, S. (1999): *Ops. Cit.* P. 88.

constitutivo de la propia realidad. El hecho de que la realidad siempre involucre nuestra mirada, de que esta mirada siempre esté incluida en la escena que observamos, de que la propia escena ya nos mire, “debe inscribirse en la realidad misma con la forma de una mancha anamórfica”.<sup>21</sup>

### **La universalidad concreta y la universalidad abstracta**

En un principio el sujeto se encuentra inmerso en una forma de vida particular, frente a la que debe reafirmarse como un individuo autónomo, reconociendo la sustancia de su ser en otra comunidad secundaria que es universal, y por tanto mediada. Este paso desde la identificación inmediata a la mediada no supone una pérdida de los contenidos particulares inmediatos, éstos deben sufrir una alteración que les permita funcionar como el lugar de la identificación secundaria. En esto reside para Žižek la principal diferencia entre la universalidad concreta y la universalidad abstracta: la identificación universal secundaria es abstracta en cuanto se opone directamente a las formas particulares de la identificación primaria; es decir obliga al sujeto a renunciar a sus identificaciones primarias. Por contra se vuelve concreta cuando reintegra las identificaciones primarias transformándolas en los modos de aparición de la identificación secundaria.<sup>22</sup>

Si partimos de la opinión común el papel de filósofo de la universalidad abstracta parece recaer en Kant, y tras él en Fichte; en ambos lo universal, la ley, moral funciona como el *Sollen* abstracto, que como tal presenta al sujeto una demanda que es imposible e incondicional. Frente a ello Hegel estima que la universalidad verdadera se actualiza en la serie de determinaciones concretas percibidas desde el punto de vista abstracto del entendimiento como un obstáculo para la realización del deber. Sin embargo, para no interpretar erróneamente esta universalidad Žižek, quiere plantearla sobre el trasfondo de otra oposición: la que se da entre la universalidad positiva como, de una parte, el modo indiferente que tiene de afirmarse la universalidad frente a los contenidos particulares, es decir el punto en común que todos ellos poseen frente a sus particularidades, y por otra, la universalidad en su existencia en acto, es decir en tanto que individualidad, la afirmación del sujeto irreductible a la particularidad en la que está inserto. Es decir, para Žižek la universalidad sólo opera en la

---

<sup>21</sup> ŽIŽEK, S. (1999): *Ibid.*

<sup>22</sup> Vid. ŽIŽEK, S. (1999): *Opus. Cit.* P. 102.

existencia, sólo se actualiza como universalidad al oponerse a todos los contenidos particulares, entrando en una relación negativa con sus contenidos particulares. El reverso de lo universal como el vehículo apaciguador, neutro, de los contenidos particulares tiene su contrapartida en la universalidad como oposición dominadora sobre lo particular. El equivalente de esta última característica es el egoísmo del sujeto enfrentado a toda determinación particular que se le oponga.

Así el verdadero camino para una universalidad concreta pasa por la plena afirmación de la negatividad radical, mediante la cual lo universal niega todo su contenido particular: “En otras palabras, una universalidad sólo puede volverse concreta dejando de ser un vehículo neutro-abstracto de su contenido particular e *incluyéndose entre sus subespecies particulares*.”<sup>23</sup> Esto es, hay que perder la realidad inmediata en la contracción de la noche del mundo, para recobrar esa realidad como puesta, mediada por la actividad simbólica del sujeto, renunciar al todo orgánico inmediato y someterse al poder mortificante del entendimiento abstracto. Obviamente esto da pie a la lectura “convencional” de la que Žižek se quiere distanciar, es decir, la lectura que subraya el hecho de que Hegel, después de apostar todo a la negatividad lo recupera integrado nuevamente en la totalidad que parecía desmembrarse. El verdadero momento especulativo consiste, en realidad, en considerar como necesario el tránsito por la primera lectura “errónea”, para que a través del fracaso reiterado pueda surgir una nueva lectura como efecto secundario.

Si queremos que aparezca el significado especulativo, no podemos escoger *directamente* el significado verdadero. Además del ejemplo del Juicio Infinito, Žižek alude, volviendo a la cuestión de la relación del sujeto con la sustancia social, al propio análisis de Hegel sobre la Revolución francesa y el Terror en la *Fenomenología del Espíritu*.<sup>24</sup> La idea clave que señala Žižek es que el Terror de la Revolución fue precisamente un paso necesario para alcanzar el Estado racional moderno: “La monstruosidad del terror revolucionario es un mediador evanescente absolutamente indispensable.”<sup>25</sup> La disyuntiva entre el todo orgánico y la afirmación unilateral tiene la estructura de una elección forzada, hay que escoger el instante de locura frente al todo orgánico. En este sentido Žižek considera que la filosofía de Hegel dio un paso fundamental en su evolución cuando renunció a la visión griego-estética de la naturalidad orgánica de la

---

<sup>23</sup> ŽIŽEK, S. (1999): *Ops. Cit.* P. 103.

<sup>24</sup> Cfr. “La libertad absoluta y el Terror” en HEGEL, G.W.F. (1807): *Fenomenología del Espíritu*. HGW 9, 316-340. Roces: 343-350.

<sup>25</sup> ŽIŽEK, S. (1999): *Ops. Cit.* P. 106.

*Sittlichkeit*.<sup>26</sup> Es decir, “cuando llegó a la plena conciencia de que la única ruta a la verdadera totalidad concreta consiste en que, en toda opción directa entre la negatividad abstracta y un todo concreto, el individuo elija la negatividad abstracta.”<sup>27</sup> Este desplazamiento quedaría apuntado en la oscilación de Hegel frente al Cristianismo; en su aceptación de la aparición de Cristo como negatividad abstracta, hubo de asumir la imposibilidad de un retorno a las *mores* griegas como solución del problema de la modernidad. En este sentido considera Žižek que la reconciliación del Hegel maduro, frente a lo que se pueda sospechar, sigue siendo totalmente ambigua: “es la reconciliación de una escisión (la curación de la herida del cuerpo social) y la reconciliación con esa escisión como precio necesario de la libertad individual.”<sup>28</sup> Sin ese desplazamiento que se produce a través del paso por la negatividad abstracta, simplemente se reafirmaría un orden orgánico que aboliría la individualidad moderna. Por otro lado la elección de algo trivial, en cierta medida un capricho abstracto, es el modo que tiene lo universal de afirmarse *para sí* frente a todo contenido particular. Esta irrupción violenta de la universalidad abstracta es el momento de la actualización del sujeto, que precisamente lo abstrae de su contexto concreto, y es lo que *siempre sucede* en el curso del proceso dialéctico. La nueva unidad mediada que surge no implica un retorno, en un nivel superior, a la unidad inicial perdida:

“en la totalidad mediada recién reinstalada encontramos una unidad *sustancialmente distinta*, una unidad basada en el poder destructivo de la negatividad, una unidad en la cual *esta negatividad en sí asume una existencia positiva*.”<sup>29</sup>

El pensamiento, al escindirse de su objeto, adquiere distancia frente a él y, asumiendo la posición de un observador externo, se arranca con violencia del flujo de las cosas. Es este *no-acto*, como Žižek lo denomina, el que introduce una fisura en el todo de la sustancia. La situación repite aquí el análisis de la lógica de la Esencia con la oposición aparente entre reflexión ponente y reflexión externa. La reflexión ponente es de carácter ontológico, si entendemos que la esencia es el poder generador que pone la riqueza de las apariencias, mientras que la reflexión externa es de carácter epistemológico, dado que representa la

---

<sup>26</sup> Žižek cifra la expresión más articulada en el *System der Sittlichkeit* de 1802-3 que apunta a lo que se entenderá posteriormente como una concepción orgánica de la sociedad. Vid. ŽIŽEK, S. (1999): *Ibid.*

<sup>27</sup> ŽIŽEK, S. (1999): *Ibid.*

<sup>28</sup> ŽIŽEK, S. (1999): *Ibid.*

<sup>29</sup> ŽIŽEK, S. (1999): *Ops. Cit.* P. 109. (Subrayados S. Ž.) Con ello vemos las dificultades de recuperar a Hegel como un comunitarista-conservador, cuya versión más influyente es la lectura de Charles Taylor. Cfr. TAYLOR, C. (1975): *Hegel*. Cambridge U. P. Massachusetts. Así como la crítica de Žižek en ŽIŽEK, S. (1999): *Ops. Cit.* P. 98-100. Hay que considerar dos formas en las que Hegel se refiere al Todo, en tanto que verdad por un lado, y en tanto que comunidad orgánica irrecuperable. La lectura de Žižek considera que en ambas opera la misma matriz.

interiorización reflexiva del sujeto en el objeto de conocimiento. Žižek considera que esta tensión entre las dos nunca se cierra por completo, simplemente se supera mediante la afirmación del estatus ontológico de la externalidad de la reflexión en sí: “una entidad positiva y ontológicamente determinada sólo puede emerger como tal en cuanto el Absoluto es externo a sí mismo. En cuanto una brecha impide su actualización ontológica total.”<sup>30</sup>

La idea que mejor ilustra esta necesidad de una elección unilateral, abstracta, en el curso del proceso dialéctico es para Žižek la de “apego obstinado”. Por un lado representa el apego patológico a algún contenido particular que es, sin embargo, despreciado desde el punto de vista de la conciencia moral. Al perturbar las costumbres sociales se manifiesta como algo necesario que forma parte de todo acto. Por otro lado, empero, es el modo en que el que el sujeto pasivo, que se dedica a juzgar los actos, permanece anclado en sus normas morales abstractas. El apego obstinado es, en última instancia, el catalizador del cambio y la resistencia al mismo. Por tanto la paradoja reside en el hecho de que sólo se puede alcanzar el momento de la universalidad *para sí* mediante el apego obstinado a algún contenido particular contingente que proporcione un medio a la voluntad arbitraria del sujeto. Ese rasgo particular completamente indiferente funciona como una metonimia del vacío, como un querer la nada por parte del sujeto. De este modo el exceso y la falta de apego coinciden, puesto que el apego excesivo a un objeto contingente funciona como una forma de desapego total. Siguiendo la idea lacaniana de la sublimación, un objeto cualquiera puede ser elevado a la dignidad de la cosa por parte del sujeto, cuando empieza a funcionar como un sustituto de la nada. Para Lacan el deseo humano está mediado por la referencia a la nada puesto que el verdadero objeto causa del deseo, es por definición “una metonimia de la falta, un sustituto de la nada”<sup>31</sup>.

Avanzando un paso más, pasamos del deseo a la pulsión cuando, en lugar de apuntar a la meta que nos satisfaría, obtenemos satisfacción circulando alrededor del vacío, perdiendo repetidamente el objeto que ocupa el lugar central. Así, señala Žižek, “cuando un sujeto desea una serie de objetos positivos, hay que distinguir entre los objetos deseados realmente como objetos particulares y *el* objeto deseado como sustituto de la nada”<sup>32</sup>.

A propósito de un paciente de Ernst Kris, aquel obsesionado con acusarse a sí mismo de plagio, Žižek introduce la analogía con el operario del que se sospechaba que robaba algo en su lugar de trabajo. Después de revisar su carretilla al salir del trabajo en repetidas ocasiones sin

---

<sup>30</sup> ŽIŽEK, S. (1999): *Ops. Cit.* P. 111.

<sup>31</sup> ŽIŽEK, S. (1999): *Ops. Cit.* P. 121.

<sup>32</sup> ŽIŽEK, S. (1999): *Ops. Cit.* P. 122. (Subrayado S. Ž.)

hallar nada, cayeron en la cuenta de que lo que robaba era precisamente la carretilla. Así el paciente robaba igualmente algo inesperado, una nada, el goce que lo sostenía provenía del placer que experimentaba al no tener nada propio. La cuestión fundamental es que el deseo humano siempre es deseo del deseo, por lo que la única forma de desear auténtica sería rechazar todos los objetos y desear la nada. En definitiva, se produce un giro reflexivo mediante el cual la forma (simbólica) en sí es contada entre sus elementos: “querer el querer es no querer nada, así como el hecho de robar la carretilla (la forma que contiene los objetos robados) es robar la Nada en sí (el vacío capaz de contener esos objetos)”.<sup>33</sup> Esta Nada, señala Žižek, representa en última instancia al propio Sujeto, es decir, es el significante vacío, sin significado, que representa al Sujeto. De modo que el sujeto no está directamente incluido en el orden simbólico: “está incluido en el punto mismo en el que se derrumba la significación.”<sup>34</sup> Su estatuto es por tanto intermedio en relación al orden simbólico se sitúa entre la exclusión y la inclusión directas: está incluido afuera.

Si, como hemos visto, el significante que representa al sujeto para otro significante, es decir el significante vacío, el significante sin significado, es el significante por medio del cual una nada es contada como algo, el sujeto no queda sencillamente incluido en la red de los significantes, sino que lo que se incluye en ella es la exclusión del sujeto; queda marcada, registrada, señalada por el hecho de que ese significante no tiene ningún significado. Esta reflexividad sostiene la brecha que existe entre el sujeto de la enunciación y el sujeto del enunciado, la serie queda subjetivizada sólo cuando uno de sus elementos es un elemento vacío, es decir “inscribe en la serie su principio formal”.<sup>35</sup>

Una vez más nos encontramos con el giro reflexivo, auto-referencial, que es inseparable de la subjetividad. La represión surge en primer lugar como un intento de regular los deseos considerados ilícitos por el orden sociosimbólico predominante; pero este poder de la represión sólo puede subsistir en la economía psíquica si lo sostiene el deseo de regulación, es decir, “si la actividad formal de regulación/represión/sugestión queda cargada libidinalmente y se convierte en una fuente autónoma de satisfacción libidinal”<sup>36</sup>. El deseo de regulación nos proporciona la clave de la posición subjetiva del sujeto, su función estructural es análoga a la de la carretilla, como señala el propio Žižek. Así esta inversión reflexiva es la

---

<sup>33</sup> ŽIŽEK, S. (1999): *Ops. Cit.* P. 123-124.

<sup>34</sup> ŽIŽEK, S. (1999): *Ops. Cit.* P. 124.

<sup>35</sup> ŽIŽEK, S. (1999): *Ibid.*

<sup>36</sup> ŽIŽEK, S. (1999): *Ops. Cit.* P. 126.

histeria en su forma más elemental: la inversión de la posibilidad de satisfacer un deseo, convirtiéndolo en el deseo de que el deseo quede insatisfecho, y de este modo se convierte en un deseo reflexivo, un deseo de desear.

En definitiva, Žižek apunta a un estatuto de la universalidad concreta hegeliana como algo mucho más paradójico de lo que pueda parecer, ya que frente a cualquier totalidad orgánica incluye afuera reflexivamente al excedente, la brecha, o ambas cosas, que impiden la constitución de una totalidad en ese sentido: “El terreno mismo de la universalidad concreta es la brecha irreductible y en última instancia inexplicable entre una serie y su excedente, entre el todo y el uno de su excepción.”<sup>37</sup> Cada concepto se muestra de algún modo como necesario, como ciertamente indispensable para concebir la realidad; pero al mismo tiempo se muestra como imposible, dado que se refuta a sí mismo cada vez que se lo intenta aplicar a la realidad. Esta es la prueba, para Hegel, de que el pensamiento toca la realidad, por así decirlo, exponiendo su principio estructurante. Desde luego lo que explica esta superposición paradójica de la necesidad y la imposibilidad es para Žižek el concepto de una universalidad que se refiere a sí fundada en su excepción constitutiva; en donde la excepción confirma, como suele decirse, la regla. Así, afirma Žižek, los verdaderos herederos de Hegel son aquellos autores, frente a los que tratan de reconducir ese excedente, que suscriben la lógica política del excedente constitutivo de todo orden establecido.

### Universalidad concreta y sutura

En *El espinoso sujeto* (1999) Žižek retoma la cuestión del sujeto en el marco de la recepción contemporánea del *cogito* como principio universal y establece tres formas fundamentales para articular a partir de éste la relación entre lo universal y su contenido particular:<sup>38</sup>

1. El concepto convencional de una universalidad neutra, indiferente a su contenido particular según la cual el *cogito* cartesiano es la sustancia pensante neutra, común a todos los humanos, indiferente al género. En este sentido se atribuye a limitaciones históricas el hecho de que sea de facto el género masculino el sustento del *cogito*.

---

<sup>37</sup> ŽIŽEK, S. (1999): *Ops. Cit.* P. 127. El caso ejemplar es la afirmación decisionista de Carl Schmitt en cuanto a que el gobierno de la ley depende en última instancia de un acto de violencia abismal que se funda en sí mismo. Vid. *Ibid.*

<sup>38</sup> ŽIŽEK, S. (1999): *Ops. Cit.* P. 113-115. La primera parte de *Demorarse en lo negativo* se titula precisamente: “Cogito: el vacío llamado sujeto”. En ese texto se realiza también una lectura del cogito a partir de las fórmulas de la sexuación de Lacan. Vid. ŽIŽEK, S. (1993): *Ops. Cit.* Págs. 9-80.

2. La lectura marxista tradicional, como interpretación sintomática de carácter crítico-ideológica, que debajo de la universalidad del *cogito* no sólo discierne el predominio de ciertos rasgos masculinos, sino que extiende esa interpretación a toda posible universalización como cancelación de las diferencias particulares en función de la dominación del género masculino.

3. La tercera versión sería la elaborada por Laclau, según la cual lo universal en sí es un vacío, pero como tal está siempre contaminado por algún contenido particular contingente que lo hegemoniza.<sup>39</sup> Todo contenido positivo del universal es el resultado contingente de una lucha por la hegemonía dentro del mismo, y por tanto no puede haber un contenido que sea neutro. En este caso el *cogito* como versión masculina privilegiada es un resultado de una lucha hegemónica y como tal puede modificarse.

La posición de Žižek parte de aceptar esta tercera versión pero enfatizando el hecho del *corte* operado en el contenido sustancial particular, el corte por medio del cual se establece el universal. Es decir, la paradoja mediante la cual el contenido contingente debe surgir del concepto propiamente hegeliano del universal, que consiste en que éste no sea el marco neutro de una multitud de contenidos particulares, sino que por su propia naturaleza divide, escinda su contenido particular afirmándose “en forma de algún contenido particular que pretende encarnarlo directamente, excluyendo a todos los otros como contenidos meramente particulares.”<sup>40</sup> Nada más lejos de la totalidad orgánica, en la que cada elemento particular ocupa su lugar correspondiente.

La universalidad concreta hegeliana se produce más bien como el proceso de los sucesivos intentos particulares, que no se limitan a ejemplificar un concepto universal neutro, sino que luchan con él, le dan un sesgo específico. El ejemplo que proporciona Žižek es el de las sucesivas variaciones históricas del concierto para violín y orquesta desde Mozart a Bartók pasando por Beethoven, Schumann, etc. Se podría decir que el violín se manifiesta como expresión de la subjetividad, mientras que la orquesta aparece como la encarnación de la sustancia. En cada caso algún obstáculo parece impedir la realización plena del “concepto” de un concierto para violín, que no llega a alcanzarse, y Žižek considera que lo Real lacaniano es otro nombre para ese obstáculo.

De modo que, para Žižek, no basta con sostener que la universalidad concreta se articula en una trama de constelaciones particulares, de situaciones en las cuales un contenido

---

<sup>39</sup> LACLAU, E. (1996): *Emancipation(s)*. Verso, London. Trad. Cast. *Emancipación y diferencia*, Ariel, Buenos Aires, 1996.

<sup>40</sup> ŽIŽEK, S. (1999): *Ops. Cit.* P. 114.



específico hegemoniza al concepto universal. Como en el concierto para violín, es preciso también tener presente que todas estas ejemplificaciones particulares de la universalidad “llevan el sello de su *fracaso* final”. Por tanto, la universalidad concreta hegeliana comprende entonces lo Real de alguna imposibilidad central: “la universalidad es concreta, está estructurada como una trama de figuraciones particulares, precisamente porque nunca podrá adquirir una figura adecuada a su concepto.”<sup>41</sup> En ese sentido el género universal funciona, para Hegel, como una de sus propias especies particulares, la universalidad sólo puede resultar de una diferencia, una falta en el seno del contenido particular de esa universalidad, que debería ser cubierta precisamente por la especie que encarnaría adecuadamente a ese género.

En *Contingencia, hegemonía, universalidad*, el texto de la discusión entre Judith Butler, Ernesto Laclau y el propio Žižek, el problema de la universalidad concreta hegeliana es matizado en el marco del proyecto político contemporáneo.<sup>42</sup> Se trata de un texto cercano a la labor teórica de Laclau y quizá en menor medida a la obra de Butler, que trata de formar un foro de discusión sobre posibles factores de corrección para la praxis de los movimientos sociales. Una discusión que también presupone el texto de *El espinoso sujeto*, al que se hace referencia en algún momento del debate. A partir del estatuto de la idea de identidad, que articuló buena parte de la lucha social teórica en las democracias del capitalismo tardío en los años 90, se desplaza la problemática a las posibilidades de que el concepto de sujeto pueda sostener semejante política emancipatoria. Los autores entienden que sus diferencias en torno a la cuestión del sujeto se perciben con mayor claridad cuando cada uno de ellos trata de señalar los factores más determinantes a la hora de explicar el fracaso de las políticas identitarias reivindicativas. En esta época Žižek todavía comparte con ambos el intento por reelaborar un cierto marco democrático y universal debido a que “la condición negativa de toda articulación política es universal.”<sup>43</sup> Žižek desplaza también su foco de atención desde lo acontecido en los países del Este tras la caída del muro y la cuestión del nacionalismo emergente en estos países, un tema más importante en sus obras anteriores, hacia la identidad pensada desde las luchas políticas sociales en Occidente

Tomaremos el texto en que el que Žižek responde a las preguntas que los otros autores le formulan en la primera sección, y antes de que cada uno ensaye sus conclusiones en el tercer

---

<sup>41</sup> ŽIŽEK, S. (1999): *Ops. Cit.* P. 116.

<sup>42</sup> Vid. la “Introducción” a BUTLER, Judith, LACLAU, Ernesto y ŽIŽEK, S. (2000b): *Contingencia, Hegemonía, Universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda*. F.C.E. Buenos Aires, 2003. P. 7-10.

<sup>43</sup> BUTLER, Judith, LACLAU, Ernesto y ŽIŽEK, S. (2000b): *Ops. Cit.* P. 8.

turno.<sup>44</sup> En concreto, comenzaremos por la crítica genérica que Butler formula a Žižek en referencia al funcionamiento de lo Real lacaniano: tal y como Žižek lo emplea parece operar como una barra ahistórica casi trascendental. La respuesta a esta cuestión le llevará a matizar, una vez más la cuestión de la universalidad concreta y a situarla en el debate entre un renovado debate entre la posibilidad del *a priori* formal kantiano y el historicismo.<sup>45</sup>

En primera instancia Žižek responde apoyando una argumentación previa de Laclau en relación al sujeto barrado lacaniano: “lo que sostiene el espacio de la historicidad es la barra “ahistórica” misma, en tanto límite interno del proceso de simbolización”.<sup>46</sup> En palabras de Laclau, si lo representado es un límite interno del proceso de representación como tal, la relación entre lo interno y lo externo está subvertida, por ello lo Real se transforma en un nombre mismo para designar el fallo de lo Simbólico. Para Žižek esta interpretación es equivocada y no sin consecuencias, puesto que al fusionar lo Real del antagonismo con la diferencia simbólica se retrocede a una problemática empirista. Es decir, se reduce el problema a “la imposibilidad de encontrar una estructura categorial que sea capaz de registrar la riqueza del material empírico, la riqueza infinita de la realidad”.<sup>47</sup> Sin embargo, si el universal es el nombre de una distancia que impide eternamente que lo particular en sí alcance su identidad completa, no puede ser el vínculo común a una serie de particulares.

La universalidad no funciona para Žižek excluyendo principalmente a un Otro marginado, sino excluyendo su propio gesto fundacional de forma permanente, esto es: “un conjunto de reglas y prácticas no reconocidas y no escritas que, pese a ser repudiadas públicamente, son el soporte del poder existente”.<sup>48</sup> La estrategia política, por tanto, debe abandonar la idea de que el poder actúa a través de la identificación, cuando asumimos el lugar simbólico que nos impone, de tal manera que la forma privilegiada de resistencia al poder venga dada por una política de desidentificación. Al contrario, un mínimo de desidentificación le es imprescindible al poder para su funcionamiento, ya que sólo puede reproducirse distanciándose un mínimo de las prácticas no reconocidas que lleva a cabo. Sin embargo Žižek reconoce que la noción de Butler de apego apasionado se acerca mucho a esta lógica de la

---

<sup>44</sup> ŽIŽEK, S. (2000b): “Da Capo senza Fine” en BUTLER, Judith, LACLAU, Ernesto y ŽIŽEK, S. (2000): *Ops. Cit.* P. 215-262.

<sup>45</sup> ŽIŽEK, S. DALY, G. (2004): *Arriesgar lo imposible. Conversaciones con Glyn Daly*. Ed. Trotta, Madrid, 2006. 75 y 142.

<sup>46</sup> ŽIŽEK, S. (2000b): “Da Capo senza Fine” *Ops. Cit.* P. 216.

<sup>47</sup> Vid. ŽIŽEK, S. (2000b): “Da Capo senza Fine” *Ops. Cit.* P. 218.

<sup>48</sup> ŽIŽEK, S. (2000b): “Da Capo senza Fine” *Ops. Cit.* P. 220.

transgresión inherente, esto es a los vínculos apasionados repudiados por el soporte oculto del poder. La estrategia entonces sería más bien a la inversa, la sobreidentificación con el discurso explícito del poder, como forma más efectiva de alterar su funcionamiento regular ignorando su revés obscuro inherente y tomando su discurso literalmente, actuando como si realmente quisiera decir lo que dice explícitamente.

Por último entra en juego la noción lacaniana de acto que apunta, no sólo a un mero desplazamiento de las coordenadas simbólicas que confieren su identidad al sujeto, sino “a la transformación radical del propio principio estructurante universal del orden simbólico existente.” El acto lacaniano en su dimensión de atravesar la fantasía fundamental apunta a perturbar el propio afecto apasionado que forma, para Butler, el ineluctable proceso de resignificación.

Por tanto para el Lacan de lo Real, no se da un límite “ahistórico” del proceso de simbolización como apunta Butler, sino que, más bien, “el verdadero centro de interés en la noción de lo Real como imposible revela la contingencia última, la fragilidad (y por ende mutabilidad) de toda constelación simbólica que pretenda servir como horizonte a priori del proceso de simbolización”<sup>49</sup> La idea de Lacan en definitiva al dar ese paso no es que debamos aceptar ese límite con resignación, sino que “cada figuración histórica de ese límite es en sí misma contingente y, como tal, susceptible de una conmoción radical.”<sup>50</sup> Con todo el objetivo de Žižek no es negar la eficacia relativa de la teorización, sino advertir sobre su límite que es, precisamente, lo Real en sentido lacaniano:

“pues en la medida en que concebimos la conceptualización político-ideológica en términos de lucha por la hegemonía, lo Real de hoy que fija un límite a esta conceptualización es el Capital: el funcionamiento ininterrumpido del Capital es lo que se mantiene igual, lo que siempre vuelve a su lugar, en la lucha irrestricta por la hegemonía”.<sup>51</sup>

Con respecto a Butler Žižek quiere enmarcar su respuesta en el contexto de la recepción de la filosofía francesa, y en particular de Derrida, en los EE.UU. Es decir, cómo Žižek percibe que en ese contexto se ha asociado apresuradamente la estrategia de la deconstrucción con la crítica historicista de los conceptos universales, le interesa “distinguir la postura deconstruccionista estricta de la postura de la suspensión cognitiva de los estudios

---

<sup>49</sup> ŽIŽEK, S. (2000b): “Da Capo senza Fine” *Ops. Cit.* P. 223.

<sup>50</sup> ŽIŽEK, S. (2000b): “Da Capo senza Fine” *Ibid.*

<sup>51</sup> ŽIŽEK, S. (2000b): “Da Capo senza Fine” *Ops. Cit.* P. 225.

culturales”<sup>52</sup>. Para ello toma como ejemplo cierto estilo de los teóricos del cine, usual en el ámbito anglosajón, y de los estudios culturales. Sin embargo a nosotros nos interesa, más en concreto, el empleo que se hace en dicho ámbito de la noción de sutura, para volver luego a la cuestión de la universalidad concreta.

En un primer acercamiento, afirma Žižek, “podría definirse la sutura como el *cortocircuito* estructuralmente necesario entre diferentes niveles.”<sup>53</sup> De modo que la noción de sutura supone una vía para superar la mera distinción entre los diferentes niveles en los que se desarrolla una película: el análisis narrativo, las condiciones económicas de la producción, etc. No significa, por tanto, que la sutura sea un proceso cuyo rastro pueda ser eliminado del producto final, sin dejar huellas. Al analizar una película, por ejemplo, podemos esforzarnos en encontrar correspondencias entre varios niveles, estructuras narrativas, montaje, presupuestos ideológicos, etc. Sin embargo esto no es suficiente para alcanzar el nivel de la sutura. La noción de reflexividad tiene que servir para clarificar esta dificultad.

En los términos de Laclau, “sutura significa que la diferencia externa siempre es interna, que la limitación externa de un campo de fenómenos siempre se refleja dentro de dicho campo como su posibilidad inherente de ser totalmente él mismo.” Es decir, la sutura es lo contrario de la totalidad ilusoria autoincluida que borra con éxito las huellas descentradas de su proceso de producción: “la sutura significa que, precisamente, esa autoinclusión es a priori imposible, que la externalidad excluida siempre deja sus huellas”; esto es, no hay represión sin retorno de lo reprimido.<sup>54</sup> En realidad para producir el efecto de la propia inclusión uno debe agregar a la serie un elemento excesivo que lo suture precisamente en la medida en que no pertenece a la serie, sino que se destaca como su excepción. Si lo comprobamos nuevamente al nivel del análisis cinematográfico, Žižek considera que alcanzamos el nivel de la sutura al concebir, no que determinado procedimiento formal expresa parte del contenido narrativo, sino que marca la parte del contenido narrativo que está excluida de la línea argumentativa explícita. De modo que, si queremos reconstruir todo el contenido narrativo debemos ir más

---

<sup>52</sup> ŽIŽEK, S. (2000b): “Da Capo senza Fine” *Ops. Cit.* P. 232 y siguientes. Fundamentalmente el abandono de la cuestión acerca del “valor-verdad” es lo que distancia a Žižek de los *Cultural studies*, a pesar de que los considera una *apariciencia necesaria*, como no podía ser de otro modo. De hecho dedica unas páginas a rescatar de la crítica historiográfica la noción de *Film Noir*, a pesar de su debilidad frente a un análisis histórico estricto: “A veces la mala interpretación externa ejerce una influencia productiva en el mismo original mal percibido, forzándolo a tomar conciencia de su propia verdad reprimida.” *Ops. Cit.* P. 252.

<sup>53</sup> ŽIŽEK, S. (2000b): “Da Capo senza Fine” *Ops. Cit.* P. 238. (Subrayado S. Ž.) Vid. La elaboración del concepto de Sutura en el capítulo 1.2.

<sup>54</sup> ŽIŽEK, S. (2000b): “Da Capo senza Fine” *Ops. Cit.* P. 240.

allá e “incluir algunos elementos formales que actúan como doble de aspecto reprimido del contenido.”<sup>55</sup>

Se produce un exceso, en última instancia, que emerge por ambos lados: interno y externo, subjetivo y objetivo. En Kant, por ejemplo, la realidad objetiva emerge a través de la intervención del acto transcendental del sujeto; la distinción entre la multitud de impresiones subjetivas y la realidad objetiva se deriva de la intervención de un gesto subjetivo de constitución transcendental. Igualmente el significante amo de Lacan es el elemento subjetivo que sostiene la estructura simbólica objetiva misma; si abstraemos este exceso subjetivo del orden simbólico subjetivo la objetividad de ese orden se desintegra. Además, como señala Žižek, el objeto *a* lacaniano es: “el opuesto exacto del significante amo: el suplemento objetivo que sustenta la subjetividad en su contraste con el orden objetivo sin sujeto”, el objeto por el cual la realidad objetiva resulta inaccesible al sujeto.<sup>56</sup>

Si lo planteamos de nuevo en términos de la cuestión de la universalidad y su excepción, la idea es que se produce un salto directo de lo singular a lo universal, eludiendo el nivel medio de la particularidad, operación que a menudo llevan a cabo Freud o Hegel. Es decir a partir de un hecho singular, posiblemente contingente, pasamos a una aserción universal. La clave no está en realizar empíricamente un muestreo representativo de ejemplos, como se esperaría de una ciencia empírica, porque “todos los ejemplos particulares de cierta universalidad no mantienen la misma relación con su universalidad.”<sup>57</sup> Cada ejemplo lucha, más bien contra esta universalidad, la desplaza de una manera específica, y el gran arte del análisis dialéctico consiste en “ser capaz de seleccionar el caso singular excepcional que nos permite formular la universalidad *en sí*.”<sup>58</sup>

Žižek plantea entonces el final de su respuesta a la objeción de Butler sobre la aplicación de una matriz formalista de corte kantiano a los hechos, introduciendo la distinción lacaniana entre alienación y separación.<sup>59</sup> Si tenemos en cuenta que el gran Otro no es simplemente la sustancia simbólica descentrada, el otro elemento crucial es que esta sustancia es, a su vez, nuevamente subjetivizada, experimentada como el sujeto supuesto saber, el Otro

---

<sup>55</sup> ŽIŽEK, S. (2000b): “Da Capo senza Fine” *Ibid.*

<sup>56</sup> ŽIŽEK, S. (2000b): “Da Capo senza Fine” *Ops. Cit.* P. 242.

<sup>57</sup> ŽIŽEK, S. (2000b): “Da Capo senza Fine” *Ibid.*

<sup>58</sup> ŽIŽEK, S. (2000b): “Da Capo senza Fine” *Ops. Cit.* P. 243.

<sup>59</sup> LACAN, J. (1973): *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis (1964)* Comp. J-A. Miller Seminarios Libro XI. Paidós, Barcelona, 1987. Cap. XVI y XII. P. 211-237.

del sujeto (eternamente dividido, histérico), que funciona como la garantía de la consistencia del campo del conocimiento. El gran Otro es el nombre de la sustancia social, de todo aquello que provoca que el sujeto nunca domine totalmente los efectos de sus actos; es decir, como tal, es la dimensión de la alienación constitutiva en el gran Otro que mueve los hilos. Sin embargo es importante señalar que Lacan, como afirma Žižek, se esfuerza por delinear la operación que sigue a la alienación y en este sentido es su contrapunto: “la alienación en el gran Otro es seguida por la separación del gran Otro.”<sup>60</sup>

La separación tiene lugar cuando el sujeto se da cuenta de que el gran Otro es en sí mismo inconsistente, puramente virtual, barrado, privado de la cosa, y la fantasía es un intento por llenar esa falta del Otro -que no del sujeto primordialmente- un intento por (re)constituir la consistencia del gran Otro. Por esta razón la fantasía y la paranoia están unidas inextricablemente. La paranoia es la creencia en un otro del Otro, oculto detrás de la textura social explícita. Sin embargo, en la separación el sujeto experimenta que su propia falta con respecto al gran Otro es ya la falta que afecta al propio gran Otro. Es la idea repetida por Žižek refiriéndose a Hegel, quien afirmaba que los secretos de los egipcios eran ya secretos para los propios egipcios. Por tanto señala Žižek, esta referencia a la separación permite responder a la idea de Butler de que el gran Otro lacaniano, el orden simbólico, forma una suerte de a priori kantiano que no puede ser debilitado por la intervención del sujeto, pues toda resistencia a él está condenada a la derrota perpetua: “el gran Otro es inatacable sólo en la medida en que el sujeto mantiene hacia él una relación de alienación, mientras que la separación abre paso precisamente a dicha intervención.”<sup>61</sup>

Llegamos a la cuestión del universal vacío, formulada críticamente por Butler.<sup>62</sup> La respuesta de Žižek es que “la represión primordial del *das Ding* de Lacan es precisamente la que crea la universalidad como un lugar vacío; y el “rastros de lo repudiado en la estructura formal que emerge” (citando a Butler) es lo que Lacan llama objeto *a*, el remanente del goce dentro del orden simbólico.”<sup>63</sup> Esta necesidad misma de la represión primordial muestra claramente por qué es necesario distinguir entre la exclusión de lo Real que abre el lugar vacío de lo universal y las posteriores luchas hegemónicas de diferentes contenidos particulares por ocupar ese lugar vacío.

---

<sup>60</sup> Cfr. ŽIŽEK, S. (2000b): “Da Capo senza Fine” *Ops. Cit.* P. 257.

<sup>61</sup> ŽIŽEK, S. (2000b): “Da Capo senza Fine” *Ops. Cit.* P. 259.

<sup>62</sup> Cfr. Butler en BUTLER, Judith, LACLAU, Ernesto y ŽIŽEK, S. (2000b): *Ops. Cit.* P. 41.

<sup>63</sup> ŽIŽEK, S. (2000b): “Da Capo senza Fine” *Ops. Cit.* P. 261.

Lo crucial no radica en trazar un marco universal a priori, que luego se vea distorsionado por condiciones empíricas patológicas que provocan que la realidad nunca se eleve a su nivel. Al contrario, la cuestión es más bien, señala Žižek, “¿cómo, a través de qué operación violenta de exclusión/represión surge este marco universal propiamente dicho?”<sup>64</sup> Para Lacan la pérdida de *das Ding*, la represión primordial de Freud, es la pérdida que precede a todo objeto, no la pérdida de un objeto determinado; así cada objeto que es elevado al lugar de la Cosa “entrega su cuerpo a la pérdida”. De modo que lo Real lacaniano, la barra de la imposibilidad que lo representa, no cruza principalmente al sujeto, sino al gran *Otro* mismo. En otras palabras, lejos de señalar algún tipo de cierre que limite de antemano el alcance de la intervención del sujeto, “la barra de lo Real es la forma de Lacan de afirmar el abismo aterrador de la libertad suprema y radical del sujeto, la libertad cuyo espacio es sostenido por la inconsistencia y la falta del Otro.”<sup>65</sup> Por tanto el momento de la decisión es el momento de locura precisamente en la medida en que no hay ningún gran Otro que aporte la garantía última, la cobertura ontológica para la decisión del sujeto.

---

<sup>64</sup> ŽIŽEK, S. (2000b): “Da Capo senza Fine” *Ops. Cit.* P. 261-2.

<sup>65</sup> ŽIŽEK, S. (2000b): “Da Capo senza Fine” *Ops. Cit.* P. 262.

# II.

## EL GOCE COMO FACTOR POLÍTICO

### El retorno del Psicoanálisis

“El mandato freudiano "Donde era Ello, debe llegar a ser Yo" contiene algo de vacío estoico, de falta de evidencia. El individuo ajustado a la realidad, “sano”, es tan poco firme ante las crisis como poco económico es el sujeto racional económico. La consecuencia irracional se convierte también en individualmente irracional. En esa misma medida, las neurosis habría que derivarlas de hecho, según su forma, de la estructura de una sociedad en la que no resultan desmontables. Incluso la cura lograda lleva el estigma de la lesión, de la adaptación fallida que se exagera a sí misma patológicamente. El triunfo del yo lo es de la ceguera producida por lo particular. Éste es el fundamento de la falsedad objetiva de toda psicoterapia que anima a los terapeutas al vértigo. En la medida en que el sanado se asemeja a la totalidad demente, se vuelve de verdad enfermo, sin que aquel en el que fracasa la cura estuviera por ello más sano.”

Th. Adorno. *Sobre la relación entre sociología y psicología*. 1966



Tras el momento histórico abierto en 1989 tras el colapso de los estados socialistas y frente a la reproducción masiva del fin de las ideologías, Žižek va a reclamar un cambio de enfoque en la crítica de la ideología que ya no puede seguir operando en los parámetros en los que lo hacía. En este ámbito Žižek aporta cambios significativos a las dos aproximaciones críticas habituales, la crítica de la ideología hasta Habermas, centrada en la ideología como falsa conciencia y el análisis del discurso paradigma fundamental en los 90. Žižek no acepta el lugar común del análisis del discurso que considera inviable el establecimiento de una demarcación clara dentro del discurso que establezca los contornos de lo ideológico, asumiendo la multiplicidad de discursos. Eso que denomina la solución postmoderna. La teoría de Laclau y Mouffe, a la que hace referencia expresa, es la teoría de análisis del discurso más refinada y la que está más próxima a su pensamiento en esta época.

Sin embargo su principal aportación ha sido la introducción del goce como objetivo preferente de una crítica de la ideología. Como señala en el Prólogo a *Porque no saben lo que hacen* su objetivo es “elaborar los contornos de una teoría lacaniana de la ideología, avanzando paso a paso. A través de rodeos siempre nuevos, hacia su principal objetivo, el estatuto del goce en el discurso ideológico.”<sup>1</sup>

A partir de la articulación del goce como marco fundamental para un análisis ideológico, nos vamos a encontrar con la fantasía en los términos en los que se elabora en el psicoanálisis lacaniano. Su ventaja sobre las teorías críticas es que el carácter cínico de nuestras sociedades, dónde la creencia es indirecta y son las cosas las que creen por nosotros, hace inoperante la crítica clásica. Una de las conclusiones básicas de Žižek es que la creencia, de manera fundamental, debe permanecer oculta para que las relaciones de dominación puedan funcionar. El análisis de la lucha hegemónica entre diferentes discursos, por otro lado, debe ser completado con el desvelamiento de la fantasía fundamental que oculta el antagonismo reprimido del goce. Žižek considera que el núcleo de la ideología puede ser accesible para la subjetividad, que hay un potencial subversivo que es inherente al sujeto: se puede intervenir desplazando ese núcleo de goce que para operar no puede ser directamente visible.

---

<sup>1</sup> ŽIŽEK, S. (1991): *Porque no saben lo que hacen. El goce como un factor político*. Paidós. Buenos Aires, 1996, 2ª Ed. 2003. P. 12.

Enseña al sujeto a desear es la función principal de la fantasía del sujeto histórico, permitiéndole la articulación de su goce particular. Como muestra la elaboración del grafo del deseo se produce toda una puesta en escena, un montaje en función de las identificaciones del Yo que trata de cumplir esa misión. El punto de acolchado surge retroactivamente como una falta que es al mismo tiempo un excedente, el lugar vacío que presupone al sujeto escindido para su identificación refleja, y al que se adhiere un fragmento Real que le da consistencia a su identidad pero que ha de permanecer oculto. El análisis discursivo de de las identificaciones simbólicas e imaginarias no es suficiente, por tanto, para explicar el efecto del punto de acolchado, como señala Žižek en relación al concepto de interpelación de Althusser, y hay que adentrarse en lo Real del goce.

El problema es que la fantasía tiene también la función de permitir que la realidad tenga un mínima consistencia para los sujetos, y al eliminarla el sujeto se ve confrontado directamente con el vacío de la Cosa Real, para el que no puede tener respuesta. La cuestión, desde un punto de vista práctico, es entonces ¿cómo es posible intervenir a partir de una crítica de la ideología?

Žižek trata entonces de elaborar estrategias para una establecer una política del goce emancipatoria. Además del desvelamiento de la fantasía y de la sobreidentificación con el mandato del poder, de manera general el planteamiento pasa, en analogía con la conclusión del análisis clínico con el doble movimiento de atravesar la fantasía e identificarse con el síntoma. Pero si los análisis de Žižek que toman a la cultura popular, y especialmente al cine, como ejemplo son bastante sutiles e ingeniosos, la dificultad reside en un segundo nivel. Hay un significado que es contingente y en ese nivel todavía es posible la crítica de la ideología, al detectar el vacío que oculta la fantasía; pero al clausurar la posibilidad de una metalenguaje neutral, no puede haber en principio tampoco una metacomunicación. La noción de *sinthome* va, de algún modo *más allá* del sentido, precisamente al sin-sentido, pero también retrocede hacia atrás, a la vinculación entre goce y sentido (*jouis-sense*). Desde el punto de vista de la subjetividad política el goce se adentra, con la identificación con el *sinthome*, en un espacio paradójico entre el deseo y la pulsión.

La posibilidad de encontrar una posición dentro del vínculo social que habilite una política emancipatoria teniendo en cuenta esta complejidad conduce a Žižek a la matriz lacaniana de los cuatro discursos, elaborada en *El reverso del Psicoanálisis*.

## 5. IDEOLOGÍA Y CINISMO

En la Introducción a *Ideología. Un mapa de la cuestión*, el texto en el que se recopilan y recuperan diversos textos sobre la problemática de la ideología, Žižek aprovecha su presentación para delinear, brevemente, pero de manera clarificadora, el estado de la cuestión desde un punto de vista contemporáneo. Quizás el motivo fundamental sea su posicionamiento crítico con respecto a las teorías del análisis del discurso y a las teorías críticas sobre la ideología hasta Habermas, y el propio contexto de la postmodernidad. Aunque la exposición detallada de su pensamiento con respecto a este tema corresponde a otras obras, en especial a *El sublime objeto de la ideología*, comenzaremos teniendo en cuenta la aproximación panorámica que realiza en este texto.<sup>1</sup>

En primer lugar partimos de la dificultad para delimitar los contornos de un espacio exterior a la ideología. El hecho es que el procedimiento de afirmar que un determinado gesto o enfoque es ideológico por excelencia supone, con seguridad, que su inversión no es menos ideológica. Un procedimiento primario, en este sentido, puede ser la transformación de una condición históricamente limitada en algo eterno, o la conversión en una necesidad superior de algún suceso contingente (como la equiparación del dominio masculino con la naturaleza de las cosas), de modo que resulte internalizando algún contenido contingente. Sin embargo, el procedimiento opuesto sigue dentro de la misma operación ideológica, al transformar un hecho necesario en algo meramente contingente, como puede ser la reducción de una crisis económica a un suceso externo y contingente. En este caso la ideología es exactamente lo contrario de la internalización de la contingencia externa: reside en la externalización del resultado de una necesidad interna, y aquí, por tanto, parece necesario que la tarea de la crítica de la ideología sea precisamente identificar la necesidad oculta en aquello que aparece como una mera contingencia. El pertinente ejemplo de Žižek al respecto se refiere al contraste entre la demonización de la que fue objeto Saddam Hussein en la Guerra del Golfo, (en ambas podríamos decir ya hoy), y la insistencia de los medios en la complejidad fáctica de la guerra de los Balcanes. Es decir, la mención explícita de la complejidad de las circunstancias sirvió de

---

<sup>1</sup> Hay también una vuelta sobre la cuestión de la Ideología en relación, fundamentalmente, al tema del cristianismo en ŽIŽEK, S. (2003): “Apéndice: La Ideología hoy” en *El títere y el enano. El núcleo perverso del cristianismo*. Paidós, Buenos Aires, 2005. Trad. Alcira Bixio. P. 199-235,

hecho para eludir la responsabilidad sobre el conflicto a la comunidad internacional en un proceso de mistificación ideológica todavía más ingenioso si cabe. La actitud del observador distante apoyado en una mirada falsamente neutral fue un recurso efectivo.

Žižek señala un ejemplo más de la misma *ambigüedad indecible*: se critica por un lado al psicoanálisis, en el sentido de que la explicación del malestar por el recurso a la pulsión de muerte vuelve invisibles las causas de la agresividad. Así, la lucha por un cambio social puede ser denunciada como una expresión del complejo de Edipo. Por otro lado, la externalización de la causa hacia las circunstancias y condiciones sociales no es menos falsa, “en la medida que permite al sujeto evitar la confrontación con su propio deseo”, como si el trauma agitara el equilibrio desde afuera. Frente a ello afirma Žižek:

“La paradoja en estos dos casos es que el distanciamiento de (lo que experimentamos como) la ideología es la forma precisa en que nos volvemos sus esclavos.”<sup>2</sup>

La primera conclusión que se impone es que el concepto de ideología debe ser desvinculado de la problemática “representacionista”. La ideología no tiene nada que ver con la ilusión, con una representación errónea, distorsionada de su contenido social o como afirma Žižek concisamente: “un punto de vista político puede ser bastante exacto en cuanto a su contenido objetivo y, sin embargo, completamente ideológico; y viceversa.”<sup>3</sup>

Una ideología, entonces, no es necesariamente falsa, pues en cuanto a su contenido positivo, puede ser cierta, bastante precisa; pero lo que realmente importa no es el contenido afirmado como tal, “sino *el modo en que este contenido se relaciona con la posición subjetiva supuesta por su propio proceso de enunciación*”.<sup>4</sup> Entonces estaremos dentro del espacio ideológico en sentido estricto, desde el momento en que este contenido -sea verdadero o falso (si es verdadero, será mucho más efectivo para el efecto ideológico) pueda ser funcional respecto de alguna relación de dominación social (poder, explotación) de un modo no totalmente transparente; porque “*la lógica misma de la legitimación de la relación de dominación debe permanecer oculta para ser efectiva*”.<sup>5</sup> De hecho el que el contenido sea verdadero redundará simplemente en beneficio de los efectos del procedimiento. En definitiva, el punto de partida de la crítica de la ideología debe ser el reconocimiento pleno del hecho de que resulta fácil mentir “con el ropaje de la verdad.” En

<sup>2</sup> ŽIŽEK, S. (1994): “El espectro de la Ideología” en ŽIŽEK, S. Ed. (1994): *Ideología. Un mapa de la cuestión*. F.C.E. Buenos Aires, 2003. 2ª(2004) Trad. VV.AA. P. 13

<sup>3</sup> ŽIŽEK, S. (1994): *Ops. Cit.* P. 14-15.

<sup>4</sup> ŽIŽEK, S. (1994): *Ops. Cit.* P. 15. (Subrayado S. Ž.)

<sup>5</sup> ŽIŽEK, S. (1994): *Ibid.*

ese sentido entiende Žižek que hoy en día la forma más notable de mentir con el ropaje de la verdad es el cinismo.

### **El espectro de la Ideología**

El problema reside en cómo pasar de la precomprensión implícita en el término tal y como hemos visto, a un análisis más específico. Curiosamente Žižek va a dar un rodeo en este punto. Se podría dar el paso desde la evaluación directa de la adecuación o la verdad de las diferentes nociones de ideología a la interpretación de la propia multiplicidad de las determinaciones de la ideología, como una señal de diferentes situaciones históricas concretas, es decir, “a la manera en que el propio marco es parte del contenido enmarcado.” Aquí Žižek cita varios ejemplos; no obstante señala que un acercamiento a la cuestión en esta línea, “aunque adecuado en su propio nivel, puede hacernos caer en la trampa del relativismo historicista, que suspende el valor cognitivo inherente al término ideología.” Por ello prefiere un acercamiento más sincrónico alrededor de tres ejes: doctrina, ritual y creencia.<sup>6</sup>

1. En primera instancia la ideología como un complejo de ideas (teorías, convicciones, creencias, procedimientos argumentativos).

2. La ideología en su apariencia externa. La materialidad de la ideología tal y como se manifiesta en los aparatos ideológicos de Estado.

3. Finalmente, la ideología espontánea que opera en el centro de la realidad social en sí.<sup>7</sup>

1. En primer lugar, entonces, tenemos la noción inmanente de la ideología como una doctrina, como un conjunto de ideas, creencias, conceptos, etc. que están destinados a convencernos de su verdad, pero que responden además a algún tipo de interés oculto. El procedimiento crítico que correspondería a esta noción de ideología sería la lectura sintomática, para descubrir la tendencia implícita en el texto oficial, en sus rupturas, en sus espacios en blanco, en sus deslices en definitiva. Si en un primer momento se intentaba, por ejemplo, descubrir tras la idea de libertad el privilegio de los propietarios de los medios de producción, es decir, se resaltaba la distorsión del proceso comunicativo, la crítica que ha surgido del análisis del discurso ha invertido esta relación. Lo que la tradición ilustrada

---

<sup>6</sup> Vid. ŽIŽEK, S. (1994): *Ops. Cit.* P. 16-17.

<sup>7</sup> Aunque Žižek reconoce que puede ser cuestionable si es adecuado emplear el término ideología para designar este ámbito. En realidad como él mismo señala, ni siquiera Marx lo emplea cuando habla del fetichismo de la mercancía.

descartaba como una perturbación de la comunicación, se demuestra que es su condición positiva, puesto que el espacio de la comunicación siempre está estructurado por dispositivos textuales inconscientes que no pueden ser reducidos a una forma retórica de carácter secundario. Para la crítica ilustrada la ideología es una representación distorsionada de la realidad surgida de intereses patológicos. Para el análisis del discurso, de forma inversa, la simple idea de un acceso directo a la realidad que no tenga en cuenta el factor fundamental de dispositivos discursivos y de conjunciones con el poder es estrictamente ideológica. La auténtica distorsión consiste en concebir que una formación discursiva pueda ser considerada un hecho extradiscursivo.

En esta línea señala Žižek, que ya Barthes en *Mitologías* propuso la noción de ideología como *naturalización* del orden simbólico, “como la percepción que reifica los resultados de los procedimientos discursivos en propiedades de la cosa en sí.<sup>8</sup> Igualmente la idea de una resistencia a la deconstrucción, elaborada por Paul de Man, indica que la deconstrucción encuentra resistencias al desnaturalizar el contenido enunciado, poniendo de manifiesto los procedimientos discursivos que engendran la evidencia de sentido. La versión más elaborada de esta aproximación le parece a Žižek la teoría de la argumentación de Oswald Ducrot. Principalmente la idea de que no existe un contenido descriptivo neutral, debido a que no es posible trazar una línea de demarcación entre descripción y argumentación. Los predicados descriptivos son, en última instancia, gestos argumentativos naturalizados, y la cuestión fundamental es que los “lugares comunes” operan como naturalizados en la medida en que los apliquemos de un modo automático, inconsciente. Por ello una “argumentación exitosa presupone la invisibilidad de los mecanismos que regulan su eficacia.”<sup>9</sup> También el trabajo de Michel Pêcheux y su elaboración lingüística de la teoría althusseriana de la interpelación, centrada en los mecanismos discursivos que generan la evidencia del sentido, apunta en esta dirección.<sup>10</sup> Finalmente Žižek hace referencia a la noción de hegemonía de Laclau, que analiza cómo se produce una articulación de significantes “flotantes” que luchan entre sí para hegemonizar ideológicamente un concepto universal.

2. En segundo lugar tenemos la exteriorización de la ideología, perceptible en la materialidad de prácticas, de rituales y de instituciones. Es el momento sintetizado por el

<sup>8</sup> ŽIŽEK, S. (1994): *Ops. Cit.* P. 18. BARTHES, R. (1970<sup>2</sup>): *Mitologías*. Siglo XXI, México-Madrid, 1980. P. 75.

<sup>9</sup> ŽIŽEK, S. (1994): *Ops. Cit.* P. 19. Víd. DUCROT, O. (1986): *El decir y lo dicho*. Madrid, 1998.

<sup>10</sup> Víd. PÊCHEUX, M.: “El mecanismo del reconocimiento ideológico” en ŽIŽEK, S. Ed. (1994): *Ops. Cit.* P. 157-169.

concepto de AIE (Aparatos ideológicos del Estado) de Althusser. La iglesia, por ejemplo, no es simplemente una exteriorización de una creencia interna. Sus rituales como institución corresponden a los propios mecanismos que generan dicha creencia: “el ritual externo genera performativamente su propio fundamento ideológico.”<sup>11</sup> En ese sentido la micropolítica del poder desarrollada por Foucault como el modo en el que el poder se inscribe directamente en el cuerpo de los individuos, puede ser explicada con mayor eficacia si se tienen en cuenta los AIE, al incorporar, en definitiva, toda una serie de mecanismos que para apropiarse ideológicamente del individuo, suponen la presencia masiva del Estado y de las instituciones que generan la interpelación ideológica. Žižek proporciona otro ejemplo interesante tomado de W. F. Haug: el rechazo de Adorno a tratar el fascismo como una ideología en un sentido estricto, como la legitimación racional de un orden existente que pudiera ser analizada más allá de una llamada incondicional a la obediencia y al sacrificio irracional. Según demuestra el análisis de Haug, la idea de una comunidad del pueblo (*Volksgemeinschaft*) se materializaba en una serie de prácticas y rituales, - concentraciones, desfiles masivos, campañas a favor de los hambrientos, eventos deportivos, etc. - que fueron los que produjeron performativamente el efecto de la *Volksgemeinschaft*.<sup>12</sup>

3. El tercer momento en la reconstrucción que lleva a cabo Žižek comporta una cierta reflexión que esta exterioridad efectúa sobre sí misma, debido a que el concepto de ideología parece sufrir un efecto de dispersión en una multitud de procedimientos heterogéneos. Desde que la expansión de los *mass media* permite que la ideología acceda hasta el último rincón del cuerpo social, su contenido como tal parece desdibujarse. Si los individuos no se comportan de acuerdo a unas creencias o convicciones, el sistema, en general, prescinde de la ideología para su reproducción, y se mantiene gracias a la coerción económica, a la regulación estatal, etc. Sin embargo, señala Žižek, en el momento en que nos detenemos en esos mecanismos supuestamente extraideológicos que regulan la producción social, nos hundimos en un terreno en el que la realidad no puede distinguirse de la ideología. Lo que encontramos aquí es nuevamente la transformación en ideología de aquello que nos parece como no ideológico: “de repente, tomamos conciencia de un para sí de la ideología que opera de suyo en la propia realidad extraideológica.”<sup>13</sup> Obviamente los mecanismos de coerción económica o regulación

---

<sup>11</sup> ŽIŽEK, S. (1994): *Ops. Cit.* P. 21.

<sup>12</sup> ŽIŽEK, S. (1994): *Ops. Cit.* P. 22. Wolfgang Fritz HAUG fue el principal impulsor del Proyecto Crítica de la Ideología (*Projekt Ideologie Kritik*) y más recientemente del *Berliner Institut für Kritische Theorie* (InkriT).

legal siempre materializan algunas creencias que son ideológicas. Por otro lado la actitud cínica que mejor se adecua al capitalismo tardío, liberal en cuestión de opiniones y que apela a motivaciones hedonistas y utilitaristas, sigue siendo una actitud ideológica que implica toda una serie de presupuestos que le son necesarios, ya sea una cierta idea de la libertad individual, o de los valores. Es decir, nos encontramos con un tercer ámbito de fenómenos ideológicos que no está formado por la ideología en tanto doctrina explícita, ni por su existencia material, sino por “la elusiva red de actitudes y presupuestos implícitos, casi espontáneos, que constituyen un momento irreductible de la reproducción de las prácticas no ideológicas (económicas, legales, políticas, sexuales, etc.)”<sup>14</sup>

En principio, esta complejidad a la hora de aislar una realidad que no se base en mecanismos ideológicos, es una de las principales razones para que el concepto de ideología haya sido progresivamente abandonado: ¿No parece reducirse todo el orden del discurso a un funcionamiento ideológico? Si, finalmente, denunciamos como ideológico el propio intento de trazar una línea de demarcación nítida entre ideología y realidad, parece imponerse la conclusión de que la única posición no ideológica es renunciar a la propia idea de una realidad fuera de la ideología y aceptar que todo lo que tenemos son elementos discursivos pero nunca la realidad misma. Pero una vez más el problema se repite y esta solución tampoco puede dejar de ser realmente ideológica. Para Žižek todo depende en última instancia de nuestra persistencia en esta posición imposible, aunque no se pueda establecer una línea clara de demarcación que separe ideología y realidad, o quizá precisamente por ello. Aunque la ideología ya esté operando en todo lo que experimentamos como la realidad, sin embargo Žižek cree que la ideología no es el único horizonte final. Es posible suponer una posición que nos permita mantener una distancia con respecto a ella; “pero este lugar -continúa, - desde el que se pueda denunciar el fenómeno ideológico debe permanecer vacío, no puede ser ocupado por ninguna realidad definida positivamente. En el momento en que caemos en esa tentación volvemos a la ideología.”<sup>15</sup> La pregunta que parece corresponder entonces surge de la necesidad de replantear la posibilidad de ese lugar vacío. De manera, al menos, provisional la caracterización hecha anteriormente de la noción de ideología, Žižek nos advierte que en cada momento parece repetirse la misma oposición, “la misma alternativa *indecidable*” entre un adentro y un afuera.

---

<sup>13</sup> ŽIŽEK, S. (1994): *Ops. Cit.* P. 23.

<sup>14</sup> ŽIŽEK, S. (1994): *Ops. Cit.* P. 24.

<sup>15</sup> ŽIŽEK, S. (1994): *Ops. Cit.* P. 26.



En un primer momento aparece la división dentro de la ideología *en sí*: por un lado la ideología como la representación de la distorsión de la percepción y de la argumentación racional a causa de intereses patológicos. Por otro lado, la ideología es la manifestación de un pensamiento que se pretende al margen de esos intereses patológicos. En un segundo momento la exterioridad de la ideología se divide a su vez, primero, en una exterioridad interna, en el orden simbólico en forma de mecanismos discursivos descentrados que generan la apariencia de significado; y; segundo, en una exterioridad externa, los AIE y los rituales que materializan las prácticas correspondientes. Sin embargo percibimos que la exterioridad que permanece fuera de la ideología es la propia exterioridad del texto y no sólo la exterioridad de la realidad social “extratextual”. Por último esta misma realidad social extratextual es la que se divide en la exterioridad de los AIE que regulan la vida, y la ideología que surge espontáneamente fuera de la actividad institucional de los individuos, como sucede en el fetichismo de la mercancía.<sup>16</sup> En todas estas repeticiones Žižek considera que opera una cierta matriz elemental, la oposición que se da entre la ideología como el universo de la experiencia espontánea frente a la ideología como “máquina radicalmente no espontánea” que distorsiona la autenticidad de la experiencia vital de los individuos desde fuera.

No obstante habría que considerar que la ideología propiamente dicha emerge cuando las ideas “erróneas” pierden su carácter espontáneo, inmediato, y pasan a ser elaboradas por “intelectuales” con el fin de legitimar relaciones de dominio existentes. De manera fundamental esto sucede con la división del trabajo en físico e intelectual.<sup>17</sup> Para Žižek éste es uno de los motivos por los que Marx no habla de ideología cuando elabora su noción de fetichismo de la mercancía; para él la ideología siempre involucraba al Estado. En cualquier caso la tensión entre espontaneidad e imposición organizada introduce una distancia reflexiva en el núcleo de la noción de ideología, “la ideología es siempre, por definición, ideología de la ideología.”<sup>18</sup> La tesis de Žižek es que este rasgo es universal: “no hay ideología que no se afirme

---

<sup>16</sup> ŽIŽEK, S. (1994): *Ops. Cit.* P. 26-27. Esta última oposición, señala Žižek, es en definitiva la oposición que se da entre el Estado y el mercado.

<sup>17</sup> Cfr. SOHN-RETHEL, A. (1970): *Geistige und körperliche Arbeit. Zur Theorie gesellschaftlicher Synthesis.* Suhrkamp, Frankfurt am Main. Sohn-Rethel, al que Žižek menciona en alguna ocasión propuso en su día El Teorema de la subsunción real, donde subsunción quiere incidir en la separación de las capacidades espirituales del proceso de producción frente al trabajo manual, y en especial en el desarrollo de las energía productiva de la sociedad mediante una consciente división del trabajo y el empleo dirigido de las disciplinas científicas y técnicas bajo el control del Capital.

<sup>18</sup> ŽIŽEK, S. (1994): *Ops. Cit.* P. 29.

a sí misma por medio de su demarcación respecto de otra simple ideología”.<sup>19</sup> Siempre es preciso un corpus de *doxa* ideológica para poder distinguir frente a él la propia ideología como verdadera.

Quizá no estaría de más recordar que fue precisamente una maniobra semejante la que sirvió, incluso, para fijar el sentido contemporáneo y peyorativo del término. El concepto de Ideología fue usado por primera vez públicamente por Destutt de Tracy el 21 de Abril de 1796 en una conferencia del *Institut National* de Paris, y que apareció publicada en 1798 bajo el título *Mémoire sur la faculté de penser*.<sup>20</sup> La ideología fue definida entonces, como la Ciencia que trataba de las ideas y las percepciones, y por extensión de la facultad de pensar o percibir, cuyo objetivo primordial era el análisis de las sensaciones. La Ideología, en este sentido, terminó por concentrar en su contra la furia frente a la Ilustración en general; pero no fue la teoría la base para esa denuncia, sino el hábito que fomentaba. Los partidarios de la Ciencia de las Ideas fueron tildados de “Ideólogos”, porque la unidad defendida por ellos de la teoría y la praxis en la formación, implicaba en un marco ilustrado no sólo una crítica radical a la antigua metafísica, sino también a la autoridad política como ilegítima. La ideología presentaba en tanto que filosofía primera un desafío, desde el momento en que el poder posrevolucionario prescribía un pensamiento positivo y llegaba a un acuerdo con las religiones e iglesias. Fue Napoleón el que de un modo oportunista pasó de conceder su apoyo a los Ideólogos a dedicarle la más acérrima y conveniente enemistad.<sup>21</sup> A medida que se iba consolidando su poder, fue concediendo nuevamente influencia a las doctrinas de la iglesia (Concordato de 1801), y se situó en oposición creciente a las doctrinas antirreligiosas y antiteológicas de los ideólogos y de sus opiniones políticas liberales. Así el discurso de Napoleón cambió claramente de signo:

“Todos los males son atribuibles a la Ideología, esa oscura metafísica que con su búsqueda de las primeras causas quiere fundar sobre su base toda la legislación del pueblo, en vez de llevar a un acuerdo de las leyes con la sabiduría del corazón humano y con las lecciones de la historia.”<sup>22</sup>

<sup>19</sup> ŽIŽEK, S. (1994): *Ibid.*

<sup>20</sup> Vid. „Ideologie“ en SANDKÜHLER; Hans Jörg (hrsg.): *Enzyklopädie Philosophie*. Hamburg, Meiner, 2003. Págs. 607-615. Cfr. KOSSELLECK, R. BRUNNER, O., CONZE, W. (hrsg.): *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*. Stuttgart, Klett, 1975-, Bd.7. Págs. 131-171. Una introducción a la cuestión se encuentra en, SAMPEDRO, Francisco (1997): *Ideología e distorsión. Ensaio sobre o imaxinario ideológico*. Ed. Xerais, Vigo. P. 74-84.

<sup>21</sup> Ideólogos, no *Idéologues*, como recuerda Sandkühler, *Ops. Cit.* Pág. 607.

<sup>22</sup> SANDKÜHLER; Hans Jörg (hrsg.): *Ibid.*

Sus antiguos aliados eran calificados ahora de metafísicos y fanáticos, equiparando estos términos al de Ideólogos. Un término que surgió para definir una corriente científica pasó a servir como slogan para desprestigiar al adversario político.

Como veremos en el siguiente capítulo al hilo del análisis del fetichismo de la mercancía, el argumento de Marx, remarcado por Žižek, será que no puede haber una espiritualidad pura sin el obscuro espectro de una materia espiritualizada, la base del comportamiento teológico del capitalista. La ideología se va a jugar en el campo de los excedentes, la espiritualización de la mercancía, por un lado, y la materialización del gran Otro sin sustancia, por el otro. El núcleo preideológico de la ideología se ubicará, entonces, en la aparición espectral que “llena el hueco de lo real” y el lugar final de la crítica a la ideología, “el punto de referencia extra ideológico que nos autorizará a denunciar el contenido de nuestra experiencia inmediata como algo ideológico, no será la realidad, sino lo Real reprimido del antagonismo.”<sup>23</sup>

### **El fetichismo de la mercancía como síntoma**

Si tomamos en consideración el análisis de Freud sobre los sueños y el análisis de Marx de la mercancía, Žižek considera es posible percibir una homología en ambos casos. El trabajo fundamental que se ha de llevar a cabo tiene que incidir más sobre la forma que sobre el contenido que, en un principio, está aparentemente oculto. En un primer momento hemos de considerar al sueño como un fenómeno significativo, como algo que transmite un mensaje; posteriormente debemos neutralizar la fascinación por el significado oculto del mismo y centrar nuestra atención en la forma, en los desplazamientos a los que fueron sometidos los pensamientos oníricos latentes por el trabajo del sueño. Por lo que respecta al análisis de la mercancía, Marx opera también con esta articulación en dos etapas: en primer lugar hemos de concebir el significado que posee la mercancía; pero en un segundo paso hemos de ir más allá de la economía política clásica y encarar el misterio, más que de su contenido, de la propia

---

<sup>23</sup> Vid. ŽIŽEK, S. (1994): *Ops. Cit.* P. 31 y 36. ŽIŽEK, S. (2002a): *Le spectre rôde toujours: actualité du Manifeste du Parti communiste*. Nautilus, Paris. Hay Trad. al gallego de Francisco Sampedro: *O espectro segue a roldar. (Actualidade do Manifesto Comunista)*. Laiovento, Santiago de Compostela, 2004.

forma de la mercancía.<sup>24</sup> El punto en común, por lo tanto, es que no basta con reducir la forma a la esencia. Lo importante es el proceso mediante el cual el contenido encubierto asume esa forma determinada que es donde se va a dar la homología entre el inconsciente y la forma de la mercancía.

El intercambio de mercancías implica una doble abstracción; si en el acto de intercambio la mercancía se reduce a una entidad abstracta que, independientemente de su naturaleza particular, posee el mismo valor que otra mercancía con la que se intercambia, es que la abstracción ya está previamente operando en la efectividad del mercado, aunque el sujeto no sea consciente de ello. La abstracción no es un proceso que tenga lugar en el interior del sujeto pensante; al contrario, pertenece al acto de intercambio y en ese sentido es externa a los sujetos de un modo irreductible, a pesar de tener la forma del pensamiento. Para Žižek el equivalente de ese lugar externo al pensamiento en el cual el pensamiento ya está articulado de antemano es, precisamente, el orden simbólico, “ese orden formal que complementa y/o altera la relación dual de la realidad fáctica externa y la experiencia interna subjetiva”.<sup>25</sup>

Para que el acto de intercambio sea efectivo, los participantes no deben tomar en cuenta la dimensión de la abstracción real, es decir, la forma de socialización de la producción privada a través del mercado. Es decir, la efectividad social de dicho proceso de intercambio implica una configuración de la realidad que sólo es posible bajo la condición de que los individuos no sean conscientes de su propia lógica. Con ello se abre la dimensión fundamental de la ideología, que, más que una falsa conciencia - esto es, una representación falsa de la realidad -, implica que existe una “realidad a la que ya se ha de concebir como ideológica”. Y es fundamental comprender que “no es la falsa conciencia de un ser (social) la que es ideológica, sino este ser en la medida en que está soportado por la falsa conciencia”.<sup>26</sup> Con ello introduce Žižek la dimensión del síntoma como aquello que implica por parte del sujeto una dimensión no reconocida, es decir, el sujeto puede “gozar su síntoma” sólo en la medida en que esa lógica se le escapa. Así, siguiendo la indicación de Lacan, para relacionar los dos ámbitos Marx habría sido, de algún modo, el descubridor del síntoma al detectar un cierto desequilibrio patológico que desmiente la aspiración universal de los derechos burgueses y que no puede apelar a una

---

<sup>24</sup> Vid. ŽIŽEK, S.: (1989): *El sublime objeto de la ideología*. Siglo XXI, Buenos Aires, 2003. P. 39. La contribución de Žižek al volumen colectivo editado por él mismo sobre Ideología es análogo al capítulo de *El sublime objeto* al que nos vamos a referir: “¿Cómo inventó Marx el síntoma?” en ŽIŽEK, S. Ed. (1994): *Ops. Cit.* P. 329-370.

<sup>25</sup> ŽIŽEK, S.: (1989): *Ops. Cit.* P. 44-45.

<sup>26</sup> ŽIŽEK, S.: (1989): *Ops. Cit.* P. 46-47.

cancelación progresiva de ese desequilibrio porque funciona, de hecho, como su momento constitutivo. El síntoma, por tanto, funciona como un elemento particular que subvierte su propio fundamento universal. Žižek considera que el procedimiento marxiano de la crítica de la ideología es ya sintomático, en la medida en que consiste en detectar un punto de ruptura heterogéneo en un campo ideológico, pero que es necesario para que ese campo tenga la forma de algo acabado, como sucede con el concepto de proletariado.<sup>27</sup>

El lugar donde Lacan ubica el descubrimiento del síntoma en la obra marxiana es el paso del feudalismo al capitalismo.

“Se han de buscar los orígenes de la noción de síntoma no en Hipócrates sino en Marx, en la conexión que él fue el primero en establecer entre capitalismo ¿y qué? los viejos y buenos tiempos, lo que llamamos la época feudal.”<sup>28</sup>

El objetivo de esta declaración, aclara Žižek, consiste en señalar que con el establecimiento de la sociedad burguesa las relaciones de dominio y servidumbre que se daban manifiestamente en la época feudal se reprimen. Si de un modo formal parece que las diferentes relaciones entre personas en la sociedad burguesa tienen lugar entre sujetos libres y están exentas de fetichismo, la verdad reprimida surge en un síntoma que subvierte la apariencia ideológica de igualdad y libertad: la persistencia del dominio y la servidumbre se encuentra camuflada en “las relaciones sociales entre las cosas”.<sup>29</sup> Es decir, en vez tener lugar manifiestamente como relaciones recíprocas, las relaciones sociales existentes entre las personas aparecen disfrazadas de relaciones sociales entre cosas; ésta es para Žižek la definición precisa “del síntoma histérico, de la histeria de conversión propia del capitalismo.”<sup>30</sup>

Si el valor de una cierta mercancía como signo de una red de relaciones sociales asume la forma de una propiedad naturalizada de otra mercancía, como es el dinero, por ello decimos que el valor de una mercancía determinada es una cantidad de dinero. La mercancía A puede expresar su valor únicamente refiriéndose a otra mercancía B, que así se convierte en su equivalente. En la relación de valor, la forma natural de la mercancía B (su valor de uso)

---

<sup>27</sup> MARX, K. (1843/44): *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung*. MEW I, P. 378-391.

<sup>28</sup> Cfr. LACAN, J. (1975b): *RSI (1974-75) Seminarios Libro XXII*. En *Ornicar?*, N° 2-5. P. 106. ŽIŽEK, S.: (1989): *Ops. Cit.* P.50.

<sup>29</sup> ŽIŽEK, S.: (1989): *Ops. Cit.* P. 53 Fetichismo deriva del portugués *feitico*: artificial, fabricado. El término “fetichismo” fue propuesto por el historiador y lingüista francés Charles de Brosses (1760), aludiendo a la veneración de objetos y fenómenos de la naturaleza como una de las formas tempranas de la religión de la sociedad primitiva. El Fetichismo de la mercancía lo desarrolla Marx en el Apartado 4 (“La forma simple del valor, en su conjunto”) del capítulo I del Primer volumen de *El Capital*. MARX, K. (1890<sup>4</sup>): *Das Kapital. Kritik der politischen ökonomie. Erster Band*. MEW 23. *El Capital. Libro Primero Vol. 1*. Trad. M. Sacristán. OME Vol. 40, 1976.

<sup>30</sup> ŽIŽEK, S.: (1989): *Ibid.*

funciona como una forma de valor de la mercancía A. Por tanto la mercancía B es un equivalente sólo en la medida en que A se relaciona con ella como la forma de la apariencia de su propio valor, sólo dentro de esta relación. Sin embargo la apariencia es exactamente lo contrario: “A parece relacionarse con B como si para B ser un equivalente de A no fuera una determinación reflexiva de A, es decir como si B fuera *ya de suyo* el equivalente de A.”<sup>31</sup> Esto es, la propiedad de ser un equivalente de A parece que le perteneciera incluso fuera de su relación con A, de igual modo que las otras propiedades que constituyen su valor de uso.

El rasgo esencial del fetichismo de la mercancía no consiste, por tanto, simplemente en tomar nota del paso a través del cual aquello que era una relación entre personas se convierte posteriormente en una relación entre las cosas. El elemento primordial que debe tener lugar es un falso reconocimiento respecto a la relación entre una red estructurada y uno de sus elementos, de modo que algo que es un efecto estructural de la red de relaciones entre elementos parece una propiedad inmediata de uno de los elementos, funcionando como si esta propiedad también perteneciera a dicha red más allá de la relación concreta con el resto de los elementos. La idea importante para Žižek y que ya sitúa por tanto en Marx, es que “este falso reconocimiento puede tener lugar en un relación entre cosas, así como en una relación entre personas.”<sup>32</sup> Es decir, se pueden presentar dos formas paralelas de fetichismo, y la clave tiene que ver con la relación que hay entre estos dos niveles. Por ello no podemos decir que en las sociedades capitalistas, en las que domina la producción para el mercado, las relaciones entre las personas son como las relaciones entre cosas. Precisamente lo que sucede, señala Žižek, es lo contrario:

“el fetichismo de la mercancía acontece en las sociedades capitalistas, pero en el capitalismo las relaciones entre los hombres no están claramente fetichizadas si lo que hay son relaciones entre gente libre y cada persona sigue su propio interés egoísta”.<sup>33</sup>

Lo que se produce, en principio, en correspondencia con el estatuto de la mercancía, son relaciones entre personas que no están basadas en la dominación y en la servidumbre, sino en un contrato de mutuo acuerdo entre individuos libres e iguales ante la ley, movidos básicamente por un egoísmo utilitarista. El fetichismo de la mercancía no designa una teoría político-económica (burguesa) sino toda una serie de presuposiciones que determinan la práctica económica muy “real” del mercado de intercambio. Si, en teoría, un capitalista se

<sup>31</sup> ŽIŽEK, S.: (1989): *Ops. Cit.* P. 51.

<sup>32</sup> ŽIŽEK, S.: (1989): *Ops. Cit.* P. 50.

<sup>33</sup> ŽIŽEK, S.: (1989): *Ops. Cit.* P. 52.

comporta como un utilitarista nominalista, en su propia práctica de intercambio sigue caprichos teológicos.<sup>34</sup>

Es por lo tanto crucial, según Žižek, considerar que ambas formas de fetichismo son, en realidad, incompatibles. Por un lado, en las sociedades capitalistas en las que, propiamente, se da un fetichismo de la mercancía, no hay tal fetichismo en las relaciones entre las personas, o al menos no de un modo tan evidente. Por otro lado, en las sociedades precapitalistas en las que no hay un fetichismo de la mercancía (cuando la base de la producción no es para el mercado), lo que se da es un fetichismo en las relaciones entre las personas. Sin embargo, a este modo de relación propio de las sociedades precapitalistas hay que denominarlo más bien, como apunta Marx, “relaciones de dominio y servidumbre.” Con la retirada del Amo se ha modificado el fetichismo y se ha desplazado de las relaciones entre las personas a las relaciones entre las cosas, y las relaciones de dominio y servidumbre, por su parte, se han reprimido. La relación de producción ya no tiene lugar bajo la forma de las relaciones de dominio y esclavitud, sino que se desplazan en palabras de Marx “bajo la forma de relaciones sociales entre cosas, entre los productos del trabajo.” De modo que el síntoma, el lugar en el que aparece la verdad sobre la configuración de las relaciones sociales, son las “relaciones sociales entre las cosas”.<sup>35</sup> Aunque en el capitalismo los sujetos están emancipados y se perciben a sí mismos como si estuvieran libres de las relaciones supersticiosas religiosas medievales, en sus relaciones recíprocas lo hacen como utilitaristas racionales, guiados por intereses egoístas. El rasgo característico del análisis de Marx es, frente a esta idea, que las cosas, las mercancías, creen en lugar de los sujetos. Es como si todas las creencias supersticiosas, en teoría superadas por la personalidad racional y utilitaria, se encarnaran en las relaciones sociales entre las cosas. Es decir, “ellos ya no creen, *pero las cosas creen por ellos*.”<sup>36</sup> La creencia se encarna en el objeto fetiche que da soporte a la actividad de la gente.

### **El cinismo como forma de ideología**

A pesar de este hecho el punto de partida básico de una crítica de la ideología continúa siendo el que pone el acento en la idea de falsa conciencia, de un falso reconocimiento de la realidad social y en general de la realidad misma. Es decir, la crítica de una representación distorsionada

---

<sup>34</sup> Vid. ŽIŽEK, S. (1997): *El avoso de las fantasías*. Siglo XXI, México, 1999. P. 175.

<sup>35</sup> ŽIŽEK, S.: (1989): *Ops. Cit.* P. 53

<sup>36</sup> ŽIŽEK, S.: (1989): *Ops. Cit.* P. 62. (Subrayado S. Ž.)

de la realidad, según se deduce de la conocida sentencia de Marx “*no lo saben, pero lo hacen*”.<sup>37</sup> Incluso, anota Žižek, en las versiones más refinadas de la crítica de la ideología, como las de la Escuela de Frankfurt, “el punto principal es que la realidad no puede reproducirse sin esta llamada mistificación ideológica.”<sup>38</sup> La cuestión es entonces comprobar si en el mundo contemporáneo puede funcionar un concepto de ideología semejante.

Según la *Crítica de la razón cínica* de Peter Sloterdijk el procedimiento clásico de la crítica de la ideología debería quedar invalidado precisamente por el carácter cínico de la ideología generalizada en Occidente, cuando la distancia entre la máscara ideológica y la realidad social es asumida por los sujetos de una forma consciente. Este contexto hace necesaria la reformulación de la anotación de Marx como un “ellos saben muy bien lo que hacen, pero aun así lo hacen.” Sloterdijk distingue, además, el cinismo de una actitud diferente que denomina *kinismo*. Este último estaría más próximo al recurso popular que se apoya en el sarcasmo como forma de confrontar la versión de la realidad de la posición oficial con el propio discurso oficial. El cinismo, sin embargo, es la respuesta de la cultura dominante a la subversión “kínica.”<sup>39</sup> En un principio reconoce el particularismo interesado que hay detrás de la universalidad, la distancia entre la máscara y ideológica y la realidad; pero, como dice el propio Žižek, “todavía encuentra razones para conservar la máscara.”<sup>40</sup> No es tanto que refleje una posición inmoral, sino que considera la moral como la forma suprema de libertinaje y la verdad como la mentira más eficaz. Confrontada con esta *razón cínica*, la tradicional crítica ideológica es inoperante, pues la ideología dominante no tiene la pretensión de ser tomada en serio, sino sólo de manipular instrumentalmente.

La posibilidad que esto genera de un nuevo tipo de análisis viene dada porque Žižek considera que, a pesar de todo, la razón cínica deja intacta la fantasía ideológica en un nivel fundamental, el nivel en el que estructura la realidad social. Pero para ello es necesario dar un nuevo paso e introducir la distinción entre síntoma y fantasía, tal y como la concibe el psicoanálisis.

<sup>37</sup> MARX, K. (1890<sup>4</sup>): *El Capital. Libro Primero Vol. 1*. OME Vol. 40. P. 90.

<sup>38</sup> Cfr. ŽIŽEK, S.: (1989): *Ibid.* P. 56.

<sup>39</sup> Cfr. SLOTERDIJK, P. (1983): *Crítica de la razón cínica*. Siruela, Madrid, 2004.

<sup>40</sup> ŽIŽEK, S.: (1989): *Ops. Cit.* 57. En *Porque no saben lo que hacen*, esta caracterización está elaborada de forma algo diferente y tematiza tres tipos de relación social al respecto: Poder tradicional, poder manipulativo y poder totalitario. La *mística de la Institución* favorece a partir de la fórmula de la renegación fetichista: “lo sé pero sin embargo...” La autoridad manipulativa, propia de las sociedades narcisistas contemporáneas, es la que se vincula con el cínico, que no termina de aceptar la eficacia simbólica, considera que el Otro no existe, lo simbólico es una ficción. Finalmente el totalitario se basa en un matiz diferente en la medida en que la justificación nace de un “precisamente porque...” ŽIŽEK, S.: (1991): *Ops. Cit.* P. 324-329.



Si volvemos a la fórmula marxiana, “ellos no lo saben, pero lo hacen”, para buscar el lugar de la ilusión ideológica, parece en principio que habría que ubicarla en el saber; en el hecho de que la gente no sabe, en realidad, lo que hace. Sin embargo este punto de vista olvida que la distorsión, el error, está operando ya en la realidad social en la que los individuos actúan. Es decir, el problema es que en su actividad social, en lo que hacen las personas, las personas actúan como si el dinero, en su realidad material, fuera la encarnación de la riqueza como tal. Son fetichistas en la práctica, no en la teoría: “Lo que no saben, o lo que reconocen erróneamente es que en su actividad social, el acto de intercambio de mercancías, están orientados por una ilusión fetichista.”<sup>41</sup> Así, comprendemos que la ilusión está del lado de la actividad y de la realidad, de aquello que la gente hace en su sentido más trivial. Lo que no saben es que su realidad social está guiada por la ilusión. Por tanto saben cómo son las cosas, en realidad, pero actúan 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*.”<sup>42</sup>

Si entonces, el concepto de ideología sigue haciendo referencia a que la ilusión procede del saber, del conocimiento, las sociedades actuales tienen que aparecer como postideológicas, y su ideología fundamental es la del cinismo. Los ciudadanos en general no se toman los enunciados ideológicos en serio. Si, al contrario, el nivel fundamental de la ideología es el de una fantasía inconsciente que estructura la realidad social y no una ilusión que oculte el estado de las cosas, estamos lejos de vivir en sociedades postideológicas. El cinismo, por tanto, sólo es una forma de adquirir una distancia irónica que bloquea, en la práctica, el carácter fundamental de la fantasía. Finalmente la reinterpretación de la célebre fórmula de la razón cínica de Sloterdijk a la que apunta Žižek es: “Ellos saben que en su actividad siguen una ilusión; pero, incluso así, lo hacen.”<sup>43</sup>

El rasgo característico del análisis de Marx es que son las cosas las que creen en vez de los sujetos, en la medida que el pleno establecimiento de la personalidad racional y utilitaria ha eliminado las creencias y supersticiones que se encarnan en las relaciones sociales entre las cosas. Aunque ellos ya no creen, “las cosas creen por ellos”. Lo importante para Žižek es

---

<sup>41</sup> ŽIŽEK, S.: (1989): *Ops. Cit.* P. 59.

<sup>42</sup> ŽIŽEK, S.: (1989): *Ops. Cit.* P. 61.

<sup>43</sup> ŽIŽEK, S.: (1989): *Ibid.* Y si no lo saben también son culpables a nivel del Goce. Vid. ŽIŽEK, S.: (1991): *Ops. Cit.* P. 12.

afirmar la radical exterioridad de la creencia, que toma cuerpo en la conducta práctica y efectiva de la gente. Por lo tanto, al contrario de lo que pueda parecer, la creencia, más que un estado íntimo, es algo que se materializa en la actividad social: “es la creencia la que sostiene la fantasía que regula la realidad social.”<sup>44</sup> Frente a la realidad social actuamos apoyándonos en un cierto “como si”, es decir actuamos “como si” creyésemos en la omnipotencia de la democracia, “como si” el presidente encarnara la voluntad del pueblo, etc., y en cuanto dejamos de lado la creencia, la realidad social aparece como inconsistente.<sup>45</sup>

De ahí el paralelo con la argumentación pascaliana repetida por Žižek en diversos lugares “actúa como si ya creyeras y la creencia llegará sola”, que apunta a una creencia que opera antes de la creencia.<sup>46</sup> Es decir, Žižek encuentra en la idea de costumbre tal y como Pascal la elabora un soporte material para el inconsciente del sujeto, un lugar en el que se representa de antemano el destino de nuestras creencias más personales. Al someternos al ritual religioso de la “máquina simbólica” ya creemos sin saberlo, esto es, ya creemos inconscientemente. Esta paradoja que se da entre la creencia más íntima y la maquinaria simbólica externa es para Žižek, el punto más subversivo de la teología pascaliana y el que le permite articular las carencias de la caracterización de la Ideología que llevó a cabo Althusser. Žižek considera que la teoría de los Aparatos Ideológicos del Estado es una versión contemporánea de la teoría de la máquina de Pascal, pero que, sin embargo, no logra precisar el vínculo que la une a la Interpelación ideológica. Es decir, cómo se internaliza la interpelación por parte de los sujetos en la experiencia ideológica del sentido, en qué manera se produce el efecto de una creencia ideológica en una causa, y el efecto asociado de subjetivación por reconocimiento con la propia posición. Sabemos, a la vista de las ideas de Pascal, que esa interiorización nunca se logra plenamente, que siempre hay un residuo irracional adherido a ella, algo que, como apunta Žižek “lejos de obstaculizar la plena sumisión del sujeto al mandato ideológico, es la condición misma de ello.”<sup>47</sup>

---

<sup>44</sup> ŽIŽEK, S.: (1989): *Ops. Cit.* P. 64.

<sup>45</sup> ŽIŽEK, S.: (1989): *Ops. Cit.* P. 65. Este “como si” puede ser visto como el indicativo del estatuto ambiguo de la articulación de la fantasía como elemento clave de la recuperación de una crítica de la ideología, pues por un lado ubica el lugar de la fantasía como algo evaluable pero no inevitable. Cfr. BRAN, N. (2001): “As If: traversing the fantasy in Žižek” en *Paragraph*. 24, Jul 2001, N.2. *A symposium on Slavoj Žižek: Faith and the Real*. Págs. 140-153.

<sup>46</sup> ŽIŽEK, S.: (1989): *Ops. Cit.* P. 68. PASCAL, B. (1670): *Pensamientos*. Cátedra, Madrid, 1985. P. 52-53, frag. 233.

<sup>47</sup> ŽIŽEK, S.: (1989): *Ops. Cit.* P. 74.

El sujeto que ya busca desesperadamente algún rasgo con el que identificarse, no termina de entender el significado de la llamada del Otro.<sup>48</sup> Antes de llegar a estar atrapado por la identificación del reconocimiento simbólico, el sujeto que ya es \$, es decir un sujeto escindido, es atrapado por el Otro mediante un paradójico objeto causa del deseo que sitúa en el Otro (*a*), mediante el secreto que supone que el Otro oculta; en definitiva lo que tenemos es la fórmula elaborada por Lacan para la fantasía: \$<>a. Lo que para Žižek significa una vez más que “la fantasía ideológica estructura la realidad”.<sup>49</sup> Es de esta manera como la fantasía funciona en el mismo plano de la realidad; más concretamente, funciona como el elemento fundamental que permite su funcionamiento al encubrir el núcleo insoportable y Real. La función fundamental de la ideología no es ofrecer un punto de fuga en la realidad, sino “ofrecernos la realidad social misma como una huida de algún núcleo traumático, real.”<sup>50</sup>

Por lo tanto, la situación no se da simplemente de tal manera que el sujeto pueda ser caracterizado como un lugar vacío susceptible de hallar todo el contenido necesario mediante la red simbólica de las relaciones intersubjetivas. Por ello Žižek apunta al Lacan de las últimas obras para advertir que, precisamente, el sujeto encuentra algún tipo de consistencia, fuera de la red simbólica en la fantasía, haciendo equivalente al sujeto con un objeto de la fantasía. Así por ejemplo, la figura antisemita del judío es una manera de enmendar la incongruencia de nuestro propio sistema ideológico. Construimos, por ejemplo la figura del judío para eludir un punto muerto de nuestro deseo, cuando la única manera de romper el poder de nuestra fantasía ideológico sería “confrontar lo Real de nuestro deseo”.<sup>51</sup> La figura antisemita del judío es una manera de enmendar la incongruencia de nuestro propio sistema ideológico.

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 una totalidad que borra las huellas de su propia imposibilidad. Esta diferencia corresponde a aquella que se da entre la noción de fetichismo en Freud y Marx; en el marxismo un fetiche oculta la red de relaciones sociales, en tanto que para Freud, un fetiche oculta la

---

<sup>48</sup> Un ejemplo de ello frecuente en Žižek se encuentra en el *Proceso* de Kafka, cuando Josef K. espera a las Puertas de la Ley.

<sup>49</sup> ŽIŽEK, S.: (1989): *Ops. Cit.* P. 74.

<sup>50</sup> ŽIŽEK, S.: (1989): *Ops. Cit.* P. 76.

<sup>51</sup> ŽIŽEK, S.: (1989): *Ops. Cit.* P. 79.

falta, la castración en torno a la cual se articula la red simbólica. “El marxismo, señala Žižek, no logró llegar a un acuerdo con el *plusobjeto*, el resto de lo Real que elude su simbolización.”<sup>52</sup>

Para Marx, la plusvalía se define a partir de una sustracción. Si se abstrae de la amortización del capital constante (máquinas, etc.), el valor de cambio de una mercancía corresponde al tiempo de trabajo necesario para su producción. En contrapartida, el salario del obrero corresponde solamente al valor de su fuerza de trabajo, valor inferior determinado por el tiempo necesario para su reproducción. De este modo, el capitalista puede obtener una plusvalía, igual a la diferencia entre el valor de la mercancía y el del trabajo del obrero. Sin embargo Marx mismo hace notar que el capitalista no se apropia de esta plusvalía sino de manera parcial. La lógica del sistema capitalista lo obliga, en efecto, a reinvertir en la producción.<sup>53</sup> De este modo, la plusvalía proporciona el modelo de un objeto del que nadie puede gozar verdaderamente, aun cuando toda la producción capitalista parece organizada con vistas a su realización.

Al comentar a Marx, Lacan destaca que la plusvalía es posible a partir de los efectos del lenguaje, en particular de aquellos que determinan una “absolutización del mercado”, que hace que el trabajo mismo se convierta en una mercancía como las otras. E indica, sobre todo, que hay homología entre lo que revela la obra de Marx y lo que hace aparecer el discurso psicoanalítico: “una renuncia al goce.”<sup>54</sup> Lacan al hablar de goce trata de seguir la vía, abierta por Freud en *Más allá del principio de placer*, de algo que pondría en juego al cuerpo, de una suerte de forzamiento. El goce absoluto, con todo, es imposible para el individuo, el cual se relaciona, más bien, con una pérdida de goce. Precisamente en su lectura de la dialéctica hegeliana del amo y el esclavo, el amo alcanza su estatus arriesgando su vida, renunciando al goce de la vida. Es más bien esta pérdida la que viene a simbolizar el objeto *a*, como el exceso estructural que es inherente a la falta, y que es por definición inalcanzable, como aquello que causa el deseo del sujeto en tanto que signo de un goce imposible. El amo es el que da la orden, renuncia a su

<sup>52</sup> ŽIŽEK, S.: (1989): *Ops. Cit.* P. 82.

<sup>53</sup> Cfr. MARX, K. (1890<sup>4</sup>): *Das Kapital. Kritik der politischen ökonomie. Erster Band.* MEW 23. *El Capital. Libro Primero Vol. 1.* Trad. M. Sacristán. OME Vol. 40, 1976. III Parte, Capítulo 5º: “La producción de la plusvalía absoluta”.

<sup>54</sup> LACAN, J. (1991): *El reverso del psicoanálisis* (1969-70) Seminarios Libro XVII. Paidós, 1992. P. 113. Plus de goce, (*plus-de-jouir*, *Mehrlust*), fue un neologismo acuñado por Lacan para designar, por homología con la plusvalía, (*Mehrwert*) la función estructural a la que se reduciría generalmente el goce, y que constituye uno de los modos de presentación del objeto *a*. Debe entenderse como una renuncia al goce pero también como un paso que permite un deslizamiento en el goce, sustentado en el objeto *a*. Esta idea introducida en el Seminario XVI (1967-68) *De un Otro al otro* adquieren un lugar específico en el marco de su elaboración de los cuatro discursos, en donde se establece que en el discurso del amo el lugar del objeto *a* lo hace equivalente al plus de goce. Vid. LACAN, J. (1991): *El reverso del psicoanálisis* (1969-70) Seminarios Libro XVII. Paidós, 1992.

goce que revierte en el esclavo, y lo que recupera es el plus de goce. Por ello Lacan afirma sobre Marx: “si no hubiera contabilizado este plus de goce por ese empeño suyo en castrarse, si no hubiera hecho de él la plusvalía, en otro términos, si no hubiera fundado el capitalismo, se habría dado cuenta de que la plusvalía es el *plus de goce*.”<sup>55</sup>

Žižek encuentra paradigmática, en este sentido, la sentencia de Marx “el verdadero límite de la producción capitalista es el propio capital.”<sup>56</sup> Más allá de la interpretación común que se ha hecho de esta advertencia de Marx, -y frente a sus propias afirmaciones de Marx en el “Prólogo” de la *Contribución a la Crítica de la economía política*, donde describe el paso desde el capitalismo al socialismo- la idea fundamental, desde la perspectiva de Žižek es que un acuerdo, o equilibrio, entre fuerzas productivas y relaciones de producción no se puede producir nunca, ya que la contradicción, la discordia pertenece al propio concepto de capitalismo. Su límite es el impulso del que extrae su desarrollo.

Es decir, el Capital primero incluye el proceso de producción como lo encuentra (artesanos, etc.), y sólo después va cambiando las fuerzas productivas paso a paso. Es la forma de la relación de producción la que conduce al desarrollo de las fuerzas productivas de su contenido.<sup>57</sup> Lo que tenemos entonces aquí es la paradoja del plus de goce, el goce como tal sólo surge como un excedente, si perdiésemos el exceso perderíamos el goce, el capitalismo no puede constitutivamente alcanzar un equilibrio entre el límite y el exceso: “es la homología entre el plusvalor –la causa que pone en movimiento el proceso capitalista de producción- y el plus de goce, el objeto causa del deseo.”<sup>58</sup> Coincidencia entre límite y falta que se da en el objeto *a*, el resto que encarna la falta fundamental. Es el estatuto paradójico del plus de goce a la que Marx no pudo hacer frente, y que abre la posibilidad de una actualización de la cuestión de la ideología.<sup>59</sup>

---

<sup>55</sup> LACAN, J. (1991): *El reverso del psicoanálisis* (1969-70): *Ibid.*

<sup>56</sup> “Die wahre Schranke der kapitalistischen Produktion ist das Kapital selbst.” MARX, K. (1894): *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie III*. MEW Bd. 25, 260.

<sup>57</sup> ŽIŽEK, S.: (1989): *Ops. Cit.* P. 83.

<sup>58</sup> ŽIŽEK, S.: (1989): *Ops. Cit.* P. 85.

<sup>59</sup> Y la que, para Žižek, domina la concepción del socialismo real que se legitima en Marx. Vid. ŽIŽEK, S.: (1989): *Ibid.* Siguiendo aquí la idea de Lacan: “No por nacionalizar los medios de producción, en el nivel del socialismo de un sólo país, se acaba con la plusvalía, si no se sabe qué cosa es.” LACAN, J. (1991): *El reverso del psicoanálisis* (1969-70) Seminarios Libro XVII. Paidós, 1992. P. 113.

## 6. LA IDENTIFICACIÓN IDEOLÓGICA

Dentro de los trabajos que Žižek lleva a cabo a principios de los 90, se ve en la necesidad de reelaborar, para la cuestión de la ideología, los materiales provenientes del psicoanálisis lacaniano. La reubicación del concepto de fetichismo de la mercancía como síntoma del capitalismo lo conduce a explorar de una manera central el concepto de fantasía y la idea de *sinthome*, que le conducirá posteriormente a revisar el concepto de pulsión de muerte.

Vamos a ver, en primer lugar, la reconstrucción que hace del grafo del deseo y que pretende poner al descubierto las limitaciones que presenta el análisis del discurso y el trabajo de la crítica de la ideología centrándose en los mecanismos de Identificación ideológica. Desde un punto de vista semiótico será preciso complementar la lectura sintomática del discurso, que deja intacto el núcleo fundamental de la fantasía, con una lógica del goce que permita operar en ese ámbito. Este trabajo supone uno de los motivos fundamentales al comienzo de su trayectoria internacional y enlaza el trabajo realizado en la tesis que presentó en Francia con sus dos primeras obras, *El más sublime de los histéricos* y *El sublime objeto de la Ideología*.<sup>1</sup>

### **El punto de acolchado: la retroactividad del significado**

La pregunta que Žižek formula y que va a señalar el camino para su elaboración del funcionamiento ideológico de la identidad es: “¿Qué es lo que crea y sostiene la identidad de un terreno ideológico determinado más allá de todas las variaciones posibles de su contenido explícito?”<sup>2</sup> La respuesta retoma como punto de partida la tesis de Laclau y Mouffe en *Hegemonía y estrategia socialista*, esto es, el conjunto de los significantes flotantes se puede estructurar en un campo unificado mediante la intervención de un determinado punto nodal, que detiene su deslizamiento y fija su significado.<sup>3</sup> Los diversos elementos que se mantienen desconectados se fijan en una red estructurada de significado. Lo que está en juego en la lucha ideológica es, por tanto, el resultado final, la elección de cuál de los significantes entre los

---

<sup>1</sup> Vid.: Cap. VII. “*Idéologie entre le point de capiton et le réel*” y Cap. IX “*La nomination et la contingence*” en ŽIŽEK, S. (1987): *La Philosophie entre le symptôme et le fantasme*. Thèse. Université Paris VIII. Así como: „*Der Graph des Begehrens eine politische Lektüre*“ en ŽIŽEK, S. (1988/1991): *Der erhabenste aller Hysteriker: Lacans Rückkehr zu Hegel*. Turia & Kant, Wien-Berlin. Finalmente la obra que tomaremos como referencia será: ŽIŽEK, S.: (1989): *El sublime objeto de la Ideología*. Siglo XXI, México DF, 2003.

<sup>2</sup> ŽIŽEK, S. (1989): *El sublime objeto de la ideología*. Siglo XXI, Buenos Aires, 2003. P. 125.

<sup>3</sup> LACLAU, E. & MOUFFE, Ch. (1985): *Hegemonía y estrategia socialista*. Siglo XXI, Madrid, 1987.

posibles totalizará la cadena. En los términos lacanianos en los que lo plantea Žižek, se trata de ubicar cuál será el *point de capiton*.<sup>4</sup>

Cada uno de los elementos de un campo ideológico, como tal, forma parte de una serie de equivalencias. Mediante un “plus metafórico” se conecta con los restantes elementos y a la vez determina retroactivamente su identidad. La clave para que se produzca este encadenamiento es que tiene que haber un significante que “acolche” todo el campo de significantes generando la identidad del mismo. La base del análisis será, por lo tanto, localizar dentro de un marco ideológico determinado la lucha particular, que hegemoniza el horizonte en el que se inscriben el resto de las luchas particulares. Sin embargo la lucha de clases en el marxismo parece responder de un modo consciente a un funcionamiento semejante, por lo que no parece que se haya ganado algo fundamental todavía. La cuestión definitiva a este respecto, y la evolución del análisis, pasa por formular el papel determinante desempeñado por un elemento particular, evitando al mismo tiempo la caída en “la trampa del esencialismo”. Para lograr esta tarea Žižek se va a elaborar sus argumentos apoyándose en los desarrollos de las tesis antidescriptivistas de Samuel Kripke.<sup>5</sup>

La discusión básica sobre cómo se refieren los nombres a los objetos que denotan tiene dos posturas básicas. Por un lado los descriptivistas ponen el acento en los contenidos intencionales que son inmanentes a las palabras, mientras que los antidescriptivistas, en contraposición a éstos, consideran que el vínculo causal externo es decisivo, es decir el modo en que las palabras se van transmitiendo de unos sujetos a otros. Lo principal es que ambas posturas, más allá de la cuestión de la referencia de los nombres propios apuntan a una teoría general de las funciones de referencia. Žižek expone el relato de carácter mítico que construyen ambas posiciones para legitimar sus argumentos y los desautoriza por igual.<sup>6</sup> En el caso del descriptivismo olvida la referencia al gran Otro, al significante amo. El antidescriptivismo, por su parte, se olvida de la dimensión del objeto en un sentido laciano al dejar de lado la

---

<sup>4</sup> Se han propuesto varias traducciones para la expresión laciana *“point de capiton”* que Lacan introdujo en su Seminario de 1955/1956 sobre la Psicosis. “Punto de basta” es la que empleó Tomás Segovia en su traducción de los *Escritos*, así como “Puntada”, “Punto de almohadillado” (usual en algunas traducciones de la obra de Žižek,) o últimamente “Puntada de acolchado” en la traducción de *Órganos sin cuerpo* por Antonio Gimeno. Nosotros vamos a emplear la expresión, habitual también en las traducciones, “punto de acolchado”. En francés *Capiton* significa colcha y *capitonner* acolchar, de ahí que esta puntada designe, tradicionalmente, el lugar en el que el colchonero ha trabajado para que el relleno quede bien fijado. Asimismo las traducciones más habituales en las obras de Žižek son, en inglés *“Quilting point”* y en alemán *“Steppunkt.”*

<sup>5</sup> Vid. KRIPKE, S. (1971): “Identity and Necessity” en *Identity and Individuation*. MUNITZ, Milton K. (Ed.) New York U. Press, New York. KRIPKE, S. (1972): *Naming and necessity*. Harvard University Press, 1980. Trad. cast. México Unam, 1985.

<sup>6</sup> Vid. ŽIŽEK, S. (1989): *Ops. Cit.* P. 131-133.

distinción entre lo Real y la realidad. Siendo esta última la razón de que “el antidescriptivismo busque esa X, el rasgo que garantiza la identidad de una referencia a través de todos los cambios de sus propiedades descriptivas en la realidad.”<sup>7</sup>

El problema del antidescriptivismo consiste en determinar qué es lo que constituye la identidad del objeto designado más allá del variable mundo de los rasgos descriptivos. Es decir, qué hace que un objeto sea idéntico a sí mismo incluso si sus propiedades se modifican, o cómo concebir el correlato objetivo del “designante rígido”, del nombre, puesto que denota al mismo objeto en todos los mundos posibles. Para Žižek, el antidescriptivismo pasa por alto el hecho de que la garantía de la identidad de un objeto en las situaciones en las que hay un cambio en sus propiedades es “el efecto retroactivo de la nominación”. Esto es, el nombre, el significante, es el que da el soporte a la identidad del objeto.”<sup>8</sup> Hay por tanto un componente extra, el plus en el objeto, que sigue siendo el mismo en todo los mundos posibles, que tiene el estatuto del objeto *a*. Por ello no podremos encontrarlo como una propiedad positiva del objeto, puesto que es la objetivación de un vacío. Lo que la argumentación antidescriptivista deja al margen del proceso de transmisión del significado es la contingencia radical de la nominación en sí. El hecho de que la nominación “constituye retroactivamente su referencia.”<sup>9</sup> Finalmente, lo que a Žižek le interesa del antidescriptivismo es que le permite concebir al objeto *a* como el correlato del “designante rígido”, esto es “del *point de capiton* como el significante puro.”<sup>10</sup> El punto de acolchado es la palabra que “en tanto que palabra” constituye la identidad de un campo determinado. Esto no quiere decir que sea la palabra con un contenido más expresivo, sino que es la palabra “a la que las cosas se refieren para reconocerse en su unidad”.<sup>11</sup>

Žižek trata de aclarar esto mediante el análisis del conocido anuncio publicitario de Marlboro. En principio parece que la clave reside en proporcionar una imagen romántica del *cowboy* que alude a una imagen determinada de los EE.UU.: naturaleza, aventura, individualismo, etc. Sin embargo, el efecto fundamental de acolchado tiene lugar únicamente cuando ocurre una cierta *inversión*, y ésta no se produce hasta que los norteamericanos reales empiezan a identificarse, en su experiencia ideológica, con la imagen creada por el anuncio de

---

<sup>7</sup> ŽIŽEK, S. (1989): *Ops. Cit.* P. 134.

<sup>8</sup> ŽIŽEK, S. (1989): *Ops. Cit.* P. 134-5.

<sup>9</sup> ŽIŽEK, S. (1989): *Ops. Cit.* P. 135.

<sup>10</sup> ŽIŽEK, S. (1989): *Ibid.*

<sup>11</sup> ŽIŽEK, S. (1989): *Ops. Cit.* P. 136.



Marlboro. Lo fundamental en la producción del efecto de “acolchado” es que éste no funciona como un movimiento circular simétrico. No es, por tanto, que “Marlboro” connote de forma inmediata un determinado espíritu de los EE.UU. y que este “espíritu” (las características que se supone que lo expresan) ya esté condensado en “Marlboro” como su significante, su representante en la significación. Lo que se genera con esta inversión asimétrica es “precisamente el plus-X, el objeto-cause de deseo, ese algo inalcanzable, que está en Marlboro como *algo más* que Marlboro.”<sup>12</sup> Es esa visión de los EE.UU. la que logra su identidad identificándose con el significante Marlboro.

Como veíamos en la primera parte, con el ejemplo antisemita del judío, se produce un movimiento que genera ese efecto en varias etapas:

1. Ser avaricioso, intrigante, sucio, etc. se denomina *judío*.
2. X es denominado judío, porque *es* avaricioso, intrigante, sucio, etc.
3. X es avaricioso, intrigante, sucio, etc., *porque es* judío.

A pesar de que el tercer paso pueda parecer redundante, es precisamente a partir de ese movimiento asimétrico que se genera un excedente suplementario, aquello que es en el Judío más que el propio judío, el objeto *a*.<sup>13</sup> El designante rígido apunta a ese real imposible, a eso que es en el objeto más que el propio objeto, el plus generado en la operación significante. De modo que como señala Žižek se produce una conexión entre la contingencia de la nominación y la lógica de la emergencia del designante rígido a través de la cual un determinado objeto alcanza su identidad. Esta contingencia radical implica que hay una brecha irreductible entre lo Real y los diferentes modos mediante los que se llevan a cabo los intentos por lograr su simbolización. Si lo Real, entonces, no ofrece una manera en la que pueda ser simbolizado de forma directa y completa, puesto que toda simbolización es en última instancia contingente, el único modo en que la experiencia de una realidad histórica determinada puede lograr su unidad es mediante el recurso a un significante “puro”. En última instancia señala Žižek: “no es el objeto real el que garantiza, como punto de referencia, la unidad y la identidad de una determinada experiencia ideológica –al contrario, es la referencia a un significante puro la que

---

<sup>12</sup> ŽIŽEK, S. (1989): *Ops. Cit.* P. 136.

<sup>13</sup> Vid. En la primera parte el capítulo “Fundamento frente a condiciones”. Cfr. BUTLER, R. (2005): *Slavoj Žižek zur Einführung*. Junius Verlag, Hamburg, 2006. Págs. 90 y ss. Butler considera que el intento de caracterizar, como condición de posibilidad del significante Amo, al lugar como vacío, conduce a Žižek a recaer en un nuevo significante Amo.

confiere unidad e identidad a nuestra experiencia de la realidad histórica.”<sup>14</sup> Es decir, no consiste ni en que la realidad histórica no esté simbolizada, ni que nuestro modo de relacionarnos con ella siempre está mediado por diferentes formas de simbolización. El psicoanálisis lacaniano sólo añade a esta perspectiva, aunque de forma fundamental, el hecho de que la unidad de una experiencia de significado, siendo ella misma el horizonte de un campo ideológico de significado, sólo se logra mediante la referencia a algún “significante sin significado” carente de sentido.

Volviendo ahora a los análisis de Laclau, Žižek considera que el concepto de designante rígido tomado de Kripke permite aclarar el estatuto del antiesencialismo. Frente a la idea de un cierto significante puro que pudiera designar y, a la vez, constituir la identidad de un objeto determinado más allá del conjunto variable de sus propiedades descriptivas. La “ilusión esencialista” consiste en creer que podemos pensar conceptos como “democracia” o “socialismo” y determinar un conjunto específico de características, de propiedades, que definan la esencia permanente de la democracia o del socialismo. Frente a esta idea Žižek, siguiendo a Laclau, considera que es imposible definir esa esencia, ese conjunto de propiedades reales que permanecerían constantes en todos los mundos posibles. De modo que la única definición de un objeto en su identidad es que dicho objeto siempre sea, de hecho, designado con el mismo significante: “Es el significante el que constituye el núcleo de la identidad del objeto.”<sup>15</sup> El único modo de definir democracia es a través de todas las organizaciones políticas que se legitiman por su referencia a dicho término. Aquí no hay que dejarse confundir por la idea de que pueda haber una representación legítima de la democracia frente a otras que puedan ser fallidas o estar equivocadas. En última instancia las diferentes concepciones en torno a la democracia se definirán diferencialmente por sus posiciones relativas, llegando al extremo de definirse por su exclusión mutua. El término democrático, de hecho, representa fenómenos contrapuestos para el socialismo real y para la tradición liberal.

Con ello tenemos la paradoja fundamental del punto de acolchado, el designante rígido que totaliza un campo ideológico determinado, deteniendo el deslizamiento metonímico de los significados en un significante vacío. Como señala Žižek: “su papel es puramente estructural, su naturaleza es puramente performativa –su significación coincide con su propio acto de

---

<sup>14</sup> ŽIŽEK, S. (1989): *Ops. Cit.* P. 138.

<sup>15</sup> ŽIŽEK, S. (1989): *Ops. Cit.* P. 139.

enunciación- es, en suma, un significante sin significado.”<sup>16</sup> Las consecuencias de este planteamiento para el análisis ideológico apuntan a la necesidad de detectar tras el brillo del elemento que mantiene unido el edificio ideológico, la operación fundamental, la del significante vacío, que es por definición reflexiva y tautológica. Este punto, el lugar de la falta es aquel que en el funcionamiento ideológico se percibe como el punto de máxima saturación del significado. La pura diferencia se percibe como la Identidad con mayúsculas. La dimensión ideológica es primordialmente, el efecto de lo que Žižek, siguiendo a Lacan, denomina *anamorfosis ideológica*, un cierto error de perspectiva, que es constitutivo de la realidad.<sup>17</sup>

### **Más allá de la Identificación: El grafo del deseo**

Para aclarar el funcionamiento del punto de acolchado como designante rígido es preciso elaborar el grafo del deseo, que explica cómo se articula la retroactividad del significado y el efecto de acolchado. Pero además se requiere para comprobar los límites del análisis ideológico del discurso y la importancia de análisis complementario de la lógica del goce (*jouissance*). El grafo del deseo es una representación topográfica de la estructura del deseo, que Lacan desarrolló por vez primera en el Seminario V (1957-8) sobre las *Formaciones del inconsciente* para ilustrar la teoría psicoanalítica del chiste. Reaparece en algunos de los seminarios que siguieron (1958-9, 1960-1), para luego desaparecer casi totalmente de su obra. La versión más conocida es la del artículo “La subversión del deseo y la dialéctica del inconsciente”, que es la que sigue Žižek.<sup>18</sup>

Tres van a ser las claves de la interpretación que lleva a cabo Žižek sobre el Grafo del deseo para su teoría de la Ideología, tanto en *El más sublime de los histéricos* como en *El sublime objeto de la Ideología* que son las obras en las que aborda su explicación: la retroactividad

---

<sup>16</sup> ŽIŽEK, S. (1989): *Ops. Cit.* P. 140.

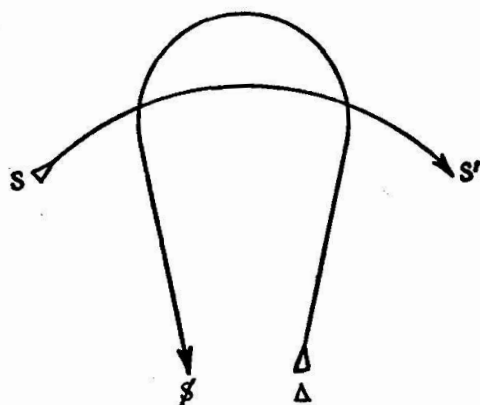
<sup>17</sup> ŽIŽEK, S. (1989): *Ops. Cit.* P. 140-1. y ŽIŽEK, S. (1999): *El espinoso sujeto. Ops. Cit.* P. 85-88. El ejemplo clásico de anamorfosis reiterado por Žižek y empleado por Lacan es de la obra de Hans Holbein *Los embajadores* de 1533. Esta idea de la anamorfosis está muy vinculada a la importancia que Žižek concede, al menos durante una parte importante de su obra, al tratamiento semiótico de la imagen y la mirada, dentro del campo del significante. Lacan lo elabora en un capítulo titulado “De la mirada como objeto a minúscula” en LACAN, J. (1973): *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis* (1964) Seminarios Libro XI. Paidós, Barcelona, 1987. Págs. 75-126.

<sup>18</sup> LACAN, J. (1966): “La subversión del sujeto y la dialéctica del deseo” (1960) trad. Cast. en *Escritos*, Siglo XXI-RBA, Barcelona, 2006. P.773-807.

contingente del significado, la distinción entre Yo ideal e Ideal del yo, y la vinculación de Goce y *sinthome* más allá del análisis del discurso.<sup>19</sup>

A pesar de que el grafo se articula en cuatro diagramas diferentes por motivos explicativos, Lacan siempre ha insistido en que las diferentes formas no suponen una evolución temporal en las etapas intermedias, puesto que el grafo siempre se da como un todo. En este sentido, señala Žižek, que el último diagrama sólo se puede entender si se lee como una elaboración de la pregunta que le precede, el famoso *Che vuoi?* Es decir, este nivel es una articulación de la estructura interna de una pregunta que emana del Otro y que el sujeto confronta más allá de la identificación simbólica.<sup>20</sup>

Grafo I



I. El primer diagrama es la “célula elemental del deseo.” La línea horizontal representa la cadena del significante diacrónica (S-S’), y la curva en forma de herradura es el vector de la intencionalidad del sujeto mítico prelingüístico ( $\Delta$ ). La doble intersección de estas dos líneas ilustra la retroactividad, que surge cuando alguna intención mítica ( $\Delta$ ) acolcha la cadena del significante, el vector S-S’. El producto del acolchado, es decir lo que queda después del movimiento de la intención que atraviesa a la

cadena del significante, es el sujeto escindido por la falta del significante  $\$$ . Según señala Žižek, de lo que se trata aquí es del proceso de interpelación que va de individuos, como sustancia mítica sin definición, a sujetos.<sup>21</sup> El punto de acolchado, la intersección de la parte superior izquierda, es el punto en el que el sujeto se ancla al significante, y al mismo tiempo el punto que interpela al individuo para que se transforme en sujeto a través de la llamada desde un cierto significante Amo. Por ejemplo, comunismo, libertad, democracia, patria, etc. Es fundamental el hecho de que el vector de la intención acolche el vector de la cadena del significante hacia atrás, esto es,

<sup>19</sup> Esta segunda obra es la que seguiremos en esta exposición, puesto que la sección sobre el Grafo del deseo se mantiene sin variaciones en ella con respecto a la otra cronológicamente anterior.

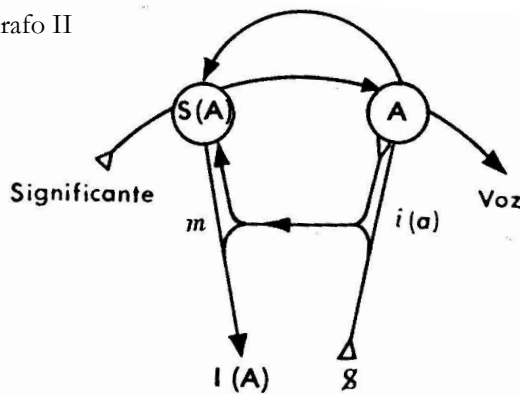
<sup>20</sup> ŽIŽEK, S. (1989): *Ops. Cit.* P. 141.

<sup>21</sup> ŽIŽEK, S. (1989): *Ops. Cit.* P. 142.

retroactivamente; puesto que “sale de la cadena en un punto que precede al punto en que la ha perforado.”<sup>22</sup> El efecto de sentido se produce siempre hacia atrás, *après coup*.

En el espacio ideológico se presentan diversos significantes, -libertad, estado, justicia, etc.- y es entonces cuando esta cadena se complementa con algún significante Amo, “comunismo” por ejemplo, que retroactivamente determina el significado de los otros. Además, hay que tener en cuenta en todo el proceso, que para que el acolchado sea efectivo ha de borrar sus huellas, tiene que mantenerse la transferencia: “la ilusión de que el sentido de un determinado elemento [...] estaba presente en él desde el comienzo como su esencia inmanente.”<sup>23</sup>

Grafo II



**II.** Con el proceso contingente de producción retroactiva de significado, la tesis básica de Lacan sobre la relación entre significante y significado, podemos abordar el segundo diagrama del grafo del deseo donde se especifican las intersecciones de las dos líneas básicas que constituían el primer diagrama: el gran Otro, A (*Autre*), y s(A), el significado acolchado por el Otro

simbólico. En primer lugar nos encontramos en el punto de acolchado al gran Otro (A), el código simbólico. Como aclara Žižek el punto de acolchado detenta el lugar del gran Otro, del código sincrónico en la cadena diacrónica del significante, en una paradoja propiamente lacaniana en la que una estructura paradigmáticamente sincrónica existe en la medida en que se encarna en el Uno, en un elemento único.

En la parte derecha del vector S-S', nos encontramos con la voz a la que debemos considerar como un objeto sin significación, no como portadora de una presencia. En este sentido la voz es el resto que nos queda de la operación significante, lo que queda si sustraemos del significante la operación retroactiva de acolchado que genera el sentido. El ejemplo más claro de este estatus de la voz es, para Žižek, el que emerge en la voz hipnótica.<sup>24</sup>

<sup>22</sup> ŽIŽEK, S. (1989): *Ops. Cit.* P. 143.

<sup>23</sup> ŽIŽEK, S. (1989): *Ops. Cit.* P. 144.

<sup>24</sup> ŽIŽEK, S. (1989): *Ops. Cit.* P. 145. Una de las constantes en la obra de Žižek es el trabajo sobre la estatuto de la voz en el campo psicoanalítico, y a la vez un lugar en el que se distancia de la crítica de Derrida a Husserl sobre la

Hay que explicitar, por último, el cambio que ocurre en la parte inferior del grafo: la sustitución de de la intención mítica ( $\Delta$ ) y del sujeto ( $\$$ ) que se produce cuando la intención atraviesa la cadena del significante. En el segundo diagrama tenemos que el sujeto ( $\$$ ) ha sustituido a la intención mítica, por el efecto de retroversión, es decir, “con la ilusión transferencial según la cual el sujeto se transforma en cada etapa en lo que ya era siempre”.<sup>25</sup>

Hay otros dos elementos que no han sido explicados. Por un lado I(A) representa la identificación *simbólica* del sujeto que tiene lugar como el resultado de la circulación del sujeto con algún rasgo significativo del gran Otro en el orden simbólico. Hay que distinguir esta identificación de la identificación *imaginaria* representada en el diagrama por el eje que vincula al yo (*m-moi*) con su otro imaginario *i(a-autre)* El efecto de retroacción se basa precisamente en el nivel imaginario, que está respaldado por la ilusión de que el Yo es un agente autónomo que está presente desde el comienzo como el origen de sus actos. Esta experiencia imaginaria es el modo erróneo que tiene el sujeto de reconocerse como dependiendo del orden simbólico encarnado en el gran Otro.

Vamos ahora a hacer un inciso para matizar la distinción entre los niveles de la Identificación imaginaria *i(a)* y la Identificación simbólica I(A) y su relación respectiva con el Yo ideal y el Ideal del yo.<sup>26</sup> En sus primeros estudios Lacan parece más preocupado en distinguir entre el Ideal de yo y el Superyó, ocupándose menos de otro término también presente en la obra de Freud, el Yo ideal.<sup>27</sup> Sin embargo ya en el Seminario sobre *Los escritos técnicos de Freud* de 1953-4 Lacan desarrolla el modelo óptico para distinguir estas dos formaciones. El esquema óptico o esquema de los ideales de la persona está comentado por Lacan en 1960 en la “*Observación sobre el informe de Daniel Lagache: Psicoanálisis y estructura de la personalidad.*”<sup>28</sup> Este esquema trata de explicar de modo sintético la interacción entre las instancias del Yo ideal y del Ideal del yo a partir de su relación con los tres registros, Imaginario, Simbólico y Real. Sin entrar en la elaboración explícita de Lacan, nos bastará con apuntar los rasgos básicos de esta distinción tal y como los elabora Žižek. Es decir:

---

idea de que la voz como autoafección se vincula a la metafísica de la presencia. Cfr. DERRIDA, J. (1967): *La voz y el fenómeno*. Pre-Textos, Valencia, 1985.

<sup>25</sup> ŽIŽEK, S. (1989): *Ops. Cit.* P. 146.

<sup>26</sup> Yo ideal: *ideal-Ich: moi idéal*. Ideal del yo: *Ich ideal: idéal du moi*.

<sup>27</sup> Para la discusión sobre los antecedentes de esta cuestión en Freud y su recepción en Lacan Vid. DOR, Joël: (1985) *Introducción a la lectura de Lacan II: La estructura del sujeto*. Gedisa, Barcelona, 1994. Pp. 44-67.

<sup>28</sup> Vid. LACAN, J. (1960): *Escritos. Ops. Cit.* Págs. 627-664.

a) La identificación imaginaria es el mecanismo mediante el cual se crea el Yo en el estadio del espejo. El Yo ideal se origina en la imagen especular como una promesa de síntesis futura hacia la cual tiende el yo, la ilusión de unidad que está en la base del yo. Es la identificación con la imagen que representa lo que nos gustaría ser. Como suele recordar Žižek, tiene que ver con el sentido usual de la imagen.

A) La identificación simbólica es la identificación con la figura paterna que da origen a la formación del Ideal del yo. El ideal del Yo es el significante que opera como ideal, un plan internalizado de la ley, la guía que gobierna la posición del sujeto. Así la identificación simbólica alude al lugar desde el que nos observan, desde el que nos miramos de modo que nos resultamos amables, y está vinculada al lugar de la mirada.

En primer lugar, señala Žižek volviendo a la cuestión de la ideología, el rasgo con el cual nos identificamos no tiene por qué ser una característica reconocida públicamente como algo positivo. En un análisis ideológico este punto puede ser fundamental para explicar, por ejemplo, el serio revés de la izquierda en las elecciones presidenciales de Austria en 1986. La izquierda se dedicó en su campaña a probar que el candidato de centro Waldheim era un hombre con un pasado sospechoso al que evitaba confrontarse públicamente. Pero precisamente esa negativa a contemplar su pasado fue un rasgo con el que la mayoría de los votantes se identificaba: el rechazo a contemplar las vinculaciones con el nazismo en el pasado.

Además es crucial el hecho de que “la identificación imaginaria es siempre identificación en nombre de una cierta mirada en el Otro.”<sup>29</sup> En la representación de un rol por parte del sujeto la pregunta que hay que realizar es ¿para quién actúa el sujeto este papel? Es decir, es fundamental tener en cuenta la brecha entre el modo en el que uno se ve a sí mismo y el lugar desde el que está siendo observado para parecerse amable. Esta distancia es llevada hasta el extremo por el neurótico obsesivo, que, si en el nivel imaginario está atrapado en la lógica masoquista de sus actos compulsivos, al mismo tiempo se encuentra atrapado por la mirada para la que esta organización obsesiva del fracaso le procura placer. Y éste es el lugar que es preciso localizar. Es decir, en qué medida el sujeto ya está identificado simbólicamente “con la mirada para la que está representado el papel.”<sup>30</sup>

Un interesante ejemplo de Žižek al respecto, se refiere al papel que representan los niños en las películas de Chaplin. En sus parodias a los niños no se les trata con la habitual

---

<sup>29</sup> ŽIŽEK, S. (1989): *Ops. Cit.* P. 148.

<sup>30</sup> ŽIŽEK, S. (1989): *Ops. Cit.* P. 149.

amabilidad, sino que son objeto de burla y humillación. La cuestión por tanto es desde qué lugar hemos de mirar a los niños para que nos parezcan objetos de burla más que de protección: “La respuesta es, por supuesto, la mirada de los propios niños –sólo los niños tratan a sus pares así-.”<sup>31</sup> Es decir, lo que está en juego es la identificación simbólica con la mirada de los propios niños. En la relación entre el Yo ideal y el Ideal del yo es la identificación simbólica I(A) la que determina la imagen en la que nos resultamos amables; por lo que nos mantenemos en el campo del significante. Liberalismo, por seguir el ejemplo de Žižek, significa en la perspectiva de los liberales progreso en la democracia y la libertad, a pesar de que en el nivel descriptivo pueda producir fenómenos represivos totalitarios. En los términos de Kripke “liberalismo” designa en todos los mundos posibles, en todas las situaciones que lo contradicen con hechos, “democracia y libertad” y, como señala Žižek, “esta conexión no se puede refutar empíricamente mediante la referencia a un estado de hechos.”<sup>32</sup> Así el análisis de la ideología ha de dirigir su atención al modo en que los nombres que a primera vista significan características descriptivas operan en realidad como designantes rígidos.

Esta interacción entre la identificación simbólica y la imaginaria bajo el dominio de la identificación simbólica constituye el mecanismo mediante el cual el sujeto se integra en un campo socio-simbólico determinado. Sin embargo, el problema está en que este movimiento circular entre ambas identificaciones “nunca finaliza sin un resto”. A pesar del acolchado de la cadena significante que fija retroactivamente el sentido, siempre persiste una cierta brecha representada por el *Che vuoi?* que nos lleva al tercer diagrama del Grafo.

**III.** La interrogación que aparece por encima de la curva del acolchado, el *¿Qué deseas?*, apunta a la persistencia de una distancia entre enunciado y enunciación. Este es el lugar preciso donde se ubica el deseo, señalado con la (d) en el grafo. El sujeto está anclado a un significante que lo representa para el otro y mediante esta fijación carga con un mandato simbólico, se le asigna un lugar en la red intersubjetiva de las relaciones simbólicas. La cuestión, como señala Žižek, es que este mandato es siempre arbitrario, al ser su naturaleza performativa “no se puede explicar con referencia a las propiedades y capacidades reales del sujeto.”<sup>33</sup>

---

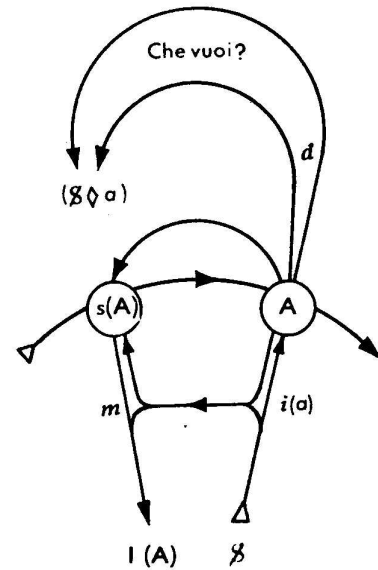
<sup>31</sup> ŽIŽEK, S. (1989): *Ibid.*

<sup>32</sup> ŽIŽEK, S. (1989): *Ops. Cit.* P. 151-2.

<sup>33</sup> ŽIŽEK, S. (1989): *Ops. Cit.* P. 156.



Así, cuando el sujeto que está cargado con este mandato simbólico arbitrario se enfrenta a la pregunta que el Otro le dirige, al *¿Qué deseas?*, no tiene en realidad una respuesta que ofrecer. No sabe el motivo por el cual ocupa un lugar determinado en el universo simbólico. La respuesta, en última instancia, sólo puede ser la pregunta histórica -“¿por qué soy lo que el gran Otro dice que soy?”-<sup>34</sup> que articula la incapacidad del sujeto para asumir plenamente la identificación simbólica, la que abre la brecha de aquello que es en el sujeto más que el propio sujeto, el objeto que se resiste a la interpelación simbólica del sujeto.



Grafo III

El ejemplo ideológico clásico para Žižek es una vez más la figura judía del antisemitismo: ¿Qué quiere en realidad el judío? La respuesta a esta pregunta sólo puede ser una construcción fantasmática, la fantasía de la conspiración judía, que funciona como un poder misterioso y oculto. Así, en el grafo del deseo la respuesta al *Che vuoi?* es la fórmula de la fantasía ( $\$ \langle \rangle a$ ). La fantasía es una construcción que tiene la función de proveer de un marco imaginario para llenar el vacío que supone el deseo, proporciona una respuesta a la pregunta sobre qué quiere el Otro. Lo paradójico del estatuto de la fantasía es que más que satisfacer un deseo, proporciona un marco para evadir el deseo del Otro, un escenario en el que el deseo se constituye: “coordina nuestro deseo, pero al mismo tiempo es una defensa contra el deseo del Otro.”<sup>35</sup> Un determinado objeto puede empezar a funcionar como objeto de deseo cuando encontramos en él algo que es en él más que él. Es decir cuando entra a formar parte de nuestra fantasía, cuando su inclusión en la escena de la fantasía le da congruencia a nuestro deseo como sujetos, manteniéndonos alejados además de la irrupción de la Cosa traumática.

**IV.** Por último, en el diagrama final del grafo se añade el vector del goce que intersecciona con el vector del deseo estructurado simbólicamente. Tenemos entonces dos

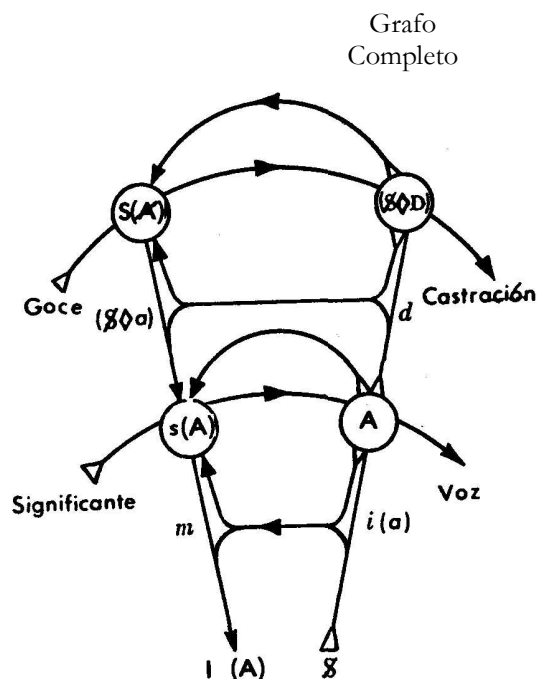
<sup>34</sup> ŽIŽEK, S. (1989): *Ibid.*

<sup>35</sup> ŽIŽEK, S. (1989): *Ops. Cit.* P. 163. De ahí la ambigüedad de la fantasía, derivada del objeto *a*.

niveles paralelos de articulación, el nivel del enunciado y el de la enunciación. Es importante señalar la radical heterogeneidad que se da entre ambos niveles. En el primero, el inferior, hemos visto como se articula el carácter retroactivo del significante, en función del gran Otro, la identificación imaginaria y la simbólica. El nivel del enunciado plantea el problema de qué sucede cuando el campo del significante es perforado por una corriente de goce real, cuando “el cuerpo como goce materializado, encarnado se enreda en la trama del significante”<sup>36</sup>. Lo que sucede es que el cuerpo se somete a la castración, se deshace del goce y permanece como desmembrado, mortificado.

En el primer punto de intersección entre goce, y significante tenemos a  $S(A)$ , el significante de la falta en el Otro. El goce como tal es aquello que no se puede simbolizar, su presencia en el campo del significante se detecta por las incongruencias que se dan en dicho campo. El significante del goce sólo puede ser el significante de su incongruencia, de la falta. El gran Otro permanece estructurado en torno a una falta central, un núcleo imposible. Sin esta falta en el Otro la única posibilidad del sujeto sería la alienación completa en el Otro, frente a esta alienación total, la separación es posible al reconocer también la falta en el Otro<sup>37</sup>. Lo que sigue en el grafo al significante de la falta del

Otro es la fantasía ( $\$ \langle \rangle a$ ) la pantalla que cubre la incongruencia, y finalmente  $s(A)$  el efecto de la significación que está dominado por la fantasía que es la que permite la congruencia de la significación.<sup>38</sup> Por último, en la parte superior derecha del grafo tenemos la fórmula de la Pulsión: ( $\$ \langle \rangle D$ ), en el otro punto de intersección entre goce y significante. El cuerpo es diseccionado por el significante, determinando que partes del cuerpo permanecerán de la



<sup>36</sup> Cfr. ŽIŽEK, S. (1989): *Ops. Cit.* P. 167.

<sup>37</sup> Para los conceptos de alienación y separación Vid. LACAN, J. (1973): *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis* (1964) Seminarios Libro XI. Paidós, Barcelona, 1987. Págs. 211-238.

<sup>38</sup> ŽIŽEK, S. (1989): *Ops. Cit.* P. 169.

“evacuación del goce”. Puesto que dicha evacuación nunca se realiza por completo, siempre hay restos penetrados de goce, zonas erógenas, a los que está ligada la pulsión. Son estas zonas las designadas con la D de la demanda simbólica, ya que no están relacionadas con la fisiología.

En realidad Žižek apunta a la lectura de ( $\$ \langle \rangle D$ ) como la fórmula del *sinthome*, “una formación significativa particular que está impregnada de manera inmediata de goce, es decir, la imposible confluencia del goce con el significante.”<sup>39</sup> La función de la fantasía consiste por lo tanto en proveer una pantalla para ocultar que el orden simbólico gira alrededor de una imposibilidad traumática que no puede ser simbolizada, esto es lo Real del goce.

La interpretación de Žižek finalmente nos conduce a leer todo el nivel superior del grafo como una dimensión más allá de la interpelación, la relación entre la identificación simbólica y la identificación imaginaria no se resuelve sin resto. Es precisamente este resto el que abre el espacio para el deseo y el que provoca que el orden simbólico sea incongruente, la fantasía en última instancia el intento de ocultar esa falta en el orden simbólico. En última instancia fracasa el deseo en la articulación de una respuesta al qué deseas del Otro, lo que hace surgir la fantasía, imprescindible para la subjetivación del sujeto. Y fracasa la demanda que va dirigida al Otro, que en su repetición se vincula a la pulsión, repetición también de significantes. Este punto es crucial para la teoría de Žižek, puesto que entiende que el concepto de interpelación de Althusser y los intentos posteriores de trabajar una teoría de la ideología sobre esta noción se limitan a la elaboración del nivel inferior del grafo del deseo, a los mecanismos de la identificación imaginaria y de la identificación simbólica. No es simplemente una cuestión de que sea posible reducir la problemática ideológica al acolchado de los significantes en el discurso, pues “más allá de la interpelación” está la fantasía y la pulsión girando en torno a “algún insoportable *plus de goce*.”<sup>40</sup> Se pueden analizar los mecanismos discursivos que constituyen el campo del significado ideológico; pero el último soporte del efecto ideológico es “el núcleo insensato, preideológico del goce.”<sup>41</sup> Por ello la tesis central de Žižek es que es necesario complementar el análisis del discurso con la lógica del goce. La crítica de la ideología puede operar con dos procedimientos que son complementarios:

---

<sup>39</sup> ŽIŽEK, S. (1989): *Ibid.*

<sup>40</sup> ŽIŽEK, S. (1989): *Ibid.*

<sup>41</sup> ŽIŽEK, S. (1989): *Ops. Cit.* P. 171.

-La lectura sintomática del texto ideológico, el análisis discursivo, rompe con la experiencia espontánea de su significado, pues constituye la demostración de cómo un campo ideológico es resultado de una operación sobre significantes heterogéneos.

-El otro procedimiento trata de delimitar el núcleo del goce, elaborando cómo una ideología produce un goce preideológico estructurado en forma de fantasía, o, dicho de otro modo detectando en una construcción ideológica aquel elemento interno que representa su propia imposibilidad.

La noción de fantasía es un complemento necesario de la noción de antagonismo de Laclau y Mouffe, pues es precisamente el modo en el que se oculta ese antagonismo irresoluble formulado en su idea de que “la sociedad no existe”, pues se halla atravesada como por un antagonismo fundamental. Atravesar la fantasía es algo correlativo a la identificación con el síntoma. Al atravesar la fantasía nos hemos de identificar en el mismo movimiento con el síntoma. En el ejemplo del antisemitismo hemos de reconocer en la figura del judío, tal y como opera en el discurso ideológico, el producto necesario de nuestro sistema social; en los excesos que se atribuyen a los judíos hemos de reconocer nuestros propios excesos. En definitiva significa reconocer en los excesos, en las alteraciones del funcionamiento “normal” de las cosas, la clave de su verdadero funcionamiento.<sup>42</sup>

### **El sujeto como respuesta a una pregunta imposible**

Con el desarrollo de la enseñanza de Lacan en los años sesenta y setenta, lo que Lacan llama lo Real se aproxima a lo que en los cincuenta denominaba lo Imaginario. Así en una primera instancia, si tomamos como referencia el estatuto del trauma, éste aparece como una entidad imaginaria que no ha sido plenamente simbolizada, que no ha adquirido un lugar dentro del estatuto simbólico del sujeto. En los años setenta Lacan concibe el trauma como algo Real, como un núcleo duro que se resiste a la simbolización, sin que tenga que haber un suceso en la realidad que lo haya representado. Simplemente se producen una serie de efectos estructurales, bien sean desplazamientos, repeticiones, etc.

Lo Real, por tanto, es una entidad que se ha de generar con posterioridad para que podamos conjeturar las deformaciones de la estructura simbólica.<sup>43</sup> La paradoja que constituye

---

<sup>42</sup> ŽIŽEK, S. (1989): *Ops. Cit.* P. 175.

<sup>43</sup> ŽIŽEK, S. (1989): *Ops. Cit.* P. 212.

a lo Real es que, aunque no tenga una existencia como tal en la realidad, por su carácter ejerce una causalidad estructural, llega a producir efectos en la realidad simbólica de los sujetos. La definición de un objeto Real sería en ese sentido para Žižek, la de “una causa que en sí no existe, que está presente sólo en una serie de efectos, pero siempre de un modo tergiversado, desplazado.”<sup>44</sup> De modo que si lo Real es lo imposible, es esta imposibilidad lo que se ha de percibir mediante los efectos que produce. Así la lucha de clases en su noción clásica es un límite traumático que impide la totalización del antagonismo de la sociedad. La idea de la lucha de clases se presenta como el fracaso al tratar de clausurar ese antagonismo en la sociedad, surge como el efecto de ese intento.

El goce como paradigma de lo Real tampoco tiene una existencia en la realidad, es imposible, y sin embargo sus efectos traumáticos son palpables. Lo que nos conduce a la cuestión señalada por Žižek de la paradoja fundamental de la presencia de lo Real: “la prohibición de algo que es ya en sí mismo imposible.”<sup>45</sup> La solución de esta paradoja, es decir, de prohibir algo que es en sí imposible, reside en el hecho de que la imposibilidad se relaciona con el nivel de la existencia, mientras que la prohibición está relacionada con las propiedades que predica: el goce está prohibido por sus propiedades y es imposible porque no existe.

Lo que nos conduce a la cuestión de la libertad y de su estatuto Real. En el momento de enfrentar una elección la libertad se presenta como algo que es también Real, imposible. La cuestión de la elección forzada ha sido tratada por Žižek en varios lugares.<sup>46</sup> La cuestión es que, llegado el momento de la decisión, la comunidad plantea al sujeto la libertad para elegir su opción preferente, pero con la condición de que elija lo correcto. Es decir, tiene que elegir a su comunidad libremente, su decisión ha de coincidir con lo que ya estaba dado de antemano. La cuestión es que el sujeto no está en la posición de elegir, “siempre es tratado como si ya hubiera elegido.”<sup>47</sup> Lo interesante es que aunque en un primer momento nos parezca que esta elección forzada es una especie de trampa totalitaria que atrapa al sujeto, aquel sujeto que cree que tiene una genuina libertad de elección es, al contrario, un sujeto psicótico, al creer que puede conservar una distancia frente al orden simbólico que lo sitúa fuera de la red significativa. El estatuto del enemigo en el discurso totalitario prueba que éste está mucho más

---

<sup>44</sup> ŽIŽEK, S. (1989): *Ops. Cit.* P. 214.

<sup>45</sup> ŽIŽEK, S. (1989): *Ibid.*

<sup>46</sup> En relación a Hegel Vid. ŽIŽEK, S. (1999): *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política.* Paidós, Barcelona, 2001. P. 101-111.

<sup>47</sup> ŽIŽEK, S. (1989): *Ops. Cit.* P. 216.

escorado hacia una posición psicótica, porque presupone que el sujeto enemigo ha realizado una elección libre por el lado equivocado.

El sentimiento de culpabilidad que se percibe como una culpa irracional e inexplicable funciona de un modo semejante, al encubrir la realidad de un deseo inconsciente. Implica una decisión inconsciente por el mal, señala Žižek aludiendo a Schelling, una elección que ya estaba hecha desde siempre aunque nunca tuviese lugar en la realidad. Es esta especie de elección libre inconsciente la que “*se ha de presuponer* para explicar el sentimiento de que somos culpables incluso de cosas que no dependen de nuestra decisión consciente.”<sup>48</sup> En última instancia esta elección originaria y atemporal se concibe como lo Real, como un acto que no tuvo lugar en la realidad, pero que precisamente por ello se ha de presuponer para explicar la situación actual. Lo Real se presenta como un núcleo que se resiste a la simbolización, y al mismo tiempo como algo que no posee una congruencia ontológica. Algo que permanece como fallido, inaprensible, pero presente en sus efectos como hemos señalado anteriormente.

Con la finalidad de precisar un poco más el estatuto de lo Real en relación al sujeto Žižek establece una serie de oposiciones.

.-En cierto sentido lo Real es lo que precede a la simbolización, y es estructurado por la red simbólica. Sin embargo es también el resto del proceso de simbolización aquello que la elude. Es presupuesto por lo simbólico y a la vez es igualmente propuesto. Si tomamos al goce como núcleo de lo Real, esta ambivalencia es la que se da entre el goce, la base de la simbolización, y plus de goce como el residuo de ese proceso.

.-Lo Real como punto de partida es una plenitud y como resto es un vacío. O en referencia a la negatividad afirma Žižek: “No puede ser negado porque ya es en sí, en su positividad, nada más que una encarnación de una pura negatividad, vacuidad.”<sup>49</sup> Por ello todo objeto Real no es más que la encarnación de una falta en Otro, en el orden simbólico.

.-Lo Real puede percibirse también como la contingencia corporal que emerge en un choque que produce una alteración, y por otro lado como algo que presenta una consistencia lógica a posteriori, en tanto que elude la simbolización.

.-Es el plus que se aprecia en el *cómo* frente al *qué*, algo más allá de una serie de propiedades o de un conjunto de descripciones en el sentido de Kripke. Pero, como se muestra

---

<sup>48</sup> ŽIŽEK, S. (1989): *Ops. Cit.* P. 219. (Subrayado S.Ž.)

<sup>49</sup> ŽIŽEK, S. (1989): *Ops. Cit.* P. 222.

en relación a la cuestión del trauma, a pesar de no existir tiene la propiedad de producir efectos.

.-Frente a la cuestión de la escritura, lo Real es aquello que no se deja inscribir; pero es, a la vez, lo escrito como un objeto opuesto al significante.<sup>50</sup>

Es esta coincidencia inmediata de determinaciones que son opuestas o contradictorias, de modo que “cada elemento de suyo es su propio opuesto” la que mejor define el estatuto de lo Real para Žižek.<sup>51</sup> Si analizamos el carácter de la oposición en relación al registro imaginario y al simbólico, podemos acotar un poco más la oposición en lo Real. En la relación imaginaria los dos polos de la relación son complementarios, cada uno de ellos llena la falta del otro. La relación simbólica, por su parte es diferencial, la identidad de cada momento viene dada por la diferencia con respecto al otro. Aquí un elemento no completa la falta del otro, sino que encarna la falta del otro. Cada polo devuelve al otro su propia falta. En lo Real por tanto no se da ni la relación complementaria ni la identidad referencial.

Este fracaso inherente al intento de aprehender lo Real nos remite al menos a la posibilidad de localizar, de tantear ese vacío que señala una imposibilidad central. El objeto como algo Real señala sólo un cierto límite, “podemos rebasarlo, dejarlo atrás, pero no podemos alcanzarlo.”<sup>52</sup> Es en este sentido que el sujeto, por su parte, funciona como una respuesta de lo Real porque no es más que el punto fallido del proceso de su representación simbólica. El carácter paradójico de lo Real tiene su equivalente en un rasgo específico del sujeto: su división constitutiva por cuanto está atrapado en la red significante, su enajenación en la cadena significante que lo disecciona. El sujeto se ve atrapado en la cuestión del deseo, y más precisamente en la reflexividad del deseo, cuestión crucial para Žižek como hemos visto: ¿Qué deseo he de desear?<sup>53</sup> Esta situación paradójica se reproduce en uno de los ejemplos más reiterados por Žižek: el del sujeto enfrentado a los juicios políticos del estalinismo, que ha de confesar una actitud de rechazo a su propia actividad, con lo que firma su propia condena. El único modo que tiene el acusado de afirmar su comunismo como sujeto de la enunciación es confesar, con lo que se declara traidor como sujeto del enunciado, dejando patente la división inherente al sujeto del significante.

---

<sup>50</sup> ŽIŽEK, S. (1989): *Ops. Cit.* P. 223.

<sup>51</sup> ŽIŽEK, S. (1989): *Ops. Cit.* P. 224.

<sup>52</sup> ŽIŽEK, S. (1989): *Ops. Cit.* P. 225.

<sup>53</sup> ŽIŽEK, S. (1989): *Ops. Cit.* P. 226.

El sujeto por tanto, tal y como lo entiende Žižek, es un vacío radicalmente originario, una falta en la estructura simbólica que se camufla en el proceso de subjetivación que generan las diversas “posiciones del sujeto”. No son esas posiciones, el proceso de la subjetivación, lo que constituye al sujeto, simplemente cubren el vacío que es el sujeto.<sup>54</sup> El sujeto siempre está desplazado por lo simbólico y es incapaz de encontrar un significante que sea, realmente, “el suyo”. Siempre dice algo que lo excede, o que lo limita, y este exceso encubre precisamente la falta fundamental que es el propio sujeto del significante. Al tratar de articular una representación significativa el sujeto fracasa y ese vacío abierto por el fracaso es el sujeto del significante. Como lo señala Žižek de forma paradójica: “el sujeto del significante es un efecto retroactivo del fracaso de su propia representación; por ello el fracaso de la representación es la única manera de representarlo adecuadamente.”<sup>55</sup>

La lectura del sujeto se lleva a cabo sobre un trasfondo hegeliano; al articular una proposición que defina al sujeto y fracasar en ello, se experimenta la contradicción de forma absoluta, es decir la relación negativa extrema entre sujeto y predicado. Es esta discordancia absoluta la que Žižek interpreta como negatividad absoluta, la función netamente positiva de la negatividad, no tanto como supresión del antagonismo sino como un movimiento que abre el lugar para una función positiva. Es decir, más que llenar el vacío de la pregunta, es una operación que induce a la pregunta para que comience a funcionar como una respuesta. O como afirma el propio Žižek, “la estrategia hegeliana de trasponer una impotencia epistemológica [...] en una imposibilidad ontológica.”<sup>56</sup>

En definitiva, desde una perspectiva lacaniana, el sujeto es el sujeto de una pregunta, la pregunta que plantea el orden simbólico, el gran Otro. El sujeto representa el vacío de la imposibilidad de responder a la pregunta del Otro y por ello es una respuesta de lo Real a esa pregunta. La pregunta, en su dimensión más obscena, es constitutiva para el sujeto en la medida en que apunta al núcleo del sujeto que no puede ser objetivado, que es en él más que él mismo. Es decir, en la medida en que apunta al objeto en el sujeto, al objeto *a*. El sujeto está dividido en relación a este objeto que lo atrae y al mismo tiempo lo repele, como indica la

---

<sup>54</sup> ŽIŽEK, S. (1989): *Ops. Cit.* P. 227. Aquí Žižek alude explícitamente al proceso de subjetivación tal y como lo desarrolla Foucault, en una crítica que extiende en general a la idea de sujetos capaces de asumir la posición de su discurso.

<sup>55</sup> ŽIŽEK, S. (1989): *Ops. Cit.* P. 228.

<sup>56</sup> ŽIŽEK, S. (1989): *Ops. Cit.* P. 231. “La solución al enigma es reduplicarlo”. *Ibid.*



fórmula de la fantasía:  $\$ \langle \rangle a$ .<sup>57</sup> El sujeto es la respuesta de este núcleo traumático, Real, a la pregunta del orden simbólico. Esta pregunta tiene el efecto de provocar culpabilidad, vergüenza, en su destinatario, que queda así dividido, histerizado. Esta histerización es para Žižek la forma constitutiva del sujeto, o, dicho de otro modo, “el estatuto del sujeto como tal es histérico.”<sup>58</sup> El sujeto se constituye por la referencia a este objeto traumático y el proceso de interpelación es un intento por eludir este núcleo traumático a través de la identificación.

---

<sup>57</sup> ŽIŽEK, S. (1989): *Ops. Cit.* P. 216.

<sup>58</sup> ŽIŽEK, S. (1989): *Ops. Cit.* P. 235.

## 7. UNA POLÍTICA A PESAR DEL GOCE

Es una apuesta de Žižek considerar que el núcleo de la ideología puede ser accesible para la subjetividad, y que puede, además, poner en marcha el potencial subversivo inherente a la negatividad del sujeto. Sin embargo, las dificultades para delimitar una política del goce a partir de una crítica de la ideología no son menores, cuando ésta opera siempre a partir de los avances de la clínica. Atravesar la fantasía e identificarse con el síntoma son los dos momentos de la cura, que Žižek extrapola para habilitar estrategias que sirvan de contrapeso político al análisis crítico. Ambos son, en realidad, momentos solidarios, las dos caras de una misma hoja, por emplear la descripción que Saussure hizo del signo.

Por un lado está la constitución de la fantasía desde un punto de vista político, que canaliza nuestro goce de forma primaria. Pero además parece necesario contar con la multiplicación de las fantasías en las sociedades contemporáneas, para saber operar frente a su invasión. Žižek ofrece algunas de las claves necesarias para poder operar con la fantasía en la propia exterioridad en la que sale al encuentro de los individuos, al tiempo que aporta algunas características generales de la misma.

Por el otro lado tenemos la identificación con el síntoma y su rearticulación en forma del *sinthome*. El goce y el sentido, anudados más allá de la comunicación habitual que se establece entre emisor y receptor. Žižek elabora, en referencia a algunas películas, ejemplos semióticos para asilar el goce *sinsentido* de su contexto y exponerlo en su idiotez como modelo de actividad discursiva que puede ser al mismo tiempo subversiva. Recupera además los desarrollos de Lacan a principios de los 70, que establecen el fin del análisis sobre el trabajo específico del analizante con aquel núcleo de goce del que el individuo no puede evadirse, y ante el que sólo puede asumir una posición, pues constituye el eje que vincula a los tres registros, Imaginario, Simbólico y Real.<sup>1</sup>

Todo ello para delinear los contornos de una política, *a pesar* del goce, que bascula entre el deseo y la pulsión, entre la deriva infinita del deseo o la repetición de la pulsión de muerte. Una forma de actividad basada en la certeza de que es posible llevar a cabo una praxis política sin garantías y sin el recurso a un significante amo.

---

<sup>1</sup> ŽIŽEK, Slavoj y DALY Glyn (2004): *Slavoj Žižek Arriesgar lo imposible. Conversaciones con Žižek*. Trotta, Madrid. 2006. P. 143.

### Atravesar la fantasía ideológica

En una obra publicada en 1997 bajo el título de *El acoso de las fantasías* Žižek habla de la multiplicidad de imágenes que “nublan nuestro razonamiento y que son llevadas hasta sus últimas consecuencias por los medios audiovisuales modernos.”<sup>2</sup> La multiplicación de las fantasías se toma como un hecho constatable en nuestras sociedades contemporáneas, y el trabajo de Žižek sobre esta cuestión parece radicalizar los planteamientos de otras obras hasta el punto de que, como se ha señalado acertadamente, “este libro deja la sensación de que algo penetra hasta el último poro de nuestros cuerpos, colonizando incluso nuestras más privadas fantasías.”<sup>3</sup> Este hecho parece indicar que entre los antagonismos que caracterizan nuestra época destaca aquél que se da entre la abstracción, que es cada vez más determinante en nuestras vidas, y la proliferación de imágenes pseudoconcretas. Sin embargo Žižek quiere proceder en una inversión de la crítica tradicional a la ideología, que avanzaba desde la inmediatez de la abstracción a la realidad social. Su idea es proporcionar análisis que partan desde esta propagación de imágenes pseudoconcretas hacia la abstracción que se materializa principalmente a través de la digitalización y del mercado, como aquello que estructura en la práctica nuestra realidad social.<sup>4</sup>

Es su intención, por lo tanto, adoptar el enfoque de la exterioridad material que quizá pueda resultar muy útil en el análisis de la relación entre la fantasía y los antagonismos inherentes a la construcción ideológica. La cuestión crucial, por tanto, no reside tanto en la medida en la que la ideología pueda trascender al ámbito, en principio no ideológico, de la vida cotidiana, sino más bien en la cuestión de cómo la materialización de la ideología en un objeto externo pone en evidencia los antagonismos que deben permanecer implícitos en la formulación ideológica. Así, señala Žižek, en un enunciado programático que define la línea del análisis: “El inconsciente está expuesto, no oculto por una profundidad insondable; o, citando el lema de Los expedientes X, *la verdad está ahí fuera*.”<sup>5</sup> Es la sinceridad puramente material del ritual ideológico externo, y no la profundidad de las convicciones y los deseos del individuo, lo que constituye el verdadero lugar de la fantasía que sostiene la construcción ideológica. Y Esta exterioridad que materializa la ideología en forma directa puede ocultarse también bajo el

---

<sup>2</sup> ŽIŽEK, S. (1997): *El acoso de las fantasías*. Siglo XXI, México, 1999. P. 9.

<sup>3</sup> BUTLER, R. (2005): *Slavoj Žižek zur Einführung*. Junius Verlag, Hamburg, 2006. Págs. 25.

<sup>4</sup> ŽIŽEK, S. (1997): *Ibíd.*

<sup>5</sup> ŽIŽEK, S. (1997): *Ops. Cit.* P. 11.

aspecto inocente de la utilidad como recurso de justificación para los comportamientos individuales y colectivos.<sup>6</sup> Si en un principio la noción usual de la fantasía en el contexto de la ideología parece indicar que el montaje de un escenario fantasmático puede suavizar el verdadero horror de una situación, el funcionamiento de la noción psicoanalítica de la fantasía tiene que comenzar por cuestionar esta idea. La relación entre la fantasía y el horror de lo Real que parece ocultar es mucho más ambiguo si la fantasía, al ocultar ese horror genera aquello que pretende ocultar, “el punto de referencia reprimido”.<sup>7</sup> Para aclarar el estatus de la fantasía Žižek propone una suerte de acercamiento fenomenológico a la misma, una caracterización, bajo el rótulo de “los siete velos de la fantasía.”<sup>8</sup>

### 1. El lugar del sujeto en la fantasía.

En primer lugar habría que aclarar el estatuto problemático de la relación que se da entre el modo en el que se lleva a cabo la fantasía y el papel que desempeña en ella el sujeto. No existe ninguna relación entre lo real fantasmático del sujeto y su identidad simbólica, ambos son totalmente inconmensurables. De modo que la fantasía puede generar una multitud de “posiciones de sujeto” y el sujeto puede pasar de una a otra con total libertad; sin embargo es importante distinguir estas posiciones del propio vacío que constituye el sujeto del inconsciente, es decir como \$.

### 2. El esquematismo trascendental de la fantasía.

La fantasía no sólo lleva a cabo el deseo en forma alucinatoria, su función es constitutiva del propio deseo, “nos enseña como desear.”<sup>9</sup> Su nivel de constitución es previo, es decir, opera generando, antes que nada, la dirección del deseo. Además, el factor que desata el deseo no puede ser reflexionado por la conciencia del individuo, pues simplemente elimina al sujeto reduciéndolo a un objeto manipulable. Si la realidad se constituye a través de la verificación, que le permite al sujeto diferenciar entre el objeto alucinatorio del deseo y el objeto que percibe realmente, el sujeto nunca puede, sin embargo, ocupar el lugar neutral que

---

<sup>6</sup> En este contexto propone Žižek su conocido análisis de los inodoros franceses, alemanes y norteamericanos. Vid. ŽIŽEK, S. (1997): *Ops. Cit.* P. 12-3.

<sup>7</sup> ŽIŽEK, S. (1997): *Ops. Cit.* P. 15.

<sup>8</sup> ŽIŽEK, S. (1997): *Ops. Cit.* P. 11. Una versión preliminar en donde Žižek menciona cuatro características de la Fantasía apareció en “Fantasy as a political Category: a Lacanian Approach” en Wright, Elisabeth y (Editors). *The Žižek Reader (Blackwell Readers)*. Blackwell Pub. February, 1999. Pp. 87-101. Que a su vez es un artículo tomado de *Journal for the Psychoanalysis of Culture and Society*, Vol. 1:2, fall 1996, Pp. 77-85.

<sup>9</sup> ŽIŽEK, S. (1997): *Ops. Cit.* P.

le permitiría excluir por completo la fantasía alucinatoria. Por tanto aunque la verificación determina la realidad, “*el marco de la realidad está estructurado por lo que sucede al margen en la fantasía alucinatoria.*”<sup>10</sup>

### 3. La Intersubjetividad.

Este marco de la fantasía es, por otro lado, radicalmente intersubjetivo. La pregunta original del deseo no se manifiesta directamente como un ¿qué quiero?, sino en la forma de un ¿qué quieren los otros de mí? En su nivel más fundamental, la fantasía me dice qué soy yo para los otros. De modo que la fantasía social es un intento por responder a la pregunta sobre qué es lo que desea la sociedad con respecto a cada individuo. En las primeras obras de Lacan el objeto aparece, en cierta medida, como devaluado en cuanto a sus propiedades inherentes; es decir cuenta principalmente como aquello que está en juego en las luchas intersubjetivas por el reconocimiento y el amor.<sup>11</sup> En la obra tardía de Lacan, apunta Žižek, “el acento se desplaza a lo que *es* el objeto mismo, al *agalma*, el tesoro secreto, que garantiza un mínimo de consistencia fantasmática al ser del sujeto; es decir, el objeto *a* como el objeto de la fantasía, que es algo más que yo mismo, y gracias al cual me percibo a mí mismo como digno del deseo del Otro”.<sup>12</sup>

### 4. La oclusión narrativa del antagonismo.

En el mito de la acumulación originaria, el relato sociopolítico por excelencia analizado por Marx, donde la narrativa surge para resolver un antagonismo fundamental mediante la reubicación de sus partes en una sucesión temporal, se desplaza el antagonismo reprimido a la *forma* misma de la narrativa, que permanece como testigo de la operación.<sup>13</sup> Así, la fantasía es la forma primordial de narrativa que sirve para ocultar algún estancamiento original. Además, señala Žižek, la narrativización constituye una falsa representación en sus dos versiones: bajo la apariencia de evolución de una forma primitiva a una superior, o bajo la apariencia de la

---

<sup>10</sup> ŽIŽEK, S. (1993): *Tarrying with the Negative: Kant, Hegel, and the Critique of Ideology*. Duke University Press. Durham, 6ª 2003. P. 89. (Subrayado S. Ž.) Así determina la afirmación de Lacan según la cual el estatuto de la realidad es “precario.” Vid. *Ibid.*

<sup>11</sup> Bajo la influencia del Hegel de Kojève, a cuyos cursos asistió Lacan en los años 30, que por aquel entonces le permitió una reelaboración del lugar del deseo en la obra freudiana.

<sup>12</sup> ŽIŽEK, S. (1997): *Ops. Cit.* P. 18. (Subrayado S. Ž.)

<sup>13</sup> MARX, K. (1890<sup>4</sup>): *Das Kapital. Kritik der politischen ökonomie. Erster Band.* MEW 23. *El Capital. Libro Primero Vol. 1.* Trad. M. Sacristán. OME Vol. 40, 1976. Capítulo 24. Cfr. “La acumulación originaria” en RIPALDA, J.M<sup>a</sup>. (2005): *Los límites de la dialéctica.* Trotta, Madrid. P. 21-36.

historia de la evolución histórica como caída o regresión, “ambas versiones ocultan la total sincronización del antagonismo en cuestión”<sup>14</sup>.

#### 5. Tras la Caída.

Por otro lado, este relato fantasmático no escenifica la suspensión de la Ley, sino el acto mismo de su constitución, la escena de la intervención en el corte de la castración simbólica. Lo que la fantasía se esfuerza por representar es, en definitiva, la escena imposible de la castración. En ese sentido hay que tener en cuenta, afirma Žižek, que la fantasía se encuentra cercana a la perversión en la medida en que “el ritual perverso escenifica el acto de la castración, de la pérdida primordial que le permite al sujeto entrar en el orden simbólico”<sup>15</sup>.

#### 6. La mirada imposible.

Si consideramos el circuito temporal que involucra el relato fantasmático siempre tiene lugar en la escena una mirada imposible: la mirada mediante la cual el sujeto está ya presente en el acto de su propia concepción. La cuestión clave, entonces, radica en averiguar para qué mirada se escenifica y qué narración es la que se pretende que sostenga la escena fantasmática. La mirada del observador inocente es también en cierto modo inexistente, pues se trata de la mirada neutral imposible de alguien que se excluye falsamente de su existencia histórica concreta, es decir de su participación real en el conflicto.

#### 7. La transgresión inherente.

Finalmente, es necesario que el funcionamiento de la fantasía, para que sea realmente operativa, permanezca implícito. Debe mantener cierta distancia con respecto a la textura explícita simbólica que sostiene, y debe funcionar como su transgresión inherente. Por ello la distancia constitutiva entre la textura explícita en el registro simbólico y su trasfondo fantasmático es propia, para Žižek, de la obra de arte: “Debido a la preeminencia del lugar sobre el elemento que lo llena, incluso la más armoniosa de las obras de arte es fragmentaria, a priori, carente de relación con su lugar.”<sup>16</sup> Es decir, el arte es fragmentario puesto que siempre se apoya en una distancia con respecto a la fantasía. La estrategia del “verdadero arte” es, por lo tanto, la de manipular la censura de la fantasía subyacente de tal modo que la falsedad

---

<sup>14</sup> ŽIŽEK, S. (1997): *Ops. Cit.* P. 22.

<sup>15</sup> ŽIŽEK, S. (1997): *Ops. Cit.* P. 22.

<sup>16</sup> ŽIŽEK, S. (1997): *Ops. Cit.* P. 27.

radical de esta fantasía se torne visible. La fantasía, contra lo que pueda suponerse, está del lado de la realidad, soporta el sentido de realidad del sujeto. Cuando el sujeto pierde el marco fantasmático que le proporciona una base a su sentido de la realidad, comienza a percibir la realidad como un universo irreal sin una base ontológica firme. Si llega un punto en el que la distancia se clausura se toca lo Real que la fantasía está ocultando.

Después de esta breve caracterización, la pregunta más pertinente desde el punto de vista de una teoría de la ideología es la que plantea el propio Žižek: “¿Cómo vamos a minar entonces el control que ejerce el goce fantasmático sobre nosotros?”<sup>17</sup> Cuando la interpelación ideológica falla en su intento por capturar al sujeto, esto es, cuando el ritual simbólico del edificio del poder no se desarrolla de forma que el sujeto pueda asumir el mandato simbólico, éste queda atrapado en un círculo pulsional repetitivo. Es este movimiento vacío, repetitivo y disfuncional el que sexualiza el poder, marcándolo con una mancha de placer obsceno. El principal problema con que nos encontramos es que el edificio del poder se sostiene a través del uso manifiesto de gestos obscenos ritualizados que tienen la falsa pretensión de subvertirlo. La manifestación del suplemento obsceno oculto sólo es subversiva a condición de que se lleve a cabo mostrando el apoyo fantasmático en toda su inconsistencia.<sup>18</sup> Puesto que el poder basa su funcionamiento en un suplemento obsceno, la obscena ley del Superyó acompaña como un doble oscuro a la ley pública. Por ello, señala Žižek, al enfrentarse al estatuto de este suplemento obsceno se debe evitar, por un lado, su mitificación como un elemento subversivo, y, además, la precipitación, que lo descarta como una trasgresión falsa, pues estabiliza el edificio del poder, “insistiendo en cambio en su carácter indecible.”<sup>19</sup>

Las reglas obscenas no escritas sostienen el poder mientras se mantienen implícitas; en el momento en que se reconocen públicamente, el edificio del poder cae en el desorden. La posibilidad de socavar el espacio fantasmático, el control que ejerce una fantasía sobre los individuos, se produce mediante la sobreidentificación con ella, “al aceptar simultáneamente, la infinidad de elementos subyacentes a la fantasía que son inconsistentes.”<sup>20</sup> Es decir, en vez de contraponer fantasía y realidad objetiva, se trataría más bien de exponer esa fantasía

---

<sup>17</sup> ŽIŽEK, S. (1997): *Ops. Cit.* P. 34.

<sup>18</sup> En este sentido alude Žižek a la polémica generada en torno al grupo musical post-punk Laibach y su puesta en escena Nazi. Žižek salió en su defensa argumentando que no practicaban la apología del nazismo sino que, precisamente, escenificaban “el apoyo fantasmático del poder con toda su inconsistencia.” Vid. ŽIŽEK, S. (1997): *Ops. Cit.* P. 36. Con mayor extensión se refiere a esta cuestión en ŽIŽEK, S. (1993): “Why are Laibach and NSK not Fascists?” *MARS*. Vol. 3-4. (1993), 3-4.

<sup>19</sup> ŽIŽEK, S. (1997): *Ops. Cit.* P. 38.

<sup>20</sup> ŽIŽEK, S. (1997): *Ops. Cit.* P. 39.

subyacente, “objetivamente subjetiva”, que resulta imposible de aceptar para los sujetos. El objeto quimérico de la fantasía, el objeto causa de nuestro deseo, es al mismo tiempo, paradójicamente, propuesto retroactivamente por nuestro deseo. Por ello, al atravesar la fantasía, tenemos la vivencia de cómo la fantasía “sólo materializa el vacío de nuestro deseo.”<sup>21</sup>

### **El sinsentido del *sinthome***

Si nos fijamos en un acontecimiento histórico como fue el hundimiento del Titanic, los diversos intentos por interpretarlo lo muestran como un suceso con una gran riqueza de significación. Fue un acontecimiento con una gran repercusión en la época, que de algún modo extraño la gente parecía esperar, no por las dimensiones inmediatas de la catástrofe, sino por el “significado ideológico investido en él”. Es decir, el hundimiento se interpretó como un símbolo de la catástrofe que se avecinaba para la civilización europea. Para Žižek, sin embargo, el Titanic puede funcionar singularmente como un objeto sublime, es decir, un objeto material, positivo, elevado al estatus de la Cosa imposible. Por ello todo el esfuerzo por articular el significado metafórico del Titanic quizá no sea más que un intento de evadir el impacto aterrador de la Cosa, reduciéndola a un estatus simbólico, proporcionándole un significado.<sup>22</sup>

La cuestión de la interpretación sintomática se vuelve manifiestamente compleja, ya que el significado funciona debilitando el impacto de la Cosa. La idea del síntoma como algo Real se fue abriendo paso en la teoría de Lacan, concediéndole una gran importancia al hecho de que el síntoma pueda ir más allá de una codificación simbólica. Se da así un proceso de universalización del síntoma, casi todo parece convertirse en síntoma. Hasta tal punto, señala Žižek, que podría decirse que la respuesta de Lacan a la cuestión de por qué existe algo en vez de nada es el propio síntoma. Si el planteamiento de Lacan es que ni mundo, como conjunto dado de objetos, ni lenguaje ni sujeto existen, “la pregunta entonces es qué es lo que sí existe, qué es lo que sostiene la congruencia de los fenómenos: el síntoma.”<sup>23</sup> Esta reelaboración del papel del síntoma corre pareja a un desplazamiento conceptual y terminológico en favor del *sinthome*.<sup>24</sup>

---

<sup>21</sup> Cfr. ŽIŽEK, S. (1989): *El sublime objeto de la ideología*. Siglo XXI, Buenos Aires, 2003. P. 99.

<sup>22</sup> ŽIŽEK, S. (1997): *Ops. Cit.* P. 39. P. 106.

<sup>23</sup> ŽIŽEK, S. (1997): *Ops. Cit.* P. 39. P. 107

<sup>24</sup> El Seminario sobre el *sinthome* es el XXIII de 1975-6 e implica un paso desde la lingüística a la topología especialmente a la del nudo borromeo, aunque la noción de *sinthome* ya venía, en cierto modo, siendo preludiada en la evolución del concepto de síntoma. Ya en 1963 Lacan señalaba, anticipando la transformación de su



En principio el discurso marca el límite del campo del psicoanálisis al definir el inconsciente como el discurso del Otro, y la teoría del discurso de Lacan pareció quedar complementada con la teoría de los cuatro discursos, las cuatro posiciones posibles en la red intersubjetiva de la comunicación. Estamos, con todas las reservas posibles, en el campo de la comunicación como sentido, pues esta comunicación, como señala Žižek, está estructurada como un circuito paradójico en el cual el emisor recibe del receptor su propio mensaje en forma invertida y verdadera. Es decir es el Otro descentrado quien decide el verdadero significado de lo que hemos dicho, el verdadero significante amo, es el  $S_2$  que retroactivamente le da sentido a  $S_1$ . Es el otro, en última instancia, el que determina retroactivamente el significado de lo que se ha dicho. Lo que circula entre los sujetos que se comunican simbólicamente es en última instancia la falta, la ausencia en sí, y es esta ausencia la que abre el espacio para que se constituya el sentido positivo. Pero todas estas son paradojas inmanentes al campo de la comunicación como sentido:

“el significante del sin-sentido, el significante sin significado, es la condición de posibilidad del sentido de todos los otros significantes; no debemos olvidar que el sin-sentido al que nos estamos refiriendo es estrictamente interno del campo del sentido, que lo trunca desde adentro.”<sup>25</sup>

Los esfuerzos posteriores de Lacan se dirigieron a irrumpir a través de este campo de la comunicación en tanto sentido al trazar los contornos de un campo previo a la articulación de los significantes, en el que el significante circula impregnado de goce, por lo que no puede ser articulado en el discurso. Esta dimensión nueva es la que Lacan identificó como el *sinthome*.<sup>26</sup>

En el capítulo séptimo de *Mirando al sesgo* Žižek analiza el estatuto del *sinthome* ideológico, partiendo de la distinción entre la mirada y la voz.<sup>27</sup> En primer lugar, como suele ser habitual en él, procede a delimitar su posición con respecto a la deconstrucción. Desde este ámbito se ha considerado que la mirada aparece como aquello que siempre está determinado por el marco estructural, que no se puede explicar con ninguna apropiación reflexiva, mientras que la presencia de la voz está siempre *diferida* por el trazo de la escritura. El trabajo de Lacan tiende a suponer que tanto la mirada como la voz, al contrario, están del lado del objeto más que del lado del sujeto. La mirada, señala Žižek, “marca el punto del objeto (el punto de la

---

pensamiento, que el síntoma no es en sí mismo un llamado al Otro, no reclama interpretación, sino que es un puro goce que no se dirige a nadie. Vid. LACAN, J.: *La Angustia* 1962-63 Seminario X. (Inédito) En concreto la sesión del 23.01.1963.

<sup>25</sup> ŽIŽEK, S. (1991b): *Mirando al sesgo*. Trad. Cast. Paidós, Buenos Aires, 2002. P. 218.

<sup>26</sup> ŽIŽEK, S. (1991b): *Ops. Cit.* P. 219.

<sup>27</sup> ŽIŽEK, S. (1991b): *Mirando al sesgo*. Trad. Cast. Paidós, Buenos Aires, 2002.

imagen) desde el cual el sujeto que ve ya es mirado, es decir que el objeto me está mirando.”<sup>28</sup> Por tanto la visión por parte del sujeto y la mirada por parte del objeto son radicalmente asimétricas. Nunca podemos ver la imagen desde el punto desde el que nos mira. Así el estatuto de la mirada como objeto es el de una mancha que impide una distancia segura objetiva para el espectador.

El estatuto de la voz como objeto para Žižek es análogo al de la mirada, si entendemos que la voz no tiene portador, que no puede atribuirse a ningún sujeto sino que emerge en un algún espacio intermedio indefinido. Este papel de la voz es al que alude la noción de *voix acousmatique* en la que Žižek se apoya.<sup>29</sup> Es esa voz la que funciona como una amenaza que acecha por todas partes, que no se localiza en ningún lugar preciso sino en el lugar designado por Lacan como entre las dos muertes. Su presencia es la de un “objeto-no subjetivizado, es decir, de una voz objeto sin soporte en un sujeto que sea su fuente.”<sup>30</sup> Le interesa además, la idea de cómo esa voz puede lograr la subjetivación (*désacousmatisation*), cuando finalmente esa voz logra encarnarse en algún lugar.

Desde el punto de vista de la crítica de la ideología, un ejemplo claro de una voz que se puede caracterizar así es para Žižek la canción principal de la película *Brazil* de Terry Gilliam.<sup>31</sup> La melodía de *Brazil* funciona como la fantasía ideológica del protagonista, el punto de referencia que estructura su goce de forma repetitiva y que le permite ambiguamente sostenerse en la realidad. De modo que, señala Žižek “el fantasma es al mismo tiempo el resto de lo real que nos permite sustraernos, preservar una especie de distancia respecto de la red sociosimbólica.”<sup>32</sup> Un ejemplo más ambiguo, si cabe, es el de la canción Lili Marleen de la película homónima de RW Fassbinder.<sup>33</sup> Una canción de amor, usada en principio por los nazis con fines propagandísticos que, al mismo tiempo, está a punto de convertirse en un elemento subversivo para la maquinaria ideológica que lo ha puesto en marcha. Este elemento, un fragmento de significante impregnado de goce idiota, es lo que Lacan denomina *sinthome*.

Este espacio sería en realidad previo al vínculo social y es el espacio en el que emerge “un cierto núcleo psicótico” que se sustrae a la red discursiva. En el Seminario XX nos

---

<sup>28</sup> ŽIŽEK, S. (1991b): *Ops. Cit.* P. 210.

<sup>29</sup> ŽIŽEK, S. (1991b): *Ops. Cit.* P. 211. La noción de *voix acousmatique* la desarrolla Michel CHION en *La voix au cinéma*. Cahiers du Cinéma-Éditions de l'Étoile, Paris, 1982. P. 116-123. Vid también ŽIŽEK, S. (1993): *Tarrying with the Negative: Kant, Hegel, and the Critique of Ideology*. Duke University Press. Durham, 6ª 2003. P. 192.

<sup>30</sup> ŽIŽEK, S. (1991b): *Ibid.*

<sup>31</sup> *Brazil*, dir. Terry Gilliam, U.K. 1985. Vid. ŽIŽEK, S. (1999): *Ops. Cit.* P. 168.

<sup>32</sup> ŽIŽEK, S. (1991b): *Ops. Cit.* P. 213.

<sup>33</sup> *Lili Marleen*, dir. R. W. Fassbinder, R.F.A. 1981.

encontramos con un cierto Uno (*il y a de l'Un*) que no es uno entre los otros, que aún no comparte la articulación propia del registro del Otro.<sup>34</sup> Este Uno es el Uno del *jouis-sense*, el significante en cuanto que no está encadenado, sino que flota libremente impregnado de goce, goce que impide su articulación en una cadena. Para señalar esta dimensión Lacan acuñó el neologismo *sinthome*, como aquello que le proporciona consistencia al sujeto, aquello que es en el propio sujeto más que él mismo.<sup>35</sup> Es importante, no obstante, diferenciarlo del síntoma (*symptôme*) que designa, más bien, el mensaje codificado en el cual el sujeto recibe del Otro su propio mensaje en forma invertida. Así como del fantasma que apunta a la escena imaginaria que con su presencia fascinante oculta la falta en el Otro, la falta, precisamente, en el proceso de simbolización.

Al tratar con el *sinthome* hay que reconsiderar la idea usual de la crítica a la ideología, es decir, no basta con ubicar el discurso ideológico en su contexto ni con demostrar que aquello que experimentamos como “natural” es, más bien, una construcción discursiva. Lo que, al contrario, es aquí la función de una crítica a la ideología es lo que de hecho sucede en las películas que hemos mencionado: “aislar el *sinthome* del contexto en virtud del cual ejerce su poder fascinante, para exponer su total estupidez.<sup>36</sup> Como apunta Žižek muy gráficamente, no añadimos la mediación dialéctica, el contexto que le da sentido al fenómeno, sino que sustraemos ese mismo contexto en el que se ha manifestado ese núcleo de goce. En estas películas se describe un universo totalitario, en el cual el sujeto sobrevive si logra aferrarse a una voz que le permita sortear la completa pérdida de la realidad. Para Žižek esto refuerza la idea de que, finalmente, es necesario un *plus* que sostenga el edificio de la realidad. En última instancia el sentido de la realidad se basa en un cierto mandato superyoico, y el estatuto de la voz que lo pronuncia no es imaginario ni simbólico, sino Real.

Para hacer más asequibles los contornos de este ambiguo concepto Žižek toma como pretexto al relato de Patricia Highsmith, “El estanque”. Aquí, señala, “tenemos un ejemplo del *sinthome*: el estanque es la herida abierta de la naturaleza, el núcleo de goce que simultáneamente nos atrae y nos repele.”<sup>37</sup> Pero sería un error equiparar estas extrañezas con el objeto *a* lacaniano, el objeto causa del deseo. Frente al contenido amorfo que se describe en el relato, el

---

<sup>34</sup> Vid. LACAN, J. (1975): *Aún* (1972-73) Comp. J-A. Miller. Paris, Seuil. Seminarios Libro XX. Paidós, Buenos Aires, 1981. P. 82-85.

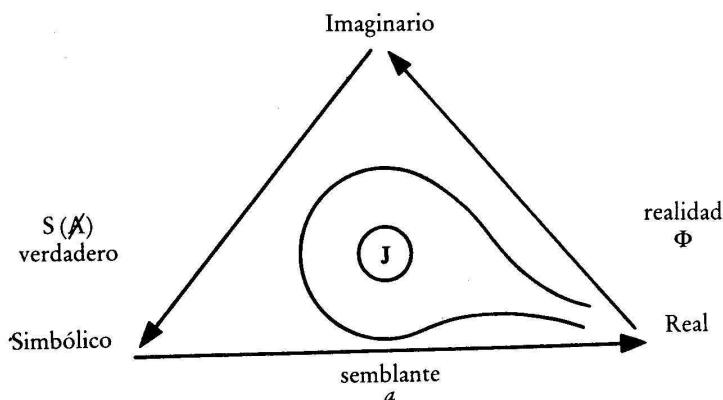
<sup>35</sup> ŽIŽEK, S. (1991b): *Ibid.*

<sup>36</sup> ŽIŽEK, S. (1991b): *Ops. Cit.* P. 215.

<sup>37</sup> ŽIŽEK, S. (1991b): *Ops. Cit.* P. 220.

objeto *a* es “un objeto elevado al estatuto de la Cosa que comienza a funcionar como una especie de pantalla, como un lugar vacío sobre el cual el sujeto proyecta los fantasmas que sostienen su deseo, un excedente de lo real que nos impulsa a narrar, una y otra vez, nuestro encuentro traumático con el goce”.<sup>38</sup> Su estatuto es puramente formal, es una cosa vacía que se llena con los fantasmas personales. Esa oposición funciona como la que se da entre el deseo y la pulsión: si el deseo está atrapado en una cierta dialéctica por la que puede convertirse en su opuesto o desplazarse a otra cosa, la pulsión se resiste a mezclarse en un movimiento dialéctico, circula en torno a su objeto. Pero habría además un tercer objeto que se sustrae a la oposición entre pulsión y deseo.<sup>39</sup> En contraste con el objeto *a*, no hay nada en este objeto que sea metonímico e inalcanzable, es un trozo de lo Real que podemos manipular como cualquier otro objeto. Para articular los diferentes objetos Žižek recurre a un esquema propuesto por Lacan en *Aín*.<sup>40</sup>

Los tres vectores de este esquema no indican una relación de causalidad, por ejemplo la relación de I a S no indica que lo imaginario determina a lo simbólico, sino que representa el proceso de simbolización de lo imaginario.



1. El objeto *a* es entonces el agujero en lo Real que pone en movimiento la simbolización: una pantalla para la proyección de los relatos fantasmáticos. El MacGuffin en las películas de Hitchcock, un vacío en el centro del orden simbólico.

<sup>38</sup> ŽIŽEK, S. (1991b): *Ops. Cit.* P. 221.

<sup>39</sup> Como el botón, del relato homónimo de P. Highsmith.

<sup>40</sup> Vid. Vid. LACAN, J. (1975): *Aín*. P. 109. y capítulo VIII. Žižek, emplea también este esquema en “De lo sublime a lo ridículo, el acto sexual en el cine” en *El acoso de las fantasías*. ŽIŽEK, S. (1997): *Ops. Cit.* P. 174-199. Aunque en ese lugar la referencia la constituye el acto sexual que se trata desde el punto de vista de la comicidad, la perversidad y el *pathos*. Además el matema también fue tratado con anterioridad por Žižek en *El sublime objeto* ŽIŽEK, S. (1989): *Ops. Cit.* P. 236-240. Allí, sin embargo, está más preocupado por elaborar el estatuto de los objetos en relación a la cuestión del sujeto y de la simbolización. La propia noción de *sinthome*, como estamos viendo, supone una devaluación de esa problemática en favor de una cierta independencia del Goce.

2.  $\Phi$  es la imaginarización de lo real, una cierta imagen que materializa el goce repulsivo. Los pájaros de la película homónima de Hitchcock tienen una presencia material, no son un vacío, aunque tampoco circulan entre los sujetos.

3.  $S(A)$  el significante de la falta en el Otro, la marca del hecho de que el Otro no existe. El pequeño trozo de lo real que funciona como significante del absurdo fundamental del universo simbólico que es contingente, pero que hace emerger la necesidad simbólica.

4. El abismo que se encuentra en el centro es el goce (*Jouissance*) que amenaza con tragarnos, el pozo que ejerce su atracción fatal. Los tres objetos que figuran junto a los lados del triángulo, tal vez no sean más que las tres maneras de conservar algún tipo de distancia respecto de ese abismo central traumático.

El estatuto ontológico de esas excrecencias de lo Real:  $S(A)$ ,  $\Phi$ , objeto *a*, es totalmente ambiguo, son al mismo tiempo reales e irreales. Esta ambigüedad coincide con los dos significados de existencia que maneja Lacan. Por un lado, existencia como integración en el orden simbólico, en ese sentido sólo existe aquello que está simbolizado. En un sentido opuesto al anterior existencia como ex-sistencia, que señala el núcleo real imposible que se resiste a la simbolización. El establecimiento del orden simbólico excluye esta segunda existencia de lo Real, de la Cosa que encarna el goce imposible. Žižek procede entonces a reubicar la cuestión del *sinthome* más allá de la posibilidad de su integración en el orden simbólico “el *sinthome* es un núcleo psicótico que no puede ser interpretado (como el síntoma) ni atravesado (como el fantasma).”<sup>41</sup> La única manera de operar con el *sinthome* es identificarse con él, pues su imposibilidad es el límite final en el proceso analítico. Es así como Žižek interpreta el enunciado de Freud: “*Wo Es war soll Ich werden*”, “en lo Real de tu síntoma debes reconocer el sostén fundamental de tu ser”.<sup>42</sup>

Frente a sus propias indicaciones al respecto, Lacan termina por considerar que, en última instancia, el análisis concluye cuando se produce el atravesamiento del fantasma y la identificación con el *sinthome*.<sup>43</sup> Justo lo contrario de lo que parecería acomodarse a una

---

<sup>41</sup> ŽIŽEK, S. (1991b): *Ops. Cit.* P. 225.

<sup>42</sup> ŽIŽEK, S. (1991b): *Ops. Cit.* P. 226. Vid. también sobre esta cuestión *El sublime objeto de la ideología*. ŽIŽEK, S. (1989): *Ops. Cit.* P. 108-111.

<sup>43</sup> La idea del fin del análisis como “identificación con el *sinthome*” es propia de la última década de la enseñanza de Lacan. En 1960 Lacan habla del fin del análisis como un momento de angustia y desamparo. El en el marco del Seminario XI de 1964, sin embargo, el fin del análisis es el “punto en el que el analizante ha atravesado el fantasma.” En cualquier caso, estas diferentes versiones tienen en común la necesidad de que se produzca un cambio en la posición subjetiva del analizante (la “destitución subjetiva”), correlativa de un cambio de posición del analista que se identifica entonces con el objeto *a*. En 1967 Lacan introdujo con cierta polémica, la necesidad

resolución subjetiva más auténtica, es decir, la disolución de los síntomas y la identificación con el fantasma. Žižek introduce, además, otra distinción que trata de precisar este paso a fin de que no se confunda esta identificación con el *sinthome*, con una posible transformación de la histeria en locura. La distinción entre el “*acting out*” y el *passage à l’acte*. El primero es, todavía, un acto que acontece dentro de coordenadas simbólicas, que se dirige por tanto al Otro. En el paso a la acción, por su parte, se suspende la dimensión simbólica y el acto se introduce en la dimensión de lo Real, de lo que se deriva el cese de la red simbólica y la disolución de los vínculos sociales. Žižek considera que existe la posibilidad de lograr una identificación con el síntoma social, por el que al mismo tiempo sea posible atravesar y subvertir el marco fantasmático que determina el campo del sentido social. Es decir, que el síntoma se manifiesta como una intrusión ajena, perturbadora, dentro del contexto y no como el punto de irrupción de la verdad del orden social existente.<sup>44</sup>

El estatus del *sinthome* es psicosomático, no es un significante que esté encadenado en una red sino que se presenta como lleno de goce de forma inmediata. Es una marca corporal aterradora que es meramente un testigo mudo de un goce repugnante, sin representar a nada ni a nadie. Buena prueba de ello han sido aquellas heridas clásicas que representaban de algún modo el síntoma para sus portadores, como la herida del costado de Cristo, o la de Amfortas en la ópera wagneriana Parsifal. Como señala Žižek, “el problema de Amfortas es que, mientras su herida siga sangrando, él no puede morir, no puede encontrar la paz de la muerte.”<sup>45</sup> La herida es el *sinthome* de Amfortas, encarna su goce, su espesa y condenada sustancia de vida que no le permite morir. Su estatuto es el de un pequeño fragmento de lo Real que no puede ser integrado. Por un lado sabe que, precisamente, es aquello lo destruye; pero al mismo tiempo es lo único que le aporta congruencia a su realidad. Este carácter paradójico es un índice claro del carácter sintomático de aquello con lo que tiene que aprender a sobrevivir o nunca encontrará la muerte.

---

del *pase* como medio de testimoniar el propio fin del análisis, y evitar de algún modo la consideración de este final como algo inefable. Vid. EVANS, Dylan (1997): *Diccionario introductorio de psicoanálisis lacaniano*. Paidós, Buenos Aires-México D.F.-Barcelona, 1997. P. 94-95

<sup>44</sup> Vid. *El acoso de las fantasías*. ŽIŽEK, S. (1997): *Ops. Cit.* P. 226.

<sup>45</sup> Vid. ŽIŽEK, S. (1989): *Ops. Cit.* P. 112. Vid. También el capítulo 5, “The Wound is healed only by the Spear that smote you”, en ŽIŽEK, S. (1993): *Tarrying With the Negative: Kant, Hegel, and the Critique of Ideology*. Duke University Press. Durham. 2003

### Una política del goce, entre el deseo y la pulsión

Si el sujeto histérico tal y como lo concibe el psicoanálisis viene sufriendo una reelaboración por parte Žižek que le confiera los elementos necesarios para una intervención política, el cambio de dinámica en las sociedades contemporáneas debería estar también registrado. En una interesante comparación anota: la “relación entre el *bourgeois* atrapado en los mecanismos del mercado y el *citoyen* que participa en la esfera política universal equivale en su economía subjetiva a la relación entre la perversión y la histeria.”<sup>46</sup> El término *pospolítica* alude, precisamente, a este cambio del discurso político que pasa de la histeria a la perversión, el modo perverso de administrar los asuntos sociales resulta privado de la dimensión histérica, universal y dislocada.<sup>47</sup> Desde su punto de vista se advierte una fidelidad de la histeria a la verdad, frente a la falsa transgresión que tiende a manifestar la perversión, que es la que permite articular un espacio para la intervención política.

Si traducimos esta oposición al conflicto que se genera con el poder, al dilema de la inmanencia del poder por el que cualquier forma de resistencia termina por incluirse en aquello a lo que se opone, es posible descubrir, tal vez, una vía de resistencia que no involucre una paradoja performativa -al oponer resistencia en el nivel del enunciado pero no en el de la enunciación -, admitiendo que no toda forma de resistencia tiene que terminar siendo cooptada por el poder. La estrategia que propone Žižek, se basa en advertir como “el efecto del crecimiento, de la producción de un excedente de resistencia inherente al propio antagonismo de un sistema, puede muy bien poner en marcha un proceso que lleve a su derrumbe final.”<sup>48</sup> Pero si el poder, en general, puede manifestar abiertamente su incapacidad para controlarse a sí mismo, es porque en realidad aquello que elude el control no es tanto el en sí externo que este poder intenta dominar, sino el suplemento obsceno que sostiene la propia operación de poder. Por tanto habrá que ver en qué medida es posible no sólo resistir al poder sino también desplazarlo y socavar la red sociosimbólica.

A pesar de compartir algunos presupuestos básicos con Judith Butler, sobre todo en relación a la constitución reflexiva del deseo, Žižek considera, como veremos en la tercera parte, que el estatuto del performativo no puede agotar la estrategia política, pues no logra

---

<sup>46</sup> ŽIŽEK, S. (1999): *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política*. Paidós, Barcelona, 2001. P. 264.

<sup>47</sup> Sobre Pospolítica véase el primer capítulo de la tercera parte.

<sup>48</sup> ŽIŽEK, S. (1999): *Ops. Cit.* P. 273. Vid. Sobre el suplemento del Poder, Vid los capítulos 1 y 2 de la ŽIŽEK, S. (1997): *El acoso de las fantasías*. Siglo XXI, México, 1999.

superar su dependencia de lo simbólico.<sup>49</sup> Hemos visto ya como funciona el vínculo entre la reflexividad como alteridad y la reflexividad en el sentido psicoanalítico como el gesto de la represión primaria propia de la histeria- “la inversión de la regulación del deseo en deseo de regulación.”<sup>50</sup> Pero es necesario ahora precisar algo más, pues dentro del campo del psicoanálisis es posible distinguir entre la reflexividad del deseo y la reflexividad de la pulsión y, aclarar el funcionamiento reflexivo de la pulsión y su relación con el deseo.

¿En qué modo se relacionan estos dos modos de reflexividad de deseo y pulsión? En primer lugar, a partir de la relación entre perversión e histeria. La reflexividad histérica del deseo fue caracterizada anteriormente en función del hecho constitutivo de la histeria en tanto que inversión de la imposibilidad de satisfacer el deseo, en el deseo de mantenerse insatisfecho. Si el deseo es primordialmente histérico, la pulsión sin embargo es perversa. La pulsión define los parámetros de la relación masoquista con el apego apasionado primordial, la fantasía fundamental que le garantiza al sujeto un mínimo de ser, por ello la subjetividad puede emerger mediante la renegación histérica de ese apego apasionado primordial, que efectúa la negativa del sujeto a asumir la posición de objeto del goce del otro, cuestionándose permanentemente su propia posición. De modo que el deseo histérico puede concebirse como la renegación de la fantasía que sí es admitida en la perversión, que se constituye, precisamente, al eliminar la incertidumbre del deseo histérico: el perverso sabe lo que es como objeto para el Otro.

La oposición principal entre deseo y pulsión se produce en función de su relación con el goce. Para Lacan, afirma Žižek, el goce es siempre un excedente que se sustrae a nuestra captación y del que nunca podremos libarnos.<sup>51</sup> Ni tan siquiera la renuncia al goce puede evitar generar un resto de goce, es por ello que hablamos de un goce excedente, un *plusdegoce*. La pulsión encuentra su satisfacción en el propio movimiento que le conduce a la represión de esa satisfacción. La economía del deseo, por contra tiene que lidiar con la imposibilidad de alcanzar algo que siempre elude los intentos del sujeto por conseguirlo. Es esto lo que pone en marcha la reflexividad del deseo que convierte la imposibilidad de satisfacer el deseo en el deseo de no satisfacerlo realmente, prolongando su recorrido metonímicamente. Si consideramos que la pulsión de muerte refleja una existencia que se caracteriza precisamente

---

<sup>49</sup> Cfr. ŽIŽEK, S. (1999): *Ops. Cit.* P. 280-293.

<sup>50</sup> ŽIŽEK, S. (1999): *Ops. Cit.* P. 311. El trabajo de Butler sobre este tema se remonta a su tesis doctoral, publicada un año antes que el primer libro de Žižek sobre Hegel. Vid. BUTLER, J. (1987): *Subjects of Desire. Hegelian reflections in Twentieth-Century France*. Columbia U.P. New York. 1999<sup>2</sup>.

<sup>51</sup> ŽIŽEK, S. (1999): *Ops. Cit.* P. 312.



por no hallar la paz de la muerte, que manifiesta más horror en la inmortalidad que en la muerte en sí, podemos percibir mejor el estatuto de la pulsión en relación al deseo:

“el deseo anhela desesperadamente alcanzar el goce, el objeto fundamental que siempre lo elude, mientras que la pulsión, por el contrario, supone la imposibilidad opuesta: no la imposibilidad de obtener goce, sino la imposibilidad de liberarse de él.”<sup>52</sup>

Para Žižek es evidente que “estamos *condenados al goce*” y lo paradójico de la pulsión de muerte es que no funciona como la marca de la finitud humana sino como la marca de una vida espectral eterna. Una infinitud *incluso peor*.<sup>53</sup>

¿Qué posibilidades hay de salir de este círculo? Žižek trata de establecer algunas pautas valorando algunas propuestas. J.-A. Miller ha introducido la cuestión de la relación que se establece entre pulsión de muerte y diferencia, mediante la referencia a la conclusión del tratamiento. Desde el punto de vista de las fórmulas de la sexuación sabemos que lo femenino no cae plenamente bajo la identificación con el fantasma, *no-todo* su ser está englobado por él y esto le puede permitir la apertura de una distancia que facilite el atravesamiento de la fantasía. Mientras que lo masculino, del otro lado, se enfrenta a un núcleo fantasmático de goce, su síntoma fundamental, al que no puede renunciar: “el atravesamiento del fantasma es concebido como femenino, y la identificación con el síntoma como masculina.”<sup>54</sup> Con ello Miller “parece renunciar aquí a la idea de síntoma como *sinthome*, el nudo de goce que está más allá de la fantasía, que persiste incluso cuando el sujeto atraviesa su fantasma fundamental”, reduciendo el síntoma a la condición de núcleo fantasmático condensado que regula el goce.”<sup>55</sup>

Esta tensión irresuelta entre deseo y pulsión, una tensión que Žižek advierte en esta solución, ha sido reelaborada por Miller en otra de sus conferencias, en este caso centrada en el concepto de *l'apparole* como aquello que implica una afirmación del goce pulsional mediante un parloteo vacío, que carece de cualquier significado.<sup>56</sup> Al carecer de todo sentido de la comunicación no involucra al registro simbólico, lo que complica la posibilidad de la interpretación. Sin embargo, si el parloteo vacío no involucra una experiencia de lo Real como imposible, sería factible introducir la dimensión de lo Real a través de la diferencia sexual. La

---

<sup>52</sup> ŽIŽEK, S. (1999): *Ops. Cit.* P. 315.

<sup>53</sup> ŽIŽEK, S. (1999): *Ibid.* (Subrayado S. Ž) Vid. LACAN, J.: ... *o peor*. (1971-72) Seminarios Libro XIX. (Inédito).

<sup>54</sup> ŽIŽEK, S. (1999): *Ops. Cit.* P. 316.

<sup>55</sup> ŽIŽEK, S. (1999): *Ops. Cit.* P. 316-317. Nota 60. Cfr. MILLER, J.-A. (1997): “Des semblants dans la relation entre les sexes” en *La Cause freudienne*, N° 36, Paris. Págs. 7-15.

<sup>56</sup> ŽIŽEK, S. (1999): *Ops. Cit.* P. 317. Cfr. MILLER, J.-A. (1996): “Le monologue de l'apparole”, *La Cause freudienne*, N° 3, Paris. Págs. 7-8.

interpretación no tiene porque demorarse de manera incesante, puede confrontar al sujeto con la imposibilidad de la diferencia sexual si se introduce este gesto de poner un límite al juego de *l'apparole*. El problema de esta solución, rápidamente comentada por el propio Žižek, es que al concebir este parloteo bajo el principio del placer deja al margen la cuestión de la pulsión como involucrada en lo Real de la repetición compulsiva.<sup>57</sup>

Pero Žižek reconoce que, más allá de estas propuestas, es éste un problema central en el último Lacan. Después de haber traspasado el complejo de Edipo, del deseo fundado en la prohibición, hasta la satisfacción de la pulsión en el círculo repetitivo del goce, la cuestión es “cómo volver al dominio de la ley y de la prohibición, y por tanto de la comunicación y del significado”. Para Žižek la única solución posible es que haya algo que sea anterior a *l'apparole*, o en términos de Lacan al narcisismo primario, que es a su vez previo a la introducción de la ley simbólica:

“Esto es precisamente lo que hemos denominado la violencia de la imaginación presintética. [...] representa una especie de *big bang* ontológico, la violencia primordial de irrumpir desde la inmersión y el encierro, haciendo estallar el circuito cerrado, desgarrando cualquier unidad de la vida en la multiplicidad flotante de objetos parciales espectrales y monstruosos.”<sup>58</sup>

Pero ésta es una cuestión importante que, considera Žižek, refleja una ambigüedad en la posición de Lacan. Si consideramos el momento del final del análisis, nos encontramos con que el analizante, al final de la terapia, regresa desde el deseo que es sostenido por la fantasía a la pulsión y parece quedarse, en cierto modo, abandonado al circuito cerrado de la pulsión. Sin embargo, hay una insistencia por parte de Lacan en afirmar que el paso a través de la fantasía no es estrictamente análogo al paso del deseo a la pulsión: “hay un deseo que subsiste incluso después de que hayamos atravesado la fantasía, un deseo no sostenido por una fantasía,” asegura Žižek siguiendo aquí a Lacan, el “*deseo del analista*.”<sup>59</sup> El deseo del analista como la posición subjetiva de alguien que ha pasado por la destitución subjetiva, que ha asumido la inexistencia del Otro, es el deseo que le impide abandonarse al encierro del circuito pulsional. Este deseo, se supone, puede sostener a la comunidad analítica sin el apoyo de ningún soporte fantasmático, a la vez que hace surgir una comunidad –un Otro– que sortea el efecto de la

---

<sup>57</sup> ŽIŽEK, S. (1999): *Ops. Cit.* P. 317.

<sup>58</sup> ŽIŽEK, S. (1999): *Ops. Cit.* P. 318.

<sup>59</sup> ŽIŽEK, S. (1999): *Ibid.* (Subrayado S. Ž.) Žižek se refiere al texto: LACAN, J. (1966): “Del *Trieb* de Freud y del deseo del psicoanalista” (1964). En *Escritos. Ops. Cit.* P. 830-834.

transferencia del Sujeto supuesto saber. Es la respuesta de Lacan a la cuestión de cómo volver hacia una forma de Otro que permita “la coexistencia colectiva”.<sup>60</sup>

Pero es esta solución, que tiene que dejar algunos cabos sueltos, la que Žižek retoma y a la que trata de ofrecer continuidad. En primer lugar hay que considerar que la pulsión no es algo primordial, no es el fundamento a partir del cual, por medio de la ley simbólica, surja el deseo. Žižek considera que el análisis del Grafo del deseo demuestra que “el deseo es un montaje de elementos y surge como una especie de subproducto necesario del cuerpo instintivo atrapado en la red del orden simbólico.”<sup>61</sup> Hay una necesidad instintiva que se atrapa en la red significante, y el objeto que satisface esa necesidad ha comenzado a funcionar como signo del amor al Otro. La intervención de la ley simbólica que implica la insatisfacción permanente del deseo, es el camino para salir de la esclavización del sujeto a la demanda del Otro. El propósito del deseo es permanecer insatisfecho, sostenerse en ese estado. La pulsión implica, por su parte, como hemos visto la posibilidad paradójica de que aquel sujeto que no pueda conseguir al objeto de su deseo, pueda sin embargo encontrar una satisfacción dando vueltas alrededor del objeto al que nunca alcanzará. Así cierra, de algún modo, la brecha del deseo, reemplazando el anhelo infinito por el movimiento circular repetitivo. El papel del goce viene dado aquí por el placer que se obtiene en este fracaso reiterado. Además la pulsión carece del carácter intencional que se manifiesta en el deseo, la pulsión es un movimiento que atrapa al sujeto en el movimiento repetitivo. Por ello, señala Žižek, Lacan no habla de la pulsión del psicoanalista y sí de su deseo; al quedar definido por una actitud subjetiva (la destitución subjetiva), su posición sólo puede determinarse en el nivel del deseo: “La pulsión es presubjetiva/acéfala, no es el nombre *de* una actitud subjetiva: sólo cabe asumir una actitud con *respecto* a ella.”<sup>62</sup>

La conclusión de Žižek es, en última instancia, que se da una cierta presuposición recíproca entre pulsión y deseo, y que además “no es posible deducir ninguno de estos elementos a partir del otro.”<sup>63</sup> Ni el deseo resulta de escapar al circuito de la pulsión ni la pulsión es un circuito cerrado que emerge como resultado del deseo. Su hipótesis sugiere, más bien, que pulsión y deseo, son dos modos de eludir la problemática de la negatividad que *es* el sujeto. La pulsión lo elude encontrando satisfacción en su movimiento circular repetitivo, y el

---

<sup>60</sup> ŽIŽEK, S. (1999): *Ops. Cit.* P. 319.

<sup>61</sup> ŽIŽEK, S. (1999): *Ibid.*

<sup>62</sup> ŽIŽEK, S. (1999): *Ops. Cit.* P. 320. (Subrayado S.Ž).

<sup>63</sup> ŽIŽEK, S. (1999): *Ops. Cit.* P. 321.

deseo, por su parte, al abrir el proceso metonímico de búsqueda del objeto perdido. Ambas involucran dos conceptos diferentes de subjetividad.

¿Como se constituye el sujeto de la pulsión? En primer lugar hay que tener en cuenta la dimensión temporal del síntoma, presente ya en Freud, como una señal que porta un mensaje que no llega del pasado sino desde el futuro, y que a través del psicoanálisis se realizará el significado de ese síntoma. En segundo lugar está el estatuto de la Cosa inaccesible que está fuera de la representación, y que se subjetiviza como una alteridad insoportable. En un primer momento la Cosa se genera como algo que elude el deseo del sujeto; después, al pasar a la pulsión, el sujeto se hace ver él mismo como la Cosa, como el objeto traumático que anteriormente lo eludía. Lo que Žižek trata de enfatizar es que finalmente el sujeto capta como su propio ser aquello que es la Cosa misma como imposible. La coincidencia de la alteridad radical con la proximidad absoluta es esencial a la Cosa: “la Cosa es “nosotros mismos”, nuestro propio núcleo inaccesible, incluso más que el inconsciente; es una alteridad que es directamente nosotros, que escenifica el núcleo fantasmático de nuestro ser.”<sup>64</sup>

Estas características centrales en la pulsión, -circularidad temporal e identificación del sujeto con la Cosa inaccesible,- convergen, nuevamente, con motivos centrales de la filosofía hegeliana: la circularidad del proceso dialéctico, la Idea absoluta generada en el propio proceso de posición retroactiva de las causas, y el conocimiento reflexivo del sujeto en el en sí de la alteridad absoluta.<sup>65</sup> Lo que lleva a Žižek a plantear la posibilidad de considerar a la pulsión como la noción metafísica que proporciona la matriz del movimiento teleológico y del reconocimiento en la alteridad: “todo ocurre como si, en la pulsión, este lazo cerrado de la teleología apareciera mínimamente desplazado por el fracaso que pone en marcha.”<sup>66</sup> De manera fundamental hay que considerar que la vuelta reflexiva de la pulsión sobre el sujeto se basa constitutivamente en un fracaso. La pulsión se basa en el fracaso reiterado, en el movimiento repetitivo que nunca alcanza la meta a la que se dirige: “la repetición de la pulsión es la repetición de un fracaso.”<sup>67</sup>

En función de estas características, si retomamos la oposición entre el sujeto del deseo y el sujeto de la pulsión, comprobaremos que el sujeto del deseo se basa en una *falta* constitutiva que circula en la medida en que busca el objeto perdido. El sujeto de la pulsión, sin

---

<sup>64</sup> ŽIŽEK, S. (1999): *Ops. Cit.* P. 327.

<sup>65</sup> ŽIŽEK, S. (1999): *Ops. Cit.* P. 328

<sup>66</sup> ŽIŽEK, S. (1999): *Ibid.*

<sup>67</sup> ŽIŽEK, S. (1999): *Ibid.*

embargo, tiene su fundamento en un excedente constitutivo “en la presencia excesiva de alguna Cosa imposible que es, en última instancia, *el propio sujeto*.”<sup>68</sup> Además, cuando el deseo se subjetiviza se puede poner en marcha el flujo de las palabras, ya que el sujeto lo puede integrar en su universo simbólico; sin embargo, cuando es la pulsión la que se subjetiviza, cuando el sujeto se percibe como la Cosa horrible, queda marcada por el silencio. El parloteo idiota se interrumpe cuando “el sujeto se desprende de este flujo.” La subjetivación de la pulsión es “el repliegue, el distanciamiento respecto de la Cosa que yo mismo soy, esa comprensión de que *el monstruo que está allí es Yo*”.<sup>69</sup>

En vista de este desarrollo Žižek considera necesario suplementar la concepción lacaniana de entre las dos muertes, con la que parece emerger entre las dos pulsiones de muerte. Si todavía es posible hablar de una elección fundamental, señala, esta ha de encontrar su espacio para realizarse entre estas dos pulsiones. Por un lado la pulsión de muerte como la idiotéz indestructible del goce superyoico que domina en el capitalismo tardío, el núcleo de nuestro ser, nuestra fantasía fundamental que se revela como una cosa monstruosa, una máquina de goce. Por el otro, y frente a este mandato, tenemos la pulsión de muerte como un esfuerzo por huir de las garras de la vida eterna del zombi, que permanece atrapado en el círculo repetitivo del goce.<sup>70</sup> Esta pulsión de muerte permanece vinculada a la idea de inmortalidad, ya que el esfuerzo va dirigido, justamente, a poder liberarse de ella, de esa vida que subsiste más allá de la muerte. Como anota además Žižek, la línea que separa la entrega a una compulsión ciega de la experiencia de atravesar el fantasma es a menudo imperceptible.<sup>71</sup> Y ahí reside la ambigüedad de la apuesta. Lejos de imponernos un conjunto de normas que haya que obedecer incondicionalmente, el amo totalitario es aquel que suspende el castigo, de modo que su mandato es *¡tú puedes!* Puedes transgredir todas las prohibiciones que regulan la vida social, salvo la obediencia al amo. Pero lo que el psicoanálisis opone no es un *No debes*. El recurso a una ética de la autolimitación es, en última instancia, incompatible con el psicoanálisis afirma Žižek. Sino un tú puedes más radical. Uno no sostenido por una figura de amo.<sup>72</sup>

<sup>68</sup> ŽIŽEK, S. (1999): *Ops. Cit.* P. 329.

<sup>69</sup> ŽIŽEK, S. (1999): *Ops. Cit.* P. 330. (Subrayado S. Ž.)

<sup>70</sup> ŽIŽEK, S. (1999): *Ops. Cit.* P. 419-20.

<sup>71</sup> ŽIŽEK, S. (1999): *Ops. Cit.* P. 419.

<sup>72</sup> ŽIŽEK, S. (1999): *Ops. Cit.* P. 421. Esta exhortación que mantiene cierta ambigüedad retiene el énfasis de las líneas finales de El Espinoso sujeto. El primer número de la revista *Scilicet*, que tradujo el término latino como “Te está permitido saber”, apareció bajo la dirección de Lacan en Mayo de 1968.

## 8. EL REVERSO DEL PSICOANÁLISIS

Es nuestra intención ahora retomar las relaciones del psicoanálisis con la sociedad o, dicho de otro modo, cómo percibe el Psicoanálisis su papel dentro de la sociedad. La respuesta más directa de Lacan a las demandas de cambio político de la sociedad en 1968 se produjo, posiblemente, en el Seminario XVII donde se animó a retomar el discurso del psicoanálisis por el revés, y a dilucidar la posibilidad de que el psicoanálisis pudiera ser el contrapunto del discurso del amo.<sup>1</sup> Otra característica de este seminario es que Lacan extiende la idea de discurso a una forma de “vínculo social” reforzando su carácter radicalmente intersubjetivo.<sup>2</sup>

Žižek se ha centrado de forma especial en la matriz de los cuatro discursos que Lacan elabora en este seminario, lo que a su vez le ha llevado a cuestionarse la periodización de Lacan buscando el perfil político que más le interesase. Un interés, por tanto, no despreciable de estas fórmulas es superar la errónea oposición entre un psicoanálisis del sujeto individual y un psicoanálisis de lo colectivo. Esta matriz de los cuatro discurso no aparece en *El espinoso sujeto*, y será objeto constante de ampliación y de enfoque por su parte a lo largo de la presente década.<sup>3</sup>

En su primera aproximación a este problemática, su tesis será que el vínculo social en las sociedades capitalistas responde a la pérdida de influencia del discurso del amo en favor del discurso universitario. El desarrollo en esta línea lo ha llevado a la cuestión de los paradigmas lacanianos, es decir a valorar los diferentes momentos de la evolución de Lacan en función de sus proyección política. Las relaciones entre la teoría y la clínica, por tanto, van a pasar a un primer plano.

Este debate parece adoptar en los últimos tiempos un escenario renovado, pues las cuestiones polémicas vuelven a animar la política psicoanalítica en la sociedad actual. Principalmente en lo referido a la legitimidad de la terapia como lugar natural del psicoanálisis

---

<sup>1</sup> Sherry Turkle ha realizado un estudio desde un punto de vista etnográfico expone con bastante plausibilidad el desarrollo de la sociedad francesa y la complejidad política de las diferentes teorías que tendrían su eclosión en Mayo de 1968 tomando como punto de referencia al Psicoanálisis. Vid. TURKLE, Sh.(1978): *Psychoanalytic Politics*. Burnett & Deutsch, London. El recurso a la etnografía le permite a Turkle evitar una evaluación “interna” del tipo de la monumental ROUDINESCO, E. (1982): *La batalla de cien años: historia del Psicoanálisis en Francia 1885-1939* (Vol. I) Fundamentos, Madrid, 1988. 1999<sup>2</sup>. (1986): *La batalla de cien años: historia del Psicoanálisis en Francia 1925-1985* (Vol. II y III) Fundamentos, Madrid, 1993.

<sup>2</sup> LACAN, J. (1975): *Aún* (1972-73) Comp. J.-A. Miller. Seminarios Libro XX. Paidós, Buenos Aires, 1981. P. 26.

<sup>3</sup> Sí aparece anotada en *Mirando al sesgo* en relación precisamente a la idea de sinthome y al Seminario XX de Lacan; aunque allí no se menciona la cuestión de los paradigmas, ni la cuestión política va más allá de la crítica de la ideología. ŽIŽEK, S. (1991): *Mirando al sesgo. Una introducción a Jacques Lacan a través de la cultura popular*. Paidós, Buenos Aires, 2000, 2ª Ed. 2002. P. 217-218.

frente a la universidad como lugar del saber, y la herencia ortodoxa de Lacan, manejada de forma bastante personal desde hace años por Jacques-Alain Miller<sup>4</sup>, frente a sus utilizaciones más o menos heterodoxas de la misma, que para nuestro interés tienen que ver con los *cultural studies* y con el papel que Žižek desempeña en medio de todo ello. La integración del Psicoanálisis en la cultura consumista del capitalismo tardío, y la difícil recepción de la obra de Lacan con sus variaciones y reelaboraciones se antojan como los principales puntos de conflicto.<sup>5</sup>

### Los paradigmas del goce

Deleuze y Guattari elaboraron en *El Anti-Edipo* su argumento sobre las dinámicas de desterritorialización del capitalismo y la insuficiencia de estas dinámicas que terminan por generar nuevas reterritorializaciones, o, como a Žižek le gusta recordar en palabras de Marx, el capitalismo es el último obstáculo del propio capitalismo. De ahí su insistencia en señalar que el antagonismo que genera el capitalismo es intrínseco al él, no puede ser eliminado. Por ello, considera que sería necesario seguir la propia evolución de Lacan y centrarse en la noción de *plus de goce*, más en concreto en el paso de la Cosa al plus de goce, el tránsito de el gran Otro al otro con minúscula. Desde la afirmación de la Cosa y la irreductibilidad del goce a lo simbólico en el Seminario sobre *La Ética del psicoanálisis* a la multitud dispersa de goces, de síntomas del Seminario *Aún*, a partir de la proliferación de objetos que crean su propia necesidad como base de la economía libidinal del consumo capitalista, pequeños fragmentos de goce que determinan un estilo de vida y un modo de gozar. Es importante no perder de vista, señala Žižek, que la relación entre falta y exceso es asimétrica: “la proliferación de objetos *a* genera el plus de goce, y a pesar de que esos objetos nunca proporcionarán la Cosa misma [...] sin embargo no dejan de ser experimentados como excesivos.”<sup>6</sup> Es decir, el goce es en sí mismo excesivo, no hay un nivel equilibrado de goce a partir del cual emerjan los objetos *a* como una implementación del

---

<sup>4</sup> Especialmente en lo referido a la publicación de los Seminarios inéditos de Lacan, y desde hace unos años a la publicación de los Seminarios del propio Miller, quien por otro lado sigue al frente del Departamento de Psicoanálisis de la Université Paris VIII, desde su vuelta a la Universidad francesa.

<sup>5</sup> Vid. MACKSEY, R. (2007): *The structuralist Controversy The Languages of Criticism and the Sciences of Man*. John Hopkins University Press, Baltimore. Una breve introducción a la recepción de Lacan en los EE.UU. se puede encontrar en REINHARD, K.: “Coming to America: Psychoanalytic Criticism in the Age of Žižek en *Paragraph*, N° 24, 2001. *A symposium on Slavoj Žižek: Faith and the Real*. P. 156-165. Reinhard apunta al año 1989 como clave para entender la renovación del interés por Lacan con la llegada de Žižek y el retorno de Bruce Fink.

<sup>6</sup> ŽIŽEK, S. (2001a): *Amor sin piedad. Hacia una política de la verdad*. Síntesis, Madrid, 2005. P. 31.

exceso. En esta dirección profundiza el comentario de Lacan que afirma que “no existe algo así como la relación sexual”, pues sobre el trasfondo de esta falta se producen las relaciones sexuales como forma de eludir su imposibilidad.<sup>7</sup>

La paradoja de las sociedades reflexivas contemporáneas, en las que se nos apremia constantemente para que elijamos, en las que incluso la orientación sexual y la identificación étnica son experimentadas como un asunto de elección, es que finalmente la propia elección básica es la que se queda al margen. Žižek considera que tanto a los teóricos de la sociedad reflexiva como al pragmatismo de Rorty les falta la idea lacaniana de cómo “la proliferación de relaciones improvisadas y negociadas tienen lugar en el marco [...] del exceso de goce.”<sup>8</sup>

Para enfatizar más si cabe este hecho Žižek elabora una correspondencia entre los paradigmas del goce y las formaciones sociales históricamente establecidas que, al mismo tiempo, reconceptualiza la teoría lacaniana tal y como la describe Miller. Es decir, permite percibir la lógica interna del desarrollo de Lacan y también el reflejo en su obra de cambios fundamentales en la sociedad francesa de la posguerra. Žižek selecciona cuatro de los seis paradigmas identificados por Miller como fundamentales:

1. En primer lugar estaría el Lacan más estructuralista que le asigna un papel casi trascendental al gran Otro. Aquí el Goce es concebido como una falsa completud imaginaria que prueba como el sujeto elude la verdad de su deseo. La tarea del psicoanálisis consistiría sería entonces en disolver los síntomas a través de un proceso de interpretación que otorgaría un significado al síntoma. Para Žižek este paradigma refleja al “Lacan conservador, gaullista, que deplora la decadencia de la auténtica autoridad simbólica.”<sup>9</sup> En ese sentido considera que no es algo accidental que este paradigma vaya acompañado de una retórica antiamericana.

2. En el siguiente paradigma el goce se manifiesta como lo Real imposible que elude al Otro, y reaparece como el abismo horrible de la Cosa. Lo que antes se traducía en una cierta veneración de la estructura y de la ley se vuelve ahora fascinación por el heroico gesto transgresor que excluye al sujeto de la comunidad simbólica. Para ilustrar el trasfondo socio-político de este paradigma Žižek señala que mientras Lacan concibe su famosa interpretación

---

<sup>7</sup> “El nombre del padre ya no es la garantía última de la sexualidad (como todavía Lacan afirmaba en la última página de *Los cuatro conceptos fundamentales...*)” ŽIŽEK, S. (2001a): *Ops. Cit.* P. 33.

<sup>8</sup> ŽIŽEK, S. (2001a): *Ops. Cit.* P. 38.

<sup>9</sup> ŽIŽEK, S. (2001a): *Ops. Cit.* P. 39.



de Antígona, le está llevando las transcripciones de sus lecciones a su hija Laurence Bataille, que está encarcelada por su implicación en la lucha por la independencia de Argelia.<sup>10</sup> Ecos, quizá, de las primeras grietas en el sólido edificio de la sociedad francesa de posguerra.

3. El Seminario XVII, *El reverso del Psicoanálisis*, de 1969-1970 es para Žižek la respuesta de Lacan a los acontecimientos de 1968, fundamentalmente a partir de la matriz de los cuatro discursos y de la transición de un discurso a otro, tomando el discurso de la universidad como el discurso hegemónico de las sociedades contemporáneas. Para Žižek esto redundaría en la idea de que las revueltas estuvieran localizadas en las universidades, señalando el cambio hacia nuevas formas de dominación, legitimadas por el discurso científico. La respuesta de Lacan a los estudiantes puede resumir su posición de nuevo “conservadora-escéptica” “Como histéricos exigís un nuevo amo. ¡Lo tendréis!”<sup>11</sup>

4. Finalmente, el Seminario XX *Aún* presenta la economía libidinal de la actual sociedad de consumo posmoderna, la cual, como apunta Žižek, llegó con un cierto retraso a Francia. La sociedad de la *no-relación*, en la cual toda forma estable de cohesión social se desintegra.

La descripción que propone Žižek de la sucesión histórica de los paradigmas toma en consideración, en primer lugar, la constatación de un orden simbólico estable, al que posteriormente se le enfrentan desafíos suicidas que tratan desesperadamente de huir de él. Cuando el orden se ve seriamente amenazado, Lacan propone una matriz de las transformaciones del vínculo social que afirma que la propia revuelta del 68 es únicamente “el operador del paso de una forma de vínculo social a otra.” Finalmente nos vemos confrontados con una sociedad en la cual la propia revuelta es desprovista de sentido, puesto que en ella “la transgresión misma no sólo es recuperada, sino solicitada por el sistema como la forma misma de su reproducción.”<sup>12</sup> La protesta contra el poder establecido produce un nuevo poder en el cual la transgresión forma parte del juego y es reclamada por los mecanismos que organizan nuestra vida como una forma de lidiar constantemente con los excesos.

---

<sup>10</sup> ŽIŽEK, S. (2001a): *Ibid.*

<sup>11</sup> ŽIŽEK, S. (2001a): *Ops. Cit.* P. 40.

<sup>12</sup> ŽIŽEK, S. (2001a): *Ibid.*

¿Qué lectura propone Žižek de esta secuencia? A pesar de que en una primera instancia el resultado final de Lacan parezca proclive a una resignación conservadora, a un cierre sistemático, Žižek prefiere enfocarlo de otro modo. Lo primero a tener en cuenta, señala, es que los paradigmas previos no desaparecen sin más en aquellos que le son posteriores, “siguen persistiendo, proyectando su sombra sobre ellos.”<sup>13</sup> Las sociedades del capitalismo avanzado no se encuentran, sólo, bajo el imperio de los objetos *a*. Al mismo tiempo esas sociedades se ven confrontadas con la posibilidad del abismo de la Cosa en diferentes modos. El paso desde la Cosa traumática a las “migajas del goce” que conforman un estilo de vida no se alcanza nunca completamente. Lo que en realidad nos encontramos es la proliferación de estas migajas del goce sobre el transfondo de la Cosa, de la posibilidad de la catástrofe que puede destruir nuestro precario estilo de vida. Para Žižek es crucial evitar la precipitación a este respecto y no sucumbir a la tentación, al menos así la juzga, de adaptarse a los nuevos tiempos llevando a cabo generalizaciones demasiado rápidas, como la que percibe en la descripción que realiza Miller del último paradigma lacaniano del goce.<sup>14</sup>

Precisamente J.-A. Miller aborda la cuestión de los paradigmas del goce en una conferencia impartida en la Universidad de los Ángeles en 1999, que luego reprodujo en su seminario. Allí alude a Žižek como “una voz potente” dentro de los estudios culturales, que él comprende como algo interno al discurso universitario y alejado de la clínica.<sup>15</sup> Además entiende que el interés que éstos manifiestan por Lacan es “completamente intelectual” ya que se mantiene al margen de la experiencia analítica, propiamente dicha, es decir la terapia. Así permanecen al margen de la modalidad del supuesto saber anclados en el discurso universitario e indiferentes a la genuina experiencia analítica. En el contexto de su desarrollo de los paradigmas del Goce transcribe sus impresiones sobre este tipo de investigaciones:

“estudios que no son clínicos, como confiesan abiertamente, sino que se dedican a la sublimación contemporánea, analizan los objetos de consumo cultural desde los más comunes hasta los más sofisticados y aclaran, en el mejor de los casos, una de las caras del malestar de la cultura, y, en el peor, simplemente participan de él. Nada en ellos es ajeno a los señuelos que prodiga la civilización para colonizar el lugar de *das Ding*, del

---

<sup>13</sup> ŽIŽEK, S. (2001a): *Ops. Cit.* P. 41.

<sup>14</sup> ŽIŽEK, S. (2001a): *Ops. Cit.* P. 43-44. Las referencias de Žižek se refieren a una publicación de Miller del año 2000. Cfr. MILLER, J.-A. (2000): “Paradigms of *jouissance*” *Lacanian Ink.* 16, New York. Hay versión castellana: “Los seis paradigmas del goce”, *Freudiana* 29, Barcelona, 2000.

<sup>15</sup> Vid. MILLER, J.-A. (2003): *La experiencia de lo real en la cura psicoanalítica.* Paidós, Buenos Aires, 2004<sup>2</sup>. P 206.

goce como imposible. Y tienen como referencia fundamental el seminario *La ética del psicoanálisis*.<sup>16</sup>

En relación a los paradigmas la propuesta de Miller es considerar que el trabajo de Lacan se puede considerar como una discontinuidad continua. Es decir, reconoce que se produce una evolución o un desplazamiento (*shift*), en los planteamientos de Lacan; pero al mismo tiempo considera que hay una serie de núcleos que permanecen constantes. Su recomendación estima conveniente que los textos de Lacan no sean tomados como contemporáneos unos de otros, pues hay una articulación de ellos en la que “los paradigmas se conectan sin ser equivalentes entre sí.”<sup>17</sup> Quizá por ello planteo su conferencia mediante el hilo conductor de la cuestión del sujeto, al afirmar que justamente “el *shift* principal fue el que llevo del *ego* al sujeto.”<sup>18</sup> La tesis de Miller es que el propio Lacan habría celebrado que *El Informe de Roma* fuera la introducción del sujeto en el psicoanálisis, un sujeto fundado a partir del existencialismo y que constituye una ruptura definitiva con toda la filosofía de la conciencia.<sup>19</sup> Además no tiene sentido hablar de él si no se tiene en cuenta que la noción de Otro lo precede, que este lazo es originario, no derivado, y la innovación de Lacan fue señalar que las operaciones que presenta son “operaciones de lenguaje.”

Esta dependencia del sujeto con respecto del Otro, del significante del Otro, y hasta del objeto *a* alojado en el Otro, es una invariante, un paradigma no susceptible de *shifter*. Cuanto más se desdibujaba el sujeto, en la evolución de Lacan más crecía el Otro, hasta llegar a tachar al sujeto e identificarlo con el conjunto vacío,  $\emptyset$ . Como tal, el sujeto es una falta en el significante, esto es: *no-todo* el saber; pero además es siempre representado como  $S_1$ , el sujeto se mantiene constante en su deslizamiento por la cadena significante. ¿Por qué entonces mantener la denominación de sujeto con toda su carga histórica? La idea de Miller es que Lacan mantuvo la denominación de sujeto precisamente para bloquear la posibilidad de volver al sujeto clásico, y aunque Lacan renunciara, en cierta medida, al sujeto para inventar la categoría del ser hablante (*parlêtre*), donde sujeto y Goce se presentan como una entidad nueva, el punto de partida sigue siendo la noción de sujeto, “noción que no es posible eludir”: “Es la

---

<sup>16</sup> MILLER, J.-A. (2003): *Ops. Cit.* P. 204

<sup>17</sup> MILLER, J.-A. (2003): *Ops. Cit.* P 218

<sup>18</sup> MILLER, J.-A. (2003): *Ops. Cit.* P 211

<sup>19</sup> MILLER, J.-A. (2003): *Ops. Cit.* P 215

escritura de la relación problemática entre el sujeto y el goce, de la que fue dando distintas versiones.”<sup>20</sup>

Los paradigmas tal y como los ha descrito Miller no presuponen tanto un agotamiento sucesivo como un cambio complementario de enfoque.<sup>21</sup> Aunque sí es cierto que se muestra una ruptura mayor entre el goce como imposible y el goce Uno, que la que Žižek defiende. El primero de ellos es la *Imaginarización del goce*, que concede una gran importancia al registro Imaginario a través del cual se elabora el goce como una satisfacción imaginaria que vinculada al yo.<sup>22</sup> El segundo paradigma, que se va imponiendo progresivamente al primero, es la *Significantización del goce* en el que domina el registro simbólico, que es el lugar donde termina por ubicarse la transferencia.<sup>23</sup> El tercero es el paradigma del *Goce imposible*, que se articula a partir del registro de lo Real del goce y de la Cosa como el lugar imposible de la satisfacción que cae fuera de lo simbólico.<sup>24</sup> El cuarto paradigma ha sido denominado por Miller como el *Goce fragmentado*, en él se da una cierta recuperación de lo simbólico frente al paradigma anterior en el que el goce se manifiesta de una forma masiva.<sup>25</sup> El goce se fragmenta en el objeto *a*, que ya no está situado en el abismo, y mediante las operaciones de alienación y separación el goce es retomado, de algún modo, en un mecanismo.

El quinto paradigma es el del *Goce discursivo*, que deduce la falta del goce a partir del significante, aproximándose a la idea de que la relación entre significante y goce es originaria.<sup>26</sup> Supone, de hecho, el último intento por articular el estatuto del goce en términos de significante y significado. Lacan elabora la matriz de los cuatro discursos, sobre la que hablaremos más adelante, e introduce la idea de la repetición del goce, como forma elaborada del fantasma, del plus de goce y de la multiplicidad de objetos *a*. Finalmente estaría el sexto paradigma el *Goce Uno*.<sup>27</sup> Bajo el modo del “no hay relación sexual” este paradigma se funda en la no-relación, en la disyunción del significante y el significado, del goce y del Otro, del hombre y de la mujer. Se instaura la no-relación entre el goce y el Otro lo que hace aparecer el Otro del Otro bajo la forma del Uno. El lugar propio del goce es el cuerpo. Miller alude además a la

---

<sup>20</sup> MILLER, J-A. (2003): *Ops. Cit.* P. 209.

<sup>21</sup> Para el desarrollo de los paradigmas Cfr. MILLER, J-A. (2003): *Ops. Cit.* Págs. 221-261.

<sup>22</sup> Abarcaría el trabajo de Lacan entre los Seminarios I a IV. Desde 1953 a 1958, aproximadamente.

<sup>23</sup> Está en curso en el Seminario V (1957-58) y culmina en el Seminario VI (1958-59)

<sup>24</sup> Seminario VII *La ética del Psicoanálisis* (1959-60) y el texto “Posiciones del inconsciente” de 1964 recogido en LACAN, J. (1966): *Escritos. Ops. Cit.*

<sup>25</sup> Seminario XI *Los cuatro conceptos fundamentales del Psicoanálisis*. (1964)

<sup>26</sup> Seminario XVII *El reverso del Psicoanálisis* (1969-70) y el texto “Radiophonie”, *Scilicet*, N°2-3, 1970. Hay versión castellana “Radiofonías” en, LACAN, J.: *Psicoanálisis, Radiofonía & Televisión*. Barcelona, Anagrama, 1977.

<sup>27</sup> Seminario XX *Aún*. (1972-73)

posibilidad de introducir un séptimo paradigma que tendría por objeto las Afecciones del cuerpo.

Pero si al menos en lo que se refiere a los aspectos teóricos de la enseñanza de Lacan, parece haber un acuerdo entre Miller y Žižek, y también éste se ha mostrado crítico con los Estudios culturales,<sup>28</sup> ¿qué es entonces lo que los separa? Precisamente, como se indica en la mención de Miller, la cuestión del *Goce discursivo*, esto es, el seminario sobre *El reverso del psicoanálisis*. Ha sido justamente Žižek quien en su última gran obra *The Parallax View* ha reconocido: “Lo que se oculta detrás del reproche de pertenecer al discurso de la universidad es, por supuesto, la cuestión de la relación entre psicoanálisis y estudios culturales.”

### **La historicidad de los Cuatro discursos: del Amo a la Universidad.**

Se podría decir que la relación de Lacan con la Universidad fue desde bastante ambigua, muy diferente de la que a Freud se le pudo presentar en su época. Si en principio Lacan quiso mantenerse a cierta distancia de la institución universitaria algo se modificó en esta relación desde el 68.<sup>29</sup> Lacan fue a Vincennes, el centro experimental de la Universidad de París, el 3 de Diciembre de 1969, donde tuvo lugar el famoso *Impromptu* con los estudiantes que luego se recogió en el Seminario XVII.<sup>30</sup> Hasta que el Otoño de 1974 no volvió a Vincennes al Departamento de Psicoanálisis, que había ayudado a crear después de los acontecimientos del 68, para organizarlo él mismo y hacerse cargo de su supervisión, situando en la dirección facultativa a J-A. Miller. La contradicción entre la teoría psicoanalítica y la práctica terapéutica, entre la institución psicoanalítica y el propio estatuto científico del psicoanálisis, se va a ver agudizada en este sentido.

Por supuesto el marco capitalista no es ajeno a esto, y una de las principales intenciones de Žižek es señalar la especificidad del discurso universitario con respecto a

---

<sup>28</sup> En *El espinoso sujeto* (1999) hay una crítica a los Estudios culturales, pero no desde la posición de un observador externo, sino como alguien que ha participado en sus propuestas. Vid. P. 382-3 N. 40. En *El frágil absoluto* (2000) lleva a cabo una distinción entre aquello que separa a Lacan de los Estudios culturales y Lacan: No tienen lo suficiente en cuenta el vínculo fundamental entre *plus de goce* y plusvalía. n. 14 P. 38. En *¿Quién dijo totalitarismo?* (2001), algo más crítico, señala que la ciencia no puede ser considerada como uno más de los relatos, pues alcanza a tocar lo Real. Habría demasiada ligereza en los Estudios culturales y en general en su renuncia a la idea de verdad. P. 249 y ss.

<sup>29</sup> Además de los acontecimientos sociales hay que tener en cuenta que lacan preveía que en el futuro su enseñanza profundizaría en la formalización matemática, para lo cual contaba con la colaboración de especialistas universitarios.

<sup>30</sup> LACAN, J.: “Impromptu de Vincennes” *Magazine Littéraire*, N° 121, Feb 1977, P. 21-25. El estudio de S. Turkle dedica el capítulo 7 a la relación del Psicoanálisis con la Universidad. Vid. Op. Cit. P. 164-190

nuestras sociedades capitalistas, como crítica especialmente dirigida al enfoque de los teóricos de la sociedad del riesgo. A la par parece preocupado también por el desarrollo de otro discurso: el del analista. Pero en este caso entra de lleno en una polémica interna al psicoanálisis y en la disputa con Miller, y como veremos más adelante con Badiou. Parece que de alguna forma se juega aquí la *herencia* de Lacan, y esto le ha generado problemas, pues ésta es una cuestión sobre la que no dejado de presentar modificaciones hasta en sus publicaciones más recientes. Tampoco parece estar cerrada, en todas sus implicaciones, la periodización de los paradigmas lacanianos salvo por el recurso a una historización de las variaciones especialmente señaladas en determinados momentos.

Según Žižek, la respuesta a la pregunta sobre el discurso que lleva a cabo la nueva forma de dominación se encuentra en *El reverso del psicoanálisis* el Seminario de los años 1969-70.<sup>31</sup> En lugar de un Otro simbólico que se manifiesta a través del conjunto de reglas a priori que garantizan la cohesión social, tenemos la matriz de las transiciones de un discurso a otro. De forma crucial, señala Žižek, “el interés de Lacan está focalizado en el tránsito del discurso del Amo al discurso de la Universidad como discurso hegemónico en la sociedad contemporánea.”<sup>32</sup> Žižek considera que la premisa en este Seminario de Lacan es, como hemos dicho, escéptico-conservadora, ejemplificada en su respuesta a las demandas de los estudiantes, que estarían, básicamente, reclamando un nuevo amo.<sup>33</sup> Lacan se esfuerza durante todo este Seminario en articular la estructura de lo que él denomina el discurso de la Universidad, aunque su objetivo principal, precisamente en función de las limitaciones del tipo de discurso que plantea el saber universitario, es la propia posición del discurso del analista. Su idea es tomar el discurso de Freud del revés, teniendo en cuenta que la experiencia analítica es primariamente una experiencia con el discurso, y haciendo explícita la relación específica que se da entre el saber y el Goce. El reverso del psicoanálisis es el discurso del amo, y para Lacan sólo tiene un contrapunto posible en el discurso del analista.<sup>34</sup>

---

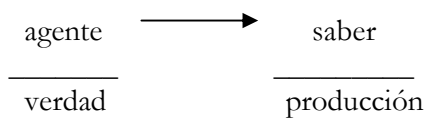
<sup>31</sup> LACAN, J. (1991): *El reverso del psicoanálisis* (1969-70) Comp. J-A. Miller Seminarios Libro XVII. Paidós, 1992.

<sup>32</sup> ŽIŽEK, S. (2004): “La dominación, hoy: del amo a la Universidad” en ŽIŽEK, S-HOUNIE, A.(Comp.): *Violencia en Acto. Conferencias en Buenos Aires*. Paidós, Buenos Aires, 2004. P. 105.

<sup>33</sup> Cfr. LACAN, J. (1991): *El reverso del psicoanálisis* (1969-70) Comp. J-A. Miller Seminarios Libro XVII. Paidós, 1992. P. 211-223. *El soltero se hace el mismo el chocolate*. “Si tuvieran un poco de paciencia y si quisieran que nuestros *impromptus* continúen, les diría que la aspiración revolucionaria es algo que no tiene otra oportunidad que desembocar, siempre en el discurso del amo. La experiencia ha dado pruebas de ello. A lo que ustedes aspiran como revolucionarios, es a un amo. Lo tendrán.” 3 de Diciembre de 1969. P. 223

<sup>34</sup> LACAN, J. (1991): *Ops. Cit.* P. 91.

Los cuatro discursos de Lacan, que articulan cuatro posiciones subjetivas diferentes dentro del vínculo social, se siguen de la fórmula del significante como aquello que “representa al sujeto para otro significante”. En el habla, como forma de representación simbólica, siempre hay una especie de excedente respecto de los destinatarios del discurso, un excedente por parte del goce, por lo cual el mensaje en cierto sentido llega a su auténtico destinatario que es el gran Otro, el sistema simbólico de los otros significantes.<sup>35</sup> La estructura básica es análoga en los cuatro discursos, en cuanto a aquello que determina específicamente los diferentes lugares que luego se modifican por el elemento que los ocupa singularmente:<sup>36</sup>



Toda la construcción, afirma Žižek, se basa en el hecho de la duplicación simbólica, “la duplicación de una entidad en sí misma y el lugar que ocupa en la estructura”.<sup>37</sup> Es la constatación de que un elemento nunca se ajusta a su lugar, nunca llega a ser lo que su mandato simbólico le impone. Precisamente el punto de partida ha de ser el discurso del amo porque marca la coincidencia entre él mismo y su propio lugar, es decir cuando el  $S_1$  como significante amo ocupa el lugar del agente. La rotación de los cuatro elementos que se produce al dar el esquema un cuarto de vuelta, va generando las diferentes posiciones de los cuatro discursos. La duplicación, la brecha entre el elemento y el lugar, que se produce cuando el amo empieza a cuestionar su lugar, es la que pone en funcionamiento la dinámica del proceso.

Es decir, en la medida en que el amo se histeriza comienza a cuestionarse su propia posición. A partir de ahí se generan los otros tres discursos cuando los otros elementos pasan por el lugar en dónde se ubicaba el significante amo. El punto de partida es la primera fórmula, porque es la que se deduce directamente de la fórmula del significante, que se distinguirá como la articulación del discurso del amo.<sup>38</sup>

---

<sup>35</sup> Por este motivo la psicosis, que presenta de modo manifiesto una ruptura con el lazo social, no está incluida en la matriz.

<sup>36</sup> LACAN, J. (1991): *Ops. Cit.* P. 97.

<sup>37</sup> ŽIŽEK, S. (2004): *Ops. Cit.* P. 107.

<sup>38</sup> LACAN, J. (1991): *Ops. Cit.* P. 19.

1. El discurso del amo.

$$\frac{S_1 \longrightarrow S_2}{\mathcal{S} \qquad a}$$

Un sujeto es representado por un significante para otro significante, esto es para la cadena significativa, el resto que se resiste a esta simbolización emerge como objeto *a*, y el sujeto se esfuerza por normalizar su relación con este exceso mediante las formaciones de la fantasía. Por ello la fórmula del fantasma aparece en la parte inferior del matema del discurso del amo. Aunque pueda parecer una contradicción, para Žižek esta emergencia señala el fracaso inevitable del discurso del amo.<sup>39</sup> En este sentido el amo indica el vacío y a la vez la pantalla fantasmática que lo oculta.

La lectura que hace Lacan del discurso del amo, sigue de cerca la lectura de la dialéctica del Amo y el esclavo en la *Fenomenología del Espíritu*. El significante amo ocupa el lugar del agente, que es la posición del amo, y el lugar del saber está ocupado por el esclavo. El objeto *a* ocupa el lugar de la producción ya que es el extra inasimilable, el plus de goce, siguiendo la idea de la plusvalía marxiana, el plus de trabajo que se paga con el goce. Es por la repetición significativa, y por su fracaso como se produce la pérdida en la que emerge el plus de goce. El lugar de la verdad en el discurso del amo está ocupado por el sujeto escindido. El gesto que no puede estar nunca basado en razones es el discurso del amo, que por ello es el gesto fundador de todo vínculo social. Desde su posición es capaz de generar un nuevo punto de acolchado que torne interpretable una situación que ya no lo es. El discurso universitario, que luego elabora la red del saber que sostiene esa legibilidad, presupone el gesto del amo. Quizá por ello, añade Žižek, “no hay que precipitarse a descartar el discurso del amo como el portador de la autoridad represiva.”<sup>40</sup>

En toda la construcción de los cuatro discursos se constata un hecho que para Žižek es crucial: la reduplicación simbólica, es decir la duplicación de una entidad en sí misma y en el lugar que ocupa en la estructura. La cuestión del lugar o la diferencia mínima que se da entre el lugar y un elemento que es previo a la diferencia entre los elementos. Reduplicación en el sentido de que el elemento nunca se ajusta a su lugar. La diferencia fundamental, por tanto, no es entre el par binario, el Uno y el Otro, sino inherente al Uno, la división entre el Uno y el

<sup>39</sup> ŽIŽEK, S. (2004): *Ops. Cit.* P. 109.

<sup>40</sup> ŽIŽEK, S. (2004): *Ops. Cit.* P. 111.



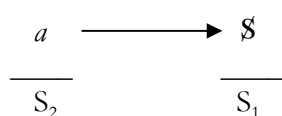
lugar vacío de su inscripción. Por ello, una vez más, decimos que el punto de partida es el discurso del amo, puesto que en él parecen coincidir el elemento y el lugar, el amo y el agente. La relación entre  $S_1$  y  $S_2$ , su diferencia, no implica a dos polos opuestos dentro del mismo campo, sino un corte inherente a uno de los términos. Si por un lado tenemos a  $S_1$  y a su equivalente como reprimido, la cadena  $S_2$  surge para suplementar ese vacío. A la inversa,  $S_2$  -la cadena significante incompleta- implica la emergencia de  $S_1$  como el significante vacío que completa ese lugar.

## 2. El discurso de la histérica.



Este discurso representa una forma de lazo social en la cual puede inscribirse cualquier sujeto, la denominación histérica proviene de la referencia a las primeras pacientes de Freud y en especial a Dora. En cualquier caso, como señala Lacan, en la experiencia analítica es imprescindible pasar por esa posición, sea cual sea el género del analizante. En este discurso, la posición del agente está ocupada por el sujeto escindido a causa del papel que desempeña en el deseo del Otro, que es el saber del Amo  $S_1$ . Lo que produce es la cadena significante  $S_2$ , y su verdad es el objeto  $a$ . El discurso de la histérica revela la relación del discurso del amo con el goce, en la medida en que el saber  $S_2$  ocupa ahora el lugar de la producción de goce. El propio sujeto histérico se aliena por el significante amo como sujeto al que este significante divide, este sujeto que se opone a hacerse su cuerpo. La histérica, en su desgarramiento sintomático, se motiva como producción de saber. Por ello este discurso señala el camino hacia el saber, el saber como medio de goce, pero para que sirva a la verdad del amo que el histérico encarna como objeto  $a$ . Y esta verdad es por, un lado, “que le es preciso ser el objeto  $a$  para ser deseada y que el amo está castrado”.<sup>41</sup>

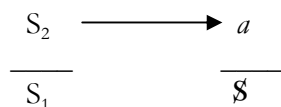
## 3. El discurso del analista



<sup>41</sup> LACAN, J. (1991): *Opus. Cit.* P. 100 y P. 101.

El agente del discurso del analista es el objeto *a*, el lugar del saber está ocupado por el sujeto de la falta. La verdad es ocupada por la cadena del saber, y lo que produce es el significante amo. Lo que se espera de un psicoanalista es que haga funcionar su saber como término de verdad. *Wo Es war, soll Ich werden*; si el analista trata de ocupar este lugar arriba a la izquierda que determina su discurso, es precisamente porque no está ahí, en absoluto, por sí mismo. Según la experiencia de Lacan es ahí “donde estaba el plus de goce, el gozar del otro, adonde el analista, en tanto manifiesta el acto psicoanalítico, debe llegar.”<sup>42</sup> Žižek considera que, a diferencia de la posición del histérico, la posición del perverso implica la inversión de la fantasía. El perverso, según indica la fórmula de la perversión, sabe perfectamente lo que es para el Otro. Curiosamente ésta es la fórmula también para el discurso del analista. La diferencia entre ambos radica, señala Žižek, en la ambigüedad radical del estatuto del objeto *a* en Lacan. El objeto *a* representa “simultáneamente el señuelo fantasmático originario y aquello que este señuelo está ocultando, el vacío detrás del señuelo”.<sup>43</sup> En el caso del analista el agente se reduce al objeto *a* como vacío, lo que obliga al sujeto a enfrentarse con la verdad de su deseo. El saber que se encuentra en el lugar de la verdad es el supuesto saber del analista.

#### 4. El discurso de la universidad



Es enunciado desde la posición del saber neutral, la cadena del saber  $S_2$ , y se dirige al remanente de lo Real representado por el objeto *a*. El lugar de la verdad en el discurso de la universidad es desde luego el poder, esto es el significante amo, lo que no puede eliminar.<sup>44</sup> El discurso universitario rechaza su dimensión performativa, al presentar su propia posición de poder como la mera percepción que el observador neutral ofrece sobre el estado de las cosas. Lo que se encuentra en el lugar del saber, la producción del discurso de la universidad, son los estudiantes. El lugar del saber, el trabajo para hacer surgir la verdad, “que en el discurso del

<sup>42</sup> LACAN, J. (1991): *Ops. Cit.* P. 56.

<sup>43</sup> ŽIŽEK, S. (2004): *Ops. Cit.* P. 115.

<sup>44</sup> “El mito del Yo Ideal, del Yo que domina, del *Je* por el que al menos algo es idéntico a sí mismo, a saber, el enunciador, es precisamente lo que el discurso universitario no puede eliminar del lugar donde se halla su verdad. De todo enunciado de cualquier filosofía, -aunque fuese la que en rigor se podría señalar que más se le opone, o sea, si fuera filosofía, el discurso de Lacan- surge irreductiblemente la *Yocracia*.” LACAN, J. (1991): *Ops. Cit.* P. 66.

amo es el esclavo, en el discurso universitario es el *a* de estudiante: el *astudado*.”<sup>45</sup> Además en el discurso universitario el  $S_2$  está articulado con la pretensión de tener en el lugar de la producción un ser que piensa, un sujeto como sujeto en su producción, \$.

Aquí, el superyó no es directamente el  $S_2$ , sino más bien el  $S_1$  del  $S_2$ , es decir “la dimensión de un mandato incondicional inherente al saber mismo”.<sup>46</sup> El amo moderno está justificado como saber experto. El paso del discurso del amo al discurso universitario significa que es el propio Estado el que emerge como un nuevo amo, dirigido por el saber cualificado de la burocracia. Para Žižek, Hegel ocupa un lugar intermedio en este cambio, pues tuvo en cuenta lo que queda oculto antes y después, por ello la insistencia de Žižek sobre el papel necesario del monarca como vacío contingente en la deducción racional del Estado hegeliano: “Hegel era consciente, pues, de la necesidad de mantener la brecha entre  $S_1$  y  $S_2$ : si esta brecha es olvidada, tenemos la burocracia totalitaria del  $S_2$ ”<sup>47</sup>

### La sociedad del riesgo

La posición del agente en cada uno de estos cuatro discursos conlleva un modo específico de subjetividad, de la que se pueden extraer consecuencias políticas. El amo es el sujeto completamente comprometido en su acto de habla, cuya palabra ha de tener una eficacia performativa inmediata. El agente del discurso universitario está, por su parte, no comprometido bajo la forma de un observador. En el discurso histérico el agente mantiene una duda radical sobre lo que es para el Otro. Para Žižek el sujeto histérico es el sujeto por antonomasia, en la medida en que existe “solamente como respuesta al enigma del deseo del Otro.”<sup>48</sup> El analista por su parte materializa un discurso que representa la paradoja de un sujeto que asume la “destitución subjetiva”. En la lectura política que Žižek extrae de los cuatro discursos, el discurso del amo es el modo elemental de la autoridad política sostenida por la fantasía, el discurso universitario equivale a la norma experta de la postpolítica, el discurso histérico sigue la lógica de la protesta y de la resistencia, de la demanda que quiere ser rechazada. Finalmente el discurso del analista se manifiesta en la forma de “la política

---

<sup>45</sup> Es el término creado por Lacan. Vid. LACAN, J. (1991): *Ops. Cit.* P. 110.

<sup>46</sup> ŽIŽEK, S. (2004): *Ops. Cit.* P. 127.

<sup>47</sup> ŽIŽEK, S. (2004): *Ops. Cit.* P. 128.

<sup>48</sup> ŽIŽEK, S. (2004): *Ops. Cit.* P. 117.

revolucionaria anticipatoria-radical, en la cual el agente es objeto *a*, el lugar del no lugar, o la parte de ninguna parte, y el saber en el lugar de la verdad.”<sup>49</sup>

Frente a lo sucedido en otras épocas el amo moderno se legitima por su saber experto y el poder moderno se basa a su vez, correlativamente, en el saber. Es por ello por lo que el paso del discurso del amo al discurso universitario significa que el propio Estado es el que emerge como un nuevo amo, “el Estado dirigido por el saber calificado de la burocracia.” El discurso de la universidad, para Žižek, en tanto discurso hegemónico de la modernidad tiene dos formas de existencia en la cuales se manifiesta su contradicción interna: el capitalismo con su lógica del exceso integrado y el totalitarismo burocrático, que está conceptualizado bajo diferentes formas, “el dominio de la tecnología, de la razón instrumental, de la biopolítica, en tanto mundo administrado”<sup>50</sup>.

El nivel superior del discurso de la universidad es por tanto identificado por Žižek como el nivel de la biopolítica en el sentido de Agamben, el del saber del experto que se ocupa de los individuos en tanto que reducidos a simple vida. El nivel inferior, por su parte, designa la “crisis de investidura”<sup>51</sup>, la imposibilidad del sujeto de relacionarse con el significante amo, de asumir un mandato simbólico. Es la identificación simbólica la que para funcionar nos priva de un cierto goce. Para Žižek es algo notorio que en las sociedades actuales la imposibilidad de esta identificación simbólica abre el campo, por paradójico que esto pueda parecer, al imperativo del goce masivo en la forma del consumo. En este sentido considera Žižek que tanto el marxismo como el psicoanálisis que son descartados por los teóricos de la sociedad del riesgo, pueden contribuir a la clarificación de estas dos cuestiones: “la teoría de la sociedad del riesgo subestima, no obstante, el efecto que tiene la nueva lógica social emergente sobre el estatus de la objetividad; por otro lado, al concebir el riesgo y la incertidumbre manufacturada como rasgos universales de la vida contemporánea, esta teoría oculta las raíces socioeconómicas concretas de estos problemas.”<sup>52</sup>

---

<sup>49</sup> ŽIŽEK, S. (2004): *Ops. Cit.* P. 118. Debe destacarse que Lacan sugiera también una escritura específica destinada a presentar al “discurso capitalista”. Vid. LACAN, J. (1970-71): *De un discurso que no fuera del semblante*. Seminarios Libro XVIII. (Inédito) Clase 3, 10 de Febrero 1971.

<sup>50</sup> ŽIŽEK, S. (2004): *Ops. Cit.* P. 128.

<sup>51</sup> ŽIŽEK, S. (2004): *Ops. Cit.* P. 118. Alude a Eric Santner.

<sup>52</sup> ŽIŽEK, S. (1999): *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política*. Paidós, Barcelona, 2001.P. 362. Más que una teoría desarrollada por una escuela, los teóricos (sociólogos) de la sociedad del riesgo describen, en un marco conceptual similar, el momento histórico y social de la sociedad postindustrial que, entre otras cosas, se define por el incremento de un gran número de factores de riesgo sobre los que no había una previsión institucional. Esta ausencia de respuesta institucional induce un incremento en la necesidad de la sociedad y de los individuos de tomar decisiones sobre los diferentes ámbitos de la vida, que se han visto rápidamente transformados en las

Lo que el psicoanálisis puede hacer es situar el foco de la atención, precisamente, en el malestar de la sociedad del riesgo: la angustia que emerge en la sociedad y que no se puede reducir a la tensión entre la permanencia de los sujetos en las antiguas formas de responsabilidad e identidad y la nueva situación de identidades y elecciones cambiantes. La cuestión es que con la llegada de la sociedad del riesgo “queda potencialmente socavada la dimensión performativa de la confianza y el compromiso simbólico.”<sup>53</sup> Para Žižek el problema es que estos teóricos dejan intacto el lugar de la subjetividad del sujeto en la forma en la que se ha comprendido el sujeto moderno: como un sujeto capaz de reflexionar y de decidir libremente, y ello a pesar de su insistencia en el carácter reflexivo de la sociedad que socava por igual tradición y cultura. La tesis de Žižek es, por tanto, que “la desintegración del Otro es el resultado directo de la reflexividad universalizada, que socava la dimensión performativa de la confianza y del compromiso públicos.”<sup>54</sup> Por tanto la respuesta que puede ofrecer el psicoanálisis no insiste en la existencia del inconsciente como una entidad que escapa a la reflexividad, sino que más bien trata de subrayar una reflexividad descuidada por los teóricos de la sociedad del riesgo, “la reflexividad que está en el núcleo mismo del sujeto freudiano,”<sup>55</sup> que es la que echa a perder el juego del sujeto posmoderno.<sup>56</sup> La cuestión es que cuando se desintegra el Otro en cuanto sustancia social, se desintegra al mismo tiempo la unidad de la práctica y su reflexión intrínseca, convirtiéndose en violencia en estado puro.

---

últimas décadas, en busca de soluciones. Beck, que prefiere el término reflexividad a reflexión para evitar confusiones, considera que modernización reflexiva significa autoconfrontación con aquellos efectos de la sociedad del riesgo que no pueden asimilados dentro del sistema de la sociedad industrial. “Modernización reflexiva significa la posibilidad de una (auto)destrucción creativa de toda una época: la de la sociedad industrial. El sujeto de esta destrucción creativa no es la revolución, ni la crisis, sino la victoria de la modernización occidental.” BECK, Ulrich (1994): P. 14. Una nueva etapa en la que un tipo de modernización socava y transforma otro, pero no debido a las crisis sino a la victoria del capitalismo que es lo que produce nuevas formas sociales. Žižek comparte con esta corriente esta idea de la presencia masiva de la reflexividad en la sociedad, pero para él funciona más bien como un claro síntoma de la histerización contemporánea que debe tener una respuesta política que cuestione el conjunto del modelo capitalista, y sobre todo a partir de *El Espinoso sujeto* el concepto de democracia liberal. Cfr. BECK, Ulrich: (1986): *La sociedad del riesgo. Hacia una nueva modernidad*. Paidós, Barcelona. 1994. BECK, Ulrich & GIDDENS, Anthony & LASH, Scott (1994): *Modernización reflexiva: política, tradición y estética en el orden social moderno*. Alianza Editorial, 2008.

<sup>53</sup> ŽIŽEK, S. (1999): *Ops. Cit.* P. 363.

<sup>54</sup> ŽIŽEK, S. (1999): *Ibid.*

<sup>55</sup> ŽIŽEK, S. (1999): *Ops. Cit.* P. 367.

<sup>56</sup> ŽIŽEK, S. (1999): *Ops. Cit.* P. 367.

# III.

## LA SUSPENSIÓN POLÍTICA DE LA ÉTICA

### Lo Real del Capital

¿Está usted seguro de que es realmente un terrorismo sin objetivos?

Sí, no es revolucionario ni constructivo. Si la película tiene algo ideológico es que señala objetivos a la “cuarta generación”.

¿Por ejemplo?

El de la anarquía. Sólo los anarquistas están hoy en situación de transformar la sociedad sin utilizar los métodos del terrorismo. Los anarquistas se parecen un poco a la “primera generación”, que sólo vivía de ideas. Pero con más claridad sobre cómo llevarlas a cabo.

R. W. Fassbinder, 1978-79.

En la obra de Žižek, siempre impulsada de manera decidida por su motivación política, se va a producir una ruptura con el marco político en el que se había movido desde finales de los 80 y durante buena parte de los 90; más atento entonces a la reactivación del concepto de Democracia desde una tónica liberal, y con el nacionalismo, especialmente el surgido en la antiguas repúblicas soviéticas, y el antisemitismo como puntos críticos recurrentes:<sup>1</sup>

“La única perspectiva “realista” es fundar una nueva universalidad política optando por lo *imposible*, asumiendo plenamente el lugar de la excepción, sin tabúes, sin normas a priori (derechos humanos, democracia), cuyo respeto nos impediría también resignificar el terror, el ejercicio implacable del poder, el espíritu del sacrificio...si algunos liberales de gran corazón desaprueban esta elección radical por considerarla *Linkfaschismus*, ¡que así sea!”<sup>2</sup>

Ya *El Espinoso sujeto* y el texto del que se extrae esta cita, el volumen que recoge la discusión con Ernesto Laclau y Judith Butler, Žižek va a dar paso a un trabajo de recuperación de una temática más radical, más marxista si así lo queremos ver, que considera prioritaria la búsqueda de un camino de ruptura con el marco capitalista y la repolitización de la esfera de la economía. Comienza entonces un camino de vuelta que retroactivamente va a desplazar su foco de interés de las teorías del discurso para, a través del debate con Badiou, polemizar con Deleuze & Guattari y explorar la herencia de la filosofía francesa de los años 70, distanciándose de posiciones anteriores pero alejarse de un modelo ontológico de corte materialista. Para ello, en primer lugar, es necesario comprobar las posibilidades de intervención de una subjetividad política que se articule más allá del marco democrático de las sociedades occidentales. Además es preciso evaluar la posibilidad de una acción colectiva y del lugar de la religión, especialmente de la herencia cristiana, desde un punto de vista político. Esta escatología nos conducirá, siguiendo a Žižek, a explorar la posibilidad de pensar juntos materialismo y acontecimiento, a través de un lectura de la repetición en la historia sobre la figura de Lenin. Si, finalmente, la peculiar violencia totalitaria había sido motivo de análisis anteriormente, la suspensión política de la ética como respuesta al capitalismo y a la democracia liberal es, a su vez, lugar de reflexión sobre la inevitabilidad de la violencia en el proceso revolucionario.

---

<sup>1</sup> Vid. por ejemplo: ŽIŽEK, S. (1993): “Enjoy your Nation as yourself” en *Tarrying with the Negative: Kant, Hegel, and the Critique of Ideology*. Duke University Press. Durham, 6ª 2003. P. 200-239. ŽIŽEK, Slavoj y DALY Glyn (2004): *Slavoj Žižek Arriesgar lo imposible. Conversaciones con Žižek*. Trotta, Madrid. 2006. P. 148-149.

<sup>2</sup> BUTLER, Judith, LACLAU, Ernesto y ŽIŽEK, S. (2000): *Contingencia, Hegemonía, Universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda*. F.C.E. Buenos Aires, 2003. P. 328. (Subrayado S. Ž.)

## 9. EL LUGAR DE LA SUBJETIVIDAD EN LA POSPOLÍTICA

En el debate contemporáneo sobre la teoría política Žižek determina una base común en las principales corrientes que tienden claramente a plantear una reducción de la política a alguna versión de la ética. En esta corriente agrupa a los comunitaristas (Taylor), a los universalistas modernos (Rawls, Habermas), y a los “disgregadores posmodernos” (Lyotard, etc.).<sup>1</sup> Todos ellos, por motivos diferentes, parecen caer en una cierta paradoja performativa entre su posición de enunciación y sus enunciados teóricos. Los comunitaristas, en la sociedad global en la que vivimos, ya hablan a priori desde una posición universal pese a su insistencia en la comunidad como lugar particular. Desde el otro lado tampoco las propuestas universalistas pueden dejar de fundamentar esa universalidad en alguna exclusión. Y finalmente el proceso de dispersión ontológico posmoderno, precisamente por su amplitud, se cierra el camino que lo podría conducir a la ética.

La réplica más interesante a estas posiciones proviene de lo que Žižek entiende como lo más sugerente de la izquierda teórica. Además de E. Laclau otros tres filósofos contemporáneos franceses en la tradición de Althusser han establecido, a su modo de ver, una crítica de aquellas teorías: Alain Badiou, Étienne Balibar y Jacques Rancière. El núcleo de atención sobre el que Žižek concentra su interés es común a todos ellos, a pesar de la especificidad de sus desarrollos, y reside el esclarecimiento de la irreconciliable tensión universalidad y particularidad. En última instancia el *quid* de la cuestión reside en cómo articular una subjetividad política sin renunciar al carácter emancipatorio universal. A pesar de su acuerdo con la operación de fondo de estos autores, Žižek irá matizando su posición a partir de su confrontación con el multiculturalismo liberal, apoyándose una vez más en su peculiar lectura de Hegel.

De modo general Žižek considera, como hemos visto, que la ideología gobernante para, poder ser operativa, tiene que incorporar una serie de rasgos en los cuales la mayoría gobernada pueda reconocer sus anhelos auténticos. Es decir, toda universalidad hegemónica tiene que incorporar al menos dos contenidos particulares: “el contenido particular auténtico y su distorsión, generada por la relaciones de dominio y explotación.”<sup>2</sup> En la ideología fascista, por ejemplo, se manipula el anhelo popular de una auténtica comunidad y de una red de

---

<sup>1</sup> ŽIŽEK, S. (1999): *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política*. Paidós, Barcelona, 2001. P. 183-4.

<sup>2</sup> ŽIŽEK, S. (1999): *Ops. Cit.* P. 198.



solidaridad social, distorsionando la expresión de ese anhelo para legitimar la continuación de las relaciones sociales de dominación y explotación. Lo que convierte en ideológico ese anhelo utópico es su articulación específica, que funciona como legitimación de una concepción muy específica de la explotación capitalista y del modo de superarla, esto es, en el caso del antisemitismo el exterminio de los judíos. Esta tensión entre los dos discursos debe estar presente para que una ideología funcione; por ello señala Žižek que “las ideas que gobiernan *no son nunca* directamente las ideas de la clase gobernante.”<sup>3</sup>

La pregunta fundamental entonces es, si es inevitable el mero desplazamiento dentro de esta tensión, o si por el contrario es posible suspender este mecanismo, al menos de manera temporal. Es esta última posibilidad la que Žižek recoge de Rancière, que la conceptualiza como aquello que constituye, precisamente, el núcleo de lo político.<sup>4</sup> Para Rancière la idea de una no-parte que se identifica con el todo, es decir de un sector de la sociedad que no se ubica en ningún lugar definido y que aparece como sustituto de lo universal representa el gesto más elemental de lo político en la sociedad. Este gesto político por parte del Singular universal es discernible en los grandes acontecimientos democráticos de la historia. En la Revolución francesa, por ejemplo, en la forma del tercer estado, o en el caída del socialismo real en la forma de los foros disidentes. De modo que política y democracia son sinónimos desde este punto de vista, y la base de las políticas antidemocráticas es la exigencia de que los individuos se reincorporen a su vida “normal” y se dediquen a sus tareas particulares; lo que Rancière denomina *police*, el orden social establecido frente a los acontecimientos súbitos que lo socavan. Žižek, siguiendo a Rancière, considera algunas variantes de los diferentes intentos por domesticar esta dimensión traumática que emerge a partir de lo político:<sup>5</sup>

- La *arqueopolítica*: los esfuerzos comunitaristas por definir un espacio tradicional cerrado y más o menos homogéneo con una estructura orgánica y sin fisuras que puedan alojar un acontecimiento político.

- La *parapolítica*: el intento por despolitizar lo político, es decir de traducirlo al estatus de la *police*. Aunque se acepta el conflicto político, se trata de reconducirlo hacia el espacio representacional, en el que se mueven los diversos agentes que luchan por el poder ejecutivo. En última instancia, si queremos verlo así, el intento común a Rawls y Habermas por establecer una reglas claras que reabsorban la conflictividad.

---

<sup>3</sup> ŽIŽEK, S. (1999): *Ops. Cit.* P. 200. (Subrayado SŽ).

<sup>4</sup> Víd. RANCIÈRE, J. (1995): *El desacuerdo. Política y filosofía*. Buenos Aires, Nueve Visión, 1996.

<sup>5</sup> Víd. ŽIŽEK, S. (1999): *Ops. Cit.* P. 204-205.

- La *metapolítica* marxista: la afirmación incondicional del conflicto, pero como un lugar subsidiario con respecto a los procesos económicos. La meta es la administración de las cosas por parte de los trabajadores, y por ello la superación del marco político como administración de las personas.

- La *ultrapolítica*: añadida por Žižek a las anteriores, es la renegación más radical. El intento de eliminar el espacio político mediante la militarización del conflicto reformulado como una guerra contra el enemigo.

- La *pospolítica*: en donde el conflicto entre visiones ideológicas diferentes representadas por la competición de los partidos políticos, se transforma por la colaboración de tecnócratas y liberales multiculturalistas, lo que permite llegar a un consenso mediante la negociación particular de intereses.

La metapolítica marxista se refleja, para Žižek, en el discurso de la universidad, donde el lugar del agente es ocupado por el saber. Se legitima de forma directa con una referencia al status científico de su saber como materialismo científico. El ideal ético que percibe el sujeto revolucionario refleja el conocimiento científico de la sociedad. Esta coincidencia entre conocimiento y sociedad, la necesidad histórica, es la que abre un espacio para la violencia totalitaria. Sin embargo esta adhesión estricta a un ideal ético, puede explicar el terrorismo jacobino, pero no el totalitarismo del S. XX: “Sólo el revolucionario leninista, y no el jacobino, ocupa la posición perversa de puro instrumento de la necesidad histórica revelada por el conocimiento científico.”<sup>6</sup>

El hecho subrayado por Rancière es que, pese a todo, es detectable una fuerte ambigüedad en la concepción marxista sobre la distancia que se produce entre la democracia formal y la realidad económica de la explotación. Dicho de otro modo, entre la apariencia de igualdad y libertad, frente a la evidencia de la realidad de las diferencias sociales. Sin embargo una lectura atenta que no sólo interprete esta apariencia como una falsa apariencia que encubre explotación y dominación, puede resaltar la potencialidad de la apariencia, su propia efectividad a la hora de generar cambios sociales. Esta política, como el dominio de la apariencia, no ha de confundirse con la idea posmoderna del simulacro, de la que Žižek quiere distanciarse. De manera fundamental, lo que se pierde con la actual “plaga de las simulaciones” no es lo Real,

---

<sup>6</sup> ŽIŽEK, S. (1999): *Ops. Cit.* P. 208. La lógica profunda del fascismo revela su carácter ultrapolítico a pesar de “todo su palabrerío” científico. A este respecto, el stalinismo le parece a Žižek un fenómeno mucho más paradójico en la forma en la que en realidad se estabilizó ese poder totalitario. Víd. ŽIŽEK, S. (1999): *Ibid.*

sino la propia apariencia en sí. Para situarlo en términos próximos al discurso lacaniano de Žižek:

“el simulacro es imaginario (una ilusión), mientras que la apariencia es simbólica (una ficción); cuando la dimensión específica de la apariencia simbólica comienza a desintegrarse, lo Imaginario y lo Real se vuelven cada vez más indistinguibles.”<sup>7</sup>

La situación, por tanto lejos de aclararse políticamente con el concepto de simulacro resulta todavía más confusa. Sin embargo el marco de las apariencias es el único que permite que pueda hallarse un resquicio dentro del espacio político para que la parte no incluida en el todo del cuerpo social articule sus demandas políticamente. Para Žižek no hay duda que esta confusión entre lo imaginario y lo Real se presta a una pérdida de la eficacia simbólica que redundará en la imposibilidad de una articulación política.

La pospolítica es, no obstante, el centro de atención crítica de Žižek en *El Espinoso sujeto*. Desde este punto de vista dominante hoy en día los objetivos se imponen ante la necesidad de administrar los problemas a través de la deliberación y del saber preciso del experto. Si consideramos que un acto político es aquél que altera el marco que determina las relaciones existentes -esto es, de lo posible- la pospolítica sería aquel tipo de política que acepta el marco establecido (el capitalismo global) y administra el funcionamiento del mismo en busca de resultados rentables. La tesis básica de Žižek al respecto es que cuando la posibilidad de este espacio político, la dimensión de lo imposible, es excluida, lo político forcluido de lo simbólico retorna en lo Real del racismo posmoderno. Si el Estado se convierte en un mero agente de policía al servicio de los intereses del mercado y del humanismo multicultural tolerante, el extranjero se convierte, necesariamente, en el resto indivisible “de la transformación de la lucha política democrática en un procedimiento pospolítico de la negociación y el ordenamiento policial multiculturalista.”<sup>8</sup>

La desintegración de la eficacia simbólica que se origina a la vez que el cierre ontológico de la apariencia, facilita, por un lado, el cinismo de los individuos con respecto a sus propias acciones y por el otro, la reflexión externa y estéril del multiculturalista que trata de comprender. Lo llamativo es que el *establishment* liberal no sólo parece reconocer la distancia entre la igualdad formal y su instrumentalización, sino que la combate con toda una serie de

---

<sup>7</sup> ŽIŽEK, S. (1999): *Ops. Cit.* P. 212.

<sup>8</sup> ŽIŽEK, S. (1999): *Ops. Cit.* P. 216.

medidas legales, psicológicas y sociales. Pero es precisamente este procedimiento tolerante, señala Žižek, el que impide el gesto político propiamente dicho, y por ello la manera en que se articule una intervención política que vaya más allá de esa tolerancia se manifiesta en la forma de su opuesto, como un estallido de violencia irracional. Esos violentos pasajes al acto indican que algún antagonismo subyacente no puede ser politizado. El único modo en el que parece que se puedan contrarrestar esas irrupciones violentas es “la repolitización de lo forcluido en algún nuevo modo de subjetivización política.”<sup>9</sup> La pospolítica impide que la politización se universalice más allá de las demandas particulares, atendiendo en cierta medida sólo al contenido particular. Imposibilita lo que Žižek denomina la “universalización metafórica de las demandas particulares”, es decir, limita la capacidad de que la protesta pueda llegar a trascender un punto de vista particular hacia otros ámbitos de la sociedad. Es, por tanto, esta imposibilidad a la que hay que referir los estallidos de violencia, y no, principalmente, al retorno de lo reprimido. La tesis de Žižek va en esta dirección, la violencia es generada directamente por la propia tolerancia multicultural.

Quizá sobre este marco sea posible extraer alguna lección política de la clausura del socialismo en Europa oriental. A pesar de la rápida transformación y decepción subsiguiente de las sociedades de los países del bloque soviético en aras del capitalismo de mercado, las movilizaciones que canalizaron la demanda de cambios importantes en la sociedad sí cambiaron algo en los momentos de su entusiasmo democrático. Por un lado hubo habitualmente una respuesta cínica de los que proclamaron que no había más remedio que aceptar las reglas del mercado y rechazar cualquier forma de solidaridad social. También es cierto que hubo una manifestación de la vertiente utópica en los movimientos sociales que reclamaron estar representados en la toma de decisiones y la opción real de una tercera vía entre ambos sistemas.

La cuestión radica entonces en averiguar si pueden evitarse estas dos posiciones limitadas, y además si esta opción puede estar referida a una apropiación izquierdista de la tradición política europea. Para Žižek la respuesta es afirmativa si, con Rancière, identificamos como el núcleo de esta tradición “el gesto singular de la subjetivización política democrática.”<sup>10</sup> Lo que volvió a emerger en la desintegración del socialismo europeo del Este fue precisamente este gesto de apuntar a un espacio que va más allá de las demandas particulares. Esto es: “El

---

<sup>9</sup> ŽIŽEK, S. (1999): *Ops. Cit.* P. 221.

<sup>10</sup> ŽIŽEK, S. (1999): *Ops. Cit.* P. 225.

momento en el que alguna demanda particular empieza a funcionar como una condensación metafórica que pide la reestructuración global de todo el espacio social.”<sup>11</sup> Žižek considera que esta situación es inversa a la que se produce en las políticas de la diferencia posmodernas cuya meta es la afirmación de la propia identidad particular, de un status propio en la estructura social. Este reconocimiento de un derecho particular en calidad de víctima, que reclama ser compensado con medidas alternativas, para paliar la diferencia, supone para él el fin de la política. De modo que, si la pospolítica impide la emergencia de acontecimientos políticos, éstos sólo podrán aparecer en el modo de un anhelo sustancialista que, por otro lado, no puede sino funcionar como el suplemento intrínseco al capitalismo: el límite y la condición de su funcionamiento.

Habría que señalar igualmente una escisión interna en el campo del conflicto por las identidades particulares, pues nos encontramos igualmente con los fundamentalismos, excluyentes de otros grupos, junto a la afirmación de la coexistencia tolerante de grupos cada vez más diferenciados. En última instancia la diversificación en diferentes grupos y estilos de vida sólo es imaginable sobre el fondo de la globalización capitalista: “el vínculo que une a estos grupos múltiples es el que los une al capital, siempre dispuesto a satisfacer las demandas específicas de cada grupo y subgrupo.”<sup>12</sup> Además surge otro problema añadido, que resulta al tratar de delimitar la línea que separa el fundamentalismo de las políticas identitarias, puesto que un determinado grupo fundamentalista puede adoptar una estrategia victimista presentándose como una minoría amenazada que sólo pretende conservar su modo de vida.

El único camino para la emergencia de un acontecimiento es aquél por el que se pueda quebrar este círculo vicioso que se produce entre globalización y particularización. Es decir, es preciso reafirmar la dimensión de la universalidad contra la globalización capitalista.

### **La suspensión del marco progresista**

¿Cómo concebir adecuadamente la relación entre Estado y nación en la era del capitalismo global? Lo que mejor define para Žižek dicha relación es la idea de la colonización inmanente. Con el funcionamiento directo de las multinacionales cada vez es más patente la ausencia de un vínculo entre las corporaciones y sus países de origen, que son tratados cada vez más como

---

<sup>11</sup> ŽIŽEK, S. (1999): *Ops. Cit.* P. 226.

<sup>12</sup> ŽIŽEK, S. (1999): *Ops. Cit.* P. 228.

territorios susceptibles de colonización. El momento final de este proceso tendrá lugar cuando no haya ningún Estado-nación colonizador, sino sólo colonias y una gran corporación global. Žižek considera que el suplemento ideológico en el que se desarrolla preferentemente el capitalismo global es el multiculturalismo, “la actitud que desde una especie de posición global vacía trata a cada cultura local como el colonizador trata a los pueblos colonizados: como a un nativo cuyas *mores* deben ser cuidadosamente estudiadas y respetadas.”<sup>13</sup>

El multiculturalismo supone de facto una forma reflexiva de racismo, renegada, invertida, un racismo en la distancia. Por un lado respeta la identidad del Otro, concibiéndolo como una comunidad auténtica cerrada en sí misma, respecto de la cual al multiculturalista le es posible mantenerse a la distancia adecuada gracias a una posición universal de privilegio. No es, por tanto, una posición racista directa, puesto que no se imponen los valores particulares de una cultura sobre otra. Pero a pesar de ello se mantiene una posición universal vacía que es lógicamente equivalente a una afirmación de superioridad. A pesar de que el paso desde el imperialismo cultural tradicional al multiculturalismo haya sido el resultado de una lucha política y cultural prolongada, es realmente importante comprender que esta lucha se ha hecho sobre el transfondo de la lógica capitalista. No hay que olvidar que el capitalismo global puede estar dispuesto a incorporar las demandas de la política posmoderna de las identidades, siempre que éstas no interfieran en la circulación del capital.

Por si esto no fuera suficiente, Žižek señala además que este sujeto no puede permanecer en esa posición de universalidad vacía, en la que se encuentra totalmente desarraigado. Aunque pudiera parecer que la neutralidad multiculturalista se manifiesta como falsa al encubrir un contenido eurocéntrico, lo cierto es que lo poco que pueda albergar de particularismo no alcanza a llenar ese vacío. Más bien, ese mínimo étnico es lo que oculta el hecho de que su posición es netamente la de la universalidad vacía, la pantalla que oculta “el anonimato universal del capital.”<sup>14</sup> No hay duda, por lo tanto, de que la problemática del multiculturalismo se impone como la forma de aparición de su opuesto, el capitalismo presente de forma masiva como sistema mundial. Tácitamente, y de forma resignada, la aceptación del capitalismo global tiene el efecto de reconducir la energía crítica a la lucha por las diferencias culturales, que no afecta a la homogeneidad básica del sistema mundial capitalista. La crítica cultural predominante en la forma de los estudios culturales, no deja de participar activamente

---

<sup>13</sup> ŽIŽEK, S. (1999): *Ops. Cit.* P. 234. (Subrayado SŽ)

<sup>14</sup> ŽIŽEK, S. (1999): *Ops. Cit.* P. 236.

en el desarrollo del capitalismo, al hacer invisible su presencia masiva con la despolitización de la esfera de la economía.<sup>15</sup>

Con este estado de cosas Žižek considera que la izquierda, de modo general, ha proporcionado tres respuestas al proceso de globalización, a saber:<sup>16</sup>

.-El multiculturalismo liberal

.-El intento de apoyar el populismo que, principalmente, trata de resistir a la razón instrumental.

.-El intento de revitalizar el ámbito de lo político, de mantenerlo abierto.

Parece haber quedado claro que, en primer lugar, es fundamental rechazar la falsa dicotomía que se impone en el marco de las democracias liberales del capitalismo tardío: la elección entre la tolerancia liberal universalista y los nuevos fundamentalismos particularistas. Por otro lado, nos encontramos también a aquéllos que comprenden la complicidad entre las dos posiciones anteriores pero que no alcanzan a despejar la incógnita fundamental: “¿Cómo vamos a reinventar el espacio político en las actuales condiciones de la globalización?”<sup>17</sup> La respuesta pasa, para Žižek, por la necesidad de suspender el espacio neutral de la ley o parafraseando a Kierkegaard, de realizar una suspensión política de lo ético.<sup>18</sup>

Esta idea reiterada por Žižek en multitud de ocasiones, tiene que ver en primer lugar con la necesidad de marcar diferencias con la derecha política más proclive a una suspensión de la ley conforme a un interés superior de la nación, a un sacrificio por el bien de la nación. Por contra, lo propio de la izquierda tiene que ser la suspensión del marco moral abstracto que juzga los hechos políticos. Esta diferenciación es fundamental en el proyecto político de la izquierda tal y como es concebido aquí, puesto que la principal réplica desde la posición liberal trata de equiparar ambas suspensiones como diferentes modos de una misma amenaza totalitaria. En demostrar la falsedad de esa réplica se juega toda la coherencia de la izquierda, que tiene que comenzar por afirmar la falsedad de la posición neutral liberal, o, más

---

<sup>15</sup> Este es uno de los motivos del distanciamiento por parte de Žižek de los estudios culturales. En este sentido ha parafraseado Žižek la exclamación que se hizo célebre en la campaña de Clinton para las elecciones presidenciales de 1992: ¡Es la economía *política* estúpido! Víd. ŽIŽEK, S. (1999): *Ops. Cit.* P. 369.

<sup>16</sup> ŽIŽEK, S. (1999): *Ops. Cit.* P. 241.

<sup>17</sup> ŽIŽEK, S. (1999): *Ibid.*

<sup>18</sup> ŽIŽEK, S. (1999): *Ops. Cit.* P. 242. Entre otros lugares este argumento aparece en ŽIŽEK, S.: 1992: 104; 1999: 242-243; 2000: 201-202; 2001: 177-199; 2001a: 162 y 2005.

correctamente, la inexistencia de semejante posición imparcial a la hora de enfrentarse a los conflictos.

Desde el punto de vista de la derecha parece claro que su suspensión se basa, principalmente, en una legitimación antiuniversalista que hace valer una referencia sobre la identidad particular por encima de cualquier norma universal. La izquierda debe sostenerse en una posición mucho más paradójica: debe legitimar la suspensión de lo ético con una referencia a una “universalidad futura” (la emancipación universal) y a la vez aceptar el antagonismo social (la imposibilidad de mantener una posición neutral). La única manera posible de concebir esta paradoja es comprender que el antagonismo es intrínseco a la propia universalidad, que la universalidad está escindida entre una universalidad concreta por la que se legitima una supuesta división exhaustiva de la sociedad en partes funcionales, y una universalidad abstracta imposible.<sup>19</sup> El gesto político por excelencia consiste entonces, en “cuestionar el orden universal concreto existente, en nombre de su síntoma, de la parte que, aunque inherente al orden universal existente, no tiene ningún lugar propio en él.”<sup>20</sup> La identificación con el síntoma, con lo excluido del orden positivo como el único punto de verdadera universalidad, supone además la operación inversa a la que nos tenía acostumbrados la crítica usual de la ideología, que denunciaba la particularidad que se escondía detrás de alguna noción que se legitimaba como universal.

Una importante diferencia de matices emerge en el cambio de perspectiva que va de afirmar que los trabajadores inmigrantes tienen que ser reconocidos como ciudadanos de primera para evitar su exclusión social, a la operación opuesta de “*identificar la universalidad con el punto de exclusión.*”<sup>21</sup> No se trata del retorno a unos contenidos universales que puedan ser considerados neutrales, pues el universal del que se habla sólo tiene lugar en función de un elemento particular que está desplazado dentro de un todo social. Lo importante no radica en que este grupo social pueda estar desplazado a un lugar más bajo en la jerarquía, sino en que se halla desplazado a un no-lugar, en el que no posee un espacio en la organización social. Como señala Žižek con respecto al *demos* griego, éste ocupaba un lugar de contradicciones performativas, puesto que a pesar de participar de la comunidad del *logos*, ese mismo *logos* era el que les informaba de su exclusión de la comunidad. Aunque sin duda el lugar clásico al que se vincula esta noción sea la definición marxiana de proletariado como la clase que para tener un

---

<sup>19</sup> Que Žižek parece identificar con la *égaliberté* de Balibar. Vid. ŽIŽEK, S. (1999): *Ops. Cit.* P. 243.

<sup>20</sup> ŽIŽEK, S. (1999): *Ibid.*

<sup>21</sup> ŽIŽEK, S. (1999): *Ops. Cit.* P. 244. (Subrayado SŽ.)



espacio político, para alcanzar su emancipación, necesita la transformación del conjunto de la sociedad.<sup>22</sup> Desde una perspectiva marxista verdaderamente radical, puntualiza Žižek, aunque existe un vínculo entre la clase obrera como grupo social y el proletariado como posición militante que lucha por la verdad universal, no se puede afirmar que ese vínculo sea causalmente necesario. Hay que distinguir ambos niveles, la clave de la posición del proletariado radica en la asunción de una determinada *posición subjetiva* que está abierta, en principio, a cualquier individuo.<sup>23</sup> La línea divisoria de la lucha de clases no es objetiva sino subjetiva, conlleva una posición con respecto al acontecimiento-verdad, que vincula universalidad y subjetividad.

La división fundamental no se produce, por tanto, entre dos grupos sociales bien definidos, sino que es la división que atraviesa transversalmente el dominio de los diferentes estratos sociales del ser. La división entre la positividad del orden del ser como horizonte último y la dimensión del acontecimiento irreductible al ser. División fundamental, por otro lado, entre nacionalsocialismo, en el que uno simplemente es culpable por lo que es, y comunismo que requiere un mínimo de participación subjetiva: “lo que para los comunistas era el antagonismo que está en el núcleo del edificio social, en la ideología nazi aparecía naturalizado como propiedad biológica de una raza.”<sup>24</sup>

Este tipo de operación, sin embargo, no está exenta de una problemática que Žižek no niega. En el proceso de identificación con la parte excluida se puede producir una falsa universalización metafórica. Se puede inducir la conclusión precipitada de que nuestros problemas son iguales a los del grupo excluido. Como señala irónicamente, hay algo impúdico en la afirmación de un estudiante que manifiesta que “el campus de Berkeley es también un gigantesco *Gulag*.”<sup>25</sup> El problema de fondo surge, en términos de eficacia política, al tratar de concebir un contenido determinado en la afirmación del singular universal que puede llegar a agudizar la contradicción anterior entre identidad particular y demanda universal.

Si nos remontamos a la filiación althusseriana de Badiou, Rancière y Balibar, podríamos preguntarnos cómo plantean ellos este momento de la universalización política con respecto a la teoría de Althusser. En primer lugar en ninguno de los tres la subjetivación debe confundirse con lo que Althusser tenía en mente cuando hablaba de interpelación ideológica.

---

<sup>22</sup> MARX, K. (1843/44): *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung*. MEW I, P. 378-391.

<sup>23</sup> ŽIŽEK, S. (1999): *Ops. Cit.* P. 247. (Subrayado SŽ.)

<sup>24</sup> ŽIŽEK, S. (1999): *Ops. Cit.* P. 248.

<sup>25</sup> ŽIŽEK, S. (1999): *Ops. Cit.* P. 249.

Contrariamente, en estos autores la subjetividad es afirmada como un gesto que socava la estructura de la sociedad, del orden del ser, de la policía como política. En todos ellos parece, además, percibirse la tensión entre dos lógicas, una de las cuales funciona políticamente al introducir una brecha en el orden del ser. Es decir, una determinada situación se politiza cuando una demanda particular comienza a funcionar como sustituto del universal imposible. Empleando otra terminología podríamos decir que se produce una oposición entre sustancia y sujeto, entre un orden ontológico positivo (ser, policía o estructura) y una imposibilidad que perturba el equilibrio de ese orden. La justicia como reparación de la injusticia constitutiva se manifiesta como una demanda incondicional imposible; desde el momento en que un movimiento político pretende realizar la justicia plenamente nos encontramos en una lamentable situación totalitaria.

La lectura hegeliana que pretende Žižek sobre esta situación insistirá en la consideración del orden positivo como la “positivación de la negatividad radical.”<sup>26</sup> Es decir, más allá de una simple aceptación del orden positivo como el único lugar de actualización de la razón, la clave está en observar que el orden policial-político se constituye a través de la renegación de determinados actos políticos: “la política es un género que tiene dos especies él mismo y su negación policial”.<sup>27</sup> Es preciso desplazar el énfasis no tanto sobre aquello que el poder parece no querer ver, la no-parte excluida, sino sobre aquello que funciona como fundamento del poder, pero que permanece oculto. Puesto que el orden de la policía no es simplemente un orden positivo sin más, sino que para serlo tiene que llevar a cabo una serie de operaciones que se lo permitan, la estrategia más adecuada para realizar una intervención política que pueda ser subversiva pasa por mostrar el soporte invisible del propio aparato policial público. Hay que revelar que, en última instancia, la policía también hace política.

Este giro conduce el problema al punto crítico al que Žižek quiere llevar la cuestión. Si no hay ningún orden del ser como un todo positivo, ontológicamente consistente, -dado que este orden se fundamenta en un acto previo que es el que, posteriormente, le proporciona un sustento a todo el orden-, la actitud de evadir la necesidad de ese acto le parece una irresponsabilidad política. Frente a esta postura de la “izquierda marginalista kantiana” en la actitud del alma bella Žižek apela a la *Realpolitik*. Para él las demandas incondicionales no son más que una provocación histérica dirigida al amo, que pone a prueba los límites de su actitud.

---

<sup>26</sup> ŽIŽEK, S. (1999): *Ops. Cit.* P. 254.

<sup>27</sup> ŽIŽEK, S. (1999): *Ibid.*

Para Žižek, tanto Kant como Hegel eran conscientes de que el intento directo de actualizar esa libertad abstracta desemboca en el terror. La diferencia entre ambos se encuentra, más bien, en que Kant manejaba esa distancia mediante el ideal regulativo para evitar esa consecuencia, mientras que Hegel señala que ese momento tiene que haber sucedido para que se pueda haber constituido un orden diferente de los anteriores.<sup>28</sup> Por ello incluso la lógica imposible de la espectralidad, que trata de impedir el cierre del edificio ontológico, se ciñe a los contornos de la solución kantiana. Mientras que, de forma inversa, lo realmente importante es explotar políticamente ese espacio mínimo ontológico que tiene que producirse para que pueda sostenerse la apertura espectral. De algún modo hay que asumir que la elección ya fue tomada (el capitalismo) y por ello no se puede permanecer imparcial.

### El espectro del Capital

Tras el declive de la hipótesis marxista que suponía que el propio capitalismo engendraría al proletariado como fuerza destinada a destruirlo, reconoce Žižek, ninguno de los críticos del capitalismo tiene una idea definida acerca de cómo podemos librarnos del capitalismo: “la cuestión ni tan siquiera es retórica, porque tal vez no exista realmente esa oportunidad.”<sup>29</sup> Además, no ha sido necesaria demasiada distancia retrospectiva para comprobar que, quizá paradójicamente, la víctima final de la caída del socialismo real ha sido su gran oponente histórico a lo largo del siglo XX: la socialdemocracia reformista; básicamente por lo que ha supuesto la despolitización radical de la esfera de la economía: se acepta el modo de funcionamiento de la economía como una simple percepción del estado objetivo de las cosas. Mientras se permita esto, la discusión pública girará simplemente alrededor de las cuestiones culturales. Las posibilidades reales de una intervención en el marco capitalista pasan, de nuevo, por la subordinación del proceso de producción al control social: “la repolitización radical de la economía, la aceptación común del capital y los mecanismos de mercado como herramientas/procedimientos neutrales que hay que explotar.”<sup>30</sup>

Este es el motivo básico por el que Žižek considera que la actual pospolítica del “fin de las ideologías” no puede alcanzar la universalidad, al excluir la politización de la esfera económica, dejando de lado las relaciones capitalistas globales como la otra escena ausente en

---

<sup>28</sup> ŽIŽEK, S. (1999): *Ops. Cit.* P. 259.

<sup>29</sup> ŽIŽEK, S. (1999): *Ops. Cit.* P. 376.

<sup>30</sup> ŽIŽEK, S. (1999): *Ibid.*

la que nada debe cambiar. La economía despolitizada es el fantasma fundamental renegado de la política posmoderna, y el acto verdaderamente político necesariamente entraña “la repolitización de la economía: en una situación dada, un gesto sólo cuenta como acto si perturba (“atraviesa”) su fantasma fundamental.”<sup>31</sup> De modo que hay que ir más allá de las nuevas libertades generadas para concentrarse en lo que sigue siendo el motor de la fluidez y de la desterritorialización, de la reflexividad global: la lógica inexorable del capital.

A pesar de todo Žižek, reconoce el “tremendo efecto liberador” de la politización posmoderna en dominios hasta entonces considerados apolíticos, ya que ha supuesto la emergencia de nuevas formas de subjetivización política que han reformado totalmente el panorama político y cultural. No se trata por tanto de subestimar este avance, para favorecer un retorno a un determinismo económico, sino de observar que esa despolitización de la economía es el obstáculo principal para satisfacer las mismas demandas en las que se centran las formas posmodernas de subjetivización política. En última instancia, se trata de crear las condiciones en las que esas demandas puedan ser satisfechas.

Por otro lado, la necesidad de articular de forma política el sistema económico es notoria en la monopolización del poder de forma, ya no sólo corporativa, sino incluso personal.<sup>32</sup> La revolución digital, de hecho, se mueve en una clara línea monopolística, que se puede ver acrecentada por la unificación de la comunicación en un formato universal. De igual modo la pugna por el control del mapa genético suscita graves dudas en función de la ausencia, precisamente, de un control público del mismo. Como señala Žižek muy sucintamente, en estos campos (comunicación y conocimiento científico) se aprecia con claridad cómo el capitalismo se ve obligado a recurrir a estrategias absurdas “para contener dentro del marco de la propiedad privada y de las relaciones de mercado al demonio que ha desencadenado”.<sup>33</sup>

Una vez más se advierte que *el límite del capitalismo es el propio capital*, es decir el límite intrínseco del proceso de colonización de dominios siempre nuevos y de erosión de las últimas esferas resistentes a la reflexividad.<sup>34</sup> El vampirismo del capital necesita de algún tipo de sustancia prerreflexiva para poder reproducirse; si el círculo se cierra y la reflexividad es exhaustiva, todo el sistema queda amenazado. Esta misma lógica opera en los sondeos de

---

<sup>31</sup> ŽIŽEK, S. (1999): *Ops. Cit.* P. 378.

<sup>32</sup> La referencias que proporciona Žižek, Bill Gates o Rupert Murdoch, siguen siendo completamente vigentes.

<sup>33</sup> ŽIŽEK, S. (1999): *Ops. Cit.* P. 381.

<sup>34</sup> “*Die wahre Schranke der kapitalistischen Produktion ist das Kapital selbst.*” MARX, K. (1894): *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie III.* MEW Bd. 25, 260.

opinión en política, tratando de anticipar los deseos de la gente para posteriormente ofrecérselos como programa electoral. En este sentido, los estudios culturales o la teoría de la sociedad del riesgo, funcionan en cierto modo a la carta de las últimas tendencias teóricas, demasiado imbuidos en una mercantilización social de sus teorías y dejando al margen de su consideración precisamente este hecho tan característico del mercado intelectual.<sup>35</sup> Olvidan, básicamente, que el riesgo proviene de la especificidad de la economía capitalista de mercado que socava la posibilidad de un sujeto moderno, autónomo y libre.

La paradoja consiste en que el propio proceso de reflexividad global que trata de expulsar a los fantasmas del pasado, genera no sólo su propia inmediatez, sino también sus propios fantasmas, su propia espectralidad.<sup>36</sup> Sin embargo, encontramos en el Marx de la crítica de la economía política posterior al *Manifiesto* la idea clave de que la reducción de todas las quimeras celestiales a la brutal realidad económica genera su propia espectralidad. Parece demasiado simple considerar que la enloquecida danza reflexiva del capital es simplemente una abstracción ideológica. No debería olvidarse en ningún caso que por debajo de esta abstracción hay personas reales y objetos naturales en cuyos recursos y capacidades productivas se basa la circulación del capital y de las que se alimenta de manera parasitaria. El problema reside en que esta abstracción no se halla en una percepción errónea por parte de los especuladores financieros de la realidad social, es real en el sentido de que determina la estructura de los procesos sociales materiales. Y aquí radica la violencia sistémica fundamental del capitalismo, la violencia ya no puede atribuirse a individuos concretos y a sus “malas” intenciones, es sistémica y anómica. Para Žižek es obvia la analogía con la distinción lacaniana entre la realidad y lo Real: “la realidad es la realidad social de las personas concretas implicadas en la interacción, y en el proceso productivo, mientras que lo Real es la inexorable lógica espectral, “abstracta” del capital que determina lo que sucede en la realidad social”.<sup>37</sup>

La cuestión fundamental consiste en saber dónde nos encontramos *hoy* en relación al análisis marxista estándar del capitalismo como formación social concreta. En este sentido, dos son las aportaciones de Marx que Žižek considera ineludibles: por un lado advirtió con claridad que el capitalismo desata la asombrosa dinámica de una productividad que se autofecunda, además percibió que esta dinámica capitalista era impulsada por su propio antagonismo

---

<sup>35</sup> ŽIŽEK, S. (1999): *Ops. Cit.* P. 383.

<sup>36</sup> ŽIŽEK, S. (2000): *El frágil absoluto o ¿por qué merece la pena luchar por el legado cristiano?* Pre-Textos, Valencia, 2002. P. 21.

<sup>37</sup> ŽIŽEK, S. (2000): *Ops. Cit.* P. 25.

interno, es decir, una vez más, que el límite del capitalismo es el propio capital. Frente a ello, Žižek señala como error fundamental de Marx su conclusión de que a partir de semejante situación fuese posible generar un nuevo orden social (comunista) que:

“liberaría completamente y de forma efectiva el potencial de la espiral de productividad que se incrementa de manera inmanente, y que, en el capitalismo, a causa de su obstáculo/contradicción inherente, es amenazada sin cesar por crisis económicas socialmente destructivas.”<sup>38</sup>

Es decir, el problema reside en que la imposibilidad intrínseca del capitalismo es a la vez su condición de posibilidad. La idea, por tanto, de una sociedad basada en la productividad sin obstáculos ajena al marco del capital es una fantasía estrictamente ideológica propia del capitalismo. La experiencia muestra que los obstáculos y antagonismos son el único marco posible de la existencia material de una sociedad basada en una productividad permanentemente auto incrementada. Para Žižek es preciso regresar a la economía política para desvelar que el proyecto comunista estándar era “utópico precisamente por no haber sido suficientemente radical, en la medida en que en él sobrevivió el impulso capitalista fundamental de una productividad desencadenada, pero privado de sus concretas y contradictorias condiciones de existencia”.<sup>39</sup> Es decir, si perdemos de vista el análisis de la formación social concreta, olvidamos lo fundamental: que la productividad desenfrenada del capitalismo es independiente de esta formación social concreta. Así, el “socialismo realmente existente” funcionó de hecho como una subespecie del capitalismo, un intento de salirse del marco del capitalismo manteniendo su premisa fundamental. Sin embargo, incluso prescindiendo de la noción teleológica de comunismo como aquella referencia implícita en los análisis de Marx que le sirven de patrón para medir la alienación de la sociedad capitalista, su percepción del capitalismo como circuito que se genera a sí mismo puede mantenerse.

Žižek cifra la tarea del pensamiento actual en atender a este dilema:

- . Cómo *repetir* la crítica de la economía política capitalista marxista prescindiendo de la noción utópico-ideológica de comunismo como su referencia intrínseca,

- . Como imaginar la disolución real del horizonte capitalista *sin* caer en la trampa de regresar a la noción eminentemente *premoderna* de una sociedad equilibrada auto-limitada.<sup>40</sup>

---

<sup>38</sup> ŽIŽEK, S. (2000): *Ops. Cit.* P. 28.

<sup>39</sup> ŽIŽEK, S. (2000): *Ops. Cit.* P. 29.

<sup>40</sup> ŽIŽEK, S. (2000): *Ops. Cit.* P. 30. (Subrayados S.Ž)

Su línea argumental pasa por considerar que Marx se equivocó al considerar que el objeto de deseo, en este caso una productividad sin restricciones, se podría mantener a pesar de quedar privado de su causa generatriz, la plusvalía. Desde la perspectiva psicoanalítica que estamos manejando es fundamental establecer con claridad los vínculos entre la dinámica capitalista de la plusvalía y la dinámica libidinal del plus-de-goce. Se manifiesta un vínculo necesario entre tres nociones: la plusvalía marxista, el objeto *a* como plus-de-goce, y la paradoja freudiana del superyó: cuantos más beneficios obtienes más quieres, cuanto más *Coca-cola* bebes más sediento estás, cuanto más obedeces más culpable eres. La clave de este funcionamiento es el objeto *a*, que persiste en una especie de espacio curvo, de modo que cuanto más nos acercamos a él más se nos escapa.

Las consecuencias intersubjetivas de este proceso no son menos decisivas, el capitalismo, centrado como está en el excedente del objeto *a*, ya no es, sólo, el ámbito del discurso del amo, en el que el significante amo proporciona consistencia simbólica al sujeto y a su modo de existencia trágico. En vez de productos estables destinados a durar generaciones enteras, el capitalismo genera una pasmosa dinámica de obsolescencia, cuyo revés es la creciente acumulación de deshechos. Enfrentado a esta situación el sujeto actual carece de este apoyo y mantiene su consistencia por su relación con un fragmento de lo Real. Esta sustancialidad no es la del sujeto mismo, sino la de su contrapunto que sostiene precisamente al sujeto vacío, que se mantiene por una mancha patológica y contingente, el objeto *a*.

Pero el objeto *a* es un objeto anamórfico que precisamente posibilita una descripción estrictamente materialista de la aparición del espacio ideal inmaterial. Su existencia se da como distorsión, por ello debe ser contemplado de manera oblicua, desde una perspectiva parcial. Si lo miramos directamente no alcanzamos a ver nada. Este espacio distorsionado es el espacio de la idealidad, las ideas por tanto sólo se manifiestan como entidades presupuestas por sus reflejos distorsionados, no tienen existencia por sí mismas. La idea no es otra cosa que “una *aparición de ella misma*, una ilusión de perspectiva, que nos lleva a suponer que debe haber un original por debajo de las deformaciones.”<sup>41</sup> De ahí que el vacío del deseo se materialice en un objeto particular que funciona como su sustituto, al mismo tiempo que este vacío primordial funciona solamente en la medida en que este objeto mantiene abierto el hueco del deseo.

---

<sup>41</sup> ŽIŽEK, S. (2001): *¿Quién dijo totalitarismo? Cinco intervenciones sobre el (mal) uso de una noción*. Pre-Textos, Valencia, 2002 (Subrayado S.Ž) P. 176.

Sin embargo esto no debe hacernos recaer en la relación melancólica con un objeto irremediabilmente perdido. El error del melancólico no consiste en limitarse a afirmar que hay una pérdida que se resiste a la superación simbólica, sino, más bien, en ubicar esta resistencia en un objeto positivamente existente, aunque perdido, lo que conduce a una confusión entre pérdida y falta. En la medida en que el objeto causa del deseo falta originariamente, de una manera constitutiva, la melancolía interpreta esta falta como una pérdida, como si el objeto que falta hubiera sido poseído y después perdido. Lo que la melancolía oscurece es el hecho de que el objeto falta desde el principio, que su aparición coincide con su falta, que este objeto “no es *nada más que* la positivación de un vacío o falta, una pura entidad anamórfica que no existe en sí.”<sup>42</sup> Es este paradójico desplazamiento de la falta a la pérdida el que permite afirmar la posesión del objeto, la melancolía sólo posee al objeto perdido en la propia pérdida, pero si no lo hemos poseído tampoco lo podemos perder. Esta es la estratagema del melancólico: la única forma de poseer un objeto que nunca tuvimos, es tratar a un objeto que todavía poseemos plenamente como si este objeto estuviera ya perdido. El rechazo del melancólico a llevar a cabo el trabajo del duelo asume así la forma de su contrario, la de “un falso espectáculo de *duelo excesivo y superfluo* por un objeto, incluso antes de la pérdida de ese objeto”.<sup>43</sup>

El melancólico no es, principalmente, aquel sujeto que está fijado al objeto perdido y que de esa forma es incapaz de llevar a cabo el trabajo de duelo, sino más bien el sujeto que posee el objeto y que ha perdido el deseo hacia él, porque la causa que le hizo desear este objeto ha desaparecido, ha perdido su eficacia. Es decir, la melancolía representa más bien la presencia del objeto mismo privado del deseo hacia él. Alcanzamos el objeto de deseo precisamente cuando éste nos decepciona. Es en este sentido, señala Žižek, la melancolía, como desengaño de todo objeto empírico positivo que no alcanza a satisfacer nuestro deseo, es “en rigor el principio de la filosofía.”<sup>44</sup>

Si como hemos visto, toda serie de objetos incluye un vacío que debe permanecer oculto para que la realidad mantenga su consistencia, uno de los elementos de la realidad tiene que ser desplazado y pasar a ocupar el lugar del vacío central, este objeto es el denominado objeto *a*. El sublime objeto de la ideología es aquel objeto que es elevado a la dignidad de la Cosa, pero que al mismo tiempo es un objeto anamórfico que ha de ser mirado

---

<sup>42</sup> ŽIŽEK, S. (2001): *Ops. Cit.* P. 167. (Subrayado S.Ž.)

<sup>43</sup> ŽIŽEK, S. (2001): *Ops. Cit.* P. 170. (Subrayado S.Ž.)

<sup>44</sup> ŽIŽEK, S. (2001): *Ops. Cit.* P. 173.



“oblicuamente” puesto que al contemplarlo directamente parece un objeto más de la serie.<sup>45</sup> Hay, por lo tanto, una estrecha vinculación entre el fenómeno de la anamorfosis y los mecanismos de sublimación.

La anamorfosis designa un objeto cuya propia realidad está distorsionada por la inscripción de una mirada en sus características objetivas. De este modo la distorsión subjetiva se refleja en el propio objeto percibido y, en este sentido preciso, la mirada misma adquiere existencia objetiva. Sin embargo Žižek considera que lejos de suponer una suerte de negación idealista de lo Real, la noción lacaniana de objeto *a* como un objeto anamórfico es la que hace posible una descripción estrictamente materialista de la aparición del espacio ideal inmaterial. Sin embargo esta ambigüedad anamórfica que abre el espacio de la ideología y que se materializa en el objeto *a* es, tiene su continuación, de algún modo, en la presencia de cierta ambigüedad en Lacan a la hora de valorar la relación entre el significante y lo Real. ¿Hay una anterioridad del significante sobre lo Real o al contrario lo Real es anterior al significante?

Žižek reconoce que Lacan a veces parece presentar el orden simbólico como el colonizador del cuerpo viviente, como una intervención de lo simbólico que extravía al organismo natural, transformando los instintos naturales en una pulsión monstruosa que nunca puede ser satisfecha. En otras ocasiones, parece entregarse a la búsqueda de un cierto tipo de exceso o desequilibrio, desde el cual concibe el orden simbólico como una intervención destinada a normalizar el exceso monstruoso. Entre estas dos versiones se puede encontrar, aventura Žižek, la línea que discurre entre materialismo e idealismo: “la primacía del orden simbólico es claramente idealista, una nueva versión de la intervención divina en el orden natural; mientras que la segunda versión -el surgimiento del orden simbólico como respuesta a algún exceso monstruoso en lo Real- es la única verdadera solución materialista.”<sup>46</sup>

### **El acto (femenino) más allá de la actividad del discurso.**

En *Gozar tú síntoma* Žižek ha propuesto una caracterización del acto vinculado con la idea lacaniana del suicidio como el único acto exitoso; en este sentido ya apunta a que “la matriz del acto que nos permite captar el suicidio como el acto por excelencia *no* es, definitivamente, la de

---

<sup>45</sup> Una vez más el ejemplo del “judío”, un grupo étnico más para la mirada directa, pero al mismo tiempo el objeto sublime que sustituye al vacío central en el edificio social. ŽIŽEK, S. (2001): *Ops. Cit.* P.175.

<sup>46</sup> ŽIŽEK, S. (2000): *El frágil absoluto o ¿por qué merece la pena luchar por el legado cristiano?* Pre-Textos, Valencia, 2002. P. 119-120.

un acto de habla, un performativo.”<sup>47</sup> La distancia que los separa reside en que en el acto es imprescindible el tránsito por el punto cero de la negatividad que rompe con el discurso. Pero ¿Qué es un acto y por qué el suicidio es el acto *par excellence*? El acto difiere de una mera actividad en que transforma radicalmente a su portador, no es algo que simplemente se lleve a cabo. En este sentido podríamos decir que el sujeto, más que llevarlo a cabo es el que sufre el acto: “en él, el sujeto es aniquilado y posteriormente renace (o no), es decir, el acto implica una especie de eclipse, *aphanisis*, temporal del sujeto.”<sup>48</sup> Éste es el motivo por el que Žižek considera que todo acto tiene un punto de locura, algo inexplicable, que pone en juego todo lo que tiene que la identidad simbólica del individuo. En este sentido el acto siempre es un delito, una transgresión del límite de la comunidad simbólica a la que pertenece el individuo, y ese riesgo que lo caracteriza es irreductible.

Uno de los motivos fundamentales en los que Žižek encuentra una convergencia entre el psicoanálisis lacaniano y la filosofía hegeliana es el de la discontinuidad radical entre la inmediatez orgánica de la vida y el universo simbólico. La simbolización de la realidad implica el tránsito a través del punto cero de la hegeliana noche del mundo. Lo que olvidamos en el transcurso de nuestra vida cotidiana, es que nuestro universo humano no es sino una encarnación de la negación abstracta del abismo, radicalmente inhumana, que experimentamos cuando nos enfrentamos a la noche del mundo. El acto, como tal, es el preciso momento en que el sujeto suspende la red de ficciones simbólicas que le sirven como sujeción en su vida diaria y se confronta una vez más con la negatividad radical en que la que estás se fundan. La orientación contemporánea de la pragmática del lenguaje, la performatividad del habla, al enfatizar la posibilidad de *hacer cosas con palabras*, supone otra estrategia a la hora de abordar el mismo problema. En principio se trata de invalidar la actitud propia del sentido común que quita importancia a las palabras frente a los hechos, pues el transcurso simbólico que posibilita el entendimiento puede ser roto por las palabras. Sin embargo para Žižek lo que tienen en común estos enfoques es que tratan al abismo que separa palabras y cosas como algo problemático que puede superarse. Hegel, por contra, ve en él la posibilidad de romper con la inmediatez orgánica. Para él, señala Žižek, el verdadero problema consiste en cómo concebir este abismo, el acto mediante el cual nos separamos de la cadena del ser y tomamos distancia frente a ella:

---

<sup>47</sup> ŽIŽEK, S. (1992): *Gozza tu síntoma. Jacques Lacan dentro y fuera de Hollywood*. Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, 1994, 2ª Ed. 2004. P. 62-63. (Subrayado S. Ž.)

<sup>48</sup> ŽIŽEK, S. (1992): *Ibid.*

“el único medio de “asumir” el abismo que separa actos de palabras es tematizar el acto que abre este abismo, es decir, hacer visible la violencia radical, la brecha en lo Real, que constituye el reverso oculto de la serena distancia contemplativa respecto a la realidad.”<sup>49</sup>

Este acto se pasa por alto tanto en la actitud contemplativa tradicional como en los diferentes intentos por superar esta distancia concibiendo el discurso como una modalidad de acción. Asumimos este abismo, únicamente “experimentando la palabra en su violento y contingente devenir, antes de que adquiriera los rasgos del logos, el universo de la necesidad simbólica.”<sup>50</sup> Por ello, añade Žižek, quizá “debamos 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”.<sup>51</sup> En última instancia, la propia *actividad* masculina es ya una huida de la dimensión abismal del *acto* femenino. La actividad compulsiva del hombre no es sino un intento desesperado de reparar la incisión traumática de la ruptura con la naturaleza que se encuentra del lado de la mujer.

En *El espinoso sujeto* la cuestión del acto recoge además una problemática más relacionada con el cambio discursivo de las sociedades contemporáneas y que dificulta en mayor medida su posibilidad, ya que Žižek considera que cuando se suspende la eficacia simbólica lo imaginario cae en lo Real. La cuestión entonces es cómo operar frente a la convergencia de ambos registros, descartando la posibilidad del retorno a una autoridad simbólica edípica como una solución plausible. Lo que se necesita, señala Žižek, es más bien la afirmación de lo Real que, “en lugar de estar atrapado en el círculo vicioso con su contrario imaginario, (re)introduzca la dimensión de la imposibilidad, que destroza lo Imaginario.”<sup>52</sup>

En primer lugar, un acto, como aquello que se opone a la simple actividad, consiste en una acción que logra perturbar la fantasía fundamental. Por muy frenética que pueda ser una actividad, si no logra atravesar esta fantasía no puede ser considerada como un acto. En este sentido el acto es opuesto al dominio significante, al acto de habla. La dimensión performativa implica haber aceptado la alienación fundamental en el orden simbólico y la presencia de una cobertura fantasmática para que ese orden pueda funcionar. El acto Real es un acontecimiento que se produce *ex nihilo*, sin un soporte fantasmático, y al que el sujeto nunca puede

---

<sup>49</sup> ŽIŽEK, S. (1992): *Ops. Cit.* P. 73.

<sup>50</sup> ŽIŽEK, S. (1992): *Ops. Cit.* P. 73-4.

<sup>51</sup> ŽIŽEK, S. (1992): *Ops. Cit.* P. 65.

<sup>52</sup> ŽIŽEK, S. (1999): *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política.* Paidós, Barcelona, 2001. P. 198. P. 401.

subjetivizar. Si hubiese algún sujeto de este acto, sería un sujeto acéfalo.<sup>53</sup> Todos los desplazamientos del sujeto lacaniano entre enunciado y enunciación con respecto al Otro quedan suspendidos; en el acto el sujeto “se pone a sí mismo como su propia causa, y no es ya determinado por el objeto-causa descentrado.”<sup>54</sup> Lo paradójico del acto es que en él la libertad extrema coincide con la mayor pasividad, al actuar ciegamente como un autómatas, pero que se hace responsable de aquello que hace.

El acto político por excelencia es, por supuesto, la revolución. En este sentido, podemos tratar de escoger los principios nobles de la revolución y desechar su realidad más desagradable, o bien, podemos mantener la fidelidad a las consecuencias de la actualización de los principios. Para Žižek la ejecución de un acto implica la necesidad de suscribir plenamente sus consecuencias, incluso o precisamente lo peor. Pero, continúa argumentando, “esto significa que en todo acto auténtico, en su gesto de redefinir por completo las reglas del juego, incluso la propia identidad básica de quien lo realiza, hay algo intrínsecamente terrorista.”<sup>55</sup> Es decir, un acto que se quiere político es aquél que desencadena una fuerza negativa que destroza los fundamentos del orden positivo. Ante la réplica obvia que retrocede escandalizada ante el terror totalitario, Žižek insiste en la elección forzada que supone el verdadero acto político:

“no, la democracia liberal no es nuestro horizonte fundamental; por inquietante que esto parezca, la horrible experiencia del terror político estalinista *no debe llevarnos* a abandonar el principio del terror, sino a una búsqueda más estricta “del terror bueno.”<sup>56</sup>

Es preciso distinguir entre lo Real imposible del antagonismo intemporal y la narración fantasmática originariamente reprimida que actúa como un suplemento espectral tan desconocido como necesario. Para Žižek la experiencia demuestra que, aunque se rechace por esencialista la referencia directa a lo Real de la lógica del Capital, la práctica política se encuentra con su límite Real cuando se plantea la cuestión de alterar realmente el libre funcionamiento del capital.<sup>57</sup>

---

<sup>53</sup> ŽIŽEK, S. (1999): *Ops. Cit.* P. 402.

<sup>54</sup> ŽIŽEK, S. (1999): *Ibid.* (Subrayado SŽ).

<sup>55</sup> ŽIŽEK, S. (1999): *Ops. Cit.* P. 405.

<sup>56</sup> ŽIŽEK, S. (1999): *Ibid.* (Subrayado SŽ).

<sup>57</sup> Vid. ŽIŽEK, S. (2000): *El frágil absoluto o ¿por qué merece la pena luchar por el legado cristiano?* Pre-Textos, Valencia, 2002. P. 123.

Para aclarar un tanto posibles confusiones Žižek busca referencias en las obras *Línea de conducta* (*Die Maßnahme*) de Brecht y *Mauser* de Heiner Müller.<sup>58</sup> En el caso de Brecht la revolución es el fin último de la acción y el revolucionario debe desaparecer como el último resto del terror. En *Mauser* hay un trabajo explícito de Müller sobre la pieza didáctica de Brecht, mediante la contraposición entre la figura que traiciona a la revolución por causas humanitarias, y el verdugo revolucionario que se mimetiza en la orgía destructiva revolucionaria y que finalmente es destruido por ella. Para Žižek el problema del revolucionario es, en ambos casos, el de aceptar su segunda muerte, la muerte simbólica, sin caer en una identificación perversa con el acto ni en la evitación histérica humanitaria. Además Müller por medio del Coro del Partido propone otra vía, el distanciamiento de la violencia revolucionaria por medio de la identificación con el instrumento del Otro, de la Historia. El medio para alcanzar el día en la cual la violencia no sea necesaria. Esto no debe hacernos retroceder ante el acto, todavía se pueden apurar más los matices. En primer lugar Žižek aclara que hay dos modos de eludir el verdadero acto ético: “el acto no debe confundirse con la orgía autodestructiva que toma a la violencia como un fin en sí, y no obstante es un fin en sí en el sentido de que *no tiene ninguna garantía en el Otro.*”<sup>59</sup> Este es el matiz fundamental una vez más para evitar un radicalismo precipitado y/o una actitud perversa.<sup>60</sup> En segundo lugar, sucede que cuando la acción se pone a sí misma al servicio del Otro es cuando realmente la violencia se convierte en un fin en sí. Por ello si el acto ético está por definición “más allá del bien”, no lo está en el sentido de “más allá del bien y del mal”, sino que es preciso insistir en la ruptura fundamental que vincula el acto ético con una tópica del bien. Ésta sólo conduce a los radicalismos de una extraña fascinación con el mal diabólico.

Para rebajar un poco la tensión y repescar más cerca de nuestro goce, quizá distanciándose un tanto del suyo, Žižek recurre finalmente a un ejemplo peculiar: el conocido *talk-show* televisivo de Oprah Winfrey. Este contexto tiene, para él, la ventaja de no hacer referencia directa a personajes de ficción, además de introducir el problema del contexto

---

<sup>58</sup> ŽIŽEK, S. (1999): *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política*. Paidós, Barcelona, 2001. P. 406-8. El contexto histórico es fundamental en la recepción de ambas obras. BRECHT, B. (1930): La medida. (Pieza didáctica). En *Bertold Brecht Teatro completo*. Edición y traducción a cargo de Miguel Sáez. Cátedra Ediciones, Madrid, 2006. MÜLLER, H. (1970/1976): *Mauser*. Werke 4. Die Stücke 2, Frankfurt a. M. 2001. HÖRNIGK, Frank (Hrsg.) *Heiner Müller Werke*. Unter Berücksichtigung des Bestandes der Stiftung Archiv der Akademie der Künste Berlin (Nachlass Heiner Müllers). Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1998-

<sup>59</sup> ŽIŽEK, S. (1999): *Ops. Cit.* P. 408. (Subrayado S. Ž.)

<sup>60</sup> La posición perversa es la de la vanguardia que se legitima en el Otro de la historia y que sabe por tanto lo que quiere el Otro, es un instrumento directo de su goce.

informativo mediático actual. En concreto se detiene en el seguimiento informativo que tuvo en dicho programa el *affaire* de May-Kay Latourneau, la profesora norteamericana acusada de mantener relaciones con un alumno menor de edad en el año 1997 y que, después de ir a prisión, terminó casándose con él. Incluso en un caso como éste considera Žižek que es posible percibir un indicativo de que podemos contar con algo más en nuestras sociedades a la hora de afrontar un acto decisivo, que la espiritualidad *New Age* y su terapia, o la caracterización científica de nuestros actos y la terapia farmacológica. Más allá de todo ello está la suspensión del principio de razón suficiente, el carácter idiosincrático del acto ético: “El caso de Mary Kay Latourneau demuestra que los actos son todavía posibles hoy en día.”<sup>61</sup>

---

<sup>61</sup> ŽIŽEK, S. (1999): *Ops. Cit.* P. 410.

## 10. UN ENANO LLAMADO TEOLOGÍA

Además de señalar las diferencias que operan en la izquierda y especialmente en lo que respecta al liberalismo multiculturalista, Žižek ha retomado la problemática religiosa y especialmente la que concierne al legado del cristianismo desde un punto de vista político. En línea con otros pensadores como es el caso de Badiou, o Agamben, ha ido concediendo una importancia creciente a la recuperación de la herencia política del cristianismo. Es posible que el contexto del nuevo orden mundial del *Choque de Civilizaciones* preludiado por el libro de Fukuyama y el nuevo fundamentalismo religioso le hayan conducido a apuntalar las diferencias a derecha e izquierda, también en relación a este tema.<sup>1</sup>

La alternativa a este escenario, frente al clásico ataque liberal, pasa por reconocer ampliamente que cristianismo y marxismo pertenecen a un mismo linaje. La tesis de Žižek insiste en considerar que “el núcleo del cristianismo sólo es accesible desde un punto de vista materialista y, viceversa, para llegar a ser un auténtico materialista dialéctico, uno debería pasar por la experiencia cristiana.”<sup>2</sup> Además la importancia creciente del papel político de la religión y los nuevos bríos que ha cobrado la agustiniana *Civitas Dei* para la causa bélica, le han llevado a considerar como muy necesaria esta tarea: “el auténtico legado cristiano es demasiado precioso para dejarlo en manos de fundamentalistas perturbados.”<sup>3</sup> La cuestión, no obstante, es que la referencia que tradicionalmente se ha establecido entre marxismo y cristianismo ha optado preferentemente por el vínculo con Cristo y las primeras comunidades cristianas. Los planteamientos de Žižek, al contrario, siguen a Badiou al tratar de buscar el núcleo

---

<sup>1</sup> La fórmula del “Choque de civilizaciones” fue puesta en circulación por Bernard LEWIS: “La crisis de Oriente Próximo (...) no surge de una querrela entre Estados, sino de un choque de civilizaciones” (1964) *The Middle East and the West*. Indiana University Press, Bloomington. P.135. Veinticinco años más tarde relanzó esta fórmula, que en los años sesenta había pasado desapercibida, en su artículo “The Roots of Muslim Rage. Why so many Muslims deeply resent the West, and their bitterness Hill not easily be mollified”, *The Atlantic Monthly*, Boston, Septiembre de 1990. “Esto es nada menos que un choque de civilizaciones, de un antiguo rival contra nuestra herencia judeo-cristiana, nuestro presente secular y la expansión mundial de ambas.” Aunque la gloria eterna recaerá sin duda sobre HUNTINGTON, Samuel: “*The Clash of Civilizations*”, *Foreign Affairs*, vol. 72, N° 3, 1993. Fukuyama por su parte lanzó su tesis sobre el fin de la historia en su artículo “The end of history?” en *The National Interest*, N. 16, 1989. Aunque el texto más divulgado, que ha conocido una segunda versión, es FUKUYAMA, F. (1992): *The end of History and the last man*. The Free Press, New York, 1992. Trad. Cast. P. Elías: *El fin de la historia y el último hombre*. Planeta, Barcelona, 1992.

<sup>2</sup> ŽIŽEK, S. (2003): *El títere y el enano. El núcleo perverso del cristianismo*. Paidós, Buenos Aires, 2005. P.14.

<sup>3</sup> ŽIŽEK, S. (2000): *El frágil absoluto o ¿por qué merece la pena luchar por el legado cristiano?* Pre-Textos, Valencia, 2002. P. 10.

emancipador del cristianismo en San Pablo.<sup>4</sup> Al igual que no hay un Marx al que podamos acercarnos sin atender a Lenin, “*no hay Cristo fuera de San Pablo*”.<sup>5</sup> Volver a San Pablo significa volver al fundador de la ortodoxia cristiana, a aquél que fue totalmente indiferente por completo a la persona de Jesús, y que se interesó principalmente por el hecho en sí de la muerte y de la resurrección. Y Žižek considera que si algo permitió a San Pablo formular los principios básicos del cristianismo y elevarlo a la jerarquía de religión universal, fue “precisamente el hecho de *no* pertenecer al círculo íntimo de Cristo”.<sup>6</sup>

Además habría que leer a Pablo desde el interior de la religión judía, que es en donde se muestra con claridad la radicalidad de esta ruptura, el modo en que desde dentro pudo socavar algo específico de la tradición judía. Esa es la operación que interesa a Žižek por encima de todo, el momento de la ruptura del cristianismo con el judaísmo, el momento que actuó como mediador evanescente entre el judaísmo y un cristianismo convertido en dogma positivo. Una de las dimensiones clave del gesto de San Pablo será su ruptura con cualquier forma de comunitarismo: “su universo ya no es el de la multitud de grupos que quieren encontrar su voz y afirmar su identidad particular, sino el de un colectividad en lucha basada en la referencia a un universalismo incondicional”.<sup>7</sup>

Habría que reconsiderar, además, cuál es en general el lugar de la religión en las sociedades postseculares del capitalismo avanzado. En principio consideramos que los fundamentalistas son aquellos que se toman en serio sus creencias, y los consideramos bárbaros e incultos, haciendo esta consideración extensible a todos aquellos que no guardan una distancia prudente con respecto a sus creencias, que creen directamente y no a través de otro, como ya es común. Lo paradójico, sin embargo, no es que la gente no crea realmente, que mantenga esa distancia desapegada sin actuar según los principios que profesa, sino más bien que la distancia cínica y el oportunismo pragmático esconden creencias secretas mucho más arraigadas, aunque trasladen esas creencias a otros. Dentro de este marco de creencia suspendida Žižek apunta tres posibles opciones erradas en relación a la herencia actual del cristianismo:

a. Alabar la riqueza de las religiones politeístas premodernas oprimidas por el legado patriarcal judeocristiano.

---

<sup>4</sup> BADIOU, Alain (1998): *San Pablo. La fundación del universalismo*. Anthropos, Barcelona, 1999.

<sup>5</sup> ŽIŽEK, S. (2000): *Ibid.* (Subrayado S.Ž.)

<sup>6</sup> ŽIŽEK, S. (2003): *El títere y el enano. El núcleo perverso del cristianismo*. Paidós, Buenos Aires, 2005. P. 19.

<sup>7</sup> ŽIŽEK, S. (2003): *Ops. Cit.* P. 184.



b. Adherirse a la unidad del legado judío, a su fidelidad al encuentro con la Alteridad radical, en contraste con el cristianismo.

c. Apoyarse en las referencias cristianas más aceptadas que son las tradiciones gnóstica o mística, que fueron reprimidas por el cristianismo hegemónico.<sup>8</sup>

En cualquiera de estas vías parece olvidarse la especificidad del legado cristiano más interesante desde un punto de vista político. Veremos ahora como Žižek elabora su alternativa.

### **El núcleo perverso del cristianismo**

¿Cómo es que Dios muere para sí mismo? Cuando Cristo pronuncia el famoso “Padre, ¿por qué me has abandonado?”, comete lo que para un cristiano parece el pecado último al renegar de su Fe.<sup>9</sup> Si en el Paraíso estaba prohibido comer el fruto del árbol de la sabiduría, en primer lugar, ¿por qué Dios puso allí ese árbol? ¿No será que aquello fue parte de su estrategia perversa para seducir primero a Adán y a Eva y poder salvarlos después de la Caída? Esto, señala Žižek, tiene que ver con aquello que “no puede dejar de presentársenos como el núcleo perverso oculto del cristianismo”<sup>10</sup> Es, en definitiva, la idea de San Pablo según la cual la propia prohibición es la que genera el pecado. La cuestión es comprobar si es posible interpretar la operación cristiana, especialmente en lo referente a Jesús, fuera de un marco perverso. En el caso de Judas, ¿estaba Cristo obligado a recurrir a la manipulación para poder cumplir su misión? Žižek reconoce que la lectura obvia interpreta este hecho de una manera perversa, sólo Cristo les pide a sus seguidores que le traicionen para poder cumplir su misión. Hay que reconocerle a Judas que su acción supuso el sacrificio más elevado, la prueba de fidelidad más extrema. Pero la traición, si así lo queremos ver, no ha de ser la del individuo en favor de la universalidad, sino al contrario la de la universalidad misma en favor del punto singular de excepción, la suspensión religiosa de lo ético. Judas es el mediador evanescente, entre el círculo originario de los doce apóstoles y Pablo el fundador de la Iglesia Universal, que sólo puede constituirse mediante la traición de Judas y la muerte de Cristo. La prueba que Jesús le pide a Judas es que lo traicione para que ambos puedan cumplir su misión revolucionaria.

---

<sup>8</sup> ŽIŽEK, S. (2003): *Ops. Cit.* P. 17.

<sup>9</sup> “La versión cristiana del freudiano Padre, ¿no ves que me estoy quemando? ”. ŽIŽEK, S. (2001): *Amor sin piedad. Hacia una política de la verdad.* Síntesis, Madrid, 2005. P. 168.

<sup>10</sup> ŽIŽEK, S. (2003): *Ops. Cit.* . P. 24.

En clara contraposición se encuentran la radical exterioridad del cristianismo frente a la paz interior del budismo. Lo que se excluye en la visión budista de la paz en el nirvana es la dimensión del acto. La decisión puramente formal que es, en última instancia, la decisión de decidirse sin tener clara conciencia de aquello sobre lo que está decidiendo el sujeto:

“Un acto no psicológico, ni emocional, sin motivos, ni deseos ni temores, que es incalculable y no resulta de una argumentación estratégica, de tal modo que es un acto totalmente libre, aunque uno no podría hacerlo de otro modo, y aunque quizá después sea posible interiorizarlo.”<sup>11</sup>

Lo más opuesto a un acto considerado desde un punto de vista místico, de un posible retorno a un estado de inocencia; es al contrario como el pecado original mismo, la perturbación de la paz primitiva, una adhesión patológica a algún objeto particular. Aquí entra en juego la pulsión freudiana que designa la paradoja de querer la infelicidad, de encontrar un placer excesivo en el sufrimiento. A pesar de que el budismo asume que todo bien positivo es un mero engaño, que la nada es el bien verdadero, no puede ir más allá de esa nada. A ese algo que “da cuerpo a la nada” y que Žižek denomina demorarse en lo negativo.<sup>12</sup> La tentativa del budismo es liberarse de lo Real de la ilusión.

En clara divergencia con el politeísmo, que siempre necesita del transfondo del Uno para proyectarse, la diferencia radical que apunta el monoteísmo es la de lo Uno consigo mismo. En contraste con los grandes pares cosmológicos, la clave del monoteísmo es la aceptación de que el significante binario siempre falta, por ello también difiere de una posible reducción del Otro a lo Uno. Lo que parece, más bien, indicar la proliferación de este tipo de pares es la falta de la pareja significativa que representaría a la diferencia sexual. Tampoco es ajena al politeísmo la propia exclusión violenta. En este sentido, no es ni siquiera posible oponer el budismo auténtico al budismo pop-occidental. En realidad la mirada más iluminada y compasiva del budismo es, de hecho, compatible con la militarización extrema, como Žižek señala en relación a algunos maestros *zen* o releyendo el mensaje de Krishna a Arjuna en el *Bhagavad Gita*.

---

<sup>11</sup> ŽIŽEK, S. (2003): *Ops. Cit.* P. 33.

<sup>12</sup> ŽIŽEK, S. (2003): *Ops. Cit.* P. 35. Esta contraposición con el Budismo es una referencia constante de Žižek en sus últimas obras y se prolonga también hacia la temática de la pulsión de muerte. ŽIŽEK, S.: 2001: 235-239; 2001a: 14-18, 77-83; 2001b. 5-7, 25-26; 2006: 383-385. Un acercamiento crítico, especialmente en lo referido a la relación que establece entre el budismo y el capitalismo occidental contemporáneo se puede encontrar en BOWMAN, Paul: “The Tao of Žižek” en BOWMAN, Paul & STAMP, Richard (Ed.): (2007) *The truth of Žižek*. Continuum, London. P. 27-44

Sin embargo no se trata de que, a diferencia de las agresiones militares japonesas, la violencia revolucionaria apunte a establecer una armonía no violenta; por el contrario, la auténtica revolución está identificada mucho más directamente con la violencia, lo que libera es la violencia como tal. El gesto violento de descartar, de establecer una diferencia, de trazar una línea de separación. Žižek afirma con rotundidad, “la libertad no es un estado bienaventurado neutral de armonía y equilibrio, sino que es el acto violento mismo que perturba ese equilibrio.”<sup>13</sup> Son los mismos aspectos de la tradición budista, aquéllos que ponen el acento en la compasión y en la paz interior, los que pueden conducir al otro extremo, porque en última instancia son neutralmente indiferentes: “si la realidad externa es en última instancia sólo una apariencia efímera, eventualmente ni siquiera los crímenes más horribles importan.”<sup>14</sup> La oposición debe establecerse entre la compasión universalmente abarcadora budista que predica la acción desinteresada, y el amor violento e intolerante cristiano.

Este es el punto crucial de la doctrina de la no implicación, de la indiferencia, -como en una destitución subjetiva perversa -; en la medida en que el individuo se desvanece y renuncia a su escisión constitutiva, se pone directamente como instrumento de la voluntad de un Otro. Con todo Žižek considera que se debe trazar una línea divisoria entre el *zen* propiamente dicho y su versión occidental, en el *zen* no puede reducirse todo a un viaje interior al verdadero sí mismo, la meditación apunta a la anulación de sí mismo, no hay ninguna verdad por descubrir. La idea común que tenemos de la felicidad, por otro lado, es intrínsecamente hipócrita: “es la felicidad de soñar cosas que realmente no deseamos” y se basa en una cierta renuncia a alguna parte, que es la que nos permite acceder a casi-todo lo que deseamos.<sup>15</sup>

Sin embargo la felicidad es una categoría del principio de placer y lo que la socava es que se insista en un más allá del principio del placer. El precio de la felicidad es que el sujeto permanezca anclado a la inconsistencia del deseo. Con bastante ironía ejemplifica Žižek esta idea de la demanda incondicional de felicidad con una referencia a la clase académica intelectual: la izquierda académica quiere parecer crítica, mientras goza plenamente de los privilegios que el sistema le ofrece. Así bombardeamos al sistema con demandas imposibles, cuando todos sabemos que esas demandas nunca serán satisfechas. Si uno denuncia a un gran corporación de un delito financiero particular, se expone a correr riesgos que pueden llegar hasta el intento de asesinato; si uno le pide a la misma corporación que financie un proyecto de

---

<sup>13</sup> ŽIŽEK, S. (2003): *Ops. Cit.* P. 45.

<sup>14</sup> ŽIŽEK, S. (2003): *Ops. Cit.* P. 47.

<sup>15</sup> ŽIŽEK, S. (2003): *Ops. Cit.* P. 63.

investigación sobre los vínculos existentes entre el capitalismo global y la aparición de las identidades híbridas poscoloniales, puede obtener cientos de miles de dólares.<sup>16</sup> Igualmente y de forma paradójica Habermas, el representante de la Ilustración, por preservar la felicidad en detrimento del conocimiento como la única forma de sostener esa ilusión, ha terminado por colocarse junto a los conservadores defensores de la bendita ignorancia.

El cristianismo, por su parte, nos ofrece una estratagema completa para abandonarnos a nuestros deseos sin tener que pagar el precio por ellos. A pesar de que el precio que efectivamente pagamos es el del deseo mismo, es decir, al sucumbir a este perverso llamamiento, estamos negociando nuestro deseo. La verdad de la oposición entre la ley y sus transgresiones particulares es, en última instancia, que la *ley misma funciona como la mayor transgresión*. Ahí se establece el límite de la solución perversa que forma la médula misma del “cristianismo realmente existente”. Sin embargo, con la modernidad propiamente dicha, señala Žižek, “ya no podemos confiar en el dogma preestablecido para sustentar nuestra libertad, en la Ley/Prohibición preestablecida para sustentar nuestra transgresión”, y este es otro de los modos de entender la tesis de Lacan que afirma la no existencia del Otro.<sup>17</sup> La perversión funciona como una estrategia doble para atacar esta no existencia, es un intento de instalar la ley artificialmente, con la angustiada esperanza de que con posterioridad podremos tomar con rigor esta limitación que nos hemos impuesto, y, de manera complementaria, un intento no menos desesperado de codificar la transgresión misma de la ley.

En la lectura perversa del cristianismo, Dios lanza en primer lugar a la humanidad al pecado, para poder crear la oportunidad de salvarla mediante el sacrificio de Cristo; en la lectura perversa de Hegel, lo absoluto juega a separarse primero de sí mismo, introduce una brecha de auto desconocimiento para poder luego reconciliarse consigo mismo. Este es uno de los motivos por los que los desesperados intentos neoconservadores actuales por reafirmar los antiguos valores son una estrategia perversa fallida, que trata de imponer prohibiciones que ya no pueden ser tomadas en serio. Las prohibiciones han perdido su poder, en este sentido, al menos desde Kant.<sup>18</sup> Con Kant una solución del tipo de la que Chesterton propone al confiar en el obstáculo preestablecido contra el cual podemos afirmar nuestra libertad, ya no puede ser operativa. Nuestra libertad se afirma como una posición autónoma: “toda limitación/restricción es un obstáculo cuidadosamente *autoimpuesto*. Por ello debemos estar

---

<sup>16</sup> ŽIŽEK, S. (2003): *Ops. Cit.* P. 64-65.

<sup>17</sup> ŽIŽEK, S. (2003): *Ops. Cit.* P. 76.

<sup>18</sup> ŽIŽEK, S. (2003): *Ops. Cit.* P. 77.

muy atentos al leer a Kant con Sade.”<sup>19</sup> Tal y como Lacan lo plantea no es que la perversión radical de Sade sea algo así como la verdad de Kant, una posición que aborda las consecuencias que Kant no supo o no quiso enfrentar, sino que la perversión sádica emerge precisamente por la concesión de Kant, su renuncia a enfrentar las consecuencias de sus propios descubrimientos.<sup>20</sup>

La coincidencia temporal del Seminario sobre la *Ética del Psicoanálisis* y la obra sobre *El Erotismo* de Bataille incita a Žižek a sugerir analogías teóricas entre ambos sobre la idea de una pasión transgresora de lo Real que se basa en la prohibición.<sup>21</sup> El problema que encuentra Žižek en la postura de Bataille es, precisamente, que no llega a percibir bien las consecuencias de la revolución kantiana, el hecho de que “*el exceso absoluto es el de la ley misma*” y permanece adherido a la dialéctica de la ley y su transgresión.<sup>22</sup> Es la ley la que interviene en la estabilidad homogénea de nuestra vida orientada al placer como la fuerza demoledora de una heterogeneidad desestabilizadora. A otro nivel se puede percibir esto mismo en la sociedad permisiva del capitalismo avanzado que eleva el exceso a principio de su funcionamiento normal, instalando la esclavitud del mandato superyoico de Gozar. Lo que provoca la ansiedad contemporánea es la promulgación de la transgresión a la categoría de norma, la falta de prohibición que es lo que debería incitar al deseo. Esta situación nos acerca demasiado al objeto de deseo sin el espacio protector necesario que se establece con la prohibición; sin que pueda reafirmarse una singularidad frente a la norma, ya se está instigando su transgresión. Las estrictas regulaciones contemporáneas que regulan los contactos sociales, no funcionan como la prohibición simbólica, reglamentan la propia forma de la transgresión.

Desde el punto de vista de San Pablo, sucumbir a las tentaciones de la carne no significa simplemente caer en el desenfreno de las conquistas terrenales, la búsqueda de placer y riquezas, al margen de la ley. Muy al contrario sostiene, principalmente en la *Epístola a los Romanos*, que no hay pecado anterior a la ley o que sea independiente de ella, antes de la ley sólo hay una vida inocente que está perdida.<sup>23</sup> El universo de la ley es el universo en el cual el pecado está entrelazado con la propia ley, al igual que lo están el deseo y la prohibición. Para

---

<sup>19</sup> ŽIŽEK, S. (2003): *Ibid.* (Subrayado S.Ž.)

<sup>20</sup> ŽIŽEK, S. (2003): *Ibid.* Vid. LACAN, J.(1966): “Kant con Sade” en *Escritos*, trad. Esp. Tomás Segovia, RBA, Barcelona, 2006. P. 747-750. DEAN, J. (2006): *Žižek's politics*. Routledge, New York. P. 154-158.

<sup>21</sup> Vid. ŽIŽEK, S. (2003): *Ops. Cit.* P. 77-80. Quizá se entienda esto como una crítica velada a la posición de Lacan en *La Ética del Psicoanálisis* matizada por la posterior evolución de su obra, que no sería el caso en Bataille.

<sup>22</sup> ŽIŽEK, S. (2003): *Ops. Cit.* P. 80. (Subrayado S.Ž.)

<sup>23</sup> *Romanos*, 7:7-18.

Žižek la clave de este pasaje se encuentra en el problema de evitar la trampa de la perversión, es decir, “de una ley que genera su transgresión, puesto que la necesita para afirmarse como ley.”<sup>24</sup>

Si Dios necesita de la caída como parte fundamental de la redención, o para tener ocasión de conceder la gracia, parece claro que es preciso que se produzca el pecado para hacer posible la salvación. Sin embargo Žižek afirma con rotundidad que todo el esfuerzo de San Pablo tiende a romper este círculo vicioso en el cual la ley que prohíbe y su propia transgresión se generan y apoyan recíprocamente. La intervención de la ley es la que divide al sujeto que permanece anclado entre la obediencia consciente a la ley y el deseo inconsciente de transgresión que es generado por la propia prohibición. No es, por tanto, el sujeto el que transgrede la ley sino el propio pecado en sí, los impulsos que el sujeto detesta. Es a causa de esta escisión que la persona se experimente de forma consciente como muerta, el deseo actúa como un autómatas ajeno a la voluntad consciente, mientras que la vida aparece como una forma de pecado que en su transgresión genera un morboso sentimiento de culpa. Con esta situación la solución pasa por quebrar el círculo vicioso dentro del que la vida sólo consigue afirmarse en la forma de su opuesto, de una pulsión de muerte morbosa.

### **Del amor que la ley no prohíbe**

Para San Pablo el camino cristiano pasa por el renacimiento, el nuevo comienzo que puede salir de ese círculo morboso hacia la vida del amor: “*precisamente porque existe el Dios del amor, todo le está permitido al creyente cristiano, queda suspendida la ley que regula y prohíbe ciertos actos.*”<sup>25</sup> Cuando un cristiano no comete determinados actos no deja de hacerlos porque estén prohibidos, sino por una actitud afirmativa de amor desde la que carece de sentido la realización de actos que no lo sean por causa de la libertad. Es preciso, por tanto, para el cristiano, morir a la ley, romper con el círculo de la ley. En términos de Lacan, hay que padecer la segunda muerte, la muerte simbólica, que conlleva la suspensión del gran Otro de la ley simbólica. Hay que tomar en consideración dos divisiones que afectan al sujeto, la que se da por causa de la ley, la ley del deseo, y otra diferente que supera la división anterior, por la que se divide entre el universo perverso de la ley y el universo cristiano del amor.

---

<sup>24</sup> ŽIŽEK, S. (1999): *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política*. Paidós, Barcelona, 2001. P. 162. También remite a *Romanos 3:5-8*.

<sup>25</sup> ŽIŽEK, S. (1999): *Ops. Cit.* P. 162-3. (Subrayado S.Ž.)

Žižek considera que también es fundamental para una ética del psicoanálisis, la posibilidad de formular una relación que evite las trampas de la inculcación superyoica, del goce morboso del pecado. Sugiere incluso la idea de que el fin del análisis puede ser determinado como un renacimiento simbólico: “como la reestructuración radical de la subjetividad del analizante de un modo tal que quede anulado, depuesto, el círculo vicioso del superyó.”<sup>26</sup> Aunque no por ello deja de reconocer que el procedimiento de San Pablo no es el de Lacan, pues el psicoanálisis no pone una nueva armonía, un nuevo acontecimiento verdad, sólo borra la pizarra y confronta un vacío con la llegada de un nuevo acontecimiento.<sup>27</sup>

En lo que respecta a la lectura de San Pablo, Lacan (y con él Žižek) difiere de Badiou, en la determinación del status preciso del dominio que está más allá del dominio de la ley. Este dominio está ligado a la pulsión de muerte y es el dominio del “entre dos muertes”, cuyo objeto fundamental del horror es la emergencia de la vida más allá de la muerte.<sup>28</sup> Para Badiou, sin embargo, el sujeto psicoanalítico es el sujeto dividido por la ley simbólica, ése es su dominio y *no* el sujeto dividido entre la ley y el amor, entendido éste como fidelidad al acontecimiento-verdad. Por ello no le es posible salir del campo del saber.<sup>29</sup> En última instancia, la cuestión fundamental para Žižek, el verdadero milagro que le correspondió a San Pablo realizar, fue el de traducir un acontecimiento idiosincrásico como el de Cristo en la forma del pensamiento universal. Pero el siguiente paso que *él* tuvo que afrontar, fue ocupar el puesto de Judas y traicionar nuevamente la fidelidad a la persona de Jesús, para constituir una religión universal.

El capítulo 4 de *El títere y el enano* retoma la cuestión del amor y la ley haciendo algunas referencias a la lectura de Giorgio Agamben de la *Epístola a los Romanos* que introduce, entre otras, la cuestión del tiempo mesiánico en la dimensión más allá de la ley, en la cual se abriría una temporalidad que no está pensada como el fin de los tiempos sino “como el paradigma del tiempo presente, de todos los tiempos presentes.”<sup>30</sup>

Por un lado Žižek considera que el énfasis en este tiempo presente no va más allá de la estructura formal de una experiencia mesiánica, pero sin ningún tipo de determinación

---

<sup>26</sup> ŽIŽEK, S. (1999): *Ops. Cit.* P. 165.

<sup>27</sup> Lacan se refiere a Romanos 7, 7 en la Clase 6 “De la ley moral”. Vid. También Clase 13 “La muerte de Dios”. LACAN, J. (1986) *La Ética del psicoanálisis*. (1959-60) Seminarios Libro VII. Comp. J-A. Miller. Paidós, Buenos Aires, 1988.

<sup>28</sup> ŽIŽEK, S. (1999): *Ops. Cit.* P. 166.

<sup>29</sup> ŽIŽEK, S. (1999): *Ops. Cit.* P. 176.

<sup>30</sup> Vid. ŽIŽEK, S. (2003): *Ops. Cit.* P. 148-156. AGAMBEN, Giorgio (2000): *El tiempo que resta. Comentario a la Carta a los Romanos*. Trotta. Madrid, 2006. Trad. Antonio Piñero.

específica. Por otro lado, la caracterización de esta dimensión mesiánica parece repetir la operación de la lógica del significante, de la universalidad que postula la no coincidencia de cada elemento particular consigo mismo y sin embargo, no tiene en cuenta que la universalidad llega a ser en la distancia que divide a un elemento particular, no con los demás sino consigo mismo.<sup>31</sup> Por ello la política ha de articularse a partir del elemento particular que no tiene un lugar en el orden global, pero que es el elemento que encarna a la universalidad frente a la particularidad de intereses de los demás. Es en esta línea que Žižek interpreta la universalidad paulina, no como un contenedor vacío, sino como una universalidad “cuya existencia real es una división radical que parte por el medio todo el contenido particular.”<sup>32</sup>

La otra cuestión fundamental que se vincula a ésta tiene que ver con las dos interpretaciones mayoritarias de cómo la muerte de Cristo se relaciona con el pecado: la interpretación del sacrificio y la de la participación. En la primera los seres humanos son los culpables del pecado cuya consecuencia es la muerte de Cristo. En la segunda los seres humanos vivían ya en el pecado y Cristo se transformó en un ser humano para compartir el destino de estos.<sup>33</sup> Žižek encuentra más acertada la interpretación participativa pero entiende que es necesario detenerse en la segunda, para enfocar correctamente el problema de la ley. En este sentido la interpretación del sacrificio permite la emergencia del gesto de Cristo dentro del horizonte mismo que Cristo quería dejar atrás el horizonte de la ley, de la culpa y de la expiación. Es dentro de ese horizonte en el que morimos al identificarnos con Cristo.

El problema entonces, señalado también por Agamben, es cómo pasar de esta hipérbole del superyó de la Ley al amor propiamente dicho, es decir, si hay amor más allá de la ley obscena infinita. Žižek considera que Agamben interpreta la oposición de Ley y amor como una oposición inherente a la propia ley, como la oposición entre una ley positiva y una ley incondicional que es pura potencialidad, que no puede ser trasladada a normas positivas. Con ello desplaza la cuestión nuevamente a la oposición entre la ley y el exceso del superyó y nos devuelve a la cuestión central: “el amor paulino, ¿es el anverso de la obscena Ley del superyó que no puede cumplirse ni especificarse en regulaciones particulares?”<sup>34</sup>

El lugar en el que se manifiesta la distancia paulina con respecto a la ley, se encuentra en el conocido pasaje de San Pablo en el que exhorta a los creyentes a no huir de las

---

<sup>31</sup> ŽIŽEK, S. (2003): *Ops. Cit.* P. 150

<sup>32</sup> ŽIŽEK, S. (2003): *Ops. Cit.* P. 151

<sup>33</sup> ŽIŽEK, S. (2003): *Ops. Cit.* P. 141

<sup>34</sup> ŽIŽEK, S. (2003): *Ops. Cit.* P. 153. Cfr. DEAN, Jodi (2006): *Žižek's politics*. Routledge, New York. P. 159-168.



obligaciones sociales reemplazando un conjunto de obligaciones por otras, sino más bien a participar en el mundo mediante una actitud de suspensión, actuando *como si no*.<sup>35</sup> La clave reside en la percepción de que esta distancia no es la del observador que se sitúa al margen, consciente de la insignificancia de las pasiones humanas, sino la del luchador plenamente comprometido que ignora las distinciones ajenas a la lucha. Sin embargo Žižek entiende que Agamben interpreta esta suspensión “como un gesto de distanciamiento puramente formal”, como una fe sin ningún contenido positivo, una “suspensión inmanente de la ley.”<sup>36</sup> De modo que, con una referencia implícita a Schmitt y al concepto de estado de excepción que no destruye la ley sino que la constituye, la ley quedaría abolida mediante su suspensión, y éste sería el sentido del amor paulino. Muy al contrario, el argumento que Žižek nuevamente reitera es que, aunque sea preciso suplementar la lectura de *Romanos* con la de *Corintios*, el amor paulino no se puede reducir a la suspensión fundadora de la ley. Lo que hallamos en San pablo es una posición de lucha comprometida que suspende la interpelación ideológica normal y nos impulsa a aceptar un lugar determinado dentro del edificio simbólico. Cuando entonces San Pablo dice obedeced las leyes *como si no* las obedecieseis, esto significa que “deberíamos suspender la obscena carga libidinal en la Ley, la carga por cuya causa la ley genera/solicita su propia transgresión.”<sup>37</sup>

Esta idea podría parecer que genera la reproducción del problema: o la ley en su funcionamiento normal genera el exceso transgresor, o nos vemos conducidos directamente por el exceso, por la ley más allá de toda medida. Esto nos lleva nuevamente a la oposición entre amor y ley. En *Corintios I*, 13 encuentra Žižek una caracterización del amor en la que el amor no funciona como una excepción al todo del conocimiento, sino precisamente como una nada que hace incompleta la serie completa, un no-todo en el campo completo del conocimiento. El misterio está en esa insuficiencia que es de algún modo superior a la plenitud que abre una dimensión al margen de la ley.

El amor del cristiano es la *obra* del amor, el trabajo de una desconexión reiterada por la que una y otra vez se ha de desprender de la inercia que lo empuja a identificarse con el orden particular en el que ha nacido. Por tanto, el distanciamiento del cristiano no es una actitud contemplativa sino el trabajo activo del amor que impulsa la creación de una comunidad alternativa, que suspende principalmente no tanto las leyes explícitas “como su implícito

---

<sup>35</sup> Vid. *Primera Epístola a los Corintios*, 7:20, 7:29-31.

<sup>36</sup> ŽIŽEK, S. (2003): *Ops. Cit.* P. 154.

<sup>37</sup> ŽIŽEK, S. (2003): *Ops. Cit.* P. 156.

suplemento espectral.”<sup>38</sup> Žižek vincula además el amor paulino como opuesto a la dialéctica de la ley y la transgresión con el motivo del amor. En el Seminario XX de Lacan, si la dialéctica entre la ley universal y la excepción constitutiva es claramente fálica, el amor es femenino y emerge en el ámbito del No-todo. La mutua relación entre ley y pecado pertenece, por contra, a la lógica de la excepción masculina. Si el pecado es la excepción misma que sustenta la Ley, el amor debe articularse en una posición de total inmersión en la Ley. La suspensión cristiana de la ley no puede ser como la suspensión pagana de la ley, que tiende a suspender la ley en su dimensión social. Para el cristianismo es precisa la mediación de la ley judía, puesto que sino perdería la dimensión cristiana específica del amor y lo reduciría a un sentimiento cósmico de unidad con el universo. La manera en que el cristianismo cumple la ley judía no es complementándola con la dimensión del amor, sino realizando plenamente la propia ley. Aprovechando la distancia que la ley judía promueve, el cristianismo da otro paso, el que va de la ley al amor, y de vuelta hacia la ley.

En última instancia la lectura perversa del cristianismo debería acercarse la figura de Job para comprender a Cristo, pues el sufrimiento de éste viene prefigurado en el de aquél. En la historia de Job se debería hacer patente que Dios, en realidad, no es justo o injusto sino impotente. Así el “Padre ¿por qué me has abandonado?” se dirige indirectamente al Dios impotente, de modo que el cristianismo se constituye en una religión que revela la impotencia de Dios en el momento en el que Cristo se vuelve humano. Este abandono divino señala la imperfección fundamental de Dios y es el horizonte donde el amor cristiano puede surgir como un amor *más allá de la piedad*.<sup>39</sup> No se fundamenta en algún secreto que deba ser revelado sino en la imperfección y en la limitación.

### **Historicidad y repetición : la historiografía del acontecimiento.**

El antiguo tiempo paulino y la lógica del proceso revolucionario presentan una homología estructural que no ha pasado desapercibida en los últimos tiempos. Giorgio Agamben ha señalado que la lectura de San Pablo ha sido operativa en el siglo XX a través del marxismo mesiánico de Benjamin: la clave para comprender la emergencia de la cercanía del fin de los tiempos planteada en las *Epístolas* proviene del estado de emergencia revolucionario. Situación

---

<sup>38</sup> ŽIŽEK, S. (2000): *El frágil absoluto o ¿por qué merece la pena luchar por el legado cristiano?* Pre-Textos, Valencia, 2002. P. 168.

<sup>39</sup> ŽIŽEK, S.: (2001) *Amor sin piedad. Hacia una política de la verdad*. Síntesis, Madrid, 2005. P. 169.

que, obviamente, es imprescindible distinguir nítidamente de la actual y liberal *guerra contra el terrorismo*: “cuando una institución proclama el estado de emergencia, lo hace por definición como parte de una desesperada estrategia para evitar la verdadera emergencia y para retornar al curso normal de las cosas”.<sup>40</sup>

El mejor modo de advertir el desplazamiento del judaísmo al cristianismo en relación con el acontecimiento es hacerlo desde el punto de vista del lugar que ocupa el Mesías; a diferencia de la expectación mesiánica judía, la postura cristiana básica es que “el *esperado Mesías ya llegó*, vale decir, que ya hemos sido redimidos...*vivimos en la condición resultante del acontecimiento, todo ha sucedido ya*.”<sup>41</sup> La consecuencia no es el atavismo sino una premura por actuar. El tiempo del acontecimiento no está más allá del tiempo histórico, sino que es una especie de recodo dentro de ese tiempo.<sup>42</sup> Las circunstancias para la emergencia temporal del acontecimiento no son determinables, pues su constatación implicaría que podríamos inscribir el acontecimiento en el proceso histórico, mediante un análisis objetivo. La posición de Žižek al respecto es clara, no puede haber ningún acontecimiento fuera de la decisión subjetiva comprometida que lo crea: “si uno espera a que madure el tiempo del acontecimiento, nunca ocurrirá.”<sup>43</sup>

En *Goza tu síntoma*, donde todavía la importancia conceptual de San Pablo no ha aparecido tan claramente, Žižek considera la relevancia política del pensamiento religioso de la

---

<sup>40</sup> ŽIŽEK, S. (2003): *Ops. Cit.* P. 184.

<sup>41</sup> ŽIŽEK, S. (2003): *Ops. Cit.* P. 186. (Subrayado S.Ž.) Vid. También *Amor sin piedad*. Madrid, 2005. P. 145 y ss.

<sup>42</sup> Acontecimiento (*ereignis, événement, event*). En la filosofía contemporánea el tema del acontecimiento proviene de manera fundamental de Heidegger. HEIDEGGER, M. (1936-1938): *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* Vittorio Klostermann, Bd. 65. *Aportes a la filosofía (Acerca del evento)* traducción de Dina V. Picotti C., Buenos Aires, Almagesto-Biblos, 2003. El contexto de la elaboración de estas lecciones en pleno ascenso del nazismo, así como algunas consideraciones de Heidegger (Vid. *Introducción a la Metafísica*) han alimentado la polémica sobre su posicionamiento político y han lastrado la dimensión con la que elabora la idea del acontecimiento. Sobre esta cuestión se ha expresado Derrida (1987): *Del Espíritu. Heidegger y la pregunta*. Collection La Philosophie en effet. Galilée, Paris. Pero ha sido la filosofía francesa a partir de los años 60, la que trabajado de una manera más abierta y fructífera la cuestión del acontecimiento, en especial en el caso de Derrida y de Deleuze que, sin agotar un campo específico, podríamos englobar bajo el rótulo genérico de Diferencia y Repetición. Un trabajo más allá de la representación a partir de una apertura radical. Vid. DERRIDA, J. (1972): “Firma, acontecimiento, contexto.” En *Márgenes de la Filosofía*. Trad. de C. González Marín, Madrid, Cátedra, 1988. P. 349-372. DELEUZE, G. (1968): *Diferencia y Repetición*. Amorrortu, Buenos Aires, 2002. Trad. M. S. Delpy y H. Beccacece y (1969): *La lógica del sentido*. Paidós, Barcelon, 1989. Trad. M Morey y V. Molina.

Se podría decir que el tema del acontecimiento es multidimensional, pero elabora de manera fundamental, sobre el trasfondo de la muerte como acontecimiento radical, el vínculo entre tiempo y acontecimiento. La repetición de la pulsión de muerte y la *Nachträglichkeit* freudiana, en su dimensión precisamente traumática, esto es inesperada e incomprensible, junto a la temporalidad del inconsciente. A ello habrá que sumar el tema del tiempo lógico según Lacan (momento de ver, de comprender y de concluir). El debate de Žižek sin embargo, que frente a Deleuze y Derrida recupera también la dimensión escatológica vía Benjamin-Lenin, tiene como referente principal a BADIOU, A. (1988): *L'Être et l'Événement*. Seuil, Paris. Trad. (1999): *El ser y el acontecimiento*, Buenos Aires: Manantial. (2006): *Logiques des mondes. L'Être et l'Événement*, 2. Seuil, Paris.

<sup>43</sup> ŽIŽEK, S. (2003): *Ops. Cit.* P. 185. Cuestión esta sobre la que volverá al hablar del papel de Lenin en la Revolución de Octubre.

repetición, entendida como un acto, siguiendo los tres estadios de Kierkegaard.<sup>44</sup> En primer lugar, establece una analogía entre las etapas estética, ética y religiosa con los registros lacanianos Imaginario, Simbólico y Real.<sup>45</sup> En la primera etapa, la estética, la imposibilidad de la repetición se experimenta en forma de suspensiones imaginarias con las que el sujeto tropieza en el momento en el que trata de recuperar la plenitud de tiempos pasados. En la etapa ética, la repetición se manifiesta bajo la apariencia de normas universales de conducta. Confiamos en la certeza de la repetición, en lugar de seguir persiguiendo los momentos elusivos de placer estético. Entre la impaciente esperanza por lo nuevo y el anhelo nostálgico de lo antiguo encontramos una satisfacción mayor en la repetición de lo mismo. Sin embargo es la experiencia de que en esta etapa la repetición también es imposible la que impulsa hacia la siguiente. El instante en que dejamos el anhelo de lo nuevo sin por ello caer en la nostalgia por lo antiguo nunca se hace presente. El tiempo subjetivo se constituye de tal modo que pasamos súbitamente desde un demasiado pronto a un demasiado tarde.

En la etapa religiosa, finalmente, ya que la repetición no es posible, sí lo es la repetición de la misma experiencia, la de la imposibilidad de alcanzar dicho momento. La repetición se genera como un reflejo en sí misma. A diferencia de la repetición del significante, que repite el *rasgo unario* característico de lo simbólico como constituyente de la ley, la repetición como encuentro traumático con lo Real designa el fracaso recurrente por integrar algún exceso imposible de lo Real.

Desde el punto de vista de una *escatología histórica* cabe distinguir dos actitudes divergentes con respecto a la historia. Una toma cuerpo en el momento en que el individuo, inmerso en el devenir histórico, se ve obligado a elegir desde la apertura de ese momento. Pero, al contemplar *con posterioridad* todos esos momentos el propio carácter contingente y residual de su curso parece diluirse para dar paso a la manifestación de alguna necesidad inherente a su concatenación.<sup>46</sup> Es en función del abismo de la libre decisión como Žižek retoma la idea de Kierkegaard en “contra de la comprensión retrospectiva de la historia, que se esfuerza por explicar la necesidad de lo que ocurrió” olvidando lo fundamental que es que el

---

<sup>44</sup> Vid. KIERKEGAARD, S. (1843): *La repetición. Un ensayo de Psicología experimental*. Traducción de Karla A. Hjelmström. Editorial JVE Psiqué, Buenos Aires, 1997.

<sup>45</sup> ŽIŽEK, S. (1992): *Goza tu síntoma. Jacques Lacan dentro y fuera de Hollywood*. Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, 1994, 2ª Ed. 2004. P. 101-102.

<sup>46</sup> Vid. “El inconsciente y la repetición” donde Lacan desarrolla el problema del Azar en relación a los términos aristotélicos *Tyche* y *Automaton*. (1973) *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis (1964)* Comp. J.-A. Miller Seminarios Libro XI. Paidós, Barcelona, 1987. P. 25-72. “Lo que se repite, en efecto, es siempre algo que se produce como el azar, -la expresión dice bastante sobre su relación con la *tyche*- como el *azar*.” P. 62

pasado “llegó a existir”.<sup>47</sup> La idea de repetición trata de actuar en contra de la imagen de la historia como el proceso lineal de despliegue de alguna necesidad subyacente e incidir en la idea de historia en su devenir contingente. Repetición, por tanto, frente a rememoración: no nos trasladamos al pasado desde una mirada externa y neutral, sino que éste aparece en su apertura, en la posibilidad plena que les acontece a los que en él participan. En clara conexión con las *Tesis sobre la filosofía de la historia* de Benjamin, en las que piensa la revolución como una repetición que suspende la idea de un progreso histórico lineal. Una revolución que se concibe a sí misma como la repetición de anteriores intentos revolucionarios fracasados, “repitiéndolos en su posibilidad”, lleva a cabo retroactivamente los potenciales que fueron aplastados en el curso victorioso de la historia oficial sin lugar para la nostalgia.<sup>48</sup>

A partir de este concepto de repetición, considera Žižek, se puede responder a una cierta visión crítica con la posmodernidad, que ve en ésta una pérdida del sentido histórico y una infravaloración de la tradición, que conduciría directamente a una reconstrucción nostálgica, y por tanto reaccionaria, del pasado. El concepto de repetición en Benjamin como suspensión del continuo histórico también se formula en términos de verdad histórica, pues para Benjamin la verdad, de algún modo, se encuentra del lado del “éxtasis antihistórico”; mientras que el relato del vencedor, que legitima su victoria como consecuencia de una teleología inexorable, es definitivamente falso.

El sentido histórico, según Žižek, se encuentra escindido entre la conciencia de la carga insalvable con la que la tradición lastra nuestro modo de percibir la historia, y el historicismo que reconstruye el relato lineal de la evolución histórica desde la distancia metahistórica neutral de la mirada del amo. El éxtasis antihistórico, a su vez, se halla también escindido entre la idea de repetición como suspensión del movimiento a través del cual sincronizamos nuestra posición con la de nuestro predecesores, y la repetición como nostalgia, cuyo objeto adecuado es la propia mirada embelesada con una imagen del pasado. Como indica Žižek al respecto, en ambos casos parece producirse una lógica de la caída análoga:

---

<sup>47</sup> ŽIŽEK, S. (1992): *Ops. Cit.* P. 103. El hecho fundamental para una historiografía del acontecimiento.

<sup>48</sup> ŽIŽEK, S. (1992): *Ibid.* Cfr. BENJAMIN, Walter: *Gesammelte Schriften*. Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1982- . *La dialéctica en suspenso. Fragmentos sobre la historia*. Arcis-LOM, Santiago de Chile, 1990. Trad. P. Oyarzún. Vid. también, TIEDEMANN, R. (1983): *Dialektik im Stillstand, Studien zur Philosophie Walter Benjamins, Frankfurt a.M.* Cfr. DERRIDA; J, (1995): *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva Internacional*. Trad. J. M. Alarcón y C. Peretti. Trotta, Madrid, 2003<sup>4</sup>. P. 69, nota 2.

“si la conciencia histórica se degrada en el historicismo, la repetición como éxtasis lo hace en la nostalgia. Ambas provocan una toma de distancia, una exclusión del proceso por parte del espectador”.<sup>49</sup>

La complejidad de esta situación se aclara, si nos detenemos a considerar aquello que define a la historicidad frente al historicismo, y que es precisamente “la presencia de un *núcleo ahistórico*.”<sup>50</sup> El modo de evitar la degradación de la historicidad en el historicismo, es decir, en la mera idea de un desarrollo lineal de épocas históricas, es concebir estas épocas diferentes como una serie de intentos, en última instancia fracasados, por enfrentarse con el mismo núcleo traumático *ahistórico*. Es decir, se trata de concebir el gesto fundador de cada época como una repetición. El historicismo maneja el concepto de historicidad sustrayendo el núcleo traumático Real que se encuentra en él y que no logra historizar, sino bajo el recurso de emplear una determinada imagen nostálgica que pueda completar el vacío. Lo que oculta esta imagen nostálgica no es “la mediación histórica sino, por el contrario, el núcleo traumático ahistórico que retorna como lo mismo a través de todas las épocas históricas.”<sup>51</sup>

Volviendo ahora a Kierkegaard, podemos ver que la articulación de los tres momentos lo estético, lo ético y lo religioso, se realiza a través de la función mediadora del segundo. Es decir, estos tres momentos no pueden ser sincronizados, pues no podemos elegir los tres de forma simultánea. Por ello debemos escoger, en primera instancia, entre lo estético y lo ético, y

---

<sup>49</sup> ŽIŽEK, S. (1992): *Ops. Cit.* P. 104.

<sup>50</sup> ŽIŽEK, S. (1992): *Ops. Cit.* P. 105. (Subrayado S.Ž.) Historicismo=Historicidad – Lo Real, sería la fórmula de Žižek que inserta un núcleo Real en lo histórico. Con respecto a Foucault, un autor al que Žižek no suele aludir explícitamente, habría que recordar, como se ha señalado, que “no se puede decir que haya obviado el inconsciente ni su historia, ni en su *Arqueología del saber*.” El recurso a la negatividad está, sin embargo, clausurado en Foucault por la genealogía nietzscheana. Es la negatividad en Hegel y Lacan lo que Foucault no acepta, al no contemplar la posibilidad de una excepción en la inmanencia, en el goce. En su idea de un inconsciente positivo su referencia es el empirismo trascendental de Deleuze. Hay un rechazo explícito del inconsciente negativo en su Prólogo a *El Anti-Edipo*, o en su reseña a *Diferencia y repetición* y la *Lógica del sentido*. Vid. FELDNER, Heiko y VIGHI, Fabio (2007): *Žižek: beyond Foucault*. Palgrave Macmillan, New York. Capítulo 3º, P. 20-22.

<sup>51</sup> ŽIŽEK, S. (1992): *Ibid.* En 1997 el realizador Johan Grimonprez presentó en la X Dokumenta de Kassel su película documental *Dial H-I-S-T-O-R-Y* una video instalación de 68 minutos con producción del Centre Georges Pompidou. Cuatro años antes del 11-S el documental se centra en los secuestros de aviones de los 60 y 70 en los que individuos cargados de romanticismo mantenían en suspenso el tiempo revolucionario. En los 90, sin embargo, este carácter desaparece y es remplazado en nuestras pantallas de televisión por las historias de bombas anónimas que viajan en el equipaje. Grimonprez investiga la política que se oculta en este cambio que deja emerger nuestra complicidad en la urgencia por el desastre final. La banda sonora está configurada por una ficción narrativa inspirada en dos novelas de Don DeLillo *White noise* (1985) y *MaoII* (1991), que para el cineasta revelan el valor del espectáculo en nuestra cultura de la catástrofe, y que repite un estribillo de Mao II que alude al tema expreso de la novela, la relación entre el novelista y el terrorista: “what terrorists gain, novelists lose” y “home is a failed idea”. Slavoj Žižek participó en el texto realizado tomando como base el documental. DELILLO, Don; ŽIŽEK, Slavoj; SHEA, David; GRIMONPREZ, Johan; OBRIST, Hans-Ulrich (Ed.) (2003): *Dial H-I-S-T-O-R-Y*. Hatje Cantz, Amsterdam. Sobre las analogías entre la narrativa de DeLillo, en especial su reconstrucción narrativa de la historia en *Libra* (1988), y algunas tesis de Žižek Vid. HAUSER, O.: “Libra. Unha cronoloxía do Azar” en *Derritaxes*, Nº0 Dec. 2007.<derritaxes.proxectoderrriba.org>

posteriormente entre lo ético y lo religioso. En la primera elección tenemos que optar por rendirnos ante el placer del momento o plegarnos ante la universalidad de la ley moral. En la segunda elección, optamos por mantenernos en el horizonte de la ley universal, o por la suspensión religiosa de la misma. Esto nos conduce a la cuestión que Žižek quiere remarcar: “El problema de la suspensión *religiosa* de lo *ético* sólo surge *después de haber elegido ya lo ético*”.<sup>52</sup>

Desde un punto de vista político todo dependerá de la capacidad de realizar la inversión necesaria y ubicar la auténtica fuente de locura en la supuesta neutralidad de lo normal, del *statu quo*; para llevar a cabo la suspensión política de lo ético subrayando que la única subversión verdadera es la actitud ética. En este sentido Žižek valora la actitud de Kierkegaard sobre el trasfondo de su interés en afirmar la actitud cristiana en su reverso escandaloso, antes de su institucionalización como ley. Repetir el acto de Cristo, como lo fue a la vista de los defensores de la ortodoxia de su tiempo. “Esta escandalosa suspensión de lo ético inherente a la actitud cristiana es lo que Kierkegaard quiere resucitar en la furiosa polémica contra la cristiandad institucionalizada.”<sup>53</sup>

---

<sup>52</sup> ŽIŽEK, S. (1992): *Ops. Cit.* P. 106. (Subrayado S.Ž.)

<sup>53</sup> ŽIŽEK, S. (1992): *Ibid.*

## 11. REPETIR LA REVOLUCIÓN.

El trabajo de Žižek sobre la figura de Lenin tuvo como ámbito privilegiado la discusión en un grupo de trabajo dirigido por él sobre el programa “*Antinomien der postmodernen Vernunft*” en 2000/2001 en el Kulturwissenschaftlichen Institut en Essen NRW (Alemania). Este seminario fue la preparación de un Simposio internacional que tuvo lugar en dicho lugar del 2 al 4 de Febrero de 2001 bajo el título: “*Gibt es eine Politik der Wahrheit - nach Lenin?*”<sup>1</sup> A partir de los trabajos preparatorios del Simposio y de la publicación de *Repetir Lenin*, Žižek tratará de recuperar algunos de los motivos claves de la figura de Lenin más allá de los tópicos, de los mitos y de la ortodoxia, para captar las resonancias políticas de su operación en el presente. El primer paso será romper con una cierta imagen de Lenin, la que se sustenta en la idea de un intelectual populista capaz de arrastrar a las masas. En realidad un primer acercamiento histórico debería servir para corroborar que, en un principio fue tratado más bien, como un lunático. Si en Febrero de 1917 se encontraba en Zürich, asilado entre otros exiliados, y en Octubre del mismo año tuvo lugar la Revolución. ¿Cómo pudo ser posible que Lenin percibiera tan claramente la oportunidad de la revolución?

Dejando a un lado la cuestión de la genialidad de Lenin como individuo, lo esencial para Žižek es que, si tuvo éxito fue “porque su apelación, esquivando la *nomenklatura* del Partido, encontró su eco en lo que estaríamos tentados en llamar la *micropolítica* revolucionaria: “la increíble explosión de democracia en las bases mismas, de comités locales que emergían alrededor de las grandes ciudades de Rusia e, ignorando la autoridad del gobierno legítimo, tomaban las cosas en sus manos.”<sup>2</sup> Esta, considera Žižek, es la historia no contada de la

---

<sup>1</sup> “¿Hay una política de la verdad después de Lenin? La discusión estuvo centrada en la posibilidad actual de una política de la verdad y en sus posibles consecuencias. Entre otros participaron: Alain Badiou: *Lenine et la Philosophie*, Jean-Jacques Lecercle: *Lenin the Just, or Marxism Recycled*, Kevin Anderson: *The Rediscovery and Persistence of the Dialectics: In Philosophy and world Politics*, Daniel Bensaid: *Le Concept Strategique de la crise chez Lenine*, Alex Callinicos: *Lenin, Weber, and The Politics of Responsibility*, Fredric Jameson: *The Concept of Revisionism*, Domenico Losurdo: *Lenin und die Kritik der kolonialen Tradition*, Sebastian Budgen: *Lenin against the Leninologist*, Sylvain Lazarus: *Lenine et la Forme Parti, 1902 - Novembre 1917*, Alan Shandro: *Lenin and the Logic of Hegemony*, Robert Pfaller: *Ascetic Ideals and Reactionary Masses*, Charity Scribner: *The Collective*, Doug Henwood: *Does it mean anything to be a Leninist in 2001?* Hubo también un debate telefónico con Toni Negri: *Le maillon le plus faible du capitalisme, c'est son maillon le plus fort*.

<sup>2</sup> ŽIŽEK, S. (2002): *A propósito de Lenin. Política y subjetividad en el capitalismo, tardío*. ATUEL/Parusia. Buenos Aires, 2004. P. 15. En 2002 apareció también publicado LENIN, V.I.: *Revolution at the gates. A selection of Writings from February to October 1917*. Además de la selección de textos Žižek escribió la Introducción: “Between the two Revolutions”, P. 3-12 y el Epílogo: “Lenin’s choice”. P.167-312. Como suele ser habitual en él, el texto recogido en este volumen es análogo al que viene recogido en *Die Revolution steht bevor. Dreizehn Versuche über Lenin*.



Revolución de Octubre, el anverso del mito del grupo de despiadados activistas revolucionarios que realizaron un golpe de Estado. La clave reside, por tanto, en advertir la fundamental insistencia de Lenin en el período *entre* las dos revoluciones, la de Febrero y la de Octubre, la brecha entre la revolución en tanto explosión imaginaria de libertad, de entusiasmo sublime, como un momento mágico de solidaridad universal, y el trabajo de reconstrucción social que debe realizarse para que esta explosión entusiasta deje su marca en la propia inercia del edificio social. Éste es el espacio en el que tuvo lugar la intervención de Lenin: “la lección fundamental del materialismo revolucionario es que la revolución debe golpear dos veces.”<sup>3</sup>

Es sabido que el llamamiento de Lenin para pasar de la revolución democrático-burguesa, que había triunfado en Rusia en Febrero de 1917, a la revolución socialista provocó decididas objeciones no sólo entre los mencheviques sino entre una parte de los bolcheviques. Los opositores a Lenin sostenían que Rusia no estaba madura todavía para la revolución socialista y que el socialismo no podía ser construido en un país tan atrasado económica y culturalmente. Lenin rechazó estas afirmaciones, afirmando que Rusia, a pesar de su atraso, era un país capitalista, en el cual existía no sólo aquel mínimo de condiciones objetivas suficientes para una revolución socialista, sino también una condición subjetiva fundamental: un proletariado revolucionario, encabezado por un partido revolucionario y que podía contar con el apoyo de la mayor parte de los campesinos y de los soldados cansados de la guerra. El eslabón más débil de la cadena se quebró efectivamente, y la revolución de Octubre de 1917 alcanzó el éxito.

A pesar del éxito de la revolución, se albergaban serias dudas sobre la victoria final de la revolución rusa sin el apoyo directo de una revolución mundial, y sobre la construcción del socialismo en Rusia sin el apoyo de los países socialmente más avanzados.<sup>4</sup> Aunque Lenin tenía confianza en la inminente revolución proletaria mundial, sin embargo no podía encadenar el destino de la Rusia soviética a los acontecimientos imprevisibles del movimiento revolucionario mundial, y buscando una salida para la situación que se había creado, llegó a la elaboración de la Nueva política económica. La NEP no se instauró en poco tiempo, incluso Lenin no fue consciente en un primer momento de su alcance. Si al principio se la consideró

---

Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2002. Como tampoco es inusual que la traducción castellana por la que aquí citaremos tenga un doble en otra editorial: *Repetir Lenin. Trece tentativas sobre Lenin*. Ed. Akal, Madrid, 2004.

<sup>3</sup> ŽIŽEK, S. (2002): *Ibíd.*

<sup>4</sup> MEDVÉDEV, Roy A.: “La construcción del socialismo en un sólo país” en HOBSBAWM, Eric J. (Dir.) 1981; *Historia del marxismo. El marxismo en la época de la III Internacional*. Bruguera, Barcelona, 1983. P. 155-193

como un repliegue temporal e inevitable la NEP fue capaz de conducir al país a mejoras, lo que llevó a Lenin a considerarla no sólo algo eventual, sino idónea para la atrasada situación Rusa. De hecho permitiría construir una sociedad socialista y, aunque la URSS fuese durante algún tiempo un país con una producción pequeño-burguesa, el Estado socialista se hallaría fortalecido y tendría una gran capacidad de maniobra. En sus últimos escritos, Lenin supo delinear un perfil general de la teoría de la construcción del socialismo en un país como Rusia. En primer lugar contaba con los factores internos subjetivos y objetivos para el desarrollo económico de Rusia, el nuevo programa tomaba en consideración la posibilidad de un retraso considerable en la revolución proletaria mundial. En este sentido Lenin valoraba claramente las posibilidades de Rusia en 1922, cuando señalaba que “la NEP sigue siendo la consigna principal, urgente, la consigna cabal de este momento [...] la Rusia de la NEP se transformará en la Rusia socialista”.<sup>5</sup>

Principalmente y debido al subdesarrollo económico y al atraso cultural del país, el paso al socialismo no sería aconsejable de un modo directo, sino más bien como resultado de la combinación de una política moderada de capitalismo estatal con una intensa educación cultural de las masas campesinas, una revolución cultural algo diferente a las consignas de la famosa propaganda comunista. Lo más perjudicial en ese momento para Lenin habría sido, a juicio de Žižek, la precipitación en dar ese paso. Sin embargo, esta indicación tampoco quiere sugerir la idea de que evitar la precipitación sea lo mismo que aguardar el momento en el que las condiciones para la revolución puedan ser las idóneas. La consecución de objetivos en función de la finalización de las sucesivas fases era, más bien, el fundamento de la posición menchevique. Para Žižek hay una diferencia fundamental entre esta posibilidad y la disposición a ejecutar tareas semejantes por parte de un régimen burgués progresista, el hecho de que sea un poder *revolucionario proletario* el que lo lleva a cabo, modifica sustancialmente la situación, al estar privado del armazón ideológico burgués. Es pues, la propia situación desesperada la que tiene que suponer un revulsivo capaz de superar esa desventaja otorgando una motivación única a los campesinos y obreros rusos, la propia situación excepcional es la que ofrece la oportunidad de quebrantar la propia norma. Lo que Žižek quiere señalar como algo específico de Lenin, es que a la revolución no le corresponde un tiempo propio, no responde a una necesidad histórica en un sentido teleológico, sino que es propiciada por una oportunidad que surge en los desvíos del desarrollo histórico, y ése es el momento que hay que aferrar. Lo que

---

<sup>5</sup> HOBBSAWM, Eric J. (Dir.) (1981): *Ops. Cit.* P. 171.

sucedió, en última instancia, fue que “contra esta posición de una revolución cultural, Stalin optó por la idea anti-leninista de construir el Socialismo en un Estado”.<sup>6</sup>

Si nos detenemos un instante a contemplar la historia oficial de la URSS como la historia de una reescritura permanente, sobre la exclusión e inclusión de diversos protagonistas a lo largo de sus diferentes períodos, parece obligado referirse a una figura que de forma significativa nunca fue, de hecho, rehabilitada, sino excluida igualmente tanto por los comunistas como por los nacionalistas rusos anticomunistas: Trotsky, el renegado de la historiografía oficial. Precisamente el impulsor de una revolución permanente, profundamente contrario a la construcción nacional del socialismo. Žižek no sortea la analogía psicoanalítica:

“la exclusión de Trotsky sería algo así como la represión primordial del Estado soviético, algo que no puede readmitirse a través de ninguna rehabilitación, ya que el Orden entero descansaba en este gesto negativo de exclusión.”<sup>7</sup>

No ha habido lugar para Trotsky ni para la utopía revolucionaria en el Socialismo Real, antes y después de 1990. Žižek recupera la lectura que Lukács realizara en *Goethe y su tiempo*, como si en ésta hubiera una respuesta a la afirmación de Trotsky en 1935, según la cual el estalinismo habría sido el *Thermidor* de la Revolución de Octubre. Lukács se refiere en concreto a la capacidad de Hegel para reconciliarse con los hechos y alaba su adhesión a la época posrevolucionaria, frente al ímpetu utópico de Hölderlin. La cuestión para Žižek es que esta lectura no puede evitar el pesimismo de percibir el agotamiento de la revolución proletaria. Sin duda el mensaje de Trotsky tiene que ser por fuerza, más necesario hoy en día. Sin embargo, su referencia puede ser contraproducente, si funciona como un fetiche nostálgico que se utilice como coartada para dar cuenta del estado actual de las cosas.

Esta actitud nostálgica que sueña con una clase obrera que ya no existe, pero que parece reaparecer en los conflictos para ser reiteradamente traicionada por los políticos, es tan inútil como la postura contraria que apela a desechar todos los conceptos del marxismo clásico por entender que son completamente anacrónicos. De hecho el propio Žižek resume los diferentes planteamientos de la izquierda contemporánea, con respecto a la posibilidad de la intervención del proletariado en las sociedades contemporáneas:<sup>8</sup>

a. Existe una auténtica clase obrera, que es constantemente traicionada por los políticos y que funciona como un mito.

<sup>6</sup> ŽIŽEK, S. (2002): *Ops. Cit.* P. 18.

<sup>7</sup> ŽIŽEK, S. (2002): *Ops. Cit.* P. 184.

<sup>8</sup> ŽIŽEK, S. (2002): *Ops. Cit.* P. 186.

- b. Se acepta el terreno de las guerras culturales como el lugar de las luchas emancipatorias.
- c. Se promueve una posición defensiva que trata de proteger a toda costa los logros del Estado de Bienestar.
- d. Existe también una forma ingenua de creencia en las posibilidades del cibercomunismo
- e. La aceptación de la Tercera vía, propiamente dicha.

Más que insistir en estas opciones, empero, tratando de encontrar la clase obrera en desaparición, se antoja más necesario plantear directamente la posibilidad de quién puede estar dispuesto a subjetivar su posición como proletario. Porque, para Žižek, repetir a Lenin no significa retornar a Lenin, sino dar nueva vida a la esperanza que permanece. Significa aceptar que la solución particular de Lenin falló fatalmente; pero significa que es preciso admitir que hubo allí algo de esperanza. Significa saber distinguir entre lo que éste llevó a cabo finalmente y el campo de posibilidades que pudo abrir: “Repetir a Lenin no es repetir lo que Lenin *hizo*, sino lo que él *no hizo*, sus oportunidades *perdidas*.”<sup>9</sup> A pesar de que sus conceptos sean de una época diferente o precisamente por ello, habría que advertir que quizá estemos perdiendo una dimensión histórica importante. En última instancia invocar a Lenin quizá no sea más que una forma de provocación contra una resistencia que se agita al compás de un significante, cuya función no es otra que formalizar un contenido, “transformando una serie de nociones comunes en una formación teórica subversiva.”<sup>10</sup>

### **Materialismo y conciencia (de clase)**

Desde un punto de vista político hay que partir del hecho básico del funcionamiento de la ideología tal y como opera *en* el seno de la sociedad, y no tanto de cómo se legitiman las teorías con respecto a la situación social que representan. Por ello, frente a la tolerancia

---

<sup>9</sup> ŽIŽEK, S. (2002): *Ops. Cit.* P. 188. (Subrayado S.Ž.)

<sup>10</sup> ŽIŽEK, S. (2002): *Ops. Cit.* P. 190. Žižek matiza un tanto su aproximación a las Tesis de Benjamin, remitiendo a, “Eric Santner: *Los milagros ocurren: Benjamin, Rosenzweig y los límites de la Ilustración*. Inédito, 2001, que contiene una crítica (totalmente justificada) de mi propia lectura de las Tesis en el *Sublime objeto de la Ideología*.” Lo que se redime no son tanto hechos olvidados como oportunidades perdidas, fracasos en suspender la fuerza social del lazo social que inhibe actos de solidaridad con los otros. ŽIŽEK, S. (2002): *Ops. Cit.* Nota 70, P. 86-87

multiculturalista y a la *doxa* que predica la multiplicidad de narrativas particulares y que olvida la cuestión política fundamental del capitalismo en sus desarrollos concretos, el primer aspecto del legado de Lenin a ser reinventado en la actualidad es el que concierne a una política de la verdad, que para Žižek es excluida tanto por la democracia política liberal como por el totalitarismo.<sup>11</sup>

Lo usual es señalar cualquier referencia a la verdad como un ejercicio de totalitarismo, cuando es en el totalitarismo donde la verdad deber ser escondida. Lo que se reclama es la dimensión universal de la Verdad, no la constatación de una verdad “objetiva” en tanto que noción de la realidad que se situaría, de algún modo, por encima de la multiplicidad de discursos particulares, sino una verdad que tome partido: “en una situación concreta, su verdad *universal* sólo puede articularse desde una posición completamente *partidaria* –la verdad es por definición unilateral”.<sup>12</sup> La verdad de Lenin es la verdad del materialismo, aunque pueda resultar chocante en una época dada a las vaguedades espirituales del *New Age* y en la que la opinión ilustrada al uso defiende que la ciencia ha superado al materialismo, que la materia se desvanece en ondas inmatrimales de campos de energía.

Según señala Žižek, las tesis básicas de Lenin en *Materialismo y empiriocriticismo* apuntan a un rechazo de la reducción del conocimiento a un mero instrumento pragmático basado en el fenomenismo, y a la insistencia en el carácter limitado del saber; es decir, en contra de la creencia de que es posible, científicamente, que conozcamos las cosas tal y como son independientemente de nuestra mente y subrayando el carácter aproximativo y limitado del conocimiento.<sup>13</sup> Este núcleo materialista de *Empiriocriticismo* permanece en los *Cuadernos filosóficos* de 1915 a pesar del redescubrimiento de Hegel. Žižek considera que la estrategia de Lenin en este sentido es similar a la de Adorno en su *Dialéctica Negativa*, esto es: cómo combinar la herencia hegeliana, la crítica de toda inmediatez, con un mínimo de materialismo, y éste es el motivo principal por el cual Lenin depende todavía de la teoría del reflejo, de la idea de que el pensamiento humano refleja la realidad objetiva.

Sin embargo esta estrategia tiene que fracasar si la afirmación del materialismo consiste en sujetarse a un mínimo de realidad objetiva *fuera* de la mediación objetiva del pensamiento.

---

<sup>11</sup> ŽIŽEK, S. (2002): *Ops. Cit.* P. 28

<sup>12</sup> ŽIŽEK, S. (2002): *Ops. Cit.* P. 30 (Subrayados S.Ž.)

<sup>13</sup> ŽIŽEK, S. (2002): *Ops. Cit.* P. 31. LENIN, V. I. (1908): *Materialismo y empiriocriticismo. Obras Completas.* Akal, T. XIV.

Es necesario ensayar otro camino, continúa Žižek, “insistiendo en la inherencia absoluta del obstáculo externo que impide al pensamiento lograr la identidad plena consigo mismo”; al ceder en este punto nos enredamos en la problemática del pensamiento que se acerca asintóticamente a la realidad.<sup>14</sup> La dificultad de la teoría del reflejo leninista radica, precisamente, en su resto idealista. La insistencia en la realidad material externa o independiente de la conciencia que tiene que ser leída “como un desplazamiento sintomático, destinado a ocultar el hecho clave de que la *conciencia misma* es implícitamente postulada como *externa* a la realidad que supuestamente *refleja*.”<sup>15</sup> Muy acertadamente, continúa Žižek, es la propia metáfora del acercamiento infinito a las cosas la que traiciona ese idealismo, puesto que lo que se omite en dicha metáfora es que la parcialidad (la distorsión) de la reflexión subjetiva, ocurre precisamente porque el sujeto está *incluido* en el proceso que refleja, el conocimiento neutral implica un punto de vista imposible, completamente externo.<sup>16</sup> Es la propia imposibilidad metafísica la que revela la posición del sujeto. Por lo tanto, no es que la conciencia sea independiente de la realidad sino que, precisamente, la imposibilidad de un conocimiento neutral viene dado por la inmersión de la conciencia en la realidad.

La conclusión de Žižek es que Lenin, en última instancia, “no entendió a Marx”, que la complejidad hegeliana de la *Crítica de la Economía política* escapó al alcance de Lenin. La paradoja consiste, por supuesto, en que “sólo porque Lenin no entendió a Marx pudo organizar la Revolución de Octubre.”<sup>17</sup> Lo que para Žižek viene a significar que esta escisión ya debía operar anteriormente incluso en Marx, puesto que parece una condición positiva para organizar una revolución marxista presuponer una cierta ignorancia con respecto a la propia teoría marxista. El corolario de este argumento tiene importantes implicaciones para la teoría revolucionaria en Marx, ya que, a pesar de que ésta se comprenda a sí misma como un momento teórico de una praxis revolucionaria global, fue preciso que incluyera una fisura con respecto a la actividad revolucionaria, es decir, “tuvo que errar en su percepción de las condiciones de la intervención revolucionaria.”<sup>18</sup>

Si tradicionalmente se ha afirmado la existencia de los objetos (ónticos) para posteriormente postular luego a Dios como su garantía ontológica, el materialismo no debe

---

<sup>14</sup> ŽIŽEK, S. (2002): *Ops. Cit.* P. 32.

<sup>15</sup> ŽIŽEK, S. (2002): *Ops. Cit.* P. 32-33 (Subrayados S.Ž.)

<sup>16</sup> ŽIŽEK, S. (2002): *Ibid.*

<sup>17</sup> ŽIŽEK, S. (2002): *Ops. Cit.* Nota 20, P. 33.

<sup>18</sup> ŽIŽEK, S. (2002): *Ops. Cit.* Nota 26, P. 34-35.

negar la existencia del más allá, sino de forma más adecuada la del propio mundo. Es la existencia del mundo la que implica a Dios como su excepción constituyente. Por ello le parece a Žižek que el Lenin de *Materialismo y empiriocriticismo* es “secretamente idealista, al insistir en la existencia de objetos fuera de de la conciencia”, ya que el mundo plenamente constituido sólo puede emerger a través de la conciencia inmaterial como su excepción.<sup>19</sup>

Todo ello no quiere dar a entender que una distinción clara de la línea que separa idealismo y materialismo no sea mucho más precisa en la actualidad, sino que la clave reside en discernir dónde ha de ubicarse dicha línea de demarcación a partir de un “análisis concreto de las circunstancias concretas.” Para ello es necesario evitar dos lecturas: por un lado la que indica que el universo, que está en el exterior, surge al ser percibido por la mente, y por el otro lado la conclusión inversa, esto es, que la conciencia está completamente incluida en los objetos observados. Es en este punto donde resulta fundamental percibir lo fructífero de la limitación de la teoría del reflejo de Lenin, la idea de que no es posible percibir el universo en su totalidad, y entender que no hay algo así como la verdadera realidad objetiva, ya que “la realidad como tal surge de una perspectiva distorsionada”, de una perturbación en el vacío que le es previa.<sup>20</sup> La limitación teórica de la teoría de Lenin coincide en sus efectos con la limitación que se impone en la teoría correcta; es decir, la limitación funciona como una condición positiva de posibilidad, metodológicamente en el caso de Lenin y ontológicamente desde el punto de vista de Žižek.

Como ya hemos visto en su momento, Žižek concede una importancia definitiva a la idea, común en su lectura de Hegel y de Lacan, de que las apariencias son esenciales. No hay una oposición tajante entre la forma en la que las cosas son en sí y la forma en la que aparecen para una perspectiva como la nuestra que es, necesariamente, parcial y limitada. La apariencia tiene un valor ontológico superior a la cosa en sí misma, porque designa la forma en que la cosa se inscribe en la de red de relaciones con otras cosas. Si en el marxismo el concepto de fetichismo de la mercancía indica las coordenadas en que las mercancías se aparecen a los sujetos y esta apariencia determina de manera fundamental su status social objetivo, en el psicoanálisis es el concepto de fantasía el que suministra el marco en el que los objetos se

---

<sup>19</sup> ŽIŽEK, S. (2002): *Ibid.*

<sup>20</sup> ŽIŽEK, S. (2002): *Ibid.*

aparecen para un sujeto deseante, y este marco constituye “*las coordenadas de lo que el sujeto experimenta como realidad.*”<sup>21</sup>

Esta problemática que se produce a raíz de la relación entre materialismo y conciencia tiene además, obviamente, claras implicaciones para la praxis revolucionaria. ¿Dónde ubicar el lugar de los intelectuales, y por extensión el Partido, si la conciencia no puede ser algo externo? Para analizar esta cuestión Žižek se remite a la exposición de Lenin en *¿Qué hacer?* Es decir, a su idea de que la clase obrera no llegará a alcanzar la conciencia de clase de un modo espontáneo sin la ayuda del partido. Žižek cita un texto de Lenin al respecto, en el que éste a su vez cita y comenta un texto de Kautsky, por el cual empezamos:

[...] socialismo y lucha de clases surgen lado a lado y ninguno fuera del otro; cada uno surge bajo condiciones diferentes [...] el vehículo de la ciencia no es el proletariado, sino la intelectualidad burguesa [...] Así la conciencia socialista es algo introducido en la lucha de clases proletaria desde afuera y no algo surgido espontáneamente dentro de ella.

[...] todo culto a la espontaneidad del movimiento de la clase obrera, toda subestimación del papel del elemento consciente, del rol de la Socialdemocracia, significa, en forma bastante independiente de si quien subestima ese rol lo desea o no, un fortalecimiento de la influencia de la ideología burguesa en los obreros [...] la única opción es –ideología burguesa o socialista. No hay término medio [...] el desarrollo espontáneo del movimiento espontáneo de la clase obrera lleva a su subordinación a la ideología burguesa [...] ya que el movimiento espontáneo de la clase obrera es hacia el sindicalismo.<sup>22</sup>

Mientras en la cita de Kautsky, al que Lenin está comentando, se indica que los intelectuales de la clase no trabajadora, que están al margen de la lucha de clases deben proporcionar el conocimiento científico y objetivo de la historia, para Žižek la clave está en que Lenin habla de la conciencia que deben introducir los intelectuales que se encuentran al margen de la lucha económica, *no fuera de la lucha de clases.*<sup>23</sup> La diferencia, que entonces puede parecer crucial, reside en comprender el matiz entre ambas consideraciones. En el argumento

---

<sup>21</sup> ŽIŽEK, S. (2002): *Ops. Cit.* P. 36. (Subrayado S. Ž.)

<sup>22</sup> ŽIŽEK, S. (2002): *Ibid.* Las citas aparecen en P. 38. LENIN, V. I. (1902): *¿Qué hacer? Obras Completas.* Akal. T. V. P. 391-392. La cita de Kautsky no es literal aunque refleje de algún modo su posición. Para una discusión más detallada sería conveniente revisar su explicación al Programa de Erfurt, (*Erfurter Programm*), que surgió de las Jornadas del Partido Socialdemócrata Alemán que tuvieron lugar en Erfurt del 14 al 20 de Octubre de 1891. KAUTSKY, K. (1892): *Das Erfurter Programm in seinem grundsätzlichen Teil erläutert.* (2. Aufl. Dietz, Stuttgart, 1892.) Dietz Verlag, Berlin, 1965.

<sup>23</sup> ŽIŽEK, S. (2002): *Ops. Cit.* P. 38 (Subrayado S. Ž.)



de Kautsky no hay lugar para lo político, sino que nos encontramos de un lado a lo social, la clase obrera y la lucha de clases con los intelectuales al margen, y del otro lado, el conocimiento neutral de los intelectuales. Lenin incluye a los intelectuales en el conflicto de la ideología, la lucha de clases en la ideología, como algo que es insuperable. En este sentido cuando Lenin afirma que la “la teoría marxista es omnipotente porque es verdadera”, el punto fundamental es comprender el alcance del término verdad, y, en definitiva, el papel del intelectual. O bien como el indicativo de un conocimiento neutral y objetivo, o bien como un conocimiento parcial y comprometido.<sup>24</sup>

La solución que Žižek introduce, pasa por admitir que la autoridad del partido no puede estar determinada por un saber positivo, sino por la forma de un nuevo saber que se vincula a un sujeto político colectivo. Lo importante en el conocimiento que posee el partido no es el contenido sino, por utilizar la terminología lacaniana de los cuatro discursos, el hecho de que ocupa el lugar de la verdad. También el estatuto del saber en el psicoanálisis conlleva la misma *externalidad* estructural y podríamos añadir, como sugiere Žižek, un tercer elemento a la externalidad del partido y la del analista, que es la de lo Real divino de la religión.<sup>25</sup> En los tres casos se trata de una misma imposibilidad para dar cuenta de un obstáculo materialista: ni es posible que el creyente descubra a Dios desplegando espontáneamente su yo, ni es posible que la clase obrera actualice su misión histórica espontáneamente, ni es posible que el paciente se analice a sí mismo. Todos ellos como sujetos descentrados se encuentran obstaculizados en su interior por algo que viene de fuera. Pero ni este conocimiento externo puede ser definido como objetivo, ni el énfasis en su externalidad apoya la idea de que la conciencia de clase pueda surgir de manera inmediata.

Incluso considerando, como hace a veces cierto revisionismo, que el nazismo es sólo una reacción al comunismo que no se sale del mismo marco totalitario, es inevitable reconsiderar el desplazamiento inevitable que se lleva a cabo en el nazismo y por medio del cual la lucha política se naturaliza en la *forma* de un conflicto racial. Se desplaza la lucha de clases hacia la lucha racial, reduciéndola a la aparición de un cuerpo extraño que perturba la armonía de la comunidad. Žižek insiste en presentar el aspecto *formal* de la lucha de clases como el matiz imprescindible, es decir la idea de que funciona como una matriz generadora de los diferentes horizontes ideológicos, lo más alejada posible del formalismo en el sentido de un

---

<sup>24</sup> ŽIŽEK, S. (2002): *Ops. Cit.* P. 39.

<sup>25</sup> ŽIŽEK, S. (2002): *Ops. Cit.* P. 40.

marco neutral que se postule como algo independiente de su contenido. Precisamente porque representa el núcleo traumático de lo Real, no es posible permanecer en una posición de neutralidad con respecto a la lucha de clases. La aportación crucial, en definitiva, que Žižek encuentra en Lenin y que quiere reivindicar es que, además de implementar adecuadamente la teoría marxista en la práctica política, Lenin fundamentalmente *formalizó* a Marx, “por la vía de definir al Partido como la forma política de su intervención histórica, del mismo modo que San Pablo formalizó a Cristo y Lacan formalizó a Freud.”<sup>26</sup>

Esto nos lleva a replantearnos el lugar concedido a la herencia de Lenin. Žižek entiende que después de la muerte de Lenin las dos líneas históricas principales en su estela, tanto el marxismo soviético oficial como el marxismo occidental, “leyeron mal la externalidad del Partido, considerándola como la posición del conocimiento objetivo neutro.”<sup>27</sup> Los primeros siguiendo a Kautsky se ampararon en esta posición mientras que el marxismo occidental optó por rechazarla como legitimación del totalitarismo del Partido. Por otro lado, los intentos de “marxistas libertarios” de salvar una parte del legado de Lenin optaron por declarar, de algún modo, un Lenin “malo”, que confiaba en el Partido para conducir desde afuera a la clase obrera en *¿Qué hacer?*, y uno “bueno”, el de *El Estado y la Revolución* en el que habría expuesto su visión de la abolición del estado por las masas obreras que se harían cargo de la administración pública. El límite de esta oposición parece desdibujarse al comprender que una de las premisas de *El Estado y la Revolución* es que no se puede democratizar totalmente el estado, éste implica por definición que una clase domina sobre las otras y por tanto que se ejerce dentro de su dominio una opresión que está legitimada y que no cabe resolver dentro de ese marco.

Más allá de estas consideraciones, la tesis de Žižek es que, en última instancia, la propia constelación de acontecimientos que dio lugar a la Revolución de Octubre fue la que llevó al giro estalinista como la consecuencia de una tensión irreductible: “el socialismo realmente existente *fue* la barbarie.”<sup>28</sup> Para Žižek, dicho sea de paso, una de las claves en las maniobras que llevaron a Stalin a un control absoluto del poder fue la importancia que les concedió a los cuadros medios. Como Secretario General nombró a docenas de miles de cuadros que le debían su promoción y le permitieron asentarse en el poder por encima de los grandes nombres de la *nomenklatura* bolchevique; fueron estos cuadros a los que Trotsky no atendió y fue además el propio Stalin quién reveló este hecho. Pero más allá incluso de Stalin, la

---

<sup>26</sup> ŽIŽEK, S. (2002): *Ops. Cit.* P. 44

<sup>27</sup> ŽIŽEK, S. (2002): *Ops. Cit.* P. 45.

<sup>28</sup> ŽIŽEK, S. (2002): *Ops. Cit.* P. 46. (Subrayados S.Ž.)

ubicación de la problemática fundamental pasa por evitar la trampa de defender que el auténtico legado de Lenin fue traicionado posteriormente por el terror estalinista. Para ello es preciso advertir que “leninismo” es una noción completamente “estalinista” y que la grandeza de Lenin no está en lo que el mito estalinista dice sobre el leninismo. Hay que separar la práctica política e ideológica tal y como se llevó a cabo en el período de Lenin, “del “leninismo” como núcleo auténtico del estalinismo.”<sup>29</sup> Es por tanto crucial establecer con claridad la ruptura entre Lenin y el estalinismo, para poder articular en qué sentido el leninismo tiene una dinámica propia como núcleo principal del estalinismo. Y Brecht es sin duda, para Žižek, el caso ejemplar de lo que tiene en mente cuando se refiere a la grandeza del estalinismo, la fusión de la política y de la filosofía del materialismo dialéctico, y en concreto del arte estalinista.

El teatro de Brecht permite la aparición del encanto estético de un modo especial, “transmite de manera estrictamente controlada una verdad filosófico-política que le es externa.”<sup>30</sup> En este sentido el “extrañamiento brechtiano” puede ser visto de algún modo como “un protocolo de vigilancia filosófico, como la distancia precisa para que pueda operar la “objetividad externa de lo verdadero”.<sup>31</sup> Por esta razón no hay lugar para hablar de un Brecht disidente si, como indica Žižek, su grandeza no lo es a pesar de su estalinismo sino precisamente debido a él: “más que tolerar la crueldad de la lucha en aras de un futuro próspero, la cruda realidad de la violencia era percibida por él como un signo de autenticidad.”<sup>32</sup> En última instancia la hiperortodoxia de Brecht fue la que lo hizo insostenible para el *establishment* estalinista, mucho más que los intentos de algunos intelectuales de refugiarse en una posición crítica neutral desde la que proponer sus críticas.

Este trabajo se refleja justamente en las *Grabaciones históricas* de Eisler, quien junto a Brecht y Ernst Busch conforma la “gran *troika* musical alemana” del estalinismo. Žižek menciona en concreto la obra *Die Mutter* (1931), en donde se alude a la distancia que separa la derrota real del enemigo de la desintegración simbólica que siempre le precede. El enemigo percibe erróneamente las coordenadas de la situación global y reúne las fuerzas equivocadas en el lugar equivocado. Los grandes regímenes opresores no han sido derrotados en una

---

<sup>29</sup> ŽIŽEK, S. (2002): *Ops. Cit.* P. 47. Obviamente Žižek considera que el nazismo carece por completo de cualquier “grandeza interna auténtica”.

<sup>30</sup> ŽIŽEK, S. (2002): *Ops. Cit.* P. 47-48.

<sup>31</sup> ŽIŽEK, S. (2002): *Ibid.* En estas consideraciones Žižek sigue a Badiou. Víd. BADIOU, A. (1998): *Petit manuel d'investhétique*. Seuil, Paris. P. 16.

<sup>32</sup> ŽIŽEK, S. (2002): *Ops. Cit.* P. 48.

confrontación frente a frente; lo que sucede más bien es que llega un momento, cuando el edificio ideológico está socavado, en el que se derrumban por sí mismos. Es el momento propiamente revolucionario, cuando más allá de los intercambios parciales con el poder los revolucionarios afirman que quieren todo y no sólo alguna parte.

### **Capitalismo y democracia**

Esta posición externa y neutral de la vanguardia intelectual y de los partidos políticos ha encontrado, sin embargo, su lugar natural en la democracias parlamentarias de las sociedades del bienestar; porque la democracia se toma precisamente una distancia cínica que hace que esa neutralidad sea una neutralidad reflexiva. Tanto intelectuales como partidos son neutrales *sólo* con respecto a la neutralidad. Pero el funcionamiento de la democracia depende, en la mayor parte de los casos, de algún pacto simbólico tácito, que defina las reglas de la competición en la carrera por ocupar el lugar del poder. Y por más amplio que pueda ser el dominio de ese campo de competición, la traducción del antagonismo en agonismo, del enemigo en adversario, no puede nunca agotar el campo de lo posible, siempre habrá algún resto formado por aquellos que cuestionan el propio pacto. Por ello la verdadera lucha política para Žižek no reside tanto en la competición agonística dentro del campo de lo que es admisible, entre sujetos políticos que se reconocen como adversarios políticos, sino en la lucha por la delimitación de ese campo, por la definición de la línea que separará al enemigo legítimo del enemigo ilegítimo.<sup>33</sup>

Uno de los reproches habituales a Lenin desde posiciones democráticas manifiesta generalmente su incomodidad para operar con estas premisas que parecen conducir a un extremismo peligroso. Es sin embargo la crítica de Lenin, señala Žižek, en *El "izquierdismo", enfermedad infantil de Comunismo* la que es en realidad más actual que nunca, en una época en la que la izquierda “a menudo ha sucumbido a la tentación terrorista”. Es decir, el extremismo político o el radicalismo excesivo siempre deben leerse como un fenómeno de *desplazamiento* ideológico-político: “como un índice de su contrario, de una limitación, de una negativa a ir al extremo efectivamente”.<sup>34</sup> Así el recurso jacobino al terror no fue más que una actuación histórica que denunció su propia incapacidad para alterar los principios del orden económico de

---

<sup>33</sup> ŽIŽEK, S. (2002): *Ops. Cit.* P. 97.

<sup>34</sup> ŽIŽEK, S. (2002): *Ibid.* LENIN, V. I. (1920): *El "izquierdismo", enfermedad infantil de Comunismo. Obras Completas.* Akal. T. XXXIII.

la producción. Es por ello por lo que Žižek cree necesario oponerse al punto de vista usual de la izquierda, que apunta al totalitarismo como un fenómeno que fomenta la exclusión del ámbito de la comunicación en favor del dominio de la productividad material y de la tecnología. La cuestión quizá radique entonces en que el terror se manifiesta como una negación de la autonomía de la esfera de la producción que es subordinada a la esfera de la política: “¿No presupone todo terror político, desde el jacobino hasta la Revolución cultural maoísta, precisamente la exclusión de la producción, su reducción al terreno de la batalla política?”<sup>35</sup>

En este orden de cosas Žižek critica la intervención de Badiou en el Simposio sobre Lenin por la ambigüedad de sus propuestas que apuntan de facto al abandono de la concepción clave de Marx de que la lucha política es un espectáculo que para ser descifrado “tiene que ser reenviado a la esfera de la economía.”<sup>36</sup> Este es el motivo que explicaría la preferencia de Badiou por el Lenin de *¿Qué hacer?*, cuando éste indica que la conciencia revolucionaria tiene que ser introducida desde afuera por la clase obrera, y que parece romper con el “economicismo” de Marx en favor de una autonomía de lo político. Todo ello en detrimento del Lenin de *El Estado y la Revolución* fascinado por la industria centralizada moderna y por las posibilidades de una reorganización de lo económico. Esta tendencia, que Žižek denomina “política pura”, “más jacobina que marxista”, es la que percibe tanto en Badiou, Rancière y Balibar por un lado, como en los Estudios Culturales y su enfoque hacia la lucha por el reconocimiento, con la consiguiente degradación de la esfera de la economía.<sup>37</sup> En general todos ellos comparten la reducción de la esfera de la economía, de la producción material, a “una esfera óptica privada de dignidad ontológica”; la conclusión continúa Žižek, es que “dentro de este horizonte, no hay simplemente ningún lugar para la crítica a la economía política marxista.”<sup>38</sup> Es decir, si no tenemos en cuenta que la estructura del universo de las mercancías, y en general de *El Capital* de Marx, no funcionan solamente como una esfera empírica limitada, sino como una matriz que genera todas las relaciones sociales y políticas.

El problema de las relaciones entre economía y política reside, en última instancia, en que cuando se quiere enfocar directamente uno de los dos campos se pierde necesariamente el

---

<sup>35</sup> ŽIŽEK, S. (2002): *Ops. Cit.* P. 98.

<sup>36</sup> ŽIŽEK, S. (2002): *Ops. Cit.* P. 99. Repolitización de la esfera económica señalada ya en ŽIŽEK, S. (1999): *Ops. Cit.* P. 243-244; aunque entonces no se ampliara a Badiou esta crítica.

<sup>37</sup> ŽIŽEK, S. (2002): *Ibid.*

<sup>38</sup> ŽIŽEK, S. (2002): *Ibid.*

otro. Se puede enfocar lo político y reducir la economía a un “servicio de bienes”, o enfocar lo económico y reducir lo político a un teatro de las apariencias que desaparecerá con la llegada de la sociedad comunista. Por tanto la pertinente crítica política al marxismo, la crítica al reduccionismo económico, debe ser complementada con su anverso, con la irreductibilidad de la economía en su propia forma a la política. Es este último nivel el que se pierde, según Žižek, en la pospolítica marxista francesa al reducir la economía a una esfera social positiva. A esta tendencia Žižek le opone a Lenin como el último gran estratega de la política que, al mismo tiempo, soñaba con la reorganización de la producción. En Lenin se dan ambos niveles y no es posible optar por uno de ellos: “La grandeza de Lenin es que, aunque le faltó al aparato conceptual apropiado para pensar juntos estos dos niveles, él era consciente de la urgencia de hacerlo —una tarea imposible pero necesaria.”<sup>39</sup>

La cuestión es, finalmente, que no hay relación entre economía y política, no hay un metalenguaje que permita considerar desde un punto de vista neutral ambos niveles. A pesar de que, o precisamente por ello, ambos niveles están completamente entrelazados. La lucha de clases como algo eminentemente político tiene lugar en medio de la economía. Y al mismo tiempo la economía es la clave que permite descifrar las luchas políticas. La estructura de esta relación imposible, como la define Žižek, es análoga a la de la banda de Moebius, un reenvío desde una dimensión a la otra. En una época en la que la tendencia manifiesta pasa por separar más, si cabe, ambas esferas, éste es también el sentido de una vuelta a Lenin: “sí, la economía es el dominio clave, la batalla se decidirá allí, se debe romper el hechizo del capitalismo global —pero la intervención debe ser propiamente *política*, no económica.”<sup>40</sup>

En primer lugar, la clave de una intervención anticapitalista en un mundo en el que, como señala Žižek, hasta las películas de Hollywood se pueden permitir un cierto anticapitalismo, está en el supuesto evidente no cuestionado que sostiene semejante posición: la confianza en que la democracia puede poner un freno al capitalismo. Democracia es, por tanto, el auténtico significante amo del universo del capitalismo global, y la ilusión democrática reside en la creencia de que el proceso democrático puede controlar los excesos del Estado, empezando por el exceso en el que incurre por definición, al no agotar el campo de la multitud que representa. Este es un de los motivos principales por los que Žižek se muestra crítico con

---

<sup>39</sup> ŽIŽEK, S. (2002): *Ops. Cit.* P. 100. Žižek considera que *Historia y conciencia de clase* de Lukács es uno de los pocos trabajos que ha conseguido reunir ambas dimensiones, por un lado el tema del fetichismo de la mercancía y la reificación, y por el otro el tema del partido y la estrategia revolucionaria. Vid. *Ibid.* Nota 86.

<sup>40</sup> ŽIŽEK, S. (2002): *Ops. Cit.* P. 102. (Subrayado S.Ž.)

el movimiento antiglobalización: “en algún momento *habrá* que problematizar su referencia supuestamente evidente a la “libertad y democracia”<sup>41</sup> Por tanto el anticapitalismo, tiene que ir acompañado por la crítica a la forma política del capitalismo, la democracia liberal que no puede sobrevivir sin la propiedad privada.

Si tenemos en cuenta que el elemento más importante de los nuevos acuerdos de comercio internacional es el que se refiere a la protección de la propiedad intelectual en sus múltiples ámbitos, biogenética, *software*, alimentos, energía, etc., no parece que el hecho de que el resultado de esta crisis de la propiedad privada de los medios de producción no esté garantizado de antemano, haya sembrado demasiada inquietud. Sin embargo, esto debería hacernos reconsiderar la paradoja del estalinismo. Éste, a diferencia del capitalismo, que es una sociedad clasista pero que se sustenta en una igualdad formal, funciona como una sociedad sin clases que se articula en jerarquías definidas con precisión. Esto quiere decir que la noción marxiana clásica de la lucha de clases no es adecuada para describir el funcionamiento de la Unión Soviética a partir de los años veinte: “la división social más importante no estaba definida por la propiedad, sino por el acceso directo a los mecanismos de poder y a condiciones de vida materiales y culturales privilegiadas.”<sup>42</sup> Retroactivamente podría decirse que la URSS proporcionó el primer modelo de una sociedad desarrollada de postpropiedad. Como en el más genuino capitalismo tardío, la clase gobernante se define por el acceso directo a los medios de poder y control social, es decir la importancia se ha desplazado desde la propiedad de las compañías a su consejo de administración.

En la crisis actual la emancipación necesita de una reinención completa de lo político que vaya más allá del dilema entre propiedad privada y estatalización del capital, hacia la alternativa entre una sociedad jerárquica y una sociedad igualitaria. El empeoramiento de la situación social aparejado a los cambios en relación a la propiedad, hace previsible, para Žižek, un empeoramiento en la condiciones efectivas de libertad e igualdad, establecidas dentro del marco de la burguesía como propiedades formales que se fundamentaban en esa idea de propiedad. Lo que resta en Occidente es un incremento en la jerarquización del poder y la invención de nuevos modos de exclusión que pueden llegar, por ejemplo, hasta un racismo directo en el marco abierto por la bioingeniería.

---

<sup>41</sup> ŽIŽEK, S. (2002): *Ops. Cit.* P. 103. (Subrayado S.Ž.) Si bien es cierto que Žižek no ha dedicado mucho interés al estudio de estos movimientos, con la salvedad de lo sucedido en la antiguas Repúblicas socialistas con el colapso de la URSS: *Neves Forum* en la DDR, la oposición democrática eslovena, etc.

<sup>42</sup> ŽIŽEK, S. (2002): *Ops. Cit.* P. 132.

### **Política de Sustracción o de Purificación: la diferencia mínima.**

Es esta situación la que hace preveer, señala Žižek, que en las luchas políticas venideras habremos de confrontarnos con una urgencia de actuar inédita, que involucrará un nuevo modo de producción y también la necesidad de una ruptura radical en relación a lo que hasta el momento hemos considerado como ser humano. También por este motivo considera Žižek que en la actualidad adquiere todavía mayor relevancia la problemática leninista: “¿cómo inventar la estructura orgánica que conferirá a esta inquietud la *forma* de una demanda política universal?”<sup>43</sup>

A pesar de que posiblemente la única respuesta a los problemas sociales realmente comprometida haya venido desde los movimientos sociales, la tesis general de Žižek sobre la intervención de éstos echa en falta “la forma del Partido.”<sup>44</sup> Sin el rasgo formal del partido estos movimientos “permanecen cautivos en el círculo vicioso de la resistencia, bajo el discurso del poder, que trata a la “resistencia” que se le opone como la opción “buena”, frente a la toma revolucionaria del poder que criminalizan como la opción “mala.”<sup>45</sup> Es en este orden de cosas donde se impone, también una vuelta a Lenin para evitar esta domesticación del movimiento antiglobalización: “la política sin la *forma* orgánica del partido es la política sin política.”<sup>46</sup> La propia autocomprensión de estos movimientos como algo social, más que político, es sintomática y la respuesta de Žižek recupera el reproche de los jacobinos a los girondinos: ¡Ustedes quieren la revolución sin revolución!

---

<sup>43</sup> ŽIŽEK, S. (2002): *Ops. Cit.* P. 134. (Subrayado S.Ž.)

<sup>44</sup> Sería demasiado complejo proceder a hacer una valoración del trabajo que llevan a cabo los movimientos sociales. Un acercamiento al marco de los nuevos movimientos sociales y especialmente, pero no sólo, a la evolución del movimiento ecologista con una revisión de la literatura más importante sobre el tema y la inclusión de datos empíricos relevantes se encuentra en RIECHMANN, J. y FERNÁNDEZ BUEY, F. (1994): *Redes que dan libertad. Introducción a los nuevos movimientos sociales*. Paidós, Barcelona/Buenos Aires, 1992. En esta obra se intenta elaborar un marco que permita comprender la especificidad de los nuevos movimientos sociales, frente a las luchas emancipatorias que se han dado históricamente en el marco de las sociedades capitalistas, a la vez que se interpreta esa finalidad emancipatoria como algo común a ambos. A modo de síntesis se proponen cuatro dimensiones imprescindibles para captar la complejidad de las políticas emancipatorias de finales de siglo: El eje Igualitario/Antigualitario, el eje Antiproduccionista/Productivista, el eje Antimilitarista/Militarista y finalmente el eje Antipatriarcal/Patriarcal. A partir de esta matriz se pueden establecer múltiples combinaciones que permiten caracterizar a las diferentes, y a veces divergentes, alternativas sociales. Vid. *Ops. Cit.* P. 175. El enfoque que presenta Žižek sobre los movimientos sociales carece, a pesar de sus críticas, del apoyo documental que sería imprescindible para una teorización menos intuitiva. Una excelente muestra de un trabajo empírico que mapea los principales indicadores sociales se puede encontrar en COLECTIVO IOÉ: *Barómetro social de España. Análisis del período 1994-2006*. Cip-Ecosocial y Traficantes de Sueños. Madrid, 2008.

<sup>45</sup> ŽIŽEK, S. (2002): *Ibid*

<sup>46</sup> ŽIŽEK, S. (2002): *Ibid.* (Subrayado S.Ž.)



Si dos son los caminos que se presentan para un compromiso-social y político, uno que pasa por jugar el juego del sistema y comprometerse en la larga marcha a través de las instituciones y otro, mucho más interesante, que se compromete con los nuevos movimientos sociales, entonces el problema reside en el límite que encuentran éstos últimos; “que no son políticos, pues al carecer de una dimensión de universalidad no se relacionan con la *totalidad* social.”<sup>47</sup>

Como recuerda Žižek ya Marx en la *Introducción a la Crítica de la Filosofía del derecho de Hegel* consideró este problema. En medio del entusiasmo revolucionario surge una clase particular que se impone a sí misma como universal, como hizo la burguesía en la Revolución francesa que representaba a la sociedad como tal frente al Antiguo Régimen, con la consiguiente desilusión posterior al reorganizarse el poder en beneficio de un clase. Para Marx, obviamente, la única clase universal cuya singularidad garantiza su universalidad real, es el proletariado. La cuestión aquí está en considerar al proletariado, contra Marx, como una particularidad más; o, al contrario, como una singularidad de la estructura social, la clase universal en tanto que la no-clase entre las clases. Esta tensión entre lo particular y lo universal es fundamental, porque implica un desfase temporal que involucra la posibilidad del singular como aquello que da cuerpo a la excepción.<sup>48</sup> La dimensión de la universalidad surge cuando se perturba el orden de sucesión de los particulares. Motivo por el cual no puede haber una revolución “normal”, toda explosión revolucionaria se constituye mediante una excepción, un cortocircuito ente un “demasiado tarde” y un “demasiado pronto”.

Esto abre, de paso, una crítica clara a todos los proyectos que se refieren a la Modernidad como un proyecto inacabado que constituye como tal nuestro horizonte político, como es el caso de Habermas. La diferencia ente el ámbito de la razón comunicativa y la razón instrumental es estructural, no se puede esperar que vaya a producirse un momento en la comunicación que complemente adecuadamente la instrumentalización, porque la primacía de esta última es constitutiva de la razón moderna. Esta renegación del siglo XX, considerado como un desvío contingente del progreso indefinido que conduce al liberalismo democrático ilustrado, es algo que al menos sí es cuestionado por el movimiento antiglobalización. Precisamente este movimiento es lo opuesto a la denominación habitual que le dan los medios de comunicación, puesto que se trata en realidad del primer nuevo movimiento global, en

<sup>47</sup> ŽIŽEK, S. (2002): *Ops. Cit.* P. 135. (Subrayado S.Ž.)

<sup>48</sup> Cfr. “La paradoja del pluralismo y los movimientos sociales” en RIPALDA, J.M<sup>a</sup> (2005): *Los límites de la dialéctica*. Trotta, Madrid. P. 161-177,

relación a su contenido, al confrontarse con el capitalismo global, y por su forma, ya que constituye una red internacional. Es incluso más global que el capitalismo global, ya que incluye a aquellos excluidos por la globalización capitalista y a aquellos reclusos en los márgenes de la miseria.

En términos hegelianos es la globalización capitalista la que representa una universalidad abstracta centrada en el Capital, frente a los movimientos sociales que representan la universalidad concreta, esto es, la totalidad del capitalismo social y el lado oscuro que éste excluye. Por todo ello, señala Žižek, el reproche de Lenin a los liberales es más pertinente que nunca: “ellos sólo *se aprovechan* del descontento de las masas obreras para fortalecer su posición *vis à vis* con los conservadores en lugar de identificarse con ellas.”<sup>49</sup> Así las demandas realizadas por amplios sectores de la población son privadas de su ingrediente político específico mediante la negociación, y el único debate que se produce es entre los conservadores y los liberales de la Tercera vía, para ver cuál de ellos puede ser más eficiente en neutralizar los excesos del capitalismo global: la tolerancia multiculturalista de la Tercera vía o la homofobia populista de la derecha. Si hay una auténtica tercera vía, en definitiva, habrá que buscarla más bien “entre la política parlamentaria institucionalizada y los nuevos movimientos sociales.”<sup>50</sup>

¿Cómo especificar más esta vía? En primer lugar Žižek considera que habría que responder a una crítica habitual en nuestras sociedades individualistas, que tiende a señalar la presencia de un salto no justificado al enfrentar los problemas sociales, que desde un punto de vista psicoanalítico tampoco lo individual está separado de lo social. Precisamente por ello señala el lugar natural de la ideología: en secreto todos creemos en el gran Otro. Por ello, para conducir una verdadera “revolución cultural”, más que tratar de enfocar directamente a los individuos como objetos susceptibles de una reeducación, de un cambio en su “actitud reaccionaria”, se trata de “privar a los individuos del apoyo en el gran Otro, en el orden simbólico institucional.”<sup>51</sup> Es preciso, por lo tanto, que se tenga en cuenta el descentramiento inherente a todo proceso ideológico, en el que un ritual irracional posee una primacía ontológica sobre la forma en que se cree poder proporcionarle un sentido. En el caso de un ritual religioso, a pesar de la idea mayoritaria de que un observador externo no puede, por principio, interpretarlo con propiedad, Žižek insiste en que la brecha central del ritual no es la

---

<sup>49</sup> ŽIŽEK, S. (2002): *Ops. Cit.* P. 139. (Subrayado S.Ž.)

<sup>50</sup> ŽIŽEK, S. (2002): *Ops. Cit.* P. 140.

<sup>51</sup> ŽIŽEK, S. (2002): *Ops. Cit.* P. 147.

que separa entre los que tienen una vivencia directa del mismo y los potenciales observadores externos, sino más bien aquella que escinde a los propios participantes, que necesitan racionalizar de algún modo el significado del ritual para poder sostener la presencia traumática de lo Real.

La cuestión pertinente que hay plantear una vez más es: “¿Qué queda después de que el gran Otro se desintegra?”<sup>52</sup> Para responderla Žižek considera lo que él denomina la experiencia de lo Real en el s. XX, es decir, la pasión del pasado siglo por penetrar en la Cosa Real a través de la telaraña de semblantes que constituyen nuestra realidad y que culmina en la conmoción de lo Real. En primer lugar tendríamos lo que denomina el trabajo de *purificación*, ejemplificada en la furia de las purgas estalinistas, que se sostiene en la creencia de que después del trabajo destructivo de purificación algo permanecerá, algún resto sublime indivisible. Precisamente para ocultar que no hay nada más allá, el purista revolucionario, de un modo perverso, tiene que aferrarse a la violencia como único indicativo de autenticidad. Sin embargo, Žižek considera que además de la purificación hay otro modo de acercarse a lo Real: la *sustracción*. A diferencia de la purificación, que se esfuerza por aislar el corazón de lo Real mediante una progresiva destrucción violenta, la sustracción, “arranca del vacío, de la reducción de todo contenido determinado, e intenta luego establecer la *diferencia mínima* entre este vacío y un elemento que funciona como su representante.”<sup>53</sup> Como ya hemos visto, la política, tal y como la entiende Žižek, involucra un cierto cortocircuito entre lo Universal y lo Particular, es decir, la paradoja de un Singular universal. Éste se presenta como un representante del Universal que desestabiliza el orden funcional natural de las relaciones del cuerpo social, es la identificación de la parte de la sociedad sin un lugar definido en ella con el Universal, de la no-parte con el todo. En este sentido, la diferencia mínima es “la que existe entre el conjunto y este elemento que está de más, que pertenece al conjunto, pero que carece de toda propiedad diferencial que le proporcione un lugar específico dentro del edificio.”<sup>54</sup>

La dificultad reside, llegado este momento, en la inversión de la política de la sustracción en política de purificación cuando la primera alcanza el poder. Es, decir, ¿es posible continuar una política de la sustracción una vez en el poder, que evite una posición de resistencia, que puede ser opuesta al poder pero que no logra subvertirlo? Una respuesta a esta cuestión, o más bien una corriente de opinión, considera que la democracia desempeña este

<sup>52</sup> ŽIŽEK, S. (2002): *Ops. Cit.* P. 161.

<sup>53</sup> ŽIŽEK, S. (2002): *Ops. Cit.* P. 168.

<sup>54</sup> ŽIŽEK, S. (2002): *Ibid.*

papel.<sup>55</sup> De algún modo el estado “natural” de todo agente político en la democracia es la oposición, frente al ejercicio del poder, que representa la ocupación temporalmente excepcional de un lugar. Así, la diferencia mínima tendría lugar entre el lugar del poder y el agente que lo ejerce, distancia que desaparecería en el totalitarismo. Pero Žižek rechaza por completa esta opción, para él el problema de la democracia es que, desde el momento en el que se establece como un sistema formal positivo, se ve obligada a redefinir algunas opciones como no democráticas, y esta exclusión, que es la decisión constituyente del orden democrático, no es, obviamente, ella misma de carácter democrático. Dicho de otro modo, el hecho de la inclusión/exclusión está sobredeterminado por el antagonismo social fundamental (la lucha de clases en Marx) y por esta razón es irreductible de una forma adecuada a la competición democrática. La ilusión de la democracia es plenamente *formalista*, pone en suspenso el marco concreto de las relaciones sociales en las cuales opera. Por tanto, aunque como señala el propio Žižek, “nada se gana ridiculizando la democracia política”, hay que insistir sobre el hecho insoslayable de que se basa en la propiedad privada.<sup>56</sup>

La alternativa que sugiere, una vez que la opción democrática se debilita, tiene que ver en definitiva con la figura de Lenin: “la política revolucionaria del siglo XXI debe permanecer fiel a la “pasión de lo Real” del siglo XX, *repitiendo* la política de la purificación en la forma de una política de la sustracción.”<sup>57</sup> A pesar de que pueda parecer que Lenin representa el momento originario de la política de la sustracción, resulta más preciso considerarlo como “la figura neutra en la que ambas versiones de la pasión de lo Real todavía coexisten.”<sup>58</sup> Quizá el rasgo común a los diversos intentos por llevar a cabo una política semejante sea el esfuerzo constante por definir una diferencia mínima. En el caso de Lenin, Žižek menciona por ejemplo, su insistencia en la polémica con los mencheviques, en la que apenas una palabra podía decidir el destino del partido durante décadas. Esta lógica de la diferencia mínima es, sin embargo, realmente compleja de asimilar por su propio carácter paradójico.

En primer lugar hay que tener en cuenta la multiplicidad de dominios del universo psicoanalítico, tal y como Žižek lo elabora, y las conexiones que se dan entre ellos. Recordemos que tanto lo Real, como lo Simbólico, como lo Imaginario, reflejan esta misma distinción en el seno de cada uno de sus registros, e incluso el sujeto viene determinado en su

---

<sup>55</sup> ŽIŽEK, S. (2002): *Ops. Cit.* P. 169. Aquí Žižek menciona explícitamente a Laclau y a Claude Lefort.

<sup>56</sup> ŽIŽEK, S. (2002): *Ops. Cit.* P. 170.

<sup>57</sup> ŽIŽEK, S. (2002): *Ibid.* (Subrayado S.Ž.)

<sup>58</sup> ŽIŽEK, S. (2002): *Ibid.*

descentramiento por cada uno de ellos. Lo que significa, en primer lugar, que lo Real no es el núcleo duro de la realidad que se resiste a su virtualización, en el sentido de que siempre haya una distancia reflexiva que sea la que evita cualquier compromiso pleno. Lo Real no es la realidad pre-reflexiva en que nos encontramos inmersos de una forma inmediata; es, al contrario, lo que se pierde, aquello a lo que el sujeto tiene que renunciar para sumergirse en el mundo de la vida, y que retorna en la forma de apariciones espectrales. Como está claro en la noción de pulsión de muerte, la inmersión en el mundo de la vida no es el hecho central, sino que hay una dimensión que se resiste a esa inmersión plena en el mundo de la vida.

Lo delicado de la posición que plantea Žižek, algo de lo que es plenamente consciente, es que todo depende de un matiz mínimo, pero crucial. Desde un punto de vista materialista nada tiene lugar salvo el lugar mismo, la afirmación del vacío de lo Real es anterior a cualquier contenido, a cualquier semblante que pueda llenar ese vacío. O bien postulamos el vacío como un límite, imposible o Real, de la experiencia humana, al que sólo podemos acercarnos indefinidamente. O bien, lo postulamos como aquello que debemos atravesar y, en cierta medida, como algo que siempre *ya* ha sucedido. Ahí reside la clave de la noción hegeliana del trabajo de lo negativo, la conexión profunda entre la pulsión de muerte y la sublimación creativa: “para que la creación (simbólica) pueda tener lugar, la pulsión de muerte (la negatividad absoluta reflexiva hegeliana) tiene que hacer el trabajo de vaciar el lugar, preparando así la creación.”<sup>59</sup> Un matiz casi imperceptible, apostilla Žižek, distingue el sacrificio de Cristo de la afirmación atea de la vida como aquello que no necesita ningún sacrificio.

---

<sup>59</sup> ŽIŽEK, S. (2002): *Ops. Cit.* P. 178.

## 12. LA VIOLENCIA (INOCENTE)

En las Conferencias de Buenos Aires que Žižek impartió a finales de 2003, con gran éxito de asistencia, planteó en varias ocasiones la necesidad de no obviar la cuestión de si la ruptura con el discurso dominante implica alguna forma de violencia ética, desde el momento en que asumimos que la caridad humanitaria no consigue ocultar la explotación económica del planeta.<sup>1</sup>

En la elaboración de los cuatro discursos de Lacan, el tránsito o la coexistencia del discurso del amo y del discurso de la universidad en las sociedades contemporáneas tiene, como hemos visto, implicaciones políticas. El discurso de la universidad como discurso hegemónico de la modernidad tiene dos formas de existencia en las cuales su tensión interna está externalizada: el capitalismo, su lógica del exceso integrado, del sistema que se reproduce mediante una constante revolución inmanente, y el totalitarismo burocrático, el mundo administrado de la biopolítica o de la pospolítica. Desde este punto de vista el estalinismo, en tanto que paradigma del discurso de la universidad, fue para Žižek un síntoma claro del capitalismo. Esto significa que al ser ambos niveles las dos caras de la misma moneda, no hay metalenguaje que permita traducir la lógica de la dominación en la reproducción mediante el exceso del capitalismo. ¿Cómo es posible salir de esta situación? Sin menospreciar las conquistas sociales, principalmente en materia de derechos, que se han producido a lo largo del siglo XX, Žižek considera que la salida implica violencia. Una violencia que entonces denominaba inocente o ética.<sup>2</sup>

Cuando Carl Schmitt desplegó su teoría del estado de excepción como réplica a la *Crítica de la violencia* de Benjamin, lo que quería abolir era la idea de Benjamin de una violencia pura extra-legal, completamente externa a la ley (por ejemplo la violencia revolucionaria), opuesta tanto a la violencia que instaura la ley como a la violencia que la refuerza o la mantiene.<sup>3</sup> Con ello pretendía, por un lado, contener el horror de la violencia pura, localizando un lugar en el interior de la ley para la propia suspensión violenta de la ley y, además, evitar la confusión entre el estado de excepción y el imperio “normal” de la ley. El funcionamiento del

---

<sup>1</sup> ŽIŽEK, S. (2003): “Un alegato por la violencia ética” y “La dominación hoy: del amo a la universidad” en HOUNIE, Anaía (Comp.): *Violencia en Acto. Conferencias en Buenos Aires*. Paidós, Buenos Aires, 2004.

<sup>2</sup> ŽIŽEK, S. (2003): *Ops. Cit.* P. 130.

<sup>3</sup> BENJAMIN, W. (1921): “Zur Kritik der Gewalt”, en *Gesammelte Schriften*. T. 16 Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1978. P. 179-203. SCHMITT, C. (1922): *Teología política*. Struhart & Cía. Buenos Aires, 1985.

estado de excepción es análogo a la excepcionalidad que funda la universalidad de la ley. Frente a esta idea Benjamin insiste en que, precisamente, es cada vez más difícil distinguir entre un estado normal y un estado de excepción, por lo que éste último pasa a ser el estado normal, cotidiano. La consecuencia es que debemos recurrir al estado de excepción real, la violencia revolucionaria para contener esa amenaza.<sup>4</sup> Agamben ha desarrollado la hipótesis de que el estado de excepción instituye como objeto propio la vida pura de forma doble, le otorga al poder soberano el derecho a disponer de la vida de sus súbditos sin limitaciones, convirtiendo a los Estados en máquinas de matar, y simultáneamente define a la biopolítica como núcleo de la política.<sup>5</sup> Lo que habría que hacer, señala Žižek, sería suplementar estas tres formas de violencia tematizadas por Benjamin, es decir, la violencia pura, la violencia fundadora de la ley del estado de excepción y la violencia que mantiene la ley del estado normal, con otra violencia, la violencia simplemente criminal:

“la violencia que mantiene el estado normal de la ley trata de contener la violencia simplemente criminal, la violencia fundadora de la ley trata de contener la pura violencia revolucionaria, es una reacción a su amenaza.”<sup>6</sup>

El énfasis del planteamiento de Schmitt señala la distancia entre el imperio normal de la ley y la excepción que lo constituye en analogía con el lado masculino de las fórmulas lacanianas de la sexuación. Benjamin, al considerar que no haber un lugar fuera de la ley que permita fundamentar su universalidad, parece apuntar a la lógica del *no-todo*, la lógica femenina de las fórmulas de sexuación. La violencia pura es estrictamente interna a la ley, solamente que entraña un modo diferente de relación consigo misma; no elimina la diferencia señalando un lugar que cae fuera del campo pero que al mismo tiempo lo constituye. Quizá fuera posible entonces completar el tránsito de la vida pura, de la biopolítica administrada, a la violencia pura, sugiere Žižek; que seguirá tanteando los contornos de esa violencia de manera especialmente evidente en sus últimas obras.

---

<sup>4</sup> Cfr. BENJAMIN, W. (1921): *Ops. Cit. Especialmente* las consideraciones finales junto con la Tesis VIII *Sobre el Concepto de Historia*.

<sup>5</sup> Agamben ha trabajado en varias obras sobre estas ideas de Benjamin en relación con los conceptos de soberanía y vida a partir de la distinción bios/zoé. Víd. AGAMBEN, G. (2003): *Estado de excepción. Homo sacer II*, 1. Pre-Textos. Valencia 2004. Trad. Antonio Gimeno.

<sup>6</sup> ŽIŽEK, S. (2003): *Ops. Cit.* P. 131.

### **La violencia redentora: *Fight Club***

Si el amor al prójimo no justifica cualquier forma de violencia, es precisamente porque el amor pone sus propias reglas, y dentro del marco de una relación parece posible advertir su funcionamiento. Pero la relación entre ambos términos es a veces demasiado estrecha y el caso del Cristianismo parece confirmar en general la idea de que el verdadero amor y la violencia nunca son completamente externos. Que “a veces la violencia es la única prueba de amor” es lo que parece mostrar una película a la que Žižek ha aludido en algunas ocasiones: *El club de la lucha*.<sup>7</sup>

Jack es un joven dinámico que padece insomnio. El médico que lo trata le receta una terapia participativa con un grupo de enfermos de cáncer, que le ayude a superar sus problemas por confrontación, y previsible resignación, ante el trato con un sufrimiento real directo. Sin embargo la falsedad de esa solución se revela en el surgimiento del deuteragonista de la película: Tyler Durden. Entre ambos deciden dejar atrás la compasión voyeurista, para organizar un club de la lucha donde poner a prueba sus instintos más violentos; la idea termina por convertirse en un movimiento que rápidamente comienza a organizar peleas clandestinas a lo largo del país. En una forma única de extender la mano y restablecer la conexión con el otro Real, en claro contraste con la compasión humanitaria que nos permite mantener la distancia con respecto al otro, la propia violencia de la lucha señala la abolición de esta distancia. A pesar de que “esta estrategia es arriesgada y ambigua”, continúa Žižek, puesto que puede retroceder con facilidad a una lógica machista proto-fascista, “este riesgo tiene que ser asumido –no hay ninguna otra manera directa de salir del cierre de la subjetividad capitalista.”<sup>8</sup> La conclusión que extrae es, por tanto, que, al no poder pasar *directamente* de la subjetividad capitalista a una subjetividad revolucionaria, hay que asumir el riesgo y romper con la distancia que sirve de pantalla del sufrimiento ajeno, para poder alcanzar su sufrimiento real.

La paliza que Jack se propina a sí mismo en presencia de su jefe es anotada por Žižek como un momento clave de la película. Además de tratar de encontrar esa vía de contacto con lo Real, el estatuto de la auto-agresión muestra otra virtud, si queremos expresarlo así, al ejemplificar la identificación escatológica del sujeto con el proletariado, la parte sin parte, que evita la posibilidad de fijar la violencia en algún soporte simbólico ficticio. En última instancia,

---

<sup>7</sup> *Fight Club*, 1999, Dir. David Fincher. ŽIŽEK, S. (2002): *A propósito de Lenin. Política y subjetividad en el capitalismo, tardío*. ATUEL/Parusía. Buenos Aires, 2004. P. 81.

<sup>8</sup> ŽIŽEK, S. (2002): *Ops. Cit.* P. 82.



señala Žižek, la verdadera meta de esa violencia masoquista es “sacar lo que en mí me ata al amo”<sup>9</sup> Mientras que el sadismo involucra una relación de dominación, el masoquismo puede funcionar como el primer paso necesario para la liberación. Cuando estamos sujetos a un mecanismo de poder, esta sujeción está siempre sostenida en alguna carga libidinal. El problema surge entonces, dado que la propia sujeción es la que genera un plus de goce respectivo que, a su vez, se encarna en una red de prácticas materiales. De ahí que no sea posible deshacerse de ella por medio de la reflexión intelectual y haya que escenificarla en algún acto de carácter masoquista.

Desde el punto de vista de la víctima tampoco es posible deshacer el vínculo histórico constituido por la carga libidinal de la propia victimización. No se puede oponer la conciencia redentora de la opresión al goce patológico, y por ello no se puede determinar la elección sobre una parte en detrimento de la otra. El único saber verdadero con el que contamos sobre nuestra sujeción es el saber del placer obscuramente excesivo, el plus de goce, que obtenemos de dicho saber, éste es el motivo que explica porqué no podemos simplemente deshacernos de él, sino sólo asumirlo.

En *El club de la lucha* la mano que actúa por su propia cuenta es la pulsión que ignora la dialéctica del deseo en el sujeto: “la pulsión es fundamentalmente la insistencia de un órgano sin cuerpo, que no muere y que representa, como la *lamella* de Lacan, lo que el sujeto tiene que perder para subjetivarse en el espacio simbólico de la diferencia sexual.”<sup>10</sup> La pelea forma parte de una pulsión disciplinaria potencialmente redentora, puesto que el sujeto surge de la persona como reducción violenta del cuerpo a objeto parcial, al objeto de la pulsión que se resiste a formar parte del todo del cuerpo. Con ello se abre una vía para la consideración de esta obstinación de la pulsión de muerte como una afirmación de la libertad. En este sentido Žižek, siguiendo el estribillo de una vieja canción comunista, “La libertad tiene sus soldados” considera que la identificación de una “unidad particular como el instrumento militar de la propia libertad”, aunque pueda parecer la forma fundamental de la tentación totalitaria, admite una lectura diferente. La cuestión, más bien, está en percibir que es la libertad la que se sirve de nosotros, y que la identificación con “la unidad militar revolucionaria” como un órgano directo de la libertad no puede descartarse simplemente como un cortocircuito fetichista, puesto que *es*

<sup>9</sup> ŽIŽEK, S. (2002): *Ops. Cit.* P. 82. Žižek cita como referencia de la relación que aquí se establece entre sadismo y masoquismo el trabajo de DELEUZE, G.: (1967) *Presentación de Sacher-Masoch. Lo frío y lo cruel.* Amorrortu, Buenos Aires, 2001.

<sup>10</sup> ŽIŽEK, S. (2004): *Órganos sin cuerpo: sobre Deleuze y consecuencias.* Pre-Textos, Valencia, 2006. P. 199.

lo que sucede en una auténtica explosión revolucionaria: “el sujeto que actúa ya no es una persona, sino, precisamente, un *objeto*.”<sup>11</sup> Con ello el problema se desplaza y seguimos sin saber si es posible establecer una clara línea de demarcación entre la violencia redentora y el estallido violento que sólo reafirma el círculo de la violencia.

Estos estallidos violentos que se canalizan también en forma individual nos devuelven a la representación de la violencia en *El Club de la lucha*.<sup>12</sup> Cuando la violencia representa el fracaso por intervenir de una forma efectiva en la sociedad, la narración puede funcionar de hecho como la transgresión inherente por excelencia. Irónicamente el intento de hacer estallar el universo global de las mercancías parece quedar entonces cautivo de su intento, incapaz de llegar más allá del universo mercantilista, al circular como una mercancía vivencial en una estetización de la violencia que es incapaz de subvertir el marco en el que se inscribe. Žižek recoge una crítica que profundiza en esta dirección y que señala dos puntos que invalidarían su potencial subversivo: en primer lugar, una marcada tendencia a explotar el espectáculo de autodestrucción, en el que la política revolucionaria es anulada en función de una orgía de aniquilación; en segundo lugar, esa explosión revolucionaria desterritorializa en un primer momento, pero sólo al precio de generar nuevas territorializaciones.<sup>13</sup>

Según señala el texto de Diken y Laustsen, ambos peligros son complementarios, ya que la regresión a la violencia indiferenciada es tan peligrosa como la organización total.<sup>14</sup> La cuestión que plantea Žižek al respecto es si es posible una solución que se sitúe a medio camino entre estos dos extremos, aunque su respuesta prefiere problematizar directamente la propia oposición entre desterritorialización y reterritorialización. Es decir, la idea tomada de Deleuze de que existe una tensión irreductible entre la colectividad esquizofrénico-molecular y la colectividad paranoico-molar.<sup>15</sup> Žižek considera que esta tónica, reelaborada por Sartre en la

---

<sup>11</sup> ŽIŽEK, S. (2004): *Ops. Cit.* P. 202

<sup>12</sup> Como se revela al final de la película Tyler es el *Doppelgänger* de Jack, y el problema profundiza en la dimensión agresiva que es consustancial en el conflicto imaginario del Yo.

<sup>13</sup> Cuando finalmente el *Club de la lucha* termina por convertirse en el *Proyecto Maybem*, una nueva organización fascista. ŽIŽEK, S. (2002): *Ops. Cit.* P. 88. El texto al que se refiere Žižek, inédito por entonces, es DIKEN, B. y LAUSTSEN C. B.: “Enjoy your Fight! *Fight Club* as a symptom for the network society.” Department of Sociology, Lancaster University. *On line Papers*. Septiembre, 2001. P. 4.

<sup>14</sup> El excelente artículo de Diken & Laustsen menciona un tercer peligro. Siguiendo a Deleuze y Guattari señalan que en una línea de fuga el agotamiento de la creatividad puede generar también violencia fascista. Los autores llevan a cabo una crítica demoledora de la supuesta capacidad subversiva de la película, basada en la novela homónima de Chuck Palahniuk (1997), en donde se entretienen con habilidad las teorías de Deleuze & Guattari, Negri & Hardt, y del propio Žižek. Aunque las importantes consideraciones finales al hilo de la problemática de la pulsión muerte sólo están sugeridas.

*Crítica de la Razón Dialéctica*, comporta una universalización demasiado abstracta, de forma que impide articular un espacio que permita distinguir entre dos lógicas diferentes de la relación entre lo micro y lo macro. Para él “El partido revolucionario leninista da cuerpo (o más bien anuncia) una lógica totalmente diferente de colectividad.”<sup>16</sup> En la continuación del texto Žižek expresa su total disconformidad con Deleuze en este punto:

“Lo que subyace a esta oposición es, por supuesto, la profunda desconfianza anti-leninista de Deleuze a cualquier forma de Organización global firme.”

Esta oración sin embargo fue sustituida por esta otra en una versión posterior de este texto:

“Brevemente, lo que desaparece en esta perspectiva es la intuición marxista fundamental de que el Estado molar tiene que “totalizar” la multitud molecular, porque un antagonismo radical está ya en movimiento dentro de esta multitud.”

La notable diferencia de contenido y de terminología conceptual denota un interés específico de Žižek en este punto. A pesar de que ambos fragmentos proyectan ideas similares, como mínimo se detecta ya una elaboración temática creciente de la ambigua relación con Deleuze, y podríamos aventurar, incluso, que hay un desplazamiento teórico claro. Después de la confrontación con la deconstrucción que Žižek lleva a cabo en los 90, este trabajo prelude el interés por Deleuze prolongado hasta la publicación del texto *Órganos sin Cuerpo* en 2004.<sup>17</sup>

Con todo, y en lo que a la violencia se refiere, parece estar de acuerdo con Deleuze en un punto ya señalado por éste: en la imposibilidad de proporcionar un criterio inequívoco que permita distinguir a *priori* entre un estallido de violencia y una ruptura revolucionaria: “La ambigüedad es aquí irreductible, ya que el milagro sólo puede ocurrir a través de la repetición de fracasos anteriores. Y ésta es también la razón por la cual la violencia es un ingrediente necesario de todo acto político revolucionario.”<sup>18</sup> El criterio para identificar un acto político no puede ser por lo tanto el éxito, ni siquiera como apuesta por un futuro que podrá redimir la violencia de los actos presentes, ni la referencia a normas éticas abstractas. El único criterio es

---

<sup>15</sup> ŽIŽEK, S. (2002): *Ops. Cit.* P. 89. Cfr. DELEUZE, G. GUATTARI, F.(1980): *Mil Mesetas. Capitalismo y esquizofrenia. II.* Pre-Textos, Valencia, 1988. Trad. J. Vázquez Pérez y Umbelina Larraceta.

<sup>16</sup> ŽIŽEK, S. (2002): *Ibid.*

<sup>17</sup> Cfr. Con ŽIŽEK, S: “El club de la lucha: ¿verdadera o falsa transgresión?” en *Archipiélago. Cuadernos de Crítica de la cultura*. N° 53, 2002. Hay algunos cambios muy interesantes en esta versión. Breves pero significativos. Además del ya mencionado, hay una interpretación más clara de la película sobre la relación especular entre los dos protagonistas. En esta versión Žižek centra con mayor claridad el tema de la lucha del protagonista contra sí mismo. Esta segunda versión se repite igualmente en “Afterword: Lenin’s Choice. *Revolution at the Gates*. Verso, London, P. 259.

<sup>18</sup> ŽIŽEK, S. (2002): *Ibid.*

completamente intrínseco: “el de la utopía en acto.”<sup>19</sup> En una ruptura revolucionaria el futuro utópico no es sólo evocado como una promesa, ni completamente finalizado en el momento presente, sino que surge como suspensión de la temporalidad. El único indicativo de verdad es el acontecimiento de la revolución que es su propia *prueba ontológica*, y tiene que ser experimentada como una urgencia actual, por encima de la dificultad de las circunstancias, en la que se es libre *mientras se lucha por la libertad*.<sup>20</sup>

### **Órganos sin cuerpo.**

Esta insistencia de Žižek en definir con más claridad la relación entre violencia y revolución, y también su desacuerdo con Deleuze en estos aspectos tuvo su continuidad con la publicación de *Órganos sin cuerpo. Sobre Deleuze y consecuencias*. Según indica el propio Žižek en el Prólogo de dicha obra su intención es llevar a cabo un encuentro, más que un diálogo hermenéutico, con Deleuze, como el autor que se ha constituido en una de las referencias imprescindibles de la filosofía contemporánea.<sup>21</sup> La premisa básica de este encuentro es que existe, además del Deleuze más conocido que escribió con Guattari, un Deleuze más cercano al Psicoanálisis y a Hegel, cuyas consecuencias políticas son mucho más radicales. Esta aproximación que Žižek trata de establecer entre Hegel y Deleuze se ha de establecer a pesar de, o precisamente por, la escasa simpatía y preocupación filosófica de Deleuze por Hegel. En una operación en busca de alternativas teóricas y prácticas, que se elaboran en la segunda parte del libro las *Consecuencias*, Žižek pretende, muy deleuzianamente, sodomizar filosóficamente a Deleuze a través de Hegel, lo que para él significa a través del materialismo dialéctico.<sup>22</sup> Sin embargo, este encuentro que se realiza en la primera parte del texto, le permitirá también a Žižek clarificar su lectura lacaniana de Hegel, a partir del establecimiento de ciertas analogías ente Lacan y Deleuze.

Como hilo conductor Žižek toma en consideración la oposición entre Ser y Devenir que subyace a la noción deleuziana de lo virtual, pensada ésta de manera radical en su referencia, principalmente, no al devenir de un cuerpo particular, sino al propio devenir que se

---

<sup>19</sup> ŽIŽEK, S. (2002): *Ops. Cit.* P. 90. La versión posterior dice “el de la utopía escenificada” (*Enacted*).

<sup>20</sup> ŽIŽEK, S. (2002): *Ibid.* (Subrayados S.Ž.)

<sup>21</sup> ŽIŽEK, S. (2004): *Órganos sin cuerpo: sobre Deleuze y consecuencias*. Pre-Textos, Valencia, 2006. Este texto incorpora en su totalidad el de la Conferencia “El devenir edípico de Gilles Deleuze” publicada en *Violencia en Acto, Ops. Cit.* P. 35-62.

<sup>22</sup> ŽIŽEK, S. (2004): *Ops. Cit.* P. 67. Otra cosa diferente es, de hecho, que tal operación se pueda justificar con la sospecha de que el aparente desinterés de Deleuze por Hegel esconde una gran proximidad teórica. Vid. P. 67-69.

origina desde lo corporal. Este devenir es estrictamente correlativo al concepto de repetición; lejos de oponerse a la aparición de lo nuevo, la paradoja deleuziana es que algo verdaderamente nuevo sólo puede aparecer en la repetición:

“Lo que la repetición repite no es la forma en que el pasado fue efectivamente, sino la virtualidad inherente al pasado y que ha sido traicionada por su actualización en el propio pasado. En este preciso sentido la aparición de lo nuevo cambia el pasado mismo, es decir retroactivamente cambia no el pasado real sino el equilibrio entre la realidad y la virtualidad en el pasado.”<sup>23</sup>

Frente a la preferencia por la contextualización del historicismo, el devenir involucra la trascendencia del contexto de las condiciones históricas de las que surge un fenómeno determinado. Lo que se echa en falta en el multiculturalismo historicista y antiuniversalista es precisamente esta idea de lo Nuevo, del acontecimiento de lo nuevo como una singularidad universal, del estallido que se produce en el proceso del devenir. En marcado contraste con la causalidad lineal mecánica, Deleuze considera que el acontecimiento es recreado y es repetido en un sentido radical. El *esquizo* deleuziano se identifica con la máquina infinitamente compleja que es su propio cuerpo. O dicho en los términos del cognitivismo, al que Žižek alude en la segunda parte del texto: “el verdadero problema no es cómo pueden las máquinas imitar la mente humana de alguna manera, sino cómo la verdadera identidad de la mente humana depende de elementos mecánicos externos.”<sup>24</sup>

Además tenemos también al Deleuze del “empirismo trascendental”, de la oposición de lo actual y de lo virtual, que confiere a Kant una peculiaridad inconfundible al definir el espacio trascendental como el espacio virtual de las múltiples potencialidades singulares, de la proliferación de gestos, afectos y percepciones impersonales y singulares, que no son sin embargo los gestos y afectos de un sujeto preexistente, idéntico sí mismo. Sin embargo, frente a toda una serie de hallazgos fundamentales, los problemas surgen, para Žižek, cuando Deleuze vincula este espacio conceptual a “la oposición tradicional entre producción y representación”. Esto es, cuando reinterpreta el campo virtual como el lugar de las fuerzas productivas en oposición al campo de las representaciones.<sup>25</sup> Žižek considera que es a partir de este núcleo problemático como puede emerger el motivo habitual de la tópica Deleuze/Guattari de los lugares moleculares de productividad que son malogrados por la

---

<sup>23</sup> ŽIŽEK, S. (2004): *Ops. Cit.* P. 29.

<sup>24</sup> ŽIŽEK, S. (2004): *Ops. Cit.* P. 33.

<sup>25</sup> ŽIŽEK, S. (2004): *Ops. Cit.* P. 37.

intromisión de organizaciones totalizadoras molares. Su tesis pasa por establecer, en primer lugar, una línea de ruptura en la obra de Deleuze, para reivindicar preferentemente, en un segundo movimiento, una de esas dos líneas de trabajo. Este núcleo conceptual es perceptible en *Diferencia y repetición* y la *Lógica del sentido*, junto a algunos escritos breves como la *Introducción a Sacher-Masoch* y *Proust y los Signos*, y regresaría a esta temática con posterioridad en sus escritos sobre cine.<sup>26</sup> La otra serie de trabajos la configuran precisamente los libros que escribió junto a Felix Guattari y constituye para Žižek una línea de investigación diferente y específicamente desacertada.<sup>27</sup>

A partir de esta idea y como programa de lectura general Žižek entiende que, de manera un tanto ambigua, hay dos lógicas, dos oposiciones conceptuales que operan en toda la obra de Deleuze:

-Una lógica del sentido, del devenir inmaterial como acontecimiento del sentido, como el efecto de los procesos-causas materiales y corporales.

-Una lógica del devenir como producción de seres.

Deberíamos, en principio, hallarnos *o bien* con el acontecimiento de sentido, con el flujo del puro devenir como el efecto inmaterial de la concatenación de causas materiales-corporales, *o bien* con estas entidades materiales positivas siendo ellas mismas el producto del puro flujo del devenir. Dicho de otro modo, o el campo de la virtualidad es el efecto inmaterial de cuerpos interactuando, o son los propios cuerpos los que emergen y se actualizan desde el campo de la virtualidad. Esta es para Žižek la clara oposición que subyace a *Lógica del sentido* frente al *Anti-Edipo*.<sup>28</sup>

El dilema se plantea al considerar que Ser y Devenir, como categorías fundamentales de la Ontología, funcionan como lo actual y lo virtual. ¿Cómo combinar la afirmación de lo

---

<sup>26</sup> DELEUZE, G. (1964/1976): *Proust y los signos*. Anagrama, Barcelona, 1972. Trad. F. Monge. -(1967) *Presentación de Sacher-Masoch. Lo frío y lo cruel*. Amorrortu, Buenos Aires, 2001. -(1968): *Diferencia y Repetición*. Amorrortu, Buenos Aires, 2002. Trad. M. S. Delpy y H. Beccacece. -(1969): *La lógica del sentido*. Paidós, Barcelona, 1989. Trad. M. Morey y V. Molina. -(1983): *La imagen-movimiento. Estudios sobre cine 1*. Paidós, Barcelona, 1984. Trad. I. Argoff. -(1985): *La imagen-tiempo. Estudios sobre cine 2*. Paidós, Barcelona, 1987. Trad. I. Argoff.

<sup>27</sup> ŽIŽEK, S. (2004): *Ops. Cit.* P. 38. Cfr. DELEUZE, G. GUATTARI, F. (1972/1973): *El Anti-Edipo. Capitalismo y esquizofrenia I*. Paidós, Barcelona, 1985. Trad. F. Monge. (1975): *Kafka. Por una literatura menor*. Ed. Era, México, 1978. Trad. J. A. Mora. -(1976): *Rizoma. Una introducción*. Pre-Textos, Valencia, 1977. Trad. C. Casillas y V. Navarro. -(1980): *Mil Mesetas. Capitalismo y esquizofrenia. II*. Pre-Textos, Valencia, 1988. Trad. J. Vázquez Pérez y Umbelina Larraceta.

<sup>28</sup> ŽIŽEK, S. (2004): *Ops. Cit.* P. 39 (Subrayado S. Ž.) En el curioso volumen BOWMAN, P. & STAMP, R. (Ed.) (2007): *The truth of Žižek*, Continuum, London/New York, se recogen textos críticos con la obra de Žižek. Entre ellos Jeremy Valentine se dedica en "Denial, Anger and Resentment" (P. 177-196) a desacreditar, de una forma peculiar pero bastante merecida, las tesis de Žižek sobre Deleuze y Guattari. En el epílogo que concede a Žižek la posibilidad de réplica, "With defenders like these, who needs attackers?" (P. 197-255), éste matiza sus argumentos.

virtual como el lugar de producción que genera la realidad, por un lado, con la afirmación de que lo virtual se produce a partir de lo actual, por el otro? La solución se encuentra, desde el punto de vista de Žižek, en el concepto de *casi-cause*, que designa una “pura operación de la causalidad trascendental y evita la inevitable regresión a un reduccionismo simple.”<sup>29</sup> Puesto que el acontecimiento inmaterial es un afecto puro, estéril, algo nuevo sólo podrá surgir si consideramos que la cadena de causas corporales no está completa, y por lo tanto “*debe postularse, por encima y más allá de la red de causas corporales, una capacidad de afectar pura, trascendental.*”<sup>30</sup> La *casi-cause* funcionaría así como un equivalente del objeto *a* lacaniano, como un objeto inmaterial pero que es, al mismo tiempo, el objeto causa del deseo.

En el momento de la aparición de lo nuevo sucede algo que no puede ser englobado en el proceso corporal de las causas y de los efectos, y la *casi-cause* es aquello que rellena esta grieta manifiesta de la causalidad corporal. En la medida, entonces, en que el acontecimiento es un acontecimiento de sentido, la *casi-cause* es un sin-sentido interno a la operación del sentido, precisamente lo que permite la articulación del discurso al mantener la autonomía del nivel del sentido con respecto al referente, a lo designado. Es en este punto, en la oposición entre lo virtual como lugar del devenir productivo y lo virtual como acontecimiento del sentido estéril donde Žižek introduce su reapropiación de Deleuze con la noción de *Órganos sin cuerpo*. Mientras que el *Cuerpo sin Órganos* de Deleuze/Guattari se concibe en referencia al flujo productivo del puro devenir, es decir al “cuerpo todavía no determinado ni estructurado todavía cómo órganos funcionales,”<sup>31</sup> los *Órganos sin cuerpo*, manifestarían la “virtualidad del puro afecto extraído de su inserción en un cuerpo”, como la sonrisa que persiste autónomamente en *Alicia en el país de las maravillas*.<sup>32</sup> Es esta misma noción la que, para Žižek, vuelve a ser operativa en los textos posteriores de Deleuze, y parecería, por ejemplo, en la *Imagen-Tiempo* en la forma de la *mirada* como un órgano que ha dejado de estar vinculado a un cuerpo.<sup>33</sup>

Para percibir la importancia de este desplazamiento conceptual, Žižek considera que habría que concentrarse en el concepto de “precursor oscuro” (*précurseur sombre*): “Un concepto

<sup>29</sup> ŽIŽEK, S. (2004): *Ops. Cit.* P. 44.

<sup>30</sup> ŽIŽEK, S. (2004): *Ops. Cit.* 45. (Subrayado S.Ž.)

<sup>31</sup> ŽIŽEK, S. (2004): *Órganos sin cuerpo: sobre Deleuze y consecuencias*. Pre-Textos, Valencia, 2006. P. 47. Cfr. DELEUZE, G. GUATTARI, F. (1972/1973): *El Anti-Edipo. Capitalismo y esquizofrenia I*. Ed. Cit. P. 16-24. -(1980): *Mil Mesetas. Capitalismo y esquizofrenia. II*. Ed. Cit. 206-207.

<sup>32</sup> ŽIŽEK, S. (2004): *Ops. Cit.* P. 48.

<sup>33</sup> Cfr. DELEUZE, G. (1985): *La imagen-tiempo. Estudios sobre cine 2*. Paidós, Barcelona, 1987. Trad. I. Argoff.

introducido por Deleuze en *Diferencia y repetición* como el metasignificante de una diferencia, desarrollado en la *Lógica del sentido* en referencia a la noción de significante puro, y que desaparecería posteriormente de su obra”.<sup>34</sup> Si aceptamos la necesidad de suponer la existencia de un cortocircuito entre la serie del significante y la serie del significado para que el efecto de sentido pueda tener lugar, este cortocircuito tiene que funcionar de manera análoga a lo que Lacan ha designado como *point de capiton*: el lugar del significado en la serie del significante que es ocupado por un significante vacío. La sonrisa autónoma del gato en *Alicia en el país de las maravillas* representa un órgano castrado, el falo como significante de la castración, esto es, representa al órgano sin cuerpos.<sup>35</sup> El falo existe como un órgano sin cuerpo, que permanece unido al cuerpo pero que no llega a incorporarse a él, que está siempre presente como un suplemento excesivo. Y la castración simbólica es, precisamente, la noción que trata de responder a la cuestión de cómo articular la génesis materialista del sentido.<sup>36</sup> Como tal, el falo es la apariencia de una causa y este concepto de la *casi-causa*, afirma Žižek, no puede conectar con el dispositivo de *El Anti-Edipo* que elabora la idea del devenir productivo como algo enfrentado al ser reificado, pues la *casi-causa* “se introduce para sostener la autonomía del flujo de acontecimiento, estéril e impasible en relación con sus causas corporales.”<sup>37</sup>

La conclusión general de Žižek es que es preciso romper con la visión de la oposición radical del Devenir frente al Ser y problematizar la auténtica dualidad básica del pensamiento de Deleuze, que se extiende “en sus diferentes versiones: lo nómada frente al estado, lo molecular frente a lo molar, etc.”<sup>38</sup> Un primer paso consiste en confrontar la dualidad devenir/ser con la dualidad ser/acontecimiento, para comprobar su incompatibilidad. Žižek considera que no puede identificarse simplemente al acontecimiento con el campo virtual del devenir como generador del orden del ser. Para él, sin duda, el acontecimiento como lo presenta la *Lógica del sentido* es estéril y susceptible sólo de pseudo-causalidad. Esta

---

<sup>34</sup> ŽIŽEK, S. (2004): *Ops. Cit.* P. 103. Precisamente Deleuze denomina la “paradoja de Lacan” a la descripción de esa instancia paradójica “que nunca está donde se la busca, y que, inversamente, no se la encuentra donde está”. Un elemento que asegura la convergencia de las dos series entre las que circula, a condición de hacerlas diverger sin cesar. Deleuze cita como ejemplo, efectivamente, la propia *carta* del relato de Poe siguiendo el conocido análisis de Lacan. Vid. DELEUZE, G. (1969): *La lógica del sentido*. Ed. Cit. P.66-72. Vid. Respectivamente, “La repetición y el inconsciente. Más allá del principio del placer.” En DELEUZE, G. (1968): *Diferencia y Repetición*. Ed. Cit. P. 154-182. Sería importante anotar que los comentarios que Deleuze suele hacer sobre Lacan se refieren, fundamentalmente, a los *Escritos* no a los *Seminarios*. El trabajo de Lacan en el Seminario XX *Encore*, que es contemporáneo a la publicación de *El Anti-edipo* se mueve en unas coordenadas mucho más cercanas a esta obra.

<sup>35</sup> ŽIŽEK, S. (2004): *Ops. Cit.* P. 104.

<sup>36</sup> ŽIŽEK, S. (2004): *Ops. Cit.* P. 109.

<sup>37</sup> ŽIŽEK, S. (2004): *Ops. Cit.* P. 112.

<sup>38</sup> ŽIŽEK, S. (2004): *Ops. Cit.* P. 48.



caracterización es la que permite la posibilidad de que el acontecimiento actúe como forma fundamental de “totalización/unificación” frente a la irreductible multitud de particularidades interactuando.<sup>39</sup>

El problema que encuentra Žižek en la recepción habitual de esta línea teórica de Deleuze es que, a pesar de reconocer que el sentido pueda, efectivamente, imponerse desde el efecto estéril e imposible de las causas materiales, no alcanza a reconocer que pueda tener, empero, una autonomía y eficacia propias:

“Sí, el flujo de sentido es un teatro de sombras; pero esto no significa que debamos desdeñarlo y concentrarnos en la “lucha real”. En cierta manera, este teatro de sombras es el lugar *crucial* de la lucha: *todo* se decide finalmente en él.”<sup>40</sup>

Es aquí donde Žižek percibe que es preciso regresar a una posición común a Badiou y Deleuze, pues, si ambos rechazan por completo un reduccionismo materialista, esta afirmación de la autonomía del nivel del acontecimiento del sentido “no es para ellos un compromiso con el idealismo sino una tesis *necesaria* dentro de un materialismo verdadero”.<sup>41</sup> En última instancia Žižek considera que no se trata sólo de un problema interpretativo de los textos de Deleuze. Se trata, más bien, de la existencia de una resistencia irreductible en su obra, que está recorrida por la tensión entre estas dos ontologías que, para él, se traducen con toda claridad en dos lógicas y en dos prácticas políticas diferentes.

Por un lado estaría la ontología del devenir productivo, que lleva al motivo izquierdista de la organización de la multitud de grupos moleculares que resisten y debilitan los sistemas totalizantes, molares, de poder. Es decir, lo que él considera como el caso ejemplar de radicalismo izquierdista vinculado al subjetivismo filosófico idealista. El problema reside, señala Žižek, en que se trata “del único modelo disponible de politización en Deleuze. La otra ontología, la de la esterilidad del Acontecimiento del Sentido, aparece como apolítica.”<sup>42</sup> Precisamente la tesis de Žižek al respecto es que esta última ontología incluye una lógica y una práctica políticas propias, de las que ni siquiera el propio Deleuze fue muy consciente. Es decir, cabe la posibilidad de descubrir otra política deleuziana. Un primer indicio sería el paralelo que Žižek establece entre la pareja *causas corporales/flujo del devenir* y la pareja conceptual propia del

<sup>39</sup> ŽIŽEK, S. (2004): *Ops. Cit.* P. 46.

<sup>40</sup> ŽIŽEK, S. (2004): *Ops. Cit.* P. 49.

<sup>41</sup> ŽIŽEK, S. (2004): *Ops. Cit.* P. 50. (Subrayado S.Ž.)

<sup>42</sup> ŽIŽEK, S. (2004): *Ibid.*

marxismo entre *infraestructura/superestructura*.<sup>43</sup> Una política así definida tendría en cuenta la irreductibilidad entre los procesos materiales socio-económicos y la explosión de acontecimientos revolucionarios, y “el flujo del devenir como superestructura, el teatro estéril de sombras ontológicamente separadas del lugar de la producción material, como el único espacio posible del acontecimiento.”<sup>44</sup>

### **¿Arriesgar lo imposible?**

Este replanteamiento de la obra de Deleuze trata de aproximarlos a la principal línea argumentativa de Žižek. No sólo el Lenin revolucionario, sino sobre todo la impresión de que la Revolución de Octubre fue un verdadero acontecimiento, algo más un simple golpe de estado por parte de un pequeño grupo de bolcheviques. Es ahí donde Žižek pretende hallar la potencialidad emancipatoria de la revolución. La cuestión de la violencia debe ser enfrentada, en ese sentido, como un acto liberador, algo diferente a un simple estallido de violencia.

Sin embargo es preciso comprender que el potencial liberado suspende la actividad orientada a fines, y el deseo de privar al momento revolucionario de su exceso es el deseo de una revolución sin revolución. Incluso la Revolución Cultural China, agrega Žižek, “a pesar de todos sus horrores contuvo indudables momentos de semejante utopía en acto” y paradójicamente hubo de ser el propio Mao el que pidió la restauración del orden.<sup>45</sup> Si en la época de Lenin el estatuto del terror podía ser admitido públicamente, el cambio operado fue sustancial en tiempos de Stalin, cuando el estatuto simbólico del terror pasó efectivamente a convertirse en el oscuro suplemento obscuro del discurso público oficial. Con la restauración del “orden realmente existente” el régimen tuvo que reprimir sus propios excesos. Otro síntoma de este hecho fue el cambio perceptible en el retorno desde el arte de las vanguardias rusas y su construcción del Nuevo Hombre industrializado, hacia el falso realismo objetivo de un arte que pintaba un socialismo con rostro humano dentro de los confines del individuo psicológico liberal, con sus pasiones humanas y sus deseos reprimidos. Una vez más, el arte de los constructivistas era subversivo en su propia fidelidad a la utopía revolucionaria.

---

<sup>43</sup> ŽIŽEK, S. (2004): *Ops. Cit.* P. 50.

<sup>44</sup> ŽIŽEK, S. & HOUNIE, Analía (Comp.) (2003): *Violencia en Acto. Conferencias en Buenos Aires*. Paidós, Buenos Aires, 2004. P. 59.

<sup>45</sup> ŽIŽEK, S. (2002): *A propósito de Lenin. Política y subjetividad en el capitalismo, tardío*. ATUEL/Parusía. Buenos Aires, 2004. P. 92.

Pero si algo parece molestar a Žižek es la imagen de un *Yuppie* en el metro de París leyendo *¿Qué es filosofía?* de Deleuze/Guattari.<sup>46</sup> La posibilidad de que, de algún modo, haya algo que permita considerar que sus obras funcionan como la ideología del capitalismo tardío; la certidumbre de que la circulación impersonal de los afectos sea un motivo compartido con el mundo del *marketing* y de los videojuegos; el hecho, en definitiva, de que el capitalismo actual haya superado la lógica de la estabilización normalizadora, contraria a la lógica del exceso errático.<sup>47</sup> Incluso el *ciberspacio* es señalado por Žižek como un espacio complementario del círculo vicioso de la productividad capitalista, que multiplica los problemas que pretende resolver. La contrapartida de la actitud de Deleuze frente al capitalismo, que Žižek tilda de ambigua, es su vaguedad frente al fascismo. Dos problemas fundamentales son los que percibe en la teoría del fascismo de Deleuze/Guattari:

-En primer lugar, considera demasiado ingenua la idea de que el fascismo podría haber sido derrotado con mayor eficacia, si se le hubiera atacado con su propia “política de las pasiones”.

- En segundo lugar, el enfoque de Deleuze le parece demasiado abstracto, pues toda práctica política que sea deficiente ha de ser declarada fascista. Es decir, el término fascismo se convierte en un contenedor demasiado amplio, que incluye todo aquello que se pueda oponer al libre flujo del devenir.<sup>48</sup>

Podría parecer que la reiteración del desacuerdo con la intervención teórica de Deleuze & Guattari es pura animadversión hacia las implicaciones de su filosofía; pero eso no debe oscurecer la importancia que le otorga a su influencia, si tenemos en cuenta el trabajo que ha dedicado a la reelaboración de sus presupuestos. Es además un hecho llamativo que esta cuestión se le haya presentado sobre el trasfondo de su relectura de Lenin. Pero, a pesar de este interés, finalmente, ha reafirmado una clara divergencia entre la práctica política leninista y el espacio político que se inaugura con este segundo Deleuze. Dos posibilidades de intervención desde una filosofía que se entiende como materialista. Dos modos, al fin y al cabo, de concebir ese materialismo. En un texto relativamente reciente Žižek ha respondido a las críticas que esta tesis ha suscitado y de paso se ha reafirmado en su postura aunque matizando algo algunos aspectos:

---

<sup>46</sup> Esta escena es comentada por LECERCLE, J.-J.: “The Pedagogy of Philosophy”. En *Radical Philosophy* 75, Enero-Feb. 1996. P. 44. ŽIŽEK, S. (2004a): *La Revolución Blanda*. Ed. Atuel/Parusia, Buenos Aires, 2004. P.11.

<sup>47</sup> ŽIŽEK, S. (2004): *Órganos sin cuerpo: sobre Deleuze y consecuencias*. Pre-Textos, Valencia, 2006. P. 209-210.

<sup>48</sup> ŽIŽEK, S. (2004): *Ops. Cit.* P. 217.

“[es] en *Diferencia y Repetición* y *La lógica del sentido*, donde uno encuentra una referencia al Psicoanálisis que es substancialmente diferente de su crítica en *El Anti-Edipo*. En la parte sobre la “génesis real” de la *Lógica del sentido* Edipo es conceptualizado como el propio agente de desterritorialización, en franca oposición con *El Anti-Edipo*. Incluso algo más importante, *Diferencia y Repetición* proporciona una excelente aproximación a la Pulsión de muerte y a la compulsión de repetición freudianas, en claro contraste con la devaluación de la pulsión de muerte en *El Anti-Edipo*. Así que lo mínimo que se puede decir es que entre *Diferencia y Repetición* y el *Anti-Edipo* Deleuze cambió radicalmente su visión del Psicoanálisis.”<sup>49</sup>

Un cambio en la recepción del Psicoanálisis en la obra de Deleuze es algo sobre lo que podría haber un consenso aceptable, pues ha sido admitido tanto por Deleuze como por Guattari. Mucho más sugerente es la idea de que el factor de cambio haya sido el estatuto de la pulsión de muerte.<sup>50</sup> Pero la insistencia de Žižek sobre el punto de no retorno al que conducen las implicaciones políticas de los textos conjuntos de Deleuze y Guattari parece mucho menos evidente y, como veremos a continuación, puede suponer una clara limitación en un obra que manifiesta su motivación política.

“En ello reside el núcleo de mi lectura de Deleuze en *Órganos sin cuerpo*: que la acentuada oposición al Psicoanálisis en *El Anti-Edipo* ha de ser leída como una indicación del desplazamiento crucial en la propia teoría de Deleuze. Mi siguiente supuesto es que este desplazamiento tiene consecuencias políticas catastróficas: lo que subyace a *El Anti-Edipo* es un anticapitalismo salvajemente anárquico que no proporciona ningún espacio para una transformación social concreta, y que descalifica cualquier intento semejante como cooptado por el capitalismo.”<sup>51</sup>

Sin embargo el hecho de que Deleuze pueda haber retomado en sus últimos textos líneas de investigación anteriores tampoco significa la cancelación de otras posibilidades. Lo que sin duda parece jugarse aquí es la herencia del psicoanálisis (lacaniano) y sus consecuencias políticas.<sup>52</sup> En cualquier caso es un punto que no está lo suficientemente aclarado o, cuando

---

<sup>49</sup> Cfr. BOWMAN, P. & STAMP, R. (Ed.) (2007): *Ibid.*

<sup>50</sup> Una breve y concisa introducción a esta cuestión, que además establece paralelismos con Derrida muy pertinentes también para nuestro tema, se puede encontrar en, DÍAZ GALÁN, J. (2007): “¿Malogró Freud la pulsión de muerte? Las lecturas de Deleuze y Derrida.” En *Arbor. Ciencia, Pensamiento y Cultura*. Nº 73, Enero-Feb. 2007 P. 171-180. Aquí podemos leer algunas de las claves que Žižek no proporciona: “Si en *Diferencia y repetición* habla favorablemente del instinto de muerte (no entendido al modo de Freud), en *El Anti-Edipo* salva tan sólo una “experiencia de la muerte”. Pero en *Mil mesetas* será LA VIDA la que ocupe el puesto principal, con la mayoría de los caracteres de *Diferencia y repetición*, pero borrada la palabra “muerte” e “instinto”. Las huellas del inconsciente deleuziano no han de buscarse tanto en los escritos de Freud como en la veta leibnizniana-nietzscheana.” *Ibid.* P. 174.

<sup>51</sup> BOWMAN, P. & STAMP, R. (Ed.) (2007): *Ops. Cit.* P. 237.

menos, sobre el que nos faltan algunas claves. Pero la cuestión es que Žižek, además, extiende de forma inusitada su crítica más allá de los aspectos pro-capitalistas de Deleuze & Guattari. En realidad tampoco encuentra alternativas sólidas entre el *ciberestalinismo*, la idea de Multitud que proponen Negri /Hardt o el movimiento Zapatista.<sup>53</sup>

Todo ello no le impide expresar su convicción de que, empleando los términos de Mao, lo que se precisa para alcanzar una revolución que sea completa es, *también*, una revolución cultural. En *Órganos sin cuerpo* sus preferencias lo aproximan a la implementación de una política de la purificación, más que a una política de la sustracción, por la que se inclinaba en su libro sobre Lenin. Ello le lleva a acomodarse a una periodización diferente de la Revolución rusa a la que había realizado en esta última obra. Ahora se sugiere que la NEP quizá fue un paso atrás dado por Lenin y que el período revolucionario debe ser ampliado para contemplar también el lado más oscuro de las purgas entre 1928 y 1933 que dieron paso al auténtico *Thermidor* de la revolución rusa: “Fue la gran sacudida de 1928 la que se propuso directa y brutalmente el cambio en la propia composición del cuerpo social, liquidando a los campesinos como una clase de propietarios individuales y sustituyendo a la antigua *intelligentsia* (profesores, médicos, científicos, ingenieros) por una nueva”.<sup>54</sup> Fue el ascenso del realismo socialista el que puso fin al “sectarismo proletario” del la RAAP y a la furia destructiva de la transformación revolucionaria del cuerpo social.<sup>55</sup>

Sea como fuere, la cuestión de la violencia en general, y específicamente en su forma revolucionaria, no parece que haya quedado del todo resuelta y sobre ella ha vuelto en su

---

<sup>52</sup> Literalmente afirma Žižek que *El Anti-Edipo* es el peor libro de Deleuze. ŽIŽEK, S. (2004): *Ops. Cit.* P. 38. En esto sigue a Badiou en su posicionamiento a favor de Deleuze y en contra (sin ningún argumento real) de la “mala influencia” de Guattari. Cfr. BADIOU, A. (1997): *Deleuze. El clamor del ser*. Manantial, Buenos Aires, 1997. Esta idea de que Guattari le ofreció una salida fácil y errónea a Deleuze es de todo punto incomprensible y, en ausencia de los argumentos teóricos que permitirían un debate que podría ser interesante, poco aceptable. Esa falta de claridad es patente cuando Žižek hace propuestas no tan distanciadas de la recepción popular de Deleuze/Guattari o de teóricos como Hakim Bey y su T.A.Z. (“*Temporary Autonomous Zone*”): “Ha llegado el tiempo de empezar a crear lo que uno está tentado en denominar territorios liberados, espacios sociales bien definidos y delineados en los que se suspende la soberanía del sistema: una comunidad religiosa o artística, una organización política...” BOWMAN, P. & STAMP, R. (Ed.) (2007): *Ops. Cit.* Nota, 10, P. 255.

<sup>53</sup> ŽIŽEK, S. (2004): *Ops. Cit.* P. 213-230. Desconcertante es la comparación de Chaves con Perón, el repudio de la figura del Ché Guevara, o la digresión final sobre Iván *el Terrible*. Cfr. HARDT, M. y NEGRI, A. (2004): *Multitud. Guerra y democracia en la era del Imperio*. Random House Mondadori, Barcelona, 2006. Trad. J.A. Bravo. El caso del zapatismo es especialmente llamativo por ser un movimiento con clara vocación estratégica que desarrolla, precisamente, uno de sus frentes en un entorno tan hostil como el de los medios de comunicación.

<sup>54</sup> ŽIŽEK, S. (2004): *Ops. Cit.* P. Žižek, S. *Op. Cit.* P. 233.

<sup>55</sup> Otros autores señalan, sin embargo la continuidad del realismo socialista con los postulados de la RAAP y en general, la influencia inevitable de Crack de 1929 en el cambio de fase histórica. Cfr. Willett, J.: “Arte y revolución” en Hobsbawm, Eric J. (Dir.) 1981; *Historia del marxismo. El marxismo en la época de la III Internacional*. Bruguera, Barcelona, 1983. P. 479-517.

última obra.<sup>56</sup> En *Órganos sin cuerpo* el proceso revolucionario no se plantea como una actividad estratégica bien planificada, que impida por definición la inmersión en el Ahora en nombre de las consecuencias a largo plazo. Por contra Žižek considera que “la suspensión de todas las consideraciones estratégicas basadas en la esperanza de un futuro mejor, [...] es una parte capital de cualquier proceso revolucionario.”<sup>57</sup> Y el problema fundamental de los intentos revolucionarios que se han dado en la historia es que, quizá, no hayan sido lo suficientemente radicales al no cuestionar, incluso, sus propios presupuestos. Lo que se traduce en una indecidibilidad propia del acto político más radical, en el que la oposición entre un gesto destructivo loco y una decisión política estratégica desaparece por momentos. En última instancia y sin llegar a clausurar la ambigüedad de sus propuestas, la pregunta para Žižek sigue siendo: “¿Cómo vamos pues a revolucionar un orden cuyo principio es el auto-revolucionamiento permanente? Quizá. Ésta es hoy la cuestión.”<sup>58</sup>

---

<sup>56</sup> ŽIŽEK, S. (2008): *Violence: six sideways reflections*. Picador, London. En esta última obra Žižek amplía su estudio sobre la violencia señalando tres tipos genéricos: violencia subjetiva (crimen, terror), violencia objetiva (racismo, discriminación, discurso) y violencia sistémica (los efectos catastróficos del sistema político y económico).

<sup>57</sup> ŽIŽEK, S. (2004): *Ops. Cit.* P. 230.

<sup>58</sup> ŽIŽEK, S. (2004): *Ops. Cit.* P. 241. (Subrayado S. Ž.)

# UN NUEVO MARCO PARA EL MATERIALISMO DIALÉCTICO

---

## (CONCLUSIONES IMPREVISIBLES)

“Pero es que no se trata de eso. Los apaches, al no facilitarnos las cosas, al impedirnos descansar en una malaconciencia nostálgica, nos dejan solos y fríos, a los europeos, ante la pregunta de Las Casas, la pregunta por la justicia, la cual no cambia porque el indio sea el trágico Cuahtémoc en su melancólica elegancia o un apache de manos sucias y rebosando licor *tisuin* por las orejas. Por otra parte, además de ser el de Las Casas, este planteamiento tiene la virtud de contraponerse al amoralismo cientificista, forma hoy frecuente del progresismo. Los apaches tan cerrados ellos, obligan al progresista a reconocerse genocida, o a reconocer que a lo mejor tiene sentido político la palabra justicia.”

Manuel Sacristán. *Prólogo a Gerónimo. Historia de su vida de S.M. Barret.* 1975.

Quizás sea todavía demasiado prematuro realizar una valoración de la voluminosa obra *The Parallax View*, publicada por Žižek en 2006.<sup>1</sup> Pero sí al menos podemos tener una primera impresión de este trabajo en el que Žižek ha introducido, a partir de la idea de perspectiva de paralaje, un nuevo marco general sobre el que inscribir su obra.<sup>2</sup> A pesar de esta novedad, más o menos justificada, el núcleo principal de los problemas teóricos a los que se ha enfrentado se mantiene con gran fidelidad. Quizá lo más novedoso sea el debate que mantiene con el cognitivismo científico sobre el modelo de la mente humana. En lo que sigue, y a modo de conclusión, vamos a centrarnos en una serie de cuestiones sobre las que Žižek ha venido trabajando a lo largo de su trayectoria y para las que, a juzgar por su *ritornello*, no ha encontrado una formulación satisfactoria hasta los últimos tres o cuatro años. Esta relativa estabilización es quizás el motivo que le haya impulsado a ensayar una nueva sistematización bajo la idea de paralaje. En la proximidad, sin embargo el trabajo fundamental se mantiene a través de un cuestionamiento permanente sobre el modo en el que el psicoanálisis puede intervenir en la sociedad. Y en la elaboración de una economía política del goce que circula ya más allá del marco democrático, alrededor de ese objeto paradójico que el psicoanálisis lacaniano bautizó como *a* y del que la pulsión de muerte no logra desarraigarse.

Pero empecemos por el marco general. La perspectiva de paralaje se define en general como la variación aparente de la posición de un objeto, especialmente referida a los astros, por

---

<sup>1</sup>Esta obra se publicó en inglés con el título *The Parallax View*, MIT Press, Cambridge, 2006 y en el mismo año apareció en castellano una obra titulada *Visión de Paralaje*. F.C.E. Buenos Aires, 2006. Trad. Marcos Meyer. Ambos textos sin embargo no son, en absoluto, el mismo. En su conjunto se podría decir que la práctica totalidad del texto en inglés se encuentra repartido en dos publicaciones en castellano: la mencionada *Visión de paralaje* y *La suspensión política de la ética*. F.C.E. Buenos Aires, 2005. Trad. Marcos Meyer. Hay además diferencias de contenido y, especialmente, diferencias notables en lo que a la estructura se refiere, hasta tal punto que un cotejo de ambas resulta poco práctico. Citaremos por la edición en inglés proporcionando la correspondencia en las publicaciones castellano, cuando sea posible.

Esta línea teórica está anunciada en algunos artículos de Žižek en 2004 y en lo que suponemos que es la versión original de *La suspensión política de la ética*. Vid. ŽIŽEK, S.: "The parallax view: toward a new reading of Kant". *Epoché (Provo Utah)*, spring 2004, vol. 8, nr. 2, str. 255-269. Así como: "The parallax view". *New left rev.*, Jan/Feb 2004, 25, str. 121-134. ŽIŽEK, S. *Paralaksa : za politični suspens etičnega*. (Zbirka Analecta). 1. natis. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo, 2004. 186 str. Lo más desconcertante es que el propio Žižek, a juzgar por sus declaraciones, le presta importancia a la arquitectónica de esta obra. Vid. ŽIŽEK, S. (2006): *The Parallax View* P. 11. En el mejor de los casos hay que entender que la versión inglesa refleja una reelaboración posterior y por lo tanto más acabada. Es decir, hubo al menos dos manuscritos diferentes de esta obra que Žižek entregara para su publicación, como así nos confirmaron con sorpresa desde el F.C.E.

<sup>2</sup> JAMESON, Fredric: "First Impressions" *London Review of books*, 7 de septiembre 2006.



el cambio en la posición del observador,<sup>3</sup> aunque Žižek entiende, de modo general, que la distancia de paralaje es “la confrontación de dos perspectivas estrechamente vinculadas entre las cuales no es posible ningún campo neutral en común”<sup>4</sup> A pesar de que en un principio esta noción de paralaje pueda sonar en clave de antinomia kantiana, Žižek considera como una apuesta de esta obra la afirmación, en sentido contrario, que hace de la noción de distancia de paralaje la clave necesaria que permite discernir el núcleo subversivo de la dialéctica.<sup>5</sup> Considera, por tanto, que el libro se basa en una decisión estratégica filosófico-política de designar a esta distancia que “separa al Uno de sí mismo con el término paralaje”.<sup>6</sup> Un enfoque adecuado, imprescindible en esta cuestión, que es además el primer paso necesario para poder recuperar la filosofía del materialismo dialéctico.

La clásica relación entre materialismo histórico y dialéctico es, precisamente, concebida como una relación de paralaje que es perceptible en el modo opuesto en el que ambos conciben la relación entre pensamiento y ser. El materialismo histórico concibe esta relación explicando cómo interviene el pensamiento como un momento inherente a la praxis social, o lo que es lo mismo, como un momento activo de la realidad social. Mientras que el problema reside, para el materialismo dialéctico, en comprender la posibilidad del surgimiento de la verdadera distancia entre pensamiento y ser, *la negatividad del pensamiento*, a partir del mero orden del ser. Lo que buscan las categorías fundamentales del materialismo dialéctico es “el aspecto práctico de la propia pasividad”: la intervención mediante la introducción de una distancia reflexiva con respecto al ser mediante un *no-acto*.<sup>7</sup>

Si bien parece haber formas de paralaje en diferentes dominios de la teoría, Žižek se centra en tres modos principales de paralaje: filosófico, científico y político.<sup>8</sup>

1. Desde un punto de vista filosófico, la diferencia ontológica emerge como la paralaje que condiciona nuestro acceso a la realidad.

---

<sup>3</sup> Žižek, reconoce una deuda en este sentido con la obra KARATANI, K. (2003): *Transcritique. On Kant and Marx*. MIT Press, Cambridge. El diccionario de la RAE define paralaje del siguiente modo (Del gr. παραλλαξίς, cambio, diferencia). 1. f. *Astr.* Diferencia entre las posiciones aparentes que en la bóveda celeste tiene un astro, según el punto desde donde se supone observado. Además especifica otros tres sintagmas paralaje anual, de altura, astral.

<sup>4</sup> ŽIŽEK, S. (2006): *The Parallax View* P. 4 *Visión de paralaje*. P. 12

<sup>5</sup> Aunque algunas veces se utilice también el término brecha preferiremos emplear “distancia” para traducir *gap*, que proviene a su vez del término *béance* usado técnicamente por Lacan, entendiendo además que el propio Žižek ofrecería la ocasión para utilizar “diferencia”. Cfr. La nota con la que Antonio Gimeno acompaña su traducción de *Órganos sin cuerpo*. ŽIŽEK, S. (2004): *Ops. Cit.* P. 245.

<sup>6</sup> ŽIŽEK, S. (2006): *The Parallax View* P. 7 *Visión de paralaje*. P. 16.

<sup>7</sup> ŽIŽEK, S. (2006): *The Parallax View* P. 6 *Visión de paralaje*. P. 16.

<sup>8</sup> ŽIŽEK, S. (2006): *The Parallax View* P. 10 *Visión de paralaje* P. 21-22.

2. En el ámbito científico, la paralaje es la brecha irreductible entre la experiencia fenoménica de la realidad y su relato/explicación científica.

3. La paralaje política surge del antagonismo social que impide encontrar un terreno común entre los diversos agentes en conflicto.

En cada una de esas partes se produce una operación formal análoga que opera en diferentes niveles: “una distancia es afirmada como irreductible e insuperable, una distancia que pone un límite al dominio de la realidad.”<sup>9</sup> La filosofía por un lado, se mueve entre la diferencia ontológica, aquella que separa la realidad de lo óptico y el horizonte ontológico, las ciencias cognitivas, por su parte, se mantienen en la brecha entre el propio relato del sujeto fenoménico y la realidad biofisiológica del cerebro. La confrontación política gira, finalmente, en torno a la distancia entre el antagonismo social y la realidad económica. El problema en los tres casos reside en poder concebir esta distancia de un modo materialista. No alcanza con insistir, para ello, en la imposibilidad de reducir una instancia a la otra, hay que ir más allá de este dualismo hacia la “diferencia mínima” que lo genera. Esto es, “la no coincidencia del Uno consigo mismo.”<sup>10</sup>

### **La paralaje de la crítica de la economía política**

Žižek parece haber encontrado nuevas claves en el mencionado libro de Karatani, que si bien profundiza en una peculiar lectura kantiana de Marx, le servirá para replantear su visión de la economía política marxiana a través de Hegel. La clave para Karatani reside en considerar que las diversas antinomias que se le plantean a razón, tanto en el ámbito teórico, como en el práctico y en el estético, no deben ser fijadas como tales; sino que surgen por cambios en la actitud del sujeto, esto es por una particular “puesta entre paréntesis” que el sujeto puede realizar en cada ámbito.<sup>11</sup> Lo que más interesa a Žižek de esta lectura, sin embargo, son las posibilidades que permite la aplicación de la perspectiva de paralaje en la obra de Marx.

---

<sup>9</sup> ŽIŽEK, S. (2006): *The Parallax View* P. 10.

<sup>10</sup> “Puesto que he escrito páginas en las que polemizo con el trabajo de Jacques Derrida, ahora, que la moda derridiana está declinando- es quizás el momento de honrar su memoria señalando la proximidad de esta “*minimal difference*” con aquello que él designo como *différance*, ese neologismo cuya simple notoriedad obstruye su potencial materialista.” ŽIŽEK, S. (2006): *The Parallax View* P. 11

<sup>11</sup> ŽIŽEK, S. (2006): *The Parallax View* P. 50 *Visión de paralaje* P. 81. Una versión previa de este apartado se encuentra en “Hacia una nueva lectura de Kant” en ŽIŽEK, S y HOUNIE, Analía (Comp.): *Violencia en Acto. Conferencias en Buenos Aires*. Paidós, Buenos Aires, 2004. P. 13-34.

Al elaborar su crítica de la economía política Marx se ocupa de la oposición de la economía política clásica: la teoría del valor de Ricardo por un lado, y la reducción neoclásica del valor a un ente puramente relacional carente de sustancia, a partir de Bailey y del empirismo, por el otro.<sup>12</sup> La solución a esta oposición pasa por repetir la innovación kantiana desde la perspectiva de paralaje considerando esta oposición como una antinomia kantiana: “el valor debe originarse fuera de la circulación, en la producción y en la circulación.”<sup>13</sup> A partir de aquí, es posible entender como el marxismo posterior a Marx perdió la perspectiva de paralaje, al elevar unilateralmente el concepto de producción como el lugar de la verdad frente a la esfera ilusoria del intercambio y del consumo. Para Karatani tanto la teoría del fetichismo de la mercancía, como la teoría de la reificación, e incluso elaboraciones posteriores de Adorno o Jameson, han sucumbido a esta trampa. Esto ha provocado que la explicación mayoritaria de la ausencia de un movimiento revolucionario se derive de la incapacidad para competir con las seducciones de la sociedad de consumo y/o las manipulaciones de las fuerzas hegemónicas que dominan en el universo de la cultura. Este es el motivo principal por el que su trabajo crítico se desplace hacia la crítica cultural para ofrecer “la revelación de los mecanismos ideológicos y libidinales que mantienen a los obreros bajo el dominio de la ideología burguesa.”<sup>14</sup>

Sin embargo, continúa Žižek, Karatani establece a partir de su lectura del análisis de Marx sobre la forma-mercancía “la insuperable persistencia de la distancia de paralaje, en el salto mortal que debe cumplimentar un producto para que pueda ser considerado una mercancía.”<sup>15</sup> El proceso por el que una mercancía se vende y queda constituida como una mercancía no se produce mediante un desarrollo inmanente del concepto de valor, sino por un salto mortal comparable a un acto de fe. Esta fue la razón, considera Žižek, por la que Marx hubo de abandonar su proyecto original, discernible en los *Grundrisse*, en el que intentaba deducir, al modo hegeliano, la diferencia entre valor de uso y valor de cambio desde el concepto de valor.<sup>16</sup> En *El Capital* el punto de partida es ya la diferencia entre estas dos dimensiones, el propio carácter dual de la mercancía. Por tanto la terminología hegeliana que Marx emplea para describir la circulación del capital no debería oscurecer la cuestión fundamental, a saber: “que en ella no se procede a describir la circulación del capital siguiendo

---

<sup>12</sup> BAYLE, Pierre: *Dictionnaire historique et critique* (Diccionario Histórico y Crítico; 2 Vols. 1695/1696, 4 vols. 1702)

<sup>13</sup> ŽIŽEK, S. (2006): *The Parallax View* P. 50 *Visión de paralaje* P. 82. (Subrayado S. Ž.)

<sup>14</sup> ŽIŽEK, S. (2006): *The Parallax View* P. 50 *Visión de paralaje* P. 82.

<sup>15</sup> ŽIŽEK, S. (2006): *The Parallax View* P. 51 *Visión de paralaje* P. 83.

<sup>16</sup> MARX, K. (1857/58): *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*. MEW 42. *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política*. 3 Vols. Trad. Pedro Escarón, Siglo XXI, México/Buenos Aires/Madrid. 2007<sup>20</sup>.

el desarrollo inmanente del Espíritu hegeliano pues este movimiento nunca se alcanza a sí mismo.”<sup>17</sup> El valor es por tanto un concepto vacío y como tal reflexivo y por ello puede ser manipulado ideológicamente y alterado en su significado contingente.<sup>18</sup>

Con ello avanza Žižek laboriosamente a partir de su trabajo sobre Hegel, pues ciertamente se ha dedicado con ahínco a tratar de demostrar que el Espíritu absoluto no se cierra más que de una manera parcial y sobre su resto contingente, hacia la reconfiguración del pensamiento de Marx. Pues a pesar de todo, Žižek no sólo está tratando de cerrar una vieja disputa en la herencia marxista sino que está tratando de cerrar una vieja polémica consigo mismo. En una nota de *Goza tu síntoma* (1992) describe precisamente el dilema marxista en torno a esta cuestión del análisis del capital en función de la dialéctica de la sustancia- sujeto.<sup>19</sup>

“En su esfuerzo por delinear el universo del capital por medio de las categorías de la lógica de Hegel, Marx oscila constantemente y de modo sistemático entre dos posibilidades:

1. la calificación del capital como la sustancia alienada del proceso histórico que reina sobre los sujetos atomizados. (...) dentro de esta perspectiva, la revolución aparece, por necesidad, como un acto por medio del cual el sujeto histórico se apropia de su contenido social alienado, esto es, reconoce en este su propio producto.

---

<sup>17</sup> ŽIŽEK, S. (2006): *The Parallax View* P. 51 *Visión de paralaje* P. 84. Vid. KARATANI, K. (2003): *Transcritique. On Kant and Marx*. MIT Press, Cambridge. P. 9

<sup>18</sup> Sería prolijo profundizar aquí en este asunto, aunque quizá si podamos señalar algunas cuestiones generales. Si el concepto de valor circula en la filosofía en la antigüedad (Cfr. Diógenes Laercio sobre la relatividad del concepto de valor en los estoicos) parece cobrar un especial protagonismo en la filosofía práctica del XIX. Nietzsche conoce el concepto a partir de la lectura de la economía política, y sobre todo a partir de la crítica de Schopenhauer a la ética kantiana, que ya indica que el valor es relativo y comparativo. Nietzsche asume esta crítica y se la aplica al concepto de valor que elabora E. Dühring en *Der Werth des Lebens* (1875). El carácter relacional que Schopenhauer le otorga se profundiza en Nietzsche en forma de relativismo. Vid. SALAQUARDA, Jörg: “Umwertung aller Werte” en *Archiv für Begriffsgeschichte*. Band XXII, Heft 2. P. 154-173 La cuestión del lenguaje no es ajena tampoco a Nietzsche que extiende su crítica a la creencia metafísica que sustenta al lenguaje, al concepto de valor: “Lo economistas tratan de encontrar la unidad del concepto de valor en el origen del término. Como si las palabras no fuesen recipientes en los que una vez fue guardado esto, o aquello o, lo otro”. NIETZSCHE, F. *Menschliches, Allzumenschliches II*. Aforismo 33, *Sämtliche Werke*, Bd. 2. (Hrsg.) Colli-Montinari. Aunque Žižek no menciona esta cuestión es perceptible que su trabajo no responde a una motivación Estética como puede ser el caso de Nietzsche sino a una Teoría de la Ideología. Cuando Weber rompe definitivamente con el historicismo alemán y se vuelve hacia la escuela austriaca de economía, afirma con claridad que la fundamentación del concepto de valor es pragmática y no psicológica. Pero en ausencia de una teoría de la ideología, innecesaria desde su punto de vista, Nietzsche, de forma paradójica, se le vuelve a colar por la puerta de atrás y la afirmación de los valores se ha de convertir, en última instancia, en una lucha trágica contra el destino. Vid. WEBER, Max (1908): “La teoría de la utilidad marginal y la ley fundamental de la psicofísica” en *El problema de la irracionalidad en las ciencias sociales*. Tecnos, Madrid. 1992. P. 198. (1917/19): *Wissenschaft als Beruf*. Mohr (Siebeck), Tübingen, 1991. Esta vinculación entre estética y teoría de la ideología sí está presente de manera fundamental en la obra de Adorno y aquí es más difícil de entender por qué Žižek lo descarta someramente.

Finalmente habría que añadir que este carácter reflexivo de los valores ha sido señalado también desde posiciones conservadoras. Vid. LUHMANN, Niklas: „Tautologie und Paradoxie in den Selbstbeschreibungen der modernen Gesellschaft.“(1987) en *Protest: Systemtheorie und soziale Bewegungen*. (Hrsg.) Kai-Uwe Hellmann, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1996. Pp. 79-107.

<sup>19</sup> ŽIŽEK, S. (1992): *Goza tu síntoma. Jacques Lacan dentro y fuera de Hollywood*. Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, 1994, 2ª Ed. 2004. Trad. Horacio Pons. Nota 24, P. 136.

2. La calificación opuesta del capital como sustancia que ya es en sí misma sujeto, esto es, ya no universalidad vacía y abstracta sino una universalidad que se reproduce a sí misma a través del proceso circular. (...)

Como señalaba entonces el propio Žižek, la primera alternativa se corresponde con los desarrollos de Marx en los *Grundrisse*,<sup>20</sup> mientras que la segunda tiene su lugar fundamental en *El Capital*.<sup>21</sup> Žižek parece ahora en disposición de elaborar de forma más precisa esta herencia de Marx a partir de la idea de paralaje aplicada a la economía política y más en concreto al concepto marxista de valor.

Él mismo ha trabajado sobre la idea del proletariado como la parte de la no-parte, y con esa identificación residual, pero sin descuidar el aspecto *formal* del partido, como hemos visto en su texto sobre Lenin. Un mismo procedimiento formal es operativo en ambos lados vinculado a su idea de “diferencia mínima” esa no-coincidencia que abre precisamente lo que en esta obra ha denominado distancia de paralaje, un corte ineludible en la inmanencia que habilita el espacio de la apariencia. La misma metáfora financiera puede trasladarse al lenguaje si entendemos que el significado es algo que se pide prestado al futuro. En el lenguaje el sujeto cierra el *impasse* del significado, del proceso indefinido de búsqueda de un significado verdadero presuponiendo que el significado es compartido por los demás. Esa es su creencia o “acto de fe”, y la comunicación se hace posible a través de una ficción contrafáctica que se sostiene, precisamente, en su carácter de verdad aparente.

Esta tensión entre los procesos de producción y circulación es, por tanto, de paralaje: el valor se genera durante el proceso de producción, pero sólo se crea entonces de un modo potencial pues se concreta como valor cuando la mercancía producida es vendida y se cierra el círculo Mercancía-Capital-Mercancía. Esta distancia temporal entre la producción del valor es fundamental, pues aunque el valor se pueda generar en el proceso de producción, sin la clausura exitosa del proceso de circulación, no puede haber estrictamente valor: “el tiempo

---

<sup>20</sup> La línea que explora la vertiente de los *Grundrisse* ha sido abierta especialmente por Toni Negri que argumenta en favor de un abandono necesario de la teoría del valor de Marx, en función de la recomposición del capitalismo a partir del trabajo inmaterial. Cfr. NEGRI, T. (1979): *Marx más allá de Marx*. Akal, Madrid, 2001 y “Excurso 1. Método tras las huellas de Marx”. En HARDT, M. y NEGRI, A. (2004): *Multitud. Guerra y democracia en la era del Imperio*. Random House Mondadori, Barcelona, 2006. Trad. J.A. Bravo Págs. 172-184. Para una revisión introductoria de esta cuestión Vid. GALCERÁN, Monserrat: “Autonomía y subjetividad. Por una lectura crítica de algunos textos de A. Negri.” *Youkali, Revista crítica de las artes y el pensamiento*, 5, Págs. 53-68. <www.youkali.net>

<sup>21</sup> Esta última como él mismo indica también “recibió su expresión última en la lectura hegeliana de la crítica de la economía política que floreció en la RFA a principios de los 70. Cfr. REICHELT, Helmut: *Zur logischen Struktur des Kapitalbegriffs bei Karl Marx. Subrkamp*, Frankfurt, 1970.” ŽIŽEK, S. (1992): *Ibid.*

verbal es aquí el del *futuro anterior*, es decir, que el valor no *es* inmediatamente, él únicamente *habrá sido*, se realiza retrospectivamente, se pone en práctica performativamente.”<sup>22</sup> O dicho en los términos hegelianos de Žižek, el valor se genera en la producción como algo *en sí*, mientras que sólo en la circulación alcanza el *para sí*.

Para poder cerrar el círculo de su reproducción, continúa Žižek siguiendo a Karatani, el capital debe pasar por el punto crítico en el que los roles se invierten: es decir cuando los trabajadores se compran lo que producen.<sup>23</sup> Con ello se produce de nuevo una situación de paralaje por la que se debe sostener al mismo tiempo la posición de productor y la de consumidor sin que ninguna pueda ser reducida a la otra. Pero esto precisamente no debe alejarnos de la cuestión principal, en el capitalismo es el capital financiero el que con su lógica parasitaria mantiene el impulso incesante a costa del proceso productivo.<sup>24</sup> Es posible entonces reconstruir nuevamente el contexto de la economía política que se le plantea a Marx sobre tres posiciones básicas con respecto a la constitución del dinero:<sup>25</sup>

1. La mercantilista: “una creencia directamente ingenua en el dinero como algo especial.

2. La economía política burguesa clásica, paradigmática en Ricardo, que consideraba al dinero como el mero signo de la cantidad de trabajo socialmente útil.

3. La escuela neoclásica que rechaza la teoría del valor/trabajo, además de cualquier tipo de concepto sustancial o natural del valor. Donde el precio es el resultado del juego entre oferta y demanda.

Marx, entiende Žižek, comienza donde termina la teoría del valor-trabajo a través de su lectura de Bailey, el primer economista que señaló el estatus *relacional* del valor, es decir el hecho de que el valor sea la expresión de la relación de una mercancía con las otras. Fue Bailey entonces el que permitió el enfoque estructural-formal de Marx, que ya insiste en “la distancia que separa a un objeto del lugar estructural que ocupa.”<sup>26</sup> Además es importante entender que la teoría del valor-trabajo de Ricardo, si bien acertada en su enfoque al considerar que el dinero es algo externo al trabajo y no natural, termina por caer en un naturalismo sustancialista: “pues al reducir el dinero a un signo externo secundario del valor inherente a la mercancía, vuelve a

---

<sup>22</sup> ŽIŽEK, S. (2006): *The Parallax View* P. 52 *Visión de paralaje* P. 86.

<sup>23</sup> ŽIŽEK, S. (2006): *The Parallax View* P. 53 *Visión de paralaje* P. 87.

<sup>24</sup> ŽIŽEK, S. (2006): *The Parallax View* P. 53 *Visión de paralaje* P. 87.

<sup>25</sup> ŽIŽEK, S. (2006): *The Parallax View* P. 53 *Visión de paralaje* P. 88.

<sup>26</sup> ŽIŽEK, S. (2006): *The Parallax View* P. 53 *Visión de paralaje* P. 88.

naturalizar el valor, concibiéndolo como una propiedad sustancial de la mercancía.”<sup>27</sup> Para Žižek, por tanto, no deberíamos apresurarnos y considerar que Marx se inscribe en la línea que va de Ricardo a los propios seguidores de Marx, pues éstos ya han realizado el tránsito desde la apariencia a la esencia, y se encuentran fascinados con la producción como el núcleo secreto del intercambio. El movimiento básico de Marx tiene que ser el opuesto: “el retroceso a la forma misma, pues no ignora que la esencia secreta *necesita* esta forma, que la forma en sí es esencial.”<sup>28</sup>

Sin embargo, la paralaje marxista definitiva es, según Žižek, la que existe entre la economía y la política, la que se produce entre la crítica de la economía política con su lógica de las mercancías y la lucha política con su lógica del antagonismo. Aunque ambas se relacionan directamente todo intento de traducción directa entre ellas está condenado al fracaso. Esta conclusión es la que emplea Žižek para distanciarse de las propuestas de teóricos de izquierda con los que comparte objetivos y que reducen, a su modo de ver, la esfera económica a una mera esfera óptica carente de dignidad ontológica:

“Esta política pura de Alain Badiou, Jacques Rancière y Étienne Balibar, más jacobina que marxista, comparte la degradación de la esfera de la economía con su gran oponente, los estudios culturales anglosajones y su predilección por las luchas por el reconocimiento.”<sup>29</sup>

Siguiendo la indicación de la perspectiva de paralaje es la propia puesta entre paréntesis la que produce su objeto correspondiente, por ello hay que insistir en que el campo de la economía es en su *verdadera forma* irreductible a la política, como *forma* determinante de lo social. Así la democracia, por ejemplo, surge como forma sólo cuando se abstrae del entramado de las relaciones económicas y la lógica del aparato político estatal. La lógica del poder, por otro lado, emerge cuando se abstrae del imaginario democrático y del proceso de reproducción económica. Y la esfera económica emerge, finalmente, cuando se pone metodológicamente entre paréntesis la existencia concreta del Estado y de la ideología política. Lo que debe evitarse, considera Žižek, es por lo tanto el intento de formulación de la totalidad

---

<sup>27</sup> ŽIŽEK, S. (2006): *The Parallax View* P. 54 *Visión de paralaje* P. 89.

<sup>28</sup> ŽIŽEK, S. (2006): *The Parallax View* P. 55 *Visión de paralaje* P. 92. Hay una obra muy cercana a Žižek a la que no alude y que lee de manera conjunta el fetichismo del significante y el de la mercancía, semiótica e ideología. Para Baudrillard sin embargo Marx no descifra en su crítica de la economía el aspecto formal sino el del contenido. A pesar de una gran similitud de planteamientos, la dirección que sigue Žižek lo encamina más a una Ontología centrada en lo Real del goce como lugar central de la política. Cfr. BAUDRILLARD J. (1974): *Crítica de la economía política del signo*. S. XXI, Madrid, 1979<sup>3</sup>. Págs. 168.

<sup>29</sup> ŽIŽEK, S. (2006): *The Parallax View* P. 55 *Visión de paralaje* P. 92.

de la que forman parte la ideología democrática el ejercicio del poder y el proceso de producción económica, “si se pretende considerar todos estos aspectos, se termina por no ver nada, los contornos desaparecen.”<sup>30</sup>

Hasta aquí Žižek sigue con interés las teorías de Karatani a pesar de no compartir su modo de aplicación del concepto de paralaje a la resolución de antinomias, como el dinero o el poder. El aspecto formal es el que más le interesa; y no comparte su recurso consistente en habilitar un lugar paradójico que pueda existir al mismo tiempo como lugar trascendental y que no sea específicamente un ente sustancial.<sup>31</sup>

Žižek vuelve entonces de nuevo a Marx para recuperar la lectura que le parece más adecuada: el tránsito del dinero al capital, esto es la conocida inversión de la circulación del capital de Mercancía-Dinero-Mercancía en Dinero-Mercancía-Dinero desplazamiento por la que el capital parece adquirir un funcionamiento independiente y eterno.<sup>32</sup> Si en primer lugar el dinero aparece como un medio de intercambio de mercancías, una vez puesta en marcha la circulación, sin embargo, la relación queda invertida y el medio se convierte en un fin en sí mismo. La propia producción de mercancías destinadas a satisfacer un uso se convierte en un momento propio de la circulación del capital. Desde esta perspectiva, el capital es dinero que ya no es una mera riqueza sustancial, su encarnación universal, sino el valor que a través de la circulación genera más valor, valor que se media y postula a sí mismo, que pone retroactivamente sus presupuestos, en una expansión que no conoce límites. Las crisis no hacen que reafirmar más, si cabe, la antítesis entre las mercancías y su forma-valor, al elevar al dinero al status de mercancía *única*.

¿Es entonces el capital el verdadero sujeto/sustancia? Se pregunta Žižek: “Sí y no: para Marx, este movimiento circular que se engendra a sí mismo es precisamente la fantasía inconsciente del capitalista que parasita al proletariado como la pura subjetividad sin sustancia.”<sup>33</sup> Esta fantasía inconsciente del capitalista es la que pone en evidencia la existencia de un vacío fundamental, es el síntoma que permite postular un límite a la danza inmanente del capital por el cual éste provee las condiciones para su propio colapso.

---

<sup>30</sup> ŽIŽEK, S. (2006): *The Parallax View* P. 56 *Visión de paralaje* P. 94.

<sup>31</sup> Vid. ŽIŽEK, S. (2006): *The Parallax View* P. 57-58 *Visión de paralaje* P. 94-96. “Tal vez estas limitaciones se deban a las restricciones del kantismo de Karatani” señala Žižek. “Contra el antihegeliansimo de Karatani, debe recordarse que esta noción de forma es más hegeliana que kantiana”. *Ops. Cit.* Nota 78. P. 394 y Nota 68. P 89

<sup>32</sup> MARX, K. (1890<sup>4</sup>): *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band.* MEW 23. *El Capital.* Trad. M. Sacristán. OME Vol. 40, 1976.

<sup>33</sup> ŽIŽEK, S. (2006): *The Parallax View* P. 60 *Visión de paralaje* P. 101.



Y esta verdad, señala Žižek, debe ser afirmada, en primer lugar contra la experiencia cotidiana de que el objetivo de la circulación del capital es la satisfacción creciente de las necesidades humanas. Al mismo tiempo se percibe además que esta verdad *no* es la realidad del capitalismo pues el capital no se engendra a sí mismo, sino que depende de la generación de plusvalía que explota del obrero. Hasta aquí llega la explicación, más o menos común de esta tópica marxista, pero para Žižek es imprescindible agregar un tercer nivel a esta oposición entre *la experiencia subjetiva* del capitalismo como instrumento de satisfacción y *la realidad social objetiva* de la explotación: “el engaño objetivo, la fantasía inconsciente denegada del misterioso movimiento circular inmanente que genera el capital, es la *verdad* (aunque no la *realidad*) del proceso capitalista.”<sup>34</sup> Si como indicaba Lacan la verdad tiene la estructura de una ficción: “la única manera de formular la verdad del capital es liberar a esta ficción de su movimiento “inmaculado” y de su generación inmanente.”<sup>35</sup> El problema por tanto de las lecturas que se hacen de los análisis del capitalismo de Marx es que, pese a su descripción del proceso de desplazamiento infinito del capital, todavía describen la fantasía *del* capital; “describen lo que creen los individuos, a pesar de que no lo saben.”<sup>36</sup>

### **El ambiguo estatuto del objeto a: la pulsión de muerte.**

Esta inversión desde un modelo en el que el consumo se orienta a un objetivo hacia otro modelo, propiamente capitalista, que se basa en la circulación inmanente del capital puede ilustrar la relación entre capitalismo y goce, en referencia al deseo y a la pulsión.

En primera instancia, al nivel de los individuos, el capitalismo nos interpela como consumidores, como sujetos de deseo, generando siempre nuevos deseos. Manipula también como señala Žižek, el propio deseo de desear, nos enseña qué, cómo y cuando hemos de desear. Pero aunque tiene en cuenta este hecho, que el deseo más elemental es el de reproducirse como deseo sin alcanzar la satisfacción, no alcanza todavía el nivel de la pulsión: “la pulsión es inherente al capitalismo en un nivel más fundamental, sistémico: es lo que propulsa la completa maquinaria capitalista, es la compulsión impersonal a participar en el interminable movimiento circular de su expansión.”<sup>37</sup> Cuando la circulación del dinero se

---

<sup>34</sup> ŽIŽEK, S. (2006): *The Parallax View* P. 60 *Visión de paralaje* P. 102.

<sup>35</sup> ŽIŽEK, S. (2006): *The Parallax View* P. 60 *Visión de paralaje* P. 102.

<sup>36</sup> ŽIŽEK, S. (2006): *The Parallax View* P. 60 *Visión de paralaje* P. 102.

convierte en un fin en sí mismo entramos en el dominio de la pulsión. Constatación problemática.

Desde un punto de vista político el hecho fundamental es que el sujeto no puede evitar la pulsión acéfala de circular incansablemente alrededor del objeto *a*, y ahí sólo le queda el desplazamiento fundamental de identificarse con ese lugar, precisamente el lugar que ocupa el analista, o lo que es equivalente para Žižek el lugar del revolucionario. Lo que parece sugerir es que, en última instancia, en esa posición tal y como la describe Lacan, sólo se puede ser analista o revolucionario, más allá de los contenidos, es el estatuto formal lo que da la clave del gesto, de la decisión. Lo inquietante, sin duda, surge al considerar que la fórmula del analista, cuya escritura es inversa a la de la fantasía, es análoga a la fórmula para la perversión, ( $a \ll \$$ ). Ese es el riesgo que hay que asumir. Pues ese lugar se define por evitar, precisamente, el recurso a la garantía del Amo. Una vez que se ha establecido que la pulsión dibuja un horizonte insuperable, que la pulsión es sistémica, habrá que ver que opciones resultan de la propia ambigüedad del objeto *a*, pues ocupar ese lugar sin ocuparlo es una ambigüedad insoluble que se deriva del objeto *a*.

Incluso cuando el propio Miller, señala Žižek, define al objeto *a* como el objeto que emerge en el momento exacto de la pérdida, permanece dentro del horizonte del deseo: “el verdadero objeto causa del deseo es el vacío colmado por sus encarnaciones fantasmáticas.”<sup>38</sup> Hay que considerar, sin embargo, al objeto *a* en su dimensión de objeto de la pulsión, teniendo en cuenta una indicación fundamental de Lacan: la meta de la pulsión no es *goal*, un destino final, sino *aim* el camino mismo, el objetivo es el objeto mismo alrededor del cual gira la pulsión cuyo propósito es la circulación interminable.<sup>39</sup> Si examinamos, por tanto, al objeto *a* como objeto causa del deseo nos encontramos con un objeto que se presenta como originalmente perdido, que coincide con su propia pérdida, que emerge como perdido. Si consideramos al objeto *a* como objeto de la pulsión: “el objeto *es directamente la propia pérdida*. En el desplazamiento del deseo a la pulsión pasamos del *objeto perdido a la pérdida en sí misma como un objeto*.”<sup>40</sup>

---

<sup>37</sup> ŽIŽEK, S. (2006): *The Parallax View* P. 61 *Visión de paralaje* P. 103. (2005): *La suspensión política de la ética*. P. 25

<sup>38</sup> ŽIŽEK, S. (2006): *The Parallax View* P. 61 *Visión de paralaje* P. 104. (2005): *La suspensión política de la ética*. P. 23

<sup>39</sup> LACAN, J. (1973): *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis* (1964) Seminarios Libro XI. Paidós, Barcelona, 1987. P. 168

<sup>40</sup> ŽIŽEK, S. (2006): *The Parallax View* P. 62 *Visión de paralaje* P. 104. (2005): *La suspensión política de la ética*. P. 24. (Subrayado S. Ž.)

Es preciso por tanto, señala Žižek, establecer con claridad una distinción doble, no sólo la que se da entre el objeto *a* en su estatus fantasmático y el objeto *a* como vacío más allá del contenido fantasmático, sino también dentro de este último dominio, “entre el perdido objeto-causa de deseo y el objeto-perdida de la pulsión.”<sup>41</sup> Este extraño movimiento llamado pulsión no se dirige a la búsqueda imposible del objeto perdido, es más bien un impulso para escenificar en acto la pérdida misma, la brecha, el corte, la distancia. Y la caracterización de la pulsión de muerte como un proceso que busca el reencuentro con la *Cosa* conduce, inevitablemente, a la tópica del deseo y de su objeto perdido. En el deseo se representa de manera metonímica el vacío de la Cosa imposible, por ello la aspiración a la plenitud se transfiere a los objetos parciales. Sin embargo, continúa Žižek, es necesario ser precisos y no confundir el matiz fundamental: “el deseo no es una nostalgia infinita de la Cosa que se fija a un objeto parcial, la pulsión *es* esta fijación en la que reside la dimensión de muerte de toda pulsión.”<sup>42</sup> La dimensión de la pulsión es esa en la que nuestra libido se pega a un objeto particular y circula a su alrededor para siempre. Lo que nos convierte en humanos es precisamente este hecho de quedar atrapados en una órbita cerrada, que repite siempre el mismo gesto, encontrando una extraña satisfacción en ello.<sup>43</sup> Para Žižek la pulsión de muerte freudiana no tiene que ver con un anhelo autodestructivo ni con un retorno a la ausencia inorgánica de cualquier tensión vital. Es, al contrario, “un nombre para la vida eterna no muerta, para el horrible destino de quedar atrapado en el interminable ciclo repetitivo de caminar entre la culpa y el dolor.” Un siniestro *exceso* de vida.<sup>44</sup>

¿En que situación nos deja todo esto? Toda la insistencia de Žižek en este asunto pasa por afirmar que es posible apoyarse en esa dimensión de la pulsión más allá de la utilización que de ella hace la lógica inherente al capitalismo, o del repudio al que la somete el “humanismo clásico.”<sup>45</sup> Y esa posibilidad consiste en advertir que la pulsión “es casi literalmente *la auténtica pulsión para romper con el Todo de continuidad en el que estamos capturados*, para introducir un desequilibrio radical en él.”<sup>46</sup> Pero si la pulsión se caracteriza precisamente por impulsar un movimiento ajeno a los resortes de la voluntad no es posible proponer un modelo

---

<sup>41</sup> ŽIŽEK, S. (2006): *The Parallax View* P. 62 *Visión de paralaje* P. 104. (2005): *La suspensión política de la ética*. P. 23

<sup>42</sup> ŽIŽEK, S. (2006): *The Parallax View* P. 62 *Visión de paralaje* P. 105.

<sup>43</sup> La pulsión que como tal es la dimensión que nos hace precisamente humanos. Es difícil no pensar aquí en el Humano, *demasiado* humano de Nietzsche.

<sup>44</sup> ŽIŽEK, S. (2006): *The Parallax View* P. 62 *Visión de paralaje* P. 105.

<sup>45</sup> ŽIŽEK, S. (1999): *Ops. Cit.* P. 169. La pulsión que como tal es la dimensión que nos hace precisamente humanos. Es difícil no pensar aquí en el Humano, *demasiado* humano de Nietzsche.

<sup>46</sup> ŽIŽEK, S. (2006): *The Parallax View* P. 63

de actividad alternativo que pudiera romper con ella. La posibilidad reside en inscribir, o en reescribir, nuestra relación con ella, es decir en tomar nota de sus efectos.

Hay, no obstante, en este punto una ambigüedad del planteamiento de Žižek estrechamente vinculada con su noción de acto, que ha sido uno de los puntos principales de crítica a su teoría, sin duda por las vacilaciones que ha manifestado a la hora de alcanzar una elaboración clara de una de sus tesis fundamentales. Ya la propia idea de acto no parece sino que vaya a provocar malentendidos, al proporcionar expectativas sobre algún tipo de teoría de la acción que ha de ser inviable desde el momento en el que hemos abandonado el registro Simbólico y negociamos directamente con lo Real. Pero Žižek no entiende el concepto de pulsión desde un punto de vista biológico sino que lo comprende desde una ontología materialista. La pulsión de muerte no es el retorno a un estado inorgánico anterior, como en la hipótesis freudiana, sino la repetición del *acto* radical que precede al orden del ser.<sup>47</sup> Otra dificultad añadida la va a suponer la comprensión de ese acto por analogía con el concepto de *negatividad* hegeliana, de manera un tanto imprecisa en ocasiones, como la capacidad disgregadora del Entendimiento. La cuestión es, en el mejor de los casos, cómo distinguir esta noción del acto tal y como él lo entiende, de la Pulsión de Muerte como sublimación creativa. Es decir, en su dimensión de repetición generadora de lo nuevo.<sup>48</sup>

Lacan en el Seminario sobre *La Ética del psicoanálisis* aborda la pulsión desde dos puntos de vista que ya venían enlazados en cierto sentido desde Freud, el energético y el histórico, admitidos ambos de algún modo en el carácter especulativo con el que Freud quiere enmarcar su hipótesis de una compulsión de repetición. Éste quizás haya sido un camino desviado que Žižek ha tratado de tomar como referencia para la elaboración de su teoría y que le ha hecho apelar a un contenido intuitivo del concepto hegeliano de negatividad apoyándose en lo más oscuro de la obra de Schelling y tiñendo su discurso de un cierto tono épico que no ha

---

<sup>47</sup> Esta idea del acto como una creación *ex-nihilo* fundamental para Žižek en la elaboración de una filosofía materialista la ha explorado en varias ocasiones en referencia a Schelling. Vid. ŽIŽEK, S. (1996a): *The Indivisible Remainder: An Essay On Schelling And Related Matters*. Žižek prologó una edición en 1997 del proyecto inconcluso de Schelling sobre *Las edades del mundo*, en el que éste se adentra en la religión y en la mitología para explicar como surge el tiempo en la eternidad. ŽIŽEK, S. (1997b): *Ops. Cit.* SCHELLING von F. W. J. (1811-1815): *Las edades del mundo*. Ed. Jorge Navarro. Akal, Madrid, 2002. Curiosamente Habermas, que ya realizó su tesis doctoral sobre Schelling, se preocupó también en sus inicios de este asunto HABERMAS, J. (1954): “*Das Absolute und die Geschichte. Von der Zwiespältigkeit in Schelling Denken*” Diss. Bonn. Cfr.: “Idealismo en tránsito al materialismo. Consecuencias filosófico-históricas de la idea de Schelling de una contracción de Dios” en (1971<sup>2</sup>): *Teoría y Praxis*. Tecnos, Madrid, 1997. Págs. 163-215.

<sup>48</sup> Cfr. VIDARTE, Paco: (1999): “*Todo estriba* en el oído. De Aristóteles a Freud más allá” en *Dáimon. Revista de Filosofía*, N° 19, Murcia. (2006): “El acontecimiento de la lectura” en *¿Qué es leer? La invención del texto en filosofía*. Valencia, Tirant lo Blanc. Págs. 239-245. así como la Nota 404, P. 191-192. en *Ibid.*

ayudado a clarificar la cuestión.<sup>49</sup> El acto se relaciona según este modelo con Antígona y con una ruptura radical y abrupta del medio simbólico y con el señuelo de la fantasía que cubre el abismo de la Cosa imposible.<sup>50</sup>

El modelo energético, o más precisamente termodinámico, es el que emplea Lacan en el Seminario XVII para elaborar la relación entre el goce y la pulsión de muerte.<sup>51</sup> A partir del esquema del discurso del amo se hace patente que con la repetición hay efectivamente una pérdida entrópica, una cierta renuncia al goce en el límite, que es la que hace emerger al objeto *a* como *plus-de-goce*.<sup>52</sup> Concepto este que está en clara analogía con del concepto marxiano de plusvalía; Lacan afirma de hecho, con una formulación algo provocativa, que Marx procedió a fundar el capitalismo con su descubrimiento de la plusvalía pues precisamente la esencia del capitalismo está en ese juego de llegar al límite, de la compulsión de repetición:

“De hecho, el goce sólo se caracteriza, sólo se indica en este efecto de entropía, en esta mengua. Por eso lo introduje en un principio con el término *Mehrlust*, plus-de-gozar. Precisamente porque se capta en la dimensión de la pérdida....sólo la dimensión de la entropía hace que esto tome cuerpo, que haya un plus de goce que recuperar”<sup>53</sup>

El problema es que ese objeto *a*, esa plusvalía no es recuperable, no se le puede reintegrar como Marx quería al trabajador. Ese es para Lacan el fracaso de la teoría del valor de Marx, que Žižek trata de corregir, que si bien describe a la perfección la maquinaria capitalista no puede cambiar realmente nada. Como además ese plus de goce está indisolublemente ligado al saber y a su acumulación, Lacan sólo vislumbra la posibilidad de articular un cambio real en el vínculo social a partir de la posición del analista como objeto *a*.

---

<sup>49</sup> Por ejemplo “La dimensión ante la que Kant o Heidegger retrocedieron” Vid. ŽIŽEK, S. (1999): *Ops. Cit.* En este sentido se aproxima a las descripciones de Freud en “Lo Ominoso” o las metáforas marxistas del capital como vampiro en clara sintonía con la novela gótica.

<sup>50</sup> “El nombre lacaniano para este gesto de ruptura con el círculo vicioso del superyó es *acto*, y la ausencia de una elaboración precisa del concepto de acto en su relación con la fantasía es quizás la clave fallida del *El sublime objeto*.” [...] “La decisión puramente formal, en última instancia una decisión de decidir, sin una conciencia clara de lo que el propio sujeto está decidiendo.” [...] “Es un acto no-psicológico, no-emocional, sin motivos, deseos, ni miedos, incalculable, no deducible de una argumentación racional, es un acto totalmente libre, aunque no podría ser de otro modo.” ŽIŽEK, S. (2008): “Enjoyment within the Limits of Reason Alone” en (1991/2008) *For They Know Not What They Do: Enjoyment As a Political Factor*. Verso, London, 2008. P. 40-41.

<sup>51</sup> Ya así en Freud. Para dar cuenta de la confusión entre la acepción física y la acepción psicológica del término *Trieb* en el uso alemán, habría que remontarse a la elaboración estoica de una energética general bajo la categoría de la *opun*. “La disociación de ambas acepciones animará la precisión técnica obtenida en el dominio de la termodinámica (Helmholtz) y en el dominio de la psicología”. Vid. LAPLANCHE, Jean & PONTALIS, Jean B. (1974): *Diccionario de Psicoanálisis*. Paidós, Barcelona, 1996.

<sup>52</sup> En francés *plus-de-jouir* hace más evidente el juego entre el exceso y un cierto *no más*.

<sup>53</sup> LACAN, J. (1991): *El reverso del psicoanálisis* (1969-70) Seminarios Libro XVII. Paidós, 1992. P. 53.

Estas conclusiones de Lacan han sido el punto de partida para Žižek que se las ha tomado realmente en serio. Si a continuación veremos qué sucede con ese discurso del analista, veamos ahora lo que implica la cuestión económica. Žižek se apresura, en primer lugar, al descartar recursos importantes cuando trata de aclarar cómo puede configurarse el *acto* como ruptura con la dinámica capitalista. Se precipita cuando recoge el alcance de la tópica de la economía general en Bataille.<sup>54</sup> Al menos un texto como *De la economía general a la economía restringida* que lleva precisamente por título *Un hegelianismo sin reserva* debería haber sido una referencia primaria para él, pues se encuentra en unas coordenadas afines al Seminario XVII de Lacan. La dialéctica del amo y del esclavo, el tema de la muerte, la referencia al *Demorarse en lo negativo*, pero además y de una manera fundamental por lo que está en juego en esa economía general:

“Se cometería un burdo error si se interpretasen estas proposiciones en un sentido reaccionario. El consumo de la energía excedente por parte de una clase determinada no es el consumo destructor del sentido; aquél es la reapropiación significativa de una plus-valía en el espacio de la economía restringida. La soberanía es, desde este punto de vista, absolutamente revolucionaria. Pero lo es también en relación con una revolución que simplemente reorganizase el mundo del trabajo y redistribuyese los valores en el espacio del sentido, es decir, una vez más, de la economía restringida. La necesidad de este último movimiento (...) es una necesidad rigurosa pero como una fase en la estrategia de la economía general.”<sup>55</sup>

El problema del acercamiento de Žižek a la cuestión del valor que hemos visto en el punto anterior, lo más elaborado que hay en su obra desde un punto de vista económico, es que se mantiene dentro del marco de la crítica de la ideología de lo que se conoce como las teorías subjetivas del valor.<sup>56</sup> Hasta tal punto que Lacan parece haber elaborado, al menos en el mencionado Seminario XVII, el modelo psicoanalítico de la teoría de la utilidad marginal y sus implicaciones. Lo que desde el punto de vista de una política emancipatoria nos deja donde estábamos, si la teoría del valor servía al menos para pensar la explotación dentro del

---

<sup>54</sup> Hecho singular teniendo en cuenta la importante influencia de Bataille en Lacan y especialmente en su noción de lo Real. Cfr. ŽIŽEK, S. (2008): “Enjoyment within the Limits of Reason Alone” en (1991/2008) *For They Know Not What They Do: Enjoyment As a Political Factor*. Verso, London, 2008. P. 38. Cfr. BATAILLE, G. (1949): “La noción de gasto” en *La parte maldita*. Icaria, Barcelona, 1987.

<sup>55</sup> DERRIDA, J. (1967b): *La Escritura y la Diferencia*. Anthropos, Barcelona, 1989. Trad. P. Peñalver. Nota 38 P. 371-372.

<sup>56</sup> No hay realidad una ruptura en Marx del lazo de unión entre el valor de cambio de las cosas y la utilidad en función del placer, lazo que luego anudarán con más fuerza, si cabe, los autores neoclásicos. Marx además insiste en la separación entre lo económico y lo físico, lo que le impide la posibilidad de enjuiciar el mundo económico desde el ángulo de la energía o de la materia. Vid. NAREDO, J. M. (1987): *La economía en evolución. Historia y perspectivas de las categorías básicas del pensamiento económico*. Siglo XXI, Madrid, 2003<sup>3</sup>. P. 154 y 164 respectivamente.

capitalismo seguimos sin una alternativa económica y ya ni siquiera disponemos del recurso anterior salvo porque contamos con una sofisticada teoría de la ideología centrada en el fetichismo de la mercancía que, aunque Žižek no lo formule así, ha de sustituir a la teoría del valor de Marx. Todo parece reeditar una nueva partida de la vieja disputa infraestructura-superestructura que los estudios culturales parecen haber renovado, como así lo afirma el propio Žižek, que ha cifrado la importancia de lo económico como un factor fundamental en la renovación del materialismo dialéctico y en su demarcación de esta corriente teórica.

La alternativa económica más interesante que ha surgido en la segunda mitad del siglo XX ha hecho curiosamente de la entropía y de la segunda ley de la termodinámica su núcleo conceptual fundamental.<sup>57</sup> Lo que sucede es que frente a la tendencia marginalista que interpreta el valor desde un punto de vista subjetivo y a partir de ahí deriva su noción de escasez, la bioeconomía considera la escasez desde un punto de vista objetivo, precisamente el que impone la segunda ley de la termodinámica, y puede ampliar el campo de la economía más allá de la economía libidinal de lo subjetivo.<sup>58</sup>

¿Que nos queda entonces? La pulsión de muerte como repetición generadora de lo nuevo, y las dificultades de Žižek para diferenciar entre la sublimación creativa y el gesto radical de la negatividad. Hay en última instancia dos opciones en relación al vacío constitutivo de la realidad, o bien lo enfrentamos como un límite imposible al que nos acercamos asintóticamente pero manteniendo siempre una distancia mínima, o bien podemos postular el vacío como aquello a través de lo que deberíamos pasar, y que en realidad ya hemos hecho:

---

<sup>57</sup> La obra de referencia de la bioeconomía es GEORGESCU-ROEGEN, N. (1971): *La ley de entropía y el proceso económico*. Fundación Argentaria-Visor, Madrid, 1996. De carácter introductorio y en un contexto próximo Vid. NAREDO, J.M. (2006): *Raíces económicas del deterioro ecológico y social. Más allá de los dogmas*. Siglo, XXI, Madrid. CARPINTERO, O. (2006): *La bioeconomía de Georgesu-Roegen*. Montesinos. En esta línea y profundizando en su vertiente ético-política se inscribe también el trabajo de Jorge Riechmann. Sin restar méritos a toda vía que suponga un camino de investigación alternativo es importante señalar que si algo se deduce de una política del goce es que el recurso a una ética de la autocontención se enreda, inevitablemente, en las paradojas del superyó. Cfr. Con su trilogía de la autocontención, en especial RIECHMANN, J.(2004): *Gente que no quiere viajar a Marte. Ensayos sobre Ecología, Ética y Autolimitación*. Los libros de la Catarata, Madrid.

<sup>58</sup> A diferencia de la noción de escasez que hace referencia al carácter físicamente limitado de los recursos que se encuentran disponibles, señala Naredo, la “noción subjetiva que resulta de relacionar las disponibilidades con la movediza noción de necesidad (o deseo) que se tenga de ellas y que, en el límite, Walras definirá como “la derivada de la utilidad efectiva con relación a la cantidad consumida” de cada *bien*, es lo que hoy se denomina utilidad marginal. Considerando que los valores de cambio son proporcionales a la *escasez* (es decir, a la utilidad marginal), Walras erige a aquéllos en indicadores eficientes de ésta, aprovechando la diferencia de que mientras “la escasez es *personal o subjetiva*, el valor de cambio es *real u objetivo*”. Una vez reducida esta noción subjetiva de escasez al ámbito de los valores de cambio la ciencia económica utilizará, como es sabido, el sistema de precios como reflejo de aquélla, dejando fuera el análisis de la escasez de los recursos que no son directamente valorables e intercambiables aun cuando puedan influir sensiblemente sobre la utilidad.” NAREDO, J. M. (1987): *Ops. Cit.* P. 234.

“este es el gesto de la concepción hegeliana de *demorarse en lo negativo*, que Lacan expresa en su idea de la conexión profunda entre la pulsión de muerte y la sublimación creativa: para que la creación (simbólica) pueda tener lugar, la pulsión de muerte (la absoluta negatividad reflexiva hegeliana) tiene que llevar a cabo su trabajo de vaciar el lugar, y dejarlo listo para la creación. En lugar de objetos que desaparecen en la Cosa [...] objetos en los que la negatividad asume su existencia positiva.”<sup>59</sup>

Pero la negatividad de la compulsión de repetición como motor generador de lo nuevo puede servir como dinámica creativa, y esto es algo que parece encajar perfectamente en la dinámica capitalista con la que precisamente se trata de romper como ya se deduce de lo dicho hasta ahora.<sup>60</sup> Desde un punto de vista marxista seguimos sin disponer entonces de un modelo económico que pueda servir de marco conceptual y, frente a la imposibilidad de ir más allá de ese objeto de la pulsión, Žižek apura la radicalidad de su teoría a una lucha ideológica y a la posibilidad del discurso del analista y de su gesto de apertura. Sucede también que la Pulsión de muerte no es un concepto que esté situado en un primer plano del Seminario XX de Lacan, que suministra buena parte del entramado conceptual de Žižek, al menos en lo que se refiere a la lógica del *no-todo* por la que parece decantarse finalmente:<sup>61</sup> “El deseo se vincula a la subjetividad activa, mientras que la pulsión implica la destitución subjetiva –que es, la identificación del sujeto con el objeto *a*.”<sup>62</sup> Por ello el acto es no-todo y es en realidad un *no-acto* paradójico que trata de negociar, en cierto modo con el *sinthome* como horizonte insuperable para el sujeto y más acorde también con una política de la sustracción: “Toda apertura debe sostenerse entonces en un *nudo* que representa una imposibilidad fundamental [...] obstinadamente apegado, fijado a un punto imposible, regresando a él a causa de una compulsión de repetición”<sup>63</sup>

---

<sup>59</sup> Cfr. ŽIŽEK, S. (2008): “Enjoyment within the Limits of Reason Alone” en (1991/2008) *For They Know Not What They Do: Enjoyment As a Political Factor*. Verso, London. P. 30

<sup>60</sup> Por ejemplo la aproximación estética de Freud en “Lo Ominoso”.

<sup>61</sup> En realidad es un concepto que no aparece como tal en este seminario. La tesis de Žižek sobre el cambio en el estatuto de la Pulsión de muerte en Deleuze pudiera muy bien servir para caracterizar un cambio detectable también en Lacan, al menos en el importante Seminario XX, que lo aproxima a Derrida. “Este tipo de sustitución del habla [parole] por la escritura en torno a 1970 merecería una historia a parte, y no está reservada a Lacan. [...] No sé si se trata de *Kebre*, como decía Stephen Melville, pero si la cuestión de la *Kerbe* estuviese abierta, sería muy general.” Vid. “Segundo Protocolo: El futuro anterior del *Après Coup*” en DERRIDA, J. (1996): *Resistencias al Psicoanálisis*. Trad. J. Piatigorsky. Paidós, Buenos Aires, 1997

<sup>62</sup> Cfr. ŽIŽEK, S. (2008): “Enjoyment within the Limits of Reason Alone” en (1991/2008) *For They Know Not What They Do: Enjoyment As a Political Factor*. Verso, London. P. 31.

<sup>63</sup> ŽIŽEK, S. (2005): *La suspensión política de la ética*. P. 126 Como señala además el propio Žižek reduplicando la dimensión escatológica: “¿No es, en consecuencia, la dimensión teológica, sin la cual la revolución para Benjamin no puede imponerse, la verdadera dimensión del exceso de la pulsión, su exageración?” ŽIŽEK, S. (2006): *The Parallax View* P. 123 ŽIŽEK, S. (2005): *La suspensión política de la ética*. P. 126.



### La historicidad de los cuatro discursos: el lugar del analista en la sociedad

Lacan elaboró cuatro formas fundamentales en las que se articula el discurso, entendido este en el sentido propio que le da Lacan, especialmente en el 68, como vínculo social. Es esta una compleja cuestión a la que ya nos hemos dedicado en un capítulo anterior y que incluye varias dimensiones importantes para la peculiar filosofía de Žižek, que ha vuelto reiteradamente en sus textos sobre el tema de la historicidad de los cuatro discursos

Por un lado están las sucesivas elaboraciones que Lacan dio de su teoría, no diremos evolución aunque siguiendo el esquema de Žižek se sigue una clara evolución política de la misma. Aquí caben dos explicaciones. En primer lugar si el objetivo de la terapia es la cura, la terapia no puede quedarse al margen de la sociedad. En segundo lugar, y precisamente por el mismo motivo, el propio Lacan no pudo ser impermeable a los acontecimientos sociales de su contexto.<sup>64</sup> Frente al escaso interés teórico de Lacan sobre la cuestión política y en una suerte de giro reflexivo, Žižek parece haber vuelto sobre Lacan mediante la articulación de los cuatro discursos, que Lacan elaboró alrededor de los acontecimientos del 68 y especialmente en el Seminario XVII, como principio interpretativo en busca de las claves que le permitiesen derivar a partir de la posición del analista las posibilidades que tiene para intervenir en lo social.<sup>65</sup> En un mismo movimiento rearticula la obra de Lacan para poder evolucionar la suya propia, con la consecuencia paradójica de que ha transpuesto su propia evolución a la evolución de Lacan. Este ya es Žižek, no Lacan. El problema es que las limitaciones del segundo serán también las limitaciones del primero.

Si anteriormente vimos que la polémica con Lacan en torno a la cuestión de los paradigmas lacanianos se producía con Miller (cuando por lo demás parece haber entre ellos un gran consenso sobre las cuestiones más teóricas)<sup>66</sup> es ahora más bien la discusión con Badiou la

---

<sup>64</sup> A lo quizás habría que añadir una tercera cuestión no menos importante si el deseo del analista es el que sostiene a la comunidad analítica, es un hecho que Lacan no fue ajeno al legado del Psicoanálisis, es decir la cuestión del pase, y de la formación de analistas, la obra de Lacan como una pedagogía del psicoanálisis, nos lleva a la motivación del planteamiento de Žižek ¿se trata de elaborar una pedagogía política una pedagogía de la revolución?

<sup>65</sup> El Seminario XVII que sitúa el discurso del analista como el reverso del discurso del amo. Posiblemente el seminario más político de Lacan, y precisamente *ese* Seminario con el que los terapeutas, a veces, no saben muy bien qué hacer. Temática que aparece de nuevo en el Seminario XX. Se como fuere esta historización de los discursos se lleva a cabo contra las propias indicaciones de Lacan: “No ha de tomarse en ningún caso como un secuencia de emergencias históricas; que uno haya aparecido desde hace más tiempo que los otros no es lo que importa.” LACAN, J.(1975): *Aún* (1972-73) Comp. J-A. Miller. Paris, Seuil. Seminarios Libro XX. Paidós, Buenos Aires, 1981. P. 25

que le ha permitido a Žižek aclarar su postura y retroactivamente situar nuevamente algunos puntos de su teoría. Principalmente para comprender mejor su propia teoría en relación a los estudios culturales, ámbito dentro del que, por formación o por contexto se ha inscrito durante una época: “El primer hecho a señalar aquí es que lo que está ausente en los estudios culturales es precisamente el psicoanálisis como un vínculo social, estructurado alrededor del deseo del analista.”<sup>67</sup> En última instancia, señala Žižek, el horizonte definitivo no es el de la reconciliación entre teoría y clínica, pues la distancia de paralaje que separa a ambas es la verdadera condición positiva del psicoanálisis: “fue Freud quien escribió que, en las condiciones en las cuales esto resultara finalmente posible, el psicoanálisis ya no sería necesario; o sea la teoría psicoanalítica es en definitiva la teoría sobre porque su práctica clínica está condenada al fracaso.”<sup>68</sup>

En lo que se refiere al vínculo social de las sociedades contemporáneas Žižek vuelve a confirmar que el discurso universitario es el discurso hegemónico que se presenta en la modernidad bajo dos formas en las que su tensión interna se externaliza: el capitalismo y el totalitarismo. El primero con su lógica del exceso integrado, de la revolución permanente y el segundo como el dominio de la biopolítica, del mundo administrado. El hecho fundamental que define a la lógica capitalista es la integración del exceso, la plusvalía, al funcionamiento del sistema. El totalitarismo (estalinista) siguió, a su vez, esta misma lógica pero liberada de su forma capitalista. Ambos son, en última instancia, dos lados de la misma cuestión, y por tanto incompatibles: “no existe un metalenguaje que nos permita traducir la lógica de la dominación a la reproducción capitalista a través del exceso o viceversa.”<sup>69</sup> Hasta aquí los términos son semejantes a anteriores publicaciones, pero plantea de nuevo la posibilidad de aclarar este problema mediante la “historicidad que se inscribe en la matriz lacaniana de los cuatro discursos”<sup>70</sup>

El discurso del amo corresponde con propiedad a la monarquía absoluta. El discurso histórico y el discurso universitario suponen, de hecho, dos resultados posibles de la vacilación

---

<sup>66</sup> El último episodio polémico con Miller ha venido justamente por el papel de los analistas en la sociedad francesa a partir de una carta pública que éste le dirigió al diputado Bernard Accoyer MILLER, J.-A. (2003): *Cartas a la opinión ilustrada*. Paidós, Buenos Aires. Reflexiones que Žižek considera como “intelectualmente miserables.” ŽIŽEK, S. (2005): *La suspensión política de la ética*. F.C.E. Buenos Aires, 2005. P. P. 40 ŽIŽEK, S. (2006): *The Parallax View* P. 260.

<sup>67</sup> Que parece declinar a partir de la discusión con Butler y Laclau. ŽIŽEK, S. (2005): *La suspensión política de la ética*. F.C.E. Buenos Aires, 2005. P. 11.

<sup>68</sup> ŽIŽEK, S. (2005): *La suspensión política de la ética*. F.C.E. Buenos Aires, 2005. P. 13.

<sup>69</sup> ŽIŽEK, S. (2005): *La suspensión política de la ética*. F.C.E. Buenos Aires, 2005. P. 13.

<sup>70</sup> ŽIŽEK, S. (2005): *La suspensión política de la ética*. F.C.E. Buenos Aires, 2005. P. 14.

del dominio del Amo: el gobierno burocrático de los expertos que culmina en la biopolítica, y la explosión de subjetividad capitalista histórica que se reproduce, a través de una revolución permanente, integrando el exceso al funcionamiento normal del vínculo social. La fórmula de Lacan permitiría mostrar las dos caras de la modernidad como los modos de debilitar el discurso del amo. Y finalmente, el discurso del analista que sostiene la emergencia de la subjetividad revolucionaria-emancipatoria que resuelve el paso de la universidad a la histeria: “en él, el agente revolucionario (*a*) se dirige al sujeto desde la posición de saber que ocupa el lugar de la verdad y el objetivo es aislar, desprenderse del significante amo que estructuró el inconsciente ideológico político del sujeto”<sup>71</sup>

Es preciso, sin embargo, tener en cuenta los cambios que se producen en el pensamiento de Lacan y la idea clave de la última enseñanza de Lacan, una de las tesis fundamentales de Žižek, es que el Nombre el Padre ya no es el síntoma/*sinthome* que mantiene la unidad del vínculo social. Las consecuencias políticas de esta visión son capitales para él: “cualquier posible idea de comprensión revolucionaria tiene que romper totalmente con la problemática de la rebelión anti-edípica.”<sup>72</sup> Esta devaluación de lo Simbólico, sin embargo, no debe suponer, a juicio de Žižek, un cambio hacia algún tipo de consideración de lo Real como algo inefable. En *Órganos sin cuerpo* ha propuesto una nueva caracterización del desarrollo de Lacan en tres etapas:<sup>73</sup>

1. El Lacan de los primeros años, cuya referencia es Hegel a través de Kojève e Hyppolite, con frecuencia considera “al analista como la figura del filósofo hegeliano, el trabajo del análisis como fiel a la astucia de la razón hegeliana, y el final del análisis como el saber absoluto, etc.”

2. En claro contraste con este planteamiento, el Lacan de lo Real “afirma la existencia de un núcleo traumático de lo Real que ofrece una resistencia invencible a ser integrado en lo simbólico, y lo hace estableciendo un vínculo entre *Das Ding* de Freud con la Cosa en sí de Kant.” La castración simbólica funciona porque la Cosa queda prohibida y justamente por ello sostiene al deseo.

3. Finalmente, señala Žižek, Lacan en los últimos quince años empezando con el Seminario XI *Los cuatro conceptos fundamentales del Psicoanálisis*, “luchó para superar este horizonte

---

<sup>71</sup> ŽIŽEK, S. (2005): *La suspensión política de la ética*. F.C.E. Buenos Aires. P. 14-15. ŽIŽEK, S. (2005) *Irak: La tetera prestada*. Losada, Madrid, 2006. P. 194.

<sup>72</sup> ŽIŽEK, S. (2004): *Órganos sin cuerpo: sobre Deleuze y consecuencias*. Pre-Textos, Valencia, 2006. P. 122.

<sup>73</sup> ŽIŽEK, S. (2004): *Ops. Cit.* P. 123.

kantiano, y la más clara indicación de ello es su reactualización del concepto de pulsión”. La pulsión supone un más allá de la castración simbólica, un desvío propio de lo Real. Lo crucial además, para el planteamiento de Žižek, es que el cambio desde este Lacan “trascendental” tiene consecuencias políticas directas:

“El Lacan trascendental es obviamente el Lacan de la democracia (el lugar vacío de poder por cuya ocupación temporal compiten múltiples sujetos políticos, frente al sujeto totalitario que pretende actuar en nombre del goce del otro), mientras que el Lacan más allá de la castración apunta hacia una política posdemocrática.”<sup>74</sup>

Esta periodización tiene también sus implicaciones teóricas pues va a señalar en buena medida el modo de seleccionar los recursos teóricos disponibles en Lacan. Es preciso, por lo tanto, centrarse en la forma en que se relacionan los tres términos de la tríada Real-Imaginario-Simbólico y la clave va a estar en percibir como “Toda la tríada se refleja en cada uno de los tres elementos.”<sup>75</sup>

1. Hay tres modalidades de lo Real: Lo Real *real* (la cosa terrorífica), lo Real *simbólico* (el significante reducido a una fórmula sin sentido, como las fórmulas de la física cuántica) y lo Real *imaginario* (ese algo cuya dimensión sublime brilla en un objeto ordinario). Lo real es así las tres dimensiones: tanto el vórtice abisal que arruina toda estructura consistente de la realidad, la pura apariencia frágil.

2. Hay tres modalidades de lo simbólico: lo Simbólico *real* (el significante reducido a una fórmula sin sentido), lo Simbólico *imaginario*, (los arquetipos de Jung), y lo Simbólico *simbólico*, (el lenguaje ininteligible).

3. Hay tres modalidades de lo Imaginario: Lo Imaginario *real* (el fantasma), lo Imaginario *imaginario* (la imagen como señuelo) y lo Imaginario *simbólico* (los arquetipos de Jung).

Hay por tanto una modificación en la dirección política que es está en función de la caracterización de lo Real en Lacan. Este importante cambio de acento, que viene preludiado por *El Espinoso sujeto* y enfatizado a raíz del texto conjunto con Butler y Laclau, es claramente perceptible a partir de una obra de 2001.<sup>76</sup> En su entrevista con Glyn Daly él mismo cuenta

---

<sup>74</sup> Y quizá habría que señalar pos-marxista. El Seminario XVII marca una ruptura con el marxismo e introduce un camino diferente, señaladamente en el Seminario XX. Žižek oscila entre estas dos posibilidades.

<sup>75</sup> Vid. ŽIŽEK, S. (2004): *Ops. Cit.* P. 124.

<sup>76</sup> ŽIŽEK, S. (2001a): *Die gnadenlose Liebe*. Suhrkamp, Frankfurt a. M. Trad. Pablo Marinas: *Amor sin piedad. Hacia una política de la verdad*. Síntesis, Madrid, 2005. P. 98-99. ŽIŽEK, S (2001b): *On belief*. Routledge, London, 2001. P. 31-32. Hay que señalar, en una situación a la que Žižek ya nos tiene acostumbrados, que estos dos libros son el

este cambio: “Soy co-responsable del predominio de la noción de lo Real como la Cosa imposible: algo que no podemos confrontar directamente.” El cambio de acento que se impone reside en considerar no tanto que lo Real es lo imposible sino que *Lo imposible es Real* y que por lo tanto, aunque sea una experiencia traumática, la confrontación con lo Real no sólo es factible sino inevitable.<sup>77</sup> Recientemente ha precisado más este cambio en relación con su propia obra:

“Primero una debilidad filosófica: básicamente implica una lectura *cuasi-trascendental* de Lacan, centrada en la noción de lo Real como la Cosa-en sí imposible, de ese modo abre al camino a una celebración del fracaso: a la idea de que cada acto finalmente ha de fracasar, y que el lugar propiamente ético consiste en aceptar heroicamente este fracaso. *El sublime objeto* falla al ignorar las complejas interconexiones dentro de la tríada Real-Imaginario-Simbólico: la tríada entera se refleja dentro de cada uno de los tres elementos.”<sup>78</sup>

[...] “Esta debilidad filosófica está próximamente vinculada a los residuos de una posición política democrático-liberal: *El sublime objeto* oscila entre el propio Marxismo y la loa de la democracia pura, incluyendo una crítica del totalitarismo sobre la estela de Claude Lefort. Me ha llevado años de duro trabajo identificar y eliminar con claridad estos peligrosos residuos de ideología burguesa en tres niveles conectados entre sí: la clarificación de mi lectura lacaniana de Hegel, la elaboración del concepto de acto, y una distancia crítica palpable a la auténtica noción de democracia.”<sup>79</sup>

Lo Real no queda entonces reducido en Lacan al vacío traumático de la Cosa que se resiste a la simbolización, sino que puede designar también la consistencia simbólica sin sentido (el matema) y la pura apariencia que es irreductible a sus causas (lo Real de la ilusión). De forma consecuente, señala Žižek, “Lacan no sólo suplementa lo Real como vacío con lo Real como consistencia, sino que añade un tercer término, a saber, el de lo Real como puro aparecer, que también es operativo en la forma de lo que denomina la *diferencia mínima*, que aparece al sustraer todas las falsas diferencias particulares en la diferencia mínima entre fondo y figura.”<sup>80</sup> Para Žižek, sólo ese Lacan, que el denomina trascendental, es decir el Lacan de la Ley simbólica que constituye el deseo humano por medio de la prohibición del acceso a la Cosa, es el que invoca de algún modo una política democrática. De la misma manera que todo objeto

---

mismo bajo diferentes títulos. La traducción al castellano procede de la versión alemana, mientras que la bibliografía anglosajona cita, como es lógico, por el texto en inglés.

<sup>77</sup> ŽIŽEK, S. (2004): *Arriesgar lo imposible. Conversaciones con Glyn Daly*. Ed. Trotta, Madrid, 2006. Trad. Sonia Arribas. P. 68. Y P. 143 sobre la consideración general del Capital como lo Real.

<sup>78</sup> ŽIŽEK, S. (2008): “Enjoyment within the Limits of Reason Alone” en (1991/2008) *For They Know Not What They Do: Enjoyment As a Political Factor*. Verso, London, 2008. P. 12.

<sup>79</sup> ŽIŽEK, S. (2008): *Ops. Cit.* P. 18.

<sup>80</sup> El ejemplo que suele poner Žižek de esta diferencia mínima es el del cuadro de Malevitch *Cuadrado blanco sobre fondo negro*, aunque en realidad parecería más apropiado el propio *Cuadrado blanco sobre fondo blanco*.

positivo de deseo se pierde en el vacío de la Cosa imposible, se deriva de ello que todo agente político positivo no hace más que ocupar el vacío en el centro del poder.

¿Qué sucede con el Lacan que apunta hacia una política posdemocrática, del deseo a la pulsión? La dificultad reside en distinguir con nitidez en la identificación con el *sinthome*, con el objeto *a*, al perverso del analista. Recordemos que la fórmula para ambos es análoga a  $\langle \rangle \$$ . Žižek simplemente entiende que no puede haber posibilidad de confusión y políticamente, además, es nuestro último recurso: “En el momento en que pasamos al Lacan de las pulsiones, el sujeto acéfalo que asume la posición del objeto  $-o$ , desde otra dirección, la posición de un objeto que empieza a hablar, que se subjetiva- ya no puede ser rechazado como un simple resultado de un cortocircuito perverso.”<sup>81</sup>

Pero volvamos a Alain Badiou pues este parece ser un punto de discrepancia con él. En ningún lugar, considera Žižek, es tan evidente la brecha que separa a Badiou de Lacan como a propósito de los cuatro discursos: el discurso histérico, el discurso del amo, el discurso del perverso, y el discurso del místico. Según señala Žižek Badiou ha propuesto esta serie alternativa a la de Lacan en sus últimos seminarios.<sup>82</sup> En un principio surge el discurso histérico, en el sujeto histérico la nueva verdad explota en un acontecimiento que se articula al modo de una provocación inconsistente, y el propio sujeto se encuentra ciego para la verdadera dimensión de lo que ha creado. El amo es que tiene entonces el papel de elaborar un discurso que sea consistente. El perverso, al contrario, trabaja como si no existiese el acontecimiento-verdad y conceptualiza los efectos del acontecimiento como si fueran relatados para inscribirse en el ámbito del saber.<sup>83</sup> Más allá se sitúa, de algún modo, el discurso del místico la posición de puro ensimismamiento de la verdad.

Žižek señala dos diferencias principales frente a Lacan:

1. En Lacan no es el histérico sino el amo el que realiza el acto de la nominación: “El pronuncia el nuevo significante amo que reestructura el nuevo campo social” la intervención

---

<sup>81</sup> ŽIŽEK, S. (2004): *Ops. Cit.* P. 202. ŽIŽEK, S. (2008): “Enjoyment within the Limits of Reason Alone” en (1991/2008) *For They Know Not What They Do: Enjoyment As a Political Factor*. Verso, London, 2008. P. 11-107

<sup>82</sup> ŽIŽEK, S. (2008): “Enjoyment within the Limits of Reason Alone” en (1991/2008) *For They Know Not What They Do: Enjoyment As a Political Factor*. Verso, London, 2008. P. 87. Según anota Žižek en *El Espinoso sujeto* dónde ya se trata esta cuestión, Badiou ha elaborado este esquema en su seminario de 1997-98. Cfr. “El amo o el analista” en ŽIŽEK, S. (1999): *El espinoso sujeto. El centro ausente de la Ontología política*. Paidós, Barcelona, 2001. P. 178-181.

<sup>83</sup> Quizá por ello sea posible leer juntos el discurso del perverso junto al discurso de la universidad como hace Žižek cuando analiza esta misma cuestión en *El Espinoso sujeto*. Cfr. ŽIŽEK, S. (1999): *Ops. Cit.* P. 178-181.

del amo es momentánea única y singular. En contraste al discurso de la universidad que elabora la nuevo sistema del saber que surge del gesto del amo.

2. En segundo lugar en el relato de Badiou “*no hay lugar para el discurso del analista*”. Su lugar es ocupado por el discurso místico anclado en lo indecible del acontecimiento, resistiendo a su elaboración discursiva.<sup>84</sup>

Para Lacan, como señala Žižek, no tiene sentido postular un lugar para un discurso místico adicional, “por la simple razón de que una posición mística semejante, no *es un discurso (un vínculo social)*.” El discurso del analista es precisamente un discurso que toma como su “agente”, su principio estructurante, “el núcleo traumático de lo Real que actúa como insuperable obstáculo al vínculo discursivo, introduciendo en él un antagonismo imborrable, una imposibilidad, una brecha desestabilizadora”<sup>85</sup> Lo que Badiou no acepta es la posibilidad de un discurso que tenga como su principio estructurante el innombrable “resto indivisible” que elude la brecha discursiva, para Badiou cuando nos confrontamos con este resto indivisible estamos obligados a nombrarlo, a transponerlo en el discurso del Amo, o a incorporarlo en forma mística. Todo depende para Žižek de una cuarta posición que mantiene abierta la distancia entre el acontecimiento y su simbolización, pero que puede evitar el círculo del fracaso permanente, del histérico, “en cuanto que afirma lo Real del acontecimiento como el núcleo de la productividad simbólica que el sujeto debe rodear reiteradamente.”<sup>86</sup> La verdad está condenada a seguir siendo una ficción precisamente en cuanto que lo Real es innombrable y no se deja captar.

La diferencia, por tanto, entre el vínculo social de la perversión y el del análisis se basa en la radical ambigüedad del objeto *a*, que ocupa simultáneamente el lugar imaginario de la fantasía, en forma de señuelo, y el de aquello que esconde el señuelo, el vacío: “cuando pasamos de la perversión al vínculo social analítico, el agente (analista) se reduce a sí mismo al vacío que provoca al sujeto a enfrentarse a la verdad de su deseo.”<sup>87</sup>

Esto nos puede deparar una última sorpresa también en lo que respecta a Hegel, después de todos estos cambios sólo parece quedar una última incógnita ¿Cuál es entonces el discurso de Hegel de entre los cuatro posibles? En relación al discurso de analista Lacan señala

---

<sup>84</sup> ŽIŽEK, S. (2008): *Ibíd.*

<sup>85</sup> ŽIŽEK, S. (2008): *Ops. Cit.* P. 87-88.

<sup>86</sup> ŽIŽEK, S. (1999): *Ops. Cit.* P. 180.

<sup>87</sup> ŽIŽEK, S. (2005): *La suspensión política de la ética.* P. 21 y 127. ŽIŽEK, S. (2006): *The Parallax View* P. 303  
ŽIŽEK, S. (2006): *Visión de paralaje* P. 454.

al menos dos cuestiones a tener en cuenta. Por un lado, elabora la estructura del discurso del analista como el reverso del discurso del amo, como motivo fundamental del Seminario XVII, e indica además que el discurso del analista es el que aparece con cada vuelta, con cada cambio de discurso.<sup>88</sup> Este es el motivo que, finalmente parece haber llevado a Žižek a tomar en consideración algo bastante obvio. Su primera publicación lanzaba la idea de Hegel como *el más sublime de los histéricos* algo que Lacan apunta en el Seminario XVII y, sin embargo, “en el Seminario XVII Lacan de manera inconsistente en apariencia, califica a Hegel como el más sublime de los histéricos, como una figura ejemplar de Amo, como el modelo del discurso de la universidad.”<sup>89</sup> Efectivamente esto es lo que Lacan indica en este seminario dejando la cuestión además, más o menos abierta, pero veamos como se las arregla Žižek para alcanzar una solución:

“Es fácil advertir que cada una de estas designaciones se justifica en sus propios términos. El sistema de Hegel es el caso extremo del saber universitario que pretende abarcarlo todo y situar cada tema en particular en el lugar que le corresponde; si alguna vez ha existido la figura del Amo dominante en la historia de la filosofía, ésta es la de Hegel. Su procedimiento dialéctico tiene su más precisa determinación en la histerización permanente de la figura hegemónica del Amo. ¿En cual de estas tres posiciones está el Hegel “real”? La respuesta es obvia: en la cuarta, el discurso del analista, y para señalar esta dirección, Lacan en su seminario aplicado a los cuatro discursos, aplica a Hegel las tres primeras posiciones (Amo, Histérico, Universidad), excluyendo la cuarta.”<sup>90</sup>

Si el discurso del analista se localiza, también, en la transición de un discurso a otro, Hegel, en tanto que Amo, Histérico y agente del discurso de la Universidad, se desplaza en una incesante transición entre estos tres discursos. Por ello concluye Žižek que la posición de Hegel ha de ser, en última instancia, la del analista.

---

<sup>88</sup> “Pues bien, diré ahora que de este discurso psicoanalítico hay siempre alguna emergencia con cada paso de un discurso a otro.” Aunque Lacan también añade “No digo otra cosa cuando digo que el amor es signo de que se cambia de discurso” declaración que hay que leer sobre el trasfondo de su elaboración del *No hay relación sexual*, motivo fundamental de este seminario en su relación al *no-todo* del Goce femenino. LACAN, J. (1975): *Aún* (1972-73) Seminarios Libro XX. Paidós, Buenos Aires, 1981. P. 25

<sup>89</sup> ŽIŽEK, S. (2004): *Ops. Cit.* P. 76.

<sup>90</sup> ŽIŽEK, S. (2004): *Ibid.* No puede sino resultar llamativo que este detalle haya pasado desapercibido para Žižek que reconoce además su deuda en este punto: “Debo estas indicaciones a Mladen Dolar. E incidentalmente la consideración última de Hegel como el representante del discurso de la Universidad debe leerse sobre el trasfondo de la referencia de Lacan a la interpretación de Hegel desarrollada por Alexander Kojève, que considera el Estado burocrático estalinista como la actualización histórica del final de la historia hegeliano.” *Ibid.* Nota 1.



***Dead Man: luchar por nada***

Esta obsesión con los cuatro discursos puede parecer extraña. Sin embargo esta tónica reproduce, a su manera, el clásico dilema teoría y praxis que se elabora aquí en el ámbito psicoanalítico. Es decir la relación entre la teoría psicoanalítica y la terapia sobre el trasfondo de la cura, además de la formación de los analistas dentro de la comunidad psicoanalítica como foco fundamental, no sólo, de la terapia. Pero la comunidad psicoanalítica se ha integrado de forma, más o menos estable, en las sociedades capitalistas. Y su movimiento parece condenado a repetir la historia del marxismo, con el que no ha dejado, por otro lado, de tener intersecciones. ¿Se ha convertido acaso en una *teoría* del cambio? Y de todo ello se deriva una constante preocupación con el discurso del analista. ¿Cómo puede operar ese discurso, ese vínculo social *también* desde un punto de vista político si el vínculo social en el que nos movemos es, por definición, perverso? Esta es hasta el momento la última formulación de Žižek.

Como ya se ha señalado el vínculo social de las sociedades occidentales contemporáneas es más proclive a la perversión que a la estructura es análoga para el discurso del analista. Aquello que se deduce del hecho de que el nivel superior del discurso analista sea también la fórmula para la perversión. Quizás, considera Žižek, a la hora de enfrentar esta cuestión deberíamos ensayar una vía diferente: en vez de comenzar por el sujeto escindido habría que empezar desde el otro lado de la fórmula por el propio objeto *a*, ese mismo que nos genera tantos problemas; tomando como punto de referencia el hecho clave que distingue al objeto *a* en el discurso del analista: no funciona como el agente que induce la orden del superyó, como sí ocurre en el discurso de la perversión.<sup>91</sup> Y el deseo que ya no necesita sostenerse en el mandato superyoico es lo que Lacan denomina el “deseo del analista” que trata de responde a la pregunta clave ¿es el deseo sólo una ilusión?

El vínculo entre paciente y analista no es sólo Simbólico, pues hay además un intercambio de dinero entre ellos. Lejos, por tanto, de esconder el estrecho vínculo entre

---

<sup>91</sup> Es el cambio del vínculo social el que parece imponer un cambio en la dirección de la filosofía francesa de los primeros años setenta. ¿Cómo responder a ese cambio social, discursivo, si implica la posición del perverso? La identificación *sinthomática* cada vez se hace con ello cada vez más evidente y más compleja. Véase sino la marginalización espacial incluso del Departamento de Filosofía de Paris VIII. Se redibujan los mapas y cambian los márgenes. ¿Cómo trabajar con esos vacíos, no con los señuelos? y al mismo tiempo ¿cómo asumir el exceso que genera el vacío que es correspondiente a él pero que nunca lo llena?

psicoanálisis y capitalismo, se pregunta Žižek ¿Es que el analista es también un miserable? Sí y no responde. El discurso de capitalista ejemplifica de un modo perfecto lo que significa la acumulación de goce, es el acto perfecto que el avaro ejecuta actúa *como si* “se pudieran acumular los ceros o las faltas, como si cero más cero fuera más que un simple cero.”<sup>92</sup> En el miserable el exceso coincide con la falta y el poder con la impotencia, por ello el psicoanálisis al ubicarse directamente en el lugar de la falta “es el único discurso actualmente que permite *no-gozar*.”<sup>93</sup>

Pero frente a la tentación de interpretar el final del análisis como un momento de intimidad mística, el objetivo de Lacan, señala Žižek “es establecer la posibilidad de un colectivo de analistas, de discernir el contorno de un posible vínculo social de los analistas”<sup>94</sup> La cuestión, sin embargo, como él mismo reconoce es compleja. Pues históricamente toda comunidad parece fundarse en la figura de un Amo, (como desarrolla Freud en *Tótem y Tabú*) o en la figura del saber (su versión capitalista). La pregunta es entonces: ¿Es esta complicidad en el crimen la única manera de formar un colectivo o existe la posibilidad de establecer un vínculo diferente? La respuesta es también algo ambigua: “Por supuesto, el resultado de esta lucha fue un triste fracaso de la entera historia del psicoanálisis, de Freud hasta el último Lacan y su *école*, pero vale la pena continuar la lucha”<sup>95</sup>

¿Es posible sostener el sueño revolucionario de una sociedad que deje atrás la tensión entre la Ley pública y su soporte fantasmático, el obscuro suplemento superyoico, o es que esta tensión es irreductible y en última instancia sólo es viable la creación de un nuevo significativo amo, para la formación de un nuevo orden? La historia ha demostrado que cada intento por fundar un nuevo orden que aspire a la pureza de la ley ha terminado por desembocar en su opuesto: “Es sólo aquí que se alcanza el problema: el de una transformación sociopolítica que implicaría la reestructuración de todo el campo de las relaciones entre la ley pública y su obscuro suplemento.”<sup>96</sup>

La salida parece que hace inevitable la violencia, pero en esta cuestión Žižek parece haber matizado su postura. Si Agamben fue una referencia a la hora de plantear esta cuestión, ahora considera en relación con la idea de Agamben de que es posible desatar el nudo entre la

---

<sup>92</sup> ŽIŽEK, S. (2006): *The Parallax View* P. 305 *Visión de paralaje*. P. 457.

<sup>93</sup> ŽIŽEK, S. (2006): *The Parallax View* P. 304 *Visión de paralaje*. P. 455.

<sup>94</sup> ŽIŽEK, S. (2006): *The Parallax View* P. 305 *Visión de paralaje*. P. 457.

<sup>95</sup> ŽIŽEK, S. (2006): *The Parallax View* P. 306 *Visión de paralaje*. P. 457.

<sup>96</sup> ŽIŽEK, S. (2006): *The Parallax View* P. 308 *Visión de paralaje*. P. 460.

violencia y la Ley, que en nuestras sociedades pospolíticas “*este nudo ya está desatado.*”<sup>97</sup> Nos encontramos por una parte, con la interpretación globalizada cuya mundialización se paga, precisamente, con su fracaso para imponerse, para lograr efectos sobre lo Real; y al mismo tiempo se suceden las explosiones de violencia brutal que la interpretación simbólica no consigue asimilar. A la hora de encarar el estatuto político de la violencia Žižek recupera la idea de un espacio *entre las dos muertes*. Aquellas que representan los dos modos simétricamente opuestos de ser un muerto vivo. Por un lado aquél que está biológicamente muerto, aunque simbólicamente sobrevive a la muerte biológica en forma de una aparición espectral o en la autoridad del nombre. O de otro modo aquel que aunque muerto simbólicamente, continúa vivo biológicamente: los excluidos del orden simbólico como Antígona o los actuales *homo sacer*. “¿Y qué pasaría si aplicáramos la misma lógica a la oposición entre violencia y no violencia, identificando dos de los modos de su intersección?”<sup>98</sup> Si fuera posible pensar ambos como simultáneos.

Un elaborado producto cultural como *Dead man* nos muestra dentro del mismo espacio la ley y su reverso, en ese territorio entre las dos muertes, a través de dos muertos vivientes.<sup>99</sup> Los excluidos de su sociedad: el hombre blanco, el poeta visionario, y el nativo ilustrado. A la vez el territorio como lo excluido de la ley y la violencia inherente a la constitución de la ley, en este caso la conquista del Oeste. Jim Jarmusch, director y guionista de *Dead man*, ha dejado abierto, en cierto modo, un lugar en la historia, un núcleo traumático que no puede ser simbolizado, sólo colmado de residuos. Un vertedero, no sólo espiritual, en el que el lenguaje pierde su significado y que muestra el origen oculto de la ley, su fundamento y su suplemento. La génesis de la ley no puede sino sacar a la luz el punto en el que la propia ley coincide con el crimen universalizado: este agujero vacío en el que es imposible reflejarse y que somos nosotros mismos.

William Blake parte sin ataduras desde Cleveland a un puesto de trabajo en los límites de lo conocido, en un lugar llamado *Machine*. Pero llega demasiado tarde y en su viaje por el territorio existencial como fugitivo del hombre blanco William Blake, encuentra a su *alter ego* que lo reconoce: “Yo soy Nadie.” El doble excluido, el indio que vaga errante como un muerto en vida fuera de toda comunidad, y que relatará la transformación de Blake: “tu eras un poeta y

---

<sup>97</sup> ŽIŽEK, S. (2005): *La suspensión política de la ética*. P. 20 ŽIŽEK, S. (2006): *The Parallax View* P. 303 *Visión de paralaje*. P. 452.

<sup>98</sup> ŽIŽEK, S. (2005): *La suspensión política de la ética*. P. 199 ŽIŽEK, S. (2006): *The Parallax View* P. 342.

<sup>99</sup> *Dead man*. Dir. Jim Jarmusch. 1995. 12-Gauge Productions-INC. 121 min.

ahora eres un asesino de hombres blancos.” Blake se convierte en un forajido en tierra de *Nadie*, en ese lugar que hace difícil distinguir la violencia mítica fundadora de la ley de la violencia pura que la contrarresta. Es preferible no viajar con un hombre muerto, sugiere la cita inicial de Henri Micheaux.<sup>100</sup>

Pensar la tragedia de la revolución de Octubre y pensar también su potencial emancipatorio único, afirma Žižek, junto con la necesidad histórica de que desembocara en el estalinismo. Pensar ambos aspectos conjuntamente, no uno sobre el otro: “En esto reside la verdadera grandeza de Eisenstein en *Iván el Terrible*: que detectara (y describiera) el desplazamiento fundamental en el estatus de la violencia política, desde la explosión liberadora de energía destructiva leninista al costado oculto y obscuro de la ley estalinista.”<sup>101</sup> Si el verdadero acto es “intervenir en este obscuro dominio subterráneo y transformarlo” el psicoanálisis al poner al descubierto la fantasía fundamental puede operar no sólo como una crítica de la ideología sino también como una praxis:<sup>102</sup>

“La noción lacaniana de que lo Real es imposible no significa que no se pueda hacer nada con lo Real. La apuesta o esperanza fundamental del psicoanálisis es que con lo simbólico se puede intervenir en lo Real. Lo que Lacan llama el *sinthome* (su versión del síntoma) es Real; un Real simbólico en el sentido de que estructura el goce. Y la idea es que mediante la intervención simbólica se pueden transformar estas estructuras. [...] La tesis de Lacan es que se puede intervenir en lo Real [...] Un cambio verdadero tiene lugar en el psicoanálisis cuando se cambia tu modo fundamental de *jouissance*, que es precisamente tu dimensión Real como sujeto.”<sup>103</sup>

Pero una transformación radical no puede evitar encontrarse, en los límites de su intervención, con el callejón sin salida de la violencia que difumina los contornos de lo que Žižek entiende como acto:

---

<sup>100</sup> La película, estrenada en Cannes en 1995, cuenta con diversas referencias cinematográficas como *Mio nome é Nessuno* (1973), Tonino Valerii (dir.) Sergio Leone (idea). La caracterización de Gary Farmer manifiesta una referencia al personaje de Terence Hill en la película de Tonino Valerii donde dice: "What's my name ? Well, my name is nobody!" También *Im Lauf der Zeit* (1976) de Wim Wenders. Sin embargo, mientras en el film de Wenders se afirma que los americanos han colonizado el inconsciente y se utiliza la factura del *Western* y de la *roadmovie* para contar la historia de dos hombres y el difícil encuentro de sus identidades, *Dead Man* “pone del revés las prioridades usuales del *Western* para mostrarnos dónde nos encontramos hoy en día.” ROSENBAUM, Jonathan: “Acid Western”. 1996 Chicago Reader Inc. No se evita, por otro lado, la ucronía si tenemos en cuenta además la referencias históricas, pues Blake murió en 1827 y fue durante los primeros tres cuartos de siglo del nuevo estado norteamericano, entre su creación y la Guerra Mexicano-Americana, cuando se sucedieron varias guerras entre el nuevo colonizador y los nativos americanos, antes de la gran expansión hacia el Oeste.

<sup>101</sup> ŽIŽEK, S. (2005): *La suspensión política de la ética*. P. 205. ŽIŽEK, S. (2006): *The Parallax View* P. 292

<sup>102</sup> ŽIŽEK, S. (2005): *La suspensión política de la ética*. P. 82. ŽIŽEK, S. (2006): *The Parallax View* P. 366

<sup>103</sup> ŽIŽEK, S. (2004): *Arriesgar lo imposible. Conversaciones con Glyn Daly*. Ed. Trotta, Madrid, 2006. P. 143.

“A veces, cuando se está en cierto callejón sin salida ideológico y simbólico, hay que explotar en un *passage à l'acte* violento, y luego, en un segundo momento, se abre cierta perspectiva emancipatoria que permite pasar al acto propiamente dicho.”<sup>104</sup>

Aunque tampoco Žižek tampoco se puede permitir una doctrina, un gesto de Amo. Quizá por ello sus vacilaciones. O nuestra histeria. Sólo el lugar que le corresponde al analista. “¿Fue, como podemos asegurar hoy retrospectivamente, incluso el glorioso Mayo del 68 de París una *rumspringia* colectiva que, a largo plazo, contribuyó a la capacidad reproductiva del sistema?”<sup>105</sup> Entonces quizá sea mejor opción de luchar por nada. La agresividad pasiva como una forma de intervención política radical, frente al habitual “interpasivo” de estar todo el tiempo haciendo algo para que todo permanezca igual. Bartleby, apunta en su última gran obra, es el primer paso para que quizá pueda suceder algo: “pasamos de la política de la resistencia o de la protesta que se alimenta de aquello que niega a una política que abre un nuevo espacio por fuera de la posición hegemónica y de su negación.”<sup>106</sup>

¿Dónde ha quedado entonces el proletariado? Múltiples serían los grupos o los colectivos, señala Žižek, destinados a constituir sólo uno entre los muchos candidatos al *singular universal*, aquel grupo que pueda ser el síntoma de la injusticia mundial.<sup>107</sup> El caso es, continúa, que lo que no parece funcionar es, como muestra el caso paradigmático de los palestinos, la reivindicación de su posición como víctimas de las propias últimas víctimas (los judíos). Es decir no es posible ser “el objeto *a* del objeto *a*, sin terminar en un callejón ético sin salida.”<sup>108</sup> Puede haber, sin embargo, un lugar privilegiado en esta serie: ¿qué sucede si la nueva posición del proletariado es aquella de los habitantes de los suburbios de la nuevas megalópolis?” Conforman el auténtico síntoma que complementa al desarrollo, al mercado global de la modernización, no como un accidente sino como un producto necesario de la lógica del capitalismo global.<sup>109</sup> Sin que debamos elevarlos de una forma ideal al estatus de la

---

<sup>104</sup> Así responde Žižek al hablar nuevamente de *Fight club* y de la violencia en ŽIŽEK, S. (2004): *Arriesgar lo imposible. Conversaciones con Glyn Daly*. Ed. Trotta, Madrid, 2006. P. 113-117. Cfr. “Der Maoismus: Zur Psychopolitik des reinen Furors” en SLOTERDIJK, P. (2006): *Zorn und Zeit. Politisch-psychologischer Versuch*. Suhrkamp, Frankfurt a. M. P. 261-274.

<sup>105</sup> ŽIŽEK, S. (2005): *La suspensión política de la Ética*. P. 7-8. “Rumspringia” del alemán *herumspringen*: saltar alrededor. Žižek se sirve de la anécdota del ritual de paso de la secta Amish, que invita a sus jóvenes miembros a emanciparse mediante una falsa transgresión liberadora que termina por fijarlos más a las costumbres heredadas en su comunidad.

<sup>106</sup> ŽIŽEK, S. (2006): *The Parallax View*. P. 465.

<sup>107</sup> ŽIŽEK, S. (2006): *The Parallax View*. P. 267.

<sup>108</sup> ŽIŽEK, S. (2006): *The Parallax View*. P. 268.

nueva clase revolucionaria, afirma Žižek, hay que admitir que son una auténtica colección de la *parte de ninguna parte*: “El elemento excluido de los beneficios de la ciudadanía, los desposeídos que no tienen nada que perder salvo sus cadenas”<sup>110</sup> Mientras que la clase obrera se definía en términos de explotación económica, la marginación se define principalmente en términos sociopolíticos; pues implica directamente una evidente restricción al acceso al espacio legal de la ciudadanía, “son auténticos *Homo sacer*, el muerto viviente sistemáticamente generado por el capitalismo global.” En última instancia, señala Žižek, los marginados son “la contraclasa de aquella otra nueva clase, la así denominada “clase simbólica” (gestores, periodistas, académicos, artistas, etc.) que se percibe a sí misma como universal, o al menos con vínculos que van más allá de la fronteras nacionales e incluso sociales.” ¿Es este el eje de la nueva lucha de clases? -se pregunta- ¿o está esta clase simbólica intrínsecamente dividida, de tal modo que se pueda optar por una coalición entre los marginados y el sector progresista de la clase simbólica?

“Lo que debemos buscar son los signos de las nuevas formas de conciencia social que surgirán de los colectivos marginados: ellos serán las semillas del futuro.”<sup>111</sup>

Nos encontramos, en última instancia, con una escatología revolucionaria entregada a la pulsión de muerte, a la repetición generadora de la diferencia en un presente sin tiempo. Entregada a la repetición de un gesto radical de emancipación, en una identificación vacía con una distancia imposible, con el exceso más miserable de la humanidad. Con su excremento: *Saint Genet*. Para hablar de la destitución subjetiva, de la confrontación del sujeto con lo Real del goce, Lacan se fijó en un caso en principio ajeno al psicoanálisis: Tomás de Aquino. Una vuelta de la pulsión que *sólo* es una vuelta atrás, al *a* como un resto vacío. Donde la deposición del fantasma del saber se afirma en esas palabras de Aquino -*sicut palea*-. No hay un sujeto que pueda leer en la propia impotencia de su pensamiento: el caso Santo Tomás, el hombre santo: *Saint-homme*. Pero también el *sinthome*, que terminó concluyendo:

Mi erudición es una *basura*.<sup>112</sup>

---

<sup>109</sup> Žižek entiende que estos grupos marginados no son análogos a los que Marx, por ejemplo, describe como fuerza bruta a las órdenes de Napoleón III. Un análisis más detenido debería centrarse en los cambios estructurales a los que el capitalismo global somete a estos elementos marginales, en especial, las migraciones de amplia escala. Vid Nota 26 P. 417.

<sup>110</sup> ŽIŽEK, S. (2006): *The Parallax View*. P. 268.

<sup>111</sup> ŽIŽEK, S. (2006): *The Parallax View*. P. 269.

<sup>112</sup> LACAN, J. (1968): “Proposición de 9 de Octubre de 1967. Acerca del psicoanalista de la Escuela.” *Scilicet*, N°1 1968, Págs. 14-30. Trad. Cast. en *Momentos cruciales de la cura psicoanalítica*. Ed. Manantial. Buenos Aires. Vid. (1976-77): *El sinthome (1975-76)* En *Ornicar?*, N° 6-11. Seminarios Libro XXIII. Paidós, Buenos Aires, 2007.



## **PERFIL BIOGRÁFICO DE SLAVOJ ŽIŽEK<sup>1</sup>**

Slavoj Žižek nació en el 21 de Marzo de 1949 en Liubliana (*Ljubljana*) capital de la República de Eslovenia (*Republika Slovenija*), autoproclamada independiente de Yugoslavia el 25 de Junio de 1991. Comenzó sus estudios de primaria en Portorož, una pequeña ciudad de la costa eslovena, donde los continuó hasta los catorce años, momento en el que se traslada a Liubliana. Allí estudiará el Bachillerato por la rama científica en el Gimnasio Bežigrad.

Según se recoge en la obra de Tony Myers, que dedica una parte de la misma a su biografía, Žižek es el único hijo de una familia de burócratas de clase media.<sup>2</sup> En su juventud aspiraba a dedicarse a la dirección de cinematográfica, aunque ya durante la educación secundaria se prodiga con lecturas de filosofía -Marx, Hegel y Schelling-, y textos escritos por disidentes en las revistas *Praxis* y *Problemi*. Su escaso interés por la literatura y el cine de su país le llevaron a adentrarse en la literatura de ciencia-ficción escrita en inglés y al cine de fuera de Yugoslavia. Como la propia ley requería, a instancias del control estatal, que las compañías de distribución de películas proporcionasen a las universidades locales una copia de los filmes que querían distribuir, Žižek pudo acceder a la cinematografía europea y norteamericana.

En el verano previo a su entrada en la Facultad de Filosofía descubre la obra de los estructuralistas franceses. A los 17 años publica su primer artículo de crítica de cine sobre la *Nouvelle Vague* en la revista *Ekran*. Entre 1967 y 1968 publica en *Problemi* (Problemas) una traducción al esloveno de algunos capítulos de *De la Gramatología* de Jacques Derrida, pero posteriormente su interés se inclinará más hacia el psicoanálisis de J. Lacan.

En 1971 obtiene su Diploma de estudios en Filosofía y Sociología. Por su amistad con el director de *Problemi*, y con los filósofos heideggerianos Ivan Urbančič y con Tine Hribar se enemista a principios de 1970 con las autoridades eslovenas, por ello se queda sin opciones de trabajo en la Facultad de filosofía y sobrevive escribiendo artículos para revistas y realizando traducciones.

---

<sup>1</sup> Debo agradecer a Jurij Jonkar su labor en la traducción del esloveno de buena parte del material que se ha empleado en la elaboración de este perfil biográfico, proveniente del portal < [www.slovenskapomlad.si](http://www.slovenskapomlad.si) > del Museo Nacional de Historia Contemporánea de Eslovenia.

<sup>2</sup> MYERS, T. (2003): *Slavoj Žižek*. Routledge Critical Thinkers, London. "Sujeto de una biografía. Biografía de un sujeto"



En el año 1972 publica su primer libro (*Bolečina razlike*) *El dolor de la diferencia*, un ensayo sobre Heidegger y Derrida, del que más tarde dirá que debería ser quemado en público.<sup>3</sup> Durante esos años se dedica especialmente a la filosofía francesa, Lévi-Strauss, Foucault, Kristeva, Lacan, etc.<sup>4</sup> En 1975 obtiene su Licenciatura en Filosofía; la memoria que escribe para la obtención del título, sobre el estructuralismo, no es aceptada por su tutor en su primera versión al no ser suficientemente marxista y debe agregar una parte para conseguir su aprobación. La intención de su tutor es cubrirse las espaldas ante la posibilidad de que Žižek pudiera ser considerado un disidente.

Durante dos años realiza el Servicio militar obligatorio, del que ha contado algunas anécdotas en sus libros; en Karlovac (Croacia), trabaja en la Biblioteca e imparte horas de educación política a los soldados. Estas horas de educación política (*Ideología del Capitalismo*) las emplea proyectando películas de Hollywood para los soldados. Bajo el pretexto de que lo más adecuado para conocer al enemigo y comprender su defectos es imbuirse de su cine y su cultura, convence a las autoridades militares para programar *El padrino* o algunas películas eróticas. Tras su paso por el Servicio militar trata de obtener trabajo en la Facultad de Filosofía pero no lo consigue. En 1977 encuentra, sin embargo, una ocupación en el Comité Central de la Sociedad Comunista de Eslovenia (CK ZKS): durante una hora al día prepara el trabajo que le encargan, y dedica el resto del tiempo al cine y a sus investigaciones.

En 1979 el profesor Ivan Urbančič le ofrece un trabajo en el Instituto de Sociología y Filosofía en donde participa en un proyecto de investigación sobre “La formación de fantasmas inconscientes en el proceso de identidad de los eslovenos.”<sup>5</sup> En 1980 publica en la editorial Analecta *Hegel y el remitente*,<sup>6</sup> y en 1981 concluye su doctorado con una tesis titulada, *Las posibilidades de una vuelta materialista de Hegel en la teoría psicoanalítica*;<sup>7</sup> funda la Sociedad de Psicoanálisis Teórico con Mladen Dolar (1951) y Renata Salecl (1962) y es editor de la revista filosófica *Razpol*.<sup>8</sup>

<sup>3</sup> ŽIŽEK, S. (1972): *Bolečina razlike*, (Znamenja, 30). Maribor: Obzorja. ŽIŽEK, Slavoj y DALY Glyn (2004): *Slavoj Žižek Arriesgar lo imposible. Conversaciones con Žižek*. Trotta, Madrid. 2006. P. 33.

<sup>4</sup> ŽIŽEK, S. (1973): *Znanstvenost in filozofičnost strukturalizma*. Ljubljana: RSS.

<sup>5</sup> ARZENŠEK, Vladimir, RUS, Veljko, URBANČIČ, Ivan, ŽIŽEK, Slavoj. *Družbeni razvoj in nacionalna identiteta: Programa za leto 1986*. Ljubljana: ISU, 1986. ARZENŠEK, Vladimir, RUS, Veljko, URBANČIČ, Ivan, ŽIŽEK, Slavoj. *Družbeni razvoj in nacionalna identiteta : osnutek programa za leto 1987*. Ljubljana: ISU, 1987.

<sup>6</sup> ŽIŽEK, S. (1980): *Hegel in označevalec : poskusi "materialističnega obrata Hegla" v sodobni psihoanalitični teoriji in njihov pomen za historični materializem*, (Analecta). Ljubljana: Univerzum, 1980.

<sup>7</sup> ŽIŽEK, S. (1981): *Možnosti "materialističnega obrata" Hegla v psihoanalitični teoriji: doktorska disertacija*. Ljubljana.

<sup>8</sup> “Teórico” fue un añadido para sortear los problemas con las Organizaciones de Psicólogos y con las autoridades. “Así que la condición para el establecimiento fue que añadiésemos la palabra teórico: en otras

Entre 1981 y 1985 estudió en París bajo la dirección de Jacques-Alain Miller asistiendo a su Seminario en la *École de la Cause Freudienne* junto a Mladen Dolar, y realiza una segunda tesis en Letras (Psicoanálisis) en 1985 en la Universidad París-VIII.<sup>9</sup> Durante esa época imparte algunas conferencias en el mismo departamento.

A finales de los 80 Žižek volvió a Eslovenia participando activamente en la vida social y política eslovena en el momento de la desintegración de Yugoslavia. Escribió artículos para el semanal *Mladina* (La juventud), y cofundó el Partido Esloveno Liberal Democrático. *Mladina* fue editada por primera vez en 1920 como la revista del Partido Comunista Esloveno; en 1984, sin embargo; a causa de la crisis económica sufrió una transformación que le llevó hacia contenidos más juveniles y a la publicación de reportajes sobre escándalos de corrupción. Esta modificación fue dejando paso, paulatinamente, a una línea editorial que hacia finales de los 80 se situaba en clara confrontación con el régimen oficial, al publicar artículos cuestionando el legado de Tito, al Gobierno Federal, al Partido Comunista y especialmente al Ejército.<sup>10</sup>

El período más conflictivo de *Mladina* fue la primavera de 1988, durante el *Proceso a los Cuatro de Ljubliana (JBTZ)*: Janez Janša, Ivan Broštner, David Tasič y Franci Zavrl, los dos últimos redactor y editor de *Mladina* respectivamente, que terminó por capitalizar la protesta de un movimiento y uniendo más a los eslovenos en su demanda de una democracia multipartidista. Durante la disolución de Yugoslavia, Žižek publica en *Mladina* criticando a DEMOS y apoyando a la Liga de la juventud socialista de Eslovenia (ZSMS), precursora del partido Democracia Liberal de Eslovenia (Liberalna demokracija Slovenije LDS).<sup>11</sup> Además, formó parte, además, en Febrero de 1989 del grupo fundador del Club de Debate dentro de la órbita de este partido. Desde allí entraría directamente en política, al presentarse por este partido como candidato a las Elecciones presidenciales. Desde 1991 Žižek es Embajador de la Ciencia de la República de Eslovenia.

---

palabras nada de clínica. Fue una cuestión meramente pragmática.” ŽIŽEK, Slavoj y DALY Glyn (2004): *Ops. Cit.* P. 40. Lacan será un denominador común de los diferentes autores eslovenos cuya fama ha trascendido las fronteras de su país. Además del propio Žižek podemos citar por ejemplo, a Alenka Zupančič, Miran Božovič, Mladen Dolar, Renata Salecl, y Joan Copjec.

<sup>9</sup> ŽIŽEK, S. (1987): *La Philosophie entre le symptôme et le fantasme*. Thèse. Université Paris VIII, 1987. ŽIŽEK, S. (1984): *Filozofija skozi psikoanalizo*. (Filosofía a través del Psicoanálisis) Analecta, Ljubljana.

<sup>10</sup> COX, John K. (2005): *Slovenia: Evolving Loyalties*. Routledge, New York. P. 77.

<sup>11</sup> DEMOS, coalición de partidos de la oposición no comunista creada el 8 de Diciembre de 1989. En las elecciones de abril de 1990 consiguió la mayoría absoluta. Fue disuelta el 30 de diciembre de 1991.

Su carrera como investigador se desarrolla desde 1979 en el Instituto de Sociología y Filosofía de la Universidad de Lubiana (Instituto de Ciencias Sociales, Facultad de Ciencias sociales desde 1992). Ha sido también profesor visitante en diversas universidades y centros de investigación: en el Departamento de Psicoanálisis de la Universidad Paris-VIII (1982-3 y 1985-6), en el Centro de estudios de Psicoanálisis y Letras, SUNNY Buffalo (1991-2), en el Departamento de Literatura comparada, Universidad de Minnesota, Minneapolis (1992), en la Universidad Tulane, New Orleans (1993), en la Cardozo Law School, New York (1994) en la Universidad de Columbia, New York (1995), en la Universidad de Princeton (1996), en la New School for Social Research, New York (1997), en la Universidad de Michigan, Ann Arbor (1998), y en la Universidad de Georgetown, Washington (1999). Actualmente imparte cursos en The European Graduate School, y es Director Internacional en el Birkbeck Institute de Humanidades (Birkbeck College, University of London).

Es editor de la siguientes series: *Analecta* (en esloveno), *Wo es war* (en alemán), y *Wo es war* ( Verso Books), SIC ( Duke UPress) y *Short Circuits* (MIT Press) en Inglés. Ha escrito artículos de opinión y realizado entrevistas, o sus libros han sido reseñados en diversos medios de la prensa mundial como: *El País*, *El Mundo*, *Clarín*, *La Repubblica*, *Il Manifesto*, *The Guardian*, *The New York Times*, el esloveno *Mladina*, *Süddeutsche Zeitung*, *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, *Die Zeit*, *Le Monde*, o *Libération* y magazines como *In These Times*.

## **BIBLIOGRAFÍA**

---

El Servicio de Información Bibliotecaria de la República de Eslovenia (COBISS) tiene disponible en su base de datos la Bibliografía más detallada que existe sobre Slavoj Žižek que comprende desde 1964 a 2008. Se puede acceder a ella mediante el código asignado por la Agencia Eslovena de Investigación (ARRS) a SLAVOJ ŽIŽEK [09979]. <<http://www.cobiss.si/>>. Se puede encontrar también una bibliografía bastante exhaustiva, así como artículos, en el portal Lacan.com <<http://lacan.com/bibliographyzi.htm>>.

### **1. OBRAS DE SLAVOJ ŽIŽEK**

#### 1.1 LIBROS

#### 1.2 LIBROS COMO EDITOR Y LIBROS COLECTIVOS

#### 1.3 LIBROS COMO EDITOR: REEDICIONES DE TEXTOS CLÁSICOS.

#### 1.4 ARTÍCULOS

#### 1.5 ENTREVISTAS

#### 1.6 FILMOGRAFÍA

### **2. ESTUDIOS SOBRE SLAVOJ ŽIŽEK**

#### 2.1 MONOGRAFÍAS

#### 2.2 NÚMEROS MONOGRÁFICOS DE REVISTAS

#### 2.3 ARTÍCULOS EN REVISTAS

### **3. BIBLIOGRAFÍA DE SLAVOJ ŽIŽEK EN CASTELLANO**

#### 3.1 LIBROS DE ŽIŽEK

#### 3.2 ARTÍCULOS

#### 3.3 ENTREVISTAS

#### 3.4 TEXTOS SOBRE S. ŽIŽEK

### **4. BIBLIOGRAFÍA GENERAL**

#### 4.1 DICCIONARIOS Y ENCICLOPEDIAS

#### 4.2 REPERTORIOS E ÍNDICES BIBLIOGRÁFICOS

## 1. OBRAS DE SLAVOJ ŽIŽEK

### 1.1 LIBROS

- (1987): *La Philosophie entre le symptôme et le fantasme*. Thèse. Université Paris VIII.
- (1988-1991) : *Le plus sublime des hystériques: Hegel passe*. Érès Editions, Point Hors Ligne.  
Ramonville Saint-Agne, 1988. (*Der erhabenste aller Hysteriker : Lacans Rückkehr zu Hegel*.  
Turia & Kant, Wien-Berlin, 1991)
- (1989): *The Sublime Object of Ideology*. (Phronesis). Verso Books. London-New York.
- (1991-2008): *For They Know Not What They Do: Enjoyment As a Political Factor* (Phronesis). Verso Books. London-New York. 1991. (2ª Ed. Ampliada con un nuevo Prólogo de 107 páginas. Verso, 2008.)
- (1991) :*Looking Awry: An Introduction to Jacques Lacan Through Popular Culture*. MIT Press. 1992<sup>2</sup>.
- (1992): *Enjoy Your Symptom! Jacques Lacan In Hollywood And Out*. Routledge. London-New York.  
2ª Ed. Ampliada 2001.
- (1993): *Tarrying With the Negative: Kant, Hegel, and the Critique of Ideology*. (Post-Contemporary Interventions). Duke University Press. Durham. 2003<sup>6</sup>.
- (1996): *The Metastases Of Enjoyment: Six Essays On Woman And Causality*. (Wo Es War). Verso. London-New York.
- (1996a): *The Indivisible Remainder: An Essay On Schelling And Related Matters*. Verso Books. London-New York.
- (1997): *The Plague Of Fantasies*. (Wo Es War). Verso Books. London-New York.
- (1998): *The Spectre Is Still Roaming Around!*. Arkzin, Zagreb 1998.
- (1999): *The Ticklish Subject: The Absent Centre of Political Ontology*. (Wo Es War). Verso Books, London-New York.
- (1999a): *NATO As The Left Hand Of God*. Arkzin, Zagreb, 1999.
- (2000): *The Fragile Absolute: Or Why the Christian Legacy is Worth Fighting For*. Verso Books. London-New York.
- (2000a): *The Art of the Ridiculous Sublime: On David Lynch's Lost Highway* (Occasional Papers, Walter Chapin Simpson Center for the Humanities), University of Washington Press.

- (2001): *Did Someone Say Totalitarianism?: Four Interventions in the Misuse of a Notion*. Verso Books. London-New York.
- (2001a): *Die gnadenlose Liebe*. Suhrkamp, Frankfurt a. M.
- (2001b): *On belief*. Routledge, London, 2001.
- (2001c): *The Fright of Real Tears, Kieslowski and The Future*. Indiana University Press. Bloomington.
- (2002): *Die Revolution steht bevor. Dreizehn Versuche über Lenin*. Suhrkamp, Frankfurt a. M.
- (2002a): *Le spectre rôde toujours: actualité du Manifeste du Parti communiste*. Nautilus, Paris.
- (2003): *The Puppet and the Dwarf: The Perverse Core of Christianity*. (Short Circuits) MIT Press, Cambridge.
- (2004): *Organs Without Bodies: On Deleuze and Consequences*. Routledge, New York-London.
- (2005): *Iraq: The Borrowed Kettle*. Verso, London-New York.
- (2006): *The Parallax View*. (Short Circuits) MIT Press, Cambridge.
- (2007): *How to read Lacan*. W.W. Norton & Co., New York.
- (2007a): *In Defense of Lost Causes*. New York, Verso, 2007.
- (2008): *Violence: six sideways reflections*. Picador, London.

## 1.2 LIBROS COMO EDITOR Y LIBROS COLECTIVOS

- (1992b): *Everything you always wanted to know about Lacan : (but were afraid to ask Hitchcock)*. Verso Books, London-New York.
- (1994): *Mapping Ideology (Mapping)*. Verso Books. London-New York.
- (1996b): *Gaze and Voice As Love Objects (Sic, 1)*. Con SALECL, Renata (Editora): Duke University Press. Durham.
- (1997a): *Inklusion, Exklusion : Probleme des Postkolonialismus und der globalen Migration*. Con WEIBEL, Peter. Deutsche Erstausg. Passagen, Wien.
- (1998a): *Cogito and the Unconscious (Sic , Vol 2)*. Duke University Press. Durham.
- (1999b): *The Žižek Reader (Blackwell Readers)*. Con WRIGHT, Elisabeth y WRIGHT, Edmond (Editors). Blackwell Pub.
- (2000b): *Contingency, Hegemony, Universality: Contemporary Dialogues on the Left*. Con BUTLER, Judith y LACLAU, Ernesto: Verso Books. London-New York.

- (2000c): *The Frigate of Real Tears: The Uses and Misuses of Lacan in Film Theory*. Indiana University Press.
- (2000d): *Umbr(a): Science and Truth*. Con COPJEC, Joan y BADIOU, Alain. Center for Psychoanalysis and Culture.
- (2000e): *An Utterly Dark Spot: Gaze and Body in Early Modern Philosophy* (The Body, in Theory: Histories of Cultural Materialism). Con BOŽOVIČ, Miran. University of Michigan Press.
- (2000f): *Ethics of the Real: Kant and Lacan* (Wo Es War). Con ZUPANČIČ, Alenka. Verso Books, London-New York.
- (2001): *Opera's Second Death*. Con DOLAR, Mladen. Routledge London.
- (2002a): *Jacques Lacan: Critical Evaluations in Cultural Theory*. Routledge. London.
- (2003a): *Perversion and the social relation*. Con ROTHENBERG, Molly A. y FOSTER, Dennis. Duke University Press, Durham.
- (2005a): *Theology and the political : the new debate*. Con DAVIS, Creston y MILBANK, John. Duke University Press, Durham.
- (2005b): *Interrogating the Real: Selected Writings* Vol.1. Con BUTLER, Rex and STEPHENS, Scott. Continuum, New York.
- (2006a): *Lacan : the silent partners*. Verso Books. London-New York.
- (2006b): *The Universal Exception: Selected Writings* Vol. 2. Con BUTLER, Rex and STEPHENS, Scott. Continuum, New York.
- (2006b): *The Neighbor: Three Inquiries in Political Theology*. Con SANTNER, Eric y KEITH Reinhard. University of Chicago Press, Chicago.
- (2007b): *Lenin reloaded : toward a politics of truth*. Con BUDGEN, Sebastian y KOUVELAKIS, Stathis. Duke University Press, Durham.

### 1.3 LIBROS COMO EDITOR: REEDICIONES DE TEXTOS CLÁSICOS.

- (1997b): *The Abyss of Freedom/ Ages of the World: An Essay* Con NORMAN, Judith (Traductora) y texto de Von SCHELLING, F. W. J.: (The Body, in Theory - Histories of Cultural Materialism). University of Michigan Press.
- (2000g): *A Defence of History and Class Consciousness*. Con LESLIE, Esther; REES, John (Traductor) y texto de LUKÁCS, Georg. Verso Books, London-New York.

- (2002b): *Revolution at the Gates: Selected Writings of Lenin from 1917*. Verso Books. London-New York.
- (2007c): *Virtue and Terror*. Textos de Maximilien ROBESPIERRE. Verso Books, London-New York.
- (2007d): *On Practice and Contradiction*. Textos de MAO ZEDONG. Verso Books, London-New York.

#### 1.4 ARTÍCULOS

A través de Internet se puede acceder a un gran número de artículos de Žižek, tanto de carácter teórico como de opinión en prensa convencional. Habría que destacar, por la regularidad de sus colaboraciones: *Lacanian Ink* y *The Symptom* en <lacan.com>, *New Left Review* y *London Review of books* e *In These Times*.

- (1997c): “Multiculturalism, Or, the Cultural Logic of Multinational Capitalism” *New Left Review* I/225, Sep-Oct. P. 28-51
- (1998b): “A leftist Plea for Subject Eurocentrism, *Critical Inquiry*, Vol. 2, P: 988-1009.
- (1999c): “Against the Double Blackmail”, *New Left Review* 234, P. 76-82.
- (1999d): “When the Party Commits Suicide” *New Left Review* I/238, Nov.-Dec. P.26-47
- (2002b): “Revolution must strike twice”, *London Review of books*, Vol. 24, (14) P. 13.15.
- (2004a): “The parallax view”. *New left Review.*, Jan/Feb, 25, P. 121-134.
- (2004b): “Over the Rainbow”, *London Review of books*, 26 (21) P. 20.
- (2004c): “The ongoing soft revolution”. *Critical Inquiry*, Vol. 30, no. 2, P. 292-323.
- (2005c): “The Act and its Vicissitudes” *The Symptom* 6, <www.lacan.com>
- (2005d): “The Constitution is dead: Long live proper Politics” *The Guardian* (4 June)
- (2005e): “Against Human Rights” *New Left Review* 34, July-August, P. 115-131

#### 1.5 ENTREVISTAS

- (1996c): ŽIŽEK, S. & SALECL, Renata. “Lacan in Slovenia”. en OSBORNE, Peter (Ed.). *A critical sense : interviews with intellectuals*. London; New York: Routledge, 1996, P. 21-44.



- (1997c): SALECL, Renata, ŽIŽEK, Slavoj. Interview: Renata Salecl and Slavoj Žižek. *J. psychoanal. cult. soc.*, 1997, vol. 2, no. 2, P.147-151.
- (1997d): ŽIŽEK, S. "Interview with Andrew Long and Tara McGann" *Journal for The Psychoanalysis of Culture and Society*, 2, N° 1 (Spring) P. 133-137.
- (2002c): ŽIŽEK, S. "I am a Fighting Atheist: Interview with Slavoj Žižek" *Bad Subjects*, N° 59, February.
- (2003b): ŽIŽEK, S. "Liberation Hurts: An Interview with Slavoj Žižek" With Eric. D. Rasmussen. <www.electronicbooksreview.com>
- (2004d): ŽIŽEK, S. & Glyn DALY *Conversations with Žižek*. Polity Press, London.
- (2004e): ŽIŽEK, S. "Le nouveau philosophe: entretien avec Slavoj Žižek". *Nouvelle Obs.* (Paris), du 11 au 17 nov. 2004, no. 2008, P. 108-110
- (2004f): ŽIŽEK, S. "Psychoanalysis, theory and politics". *Journal for Lacanian studies* 2004, vol. 2, no. 2, P. 282-305

## 1.6 FILMOGRAFÍA

- *Slavoj Žižek: The Reality of the virtual*. Dir. Ben Wright. U.K. 2003, 70 min.
- *The pervert's Guide to cinema presented by Slavoj Žižek. Parts 1, 2, 3*. Dir. Sophie Fiennes. A Lone Star, Mischief Films, Amoeba Film production. GB/Austria/Netherlands, 2006, 150 mins.
- "*Žižek !*", Dir. Astra Taylor, Zeitgeist Video. U.S.A. 2005, 71 min.

## 2. ESTUDIOS SOBRE SLAVOJ ŽIŽEK

### 2.1 MONOGRAFÍAS

- BOUCHER, Geoff; GLYNOS, Jason y SHARPE, Matthew (Edit.)(2005): *Traversing the fantasy: critical responses to Slavoj Žižek*. Ashgate Editors, Aldershot.
- BUTLER, Rex (2006): *Slavoj Žižek zur Einführung*. Junius Verlag, Frankfurt a. M., 2006 (Orig. *Live Theory*. Continuum, London, New York, 2005)
- BOWMAN, Paul & STAMP, Richard (Ed.): (2007) *The truth of Žižek*. Continuum, London.
- DEAN, Jodi (2006): *Žižek's politics*. Routledge, New York.
- EAGLETON, Terry (2005): *Figures of dissent Critical Essays on Fish, Spivak, Žižek and Others*. VersoBooks, London-New York.
- FELDNER, Heiko y VIGHI, Fabio (2007): *Žižek: beyond Foucault*. Palgrave Macmillan, New York.
- JOHNSTON, Adrian (2008): *Žižek's Ontology. A transcendental materialist theory of Subjectivity*. Northwestern University Press, E. Illinois.
- KEY, Sarah (2003): *Žižek. A Critical Introduction*. Polity Press, Cambridge.
- MYERS, Tony (2003): *Slavoj Žižek an Introduction*. Routledge, London.
- PARKER, Ian (2004): *Slavoj Žižek: A Critical Introduction*. Pluto Press, London.
- SHARPE, Matthew (2004): *Slavoj Žižek: a little piece of the real*. Ashgate Editors, Hants.
- TORFING; Jacob (1999): *New Theories of Discourse. Laclau, Mouffe and Žižek*. Blackwell Publishers Ltd. Oxford.
- VOGT, Erik y SILVERMAN, Hugh J. (Edit.) (2004): *Über Žižek: Perspektiven und Kritiken*. Turia & Kant, Wien.

### 2.2 NÚMEROS MONOGRÁFICOS DE REVISTAS

*International Journal of Žižek Studies*. Edited by TAYLOR P. A. & GUNKEL D. J.

ISSN:1751-8229 En <[www.zizkestudies.org](http://www.zizkestudies.org)>

- 2007: Vol. 1 N° 0: *Backstory: Previously published material*
- 2007: Vol. 1 N° 1: *Why Žižek?*
- 2007: Vol. 1 N° 2: *Žižek & Badiou*

- 2007: Vol. 1 N° 3: *Žižek and Cinema*
- 2007: Vol. 1 N° 4: *Žižek and Heidegger*
- 2008: Vol. 2 N° 0: *Žižek po Polsku*
- 2008: Vol. 2 N° 1: *Graduent student especial issue.*
- 2008: Vol. 2 N° 2: *Žižek and Hegel + Additional Papers*
- 2008: Vol. 2 N° 3: *Žižek on Video*
- 2008: Vol. 2 N° 4: *Žižek and Ideology*

*Paragraph* N° 24, Jul 2001, N°2.: *A symposium on Slavoj Žižek: Faith and the Real.*

Ed. WRIGHT, Elisabeth & Edmond. Edimburg U. P. Págs. 1-165.

*Studies in East European Thought* Vol. 56, N°4 Dec 2004. Dordrecht, Netherlands. Págs. 251-403.

### 2.3 ARTÍCULOS y RESEÑAS.

BUTLER, R. Y STEPHENS, S. (2005): “Slavoj Žižek’s Third way” en (2006b): *The Universal Exception: Selected Writings* Vol. 2. Continuum, New York.

JAMESON, Fredric (2006): “First Impressions” *London Review of books*, 7 de septiembre.

### 3. BIBLIOGRAFÍA DE SLAVOJ ŽIŽEK EN CASTELLANO

#### 3.1 LIBROS DE ŽIŽEK

*Amor sin piedad. Hacia una política de la verdad.* Síntesis, Madrid, 2005. Trad. Pablo Marinas.

*A propósito de Lenin.* Ed. Atuel/Parusia, Buenos Aires, 2004. Trad. Del alemán Sebastián Waingarten.

*Bienvenidos al desierto de lo real.* Ed. Akal, Madrid, 2005.

*Cómo leer a Lacan.* Paidós, Buenos Aires, 2008.

Con BUTLER, Judith y LACLAU, Ernesto: *Contingencia, Hegemonía, Universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda.* F.C.E. Buenos Aires, 2003. Trad. C. Sardoy y G. Homs.

*El acoso de las fantasías.* Siglo XXI, México DF, 1999, 2ª Ed. 2005. Trad. Cela Braunstein.

*El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política.* Paidós, Barcelona, 2001. Trad. Jorge Piatigorsky.

*El frágil absoluto o ¿por qué merece la pena luchar por el legado cristiano?* Pre-Textos, Valencia, 2002. Trad. Antonio Gimeno.

*El sublime objeto de la ideología.* Siglo XXI, México DF, 2003. Trad. Isabel Vericat.

*El títere y el enano. El núcleo perverso del cristianismo.* Paidós, Buenos Aires, 2005. Trad. Alcira Bixio.

*En defensa de la intolerancia.* Ediciones Sequitur, 2007. Trad. J. Eraso y A. Antón.

*Goza tu síntoma. Jacques Lacan dentro y fuera de Hollywood.* Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, 1994, 2ª Ed. 2004. Trad. Horacio Pons.

*Ideología. Un mapa e la cuestión.* (Comp.) F.C.E. Buenos Aires, 2003. 2ª(2004) Trad. VV.AA.

*Lacrimae rerum. Ensayos sobre cine moderno y ciberespacio.* Ed. Debate, Barcelona, 2006. Trad. Ramón Vilá.

*La política de la diferencia sexual.* Episteme, Valencia, 1996. (Valencia: UIMP, Universitat de Valencia "Feminismo y Psicoanálisis", de 10 al 14 julio, 1995).

*La Revolución Blanda.* Ed. Atuel/Parusia, Buenos Aires, 2004. Trad. Sebastián Waingarten.

*Irak: La tetera prestada.* Losada, Madrid, 2006. Trad. Luís Álvarez-Mayo.

*La suspensión política de la ética.* F.C. E. Buenos Aires, 2005. Trad. Marcos Meyer.

*Las metástasis del goce. Seis ensayos sobre la mujer y la causalidad.* Paidós, Buenos Aires, 2003.

*Mirando al sesgo. Una introducción a Jacques Lacan a través de la cultura popular.* Paidós, Buenos Aires, 2000, 2ª Ed. 2002. Trad. Jorge Piatigorsky.

*O espectro segue a roldar. (Actualidade do Manifesto Comunista).* Trad. al gallego Francisco Sampedro. Laiovento, Santiago de Compostela, 2004.

*Órganos sin cuerpo: sobre Deleuze y consecuencias.* Pre-Textos, Valencia, 2006. Trad. Antonio Gimeno.

*Porque no saben lo que hacen. El goce como un factor político.* Paidós. Buenos Aires, 1996, 2ª Ed. 2003. Trad. Jorge Piatigorsky.

*¿Quién dijo totalitarismo? Cinco intervenciones sobre el (mal) uso de una noción.* Pre-Textos, Valencia, 2002. Trad. Antonio Gimeno.

*Repetir Lenin. Trece tentativas sobre Lenin.* Ed. Akal, Madrid, 2004. Trad. del inglés, el texto es el mismo que en *A propósito de Lenin.*)

*Sobre la violencia. Seis reflexiones marginales.* Ed. Paidós, Buenos Aires. 2009. Trad. Cast. José A. Fernández

Editor: *Todo lo que usted siempre quiso saber sobre Lacan y nunca se atrevió a preguntarle a Hitchcock.* Manantial, Buenos Aires, 1994.

HOUNIE, Analía (Comp.): *Violencia en Acto. Conferencias en Buenos Aires.* Paidós, Buenos Aires, 2004. Trad. Patricia Willson.

*Visión de Paralaje.* F.C.E. Buenos Aires, 2006. Trad. Marcos Meyer.

### 3.2 ARTÍCULOS

-“El club de la lucha: ¿verdadera o falsa transgresión?” *Archipiélago*, Noviembre 2002, n. 53.P. 47-51.

- “Multiculturalismo o la lógica cultural del capitalismo multinacional”, en JAMESON, F. & ŽIŽEK, S.: *Estudios Culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*, Paidós, Buenos Aires. 1998. Trad. Moira Irigoyen.

### 3.3 ENTREVISTAS

- *Arriesgar lo imposible. Conversaciones con Glyn Daly.* Ed. Trotta, Madrid, 2006. Trad. Sonia Arribas.

-“Contra el goce. Entrevista: Slavoj Zizek.” *Clarín*, 29. XI. 2003

- “Necesitamos unha teoría da ideoloxía: conversa con Slavoj Žižek”. *Grial*, Xullo-Agosto-Setembro 2007, tomo XLV, 175. P. 96-109.
- “El capitalismo, estúpidos, el capitalismo. Entrevista con Slavoj Žižek.” Sonia Arribas y Howard Rouse. *Minerva* IV época, 05. Madrid, 2007. P. 31-35.

#### 3.4 TEXTOS SOBRE S. ŽIŽEK

- CÓRDOBA, David (2005): “Slavoj Žižek: ideología y goce” en *Filosofías del Siglo XX*.  
VIDARTE, Franciso J. y RAMPÉREZ, J. Fernando. Síntesis, Madrid. Págs. 298-302.
- ROCA JUSMET, L. (2004): “¿Quién es el maldito Žižek?”. *El Viejo Topo*. N 195-196. Ago.
- (2006): “Slavoj Žižek: nuevas propuestas desde la izquierda radical”. *El Viejo Topo*. N. 227. Dic.
- URDANIBIA, I. (2006): “Un DJ filósofo. Arriesgar lo imposible, Madrid: Trotta, 2006.”  
ZE HAR N 59, Arteleku, Donostia.

#### 4. BIBLIOGRAFÍA GENERAL

- ADORNO, Th. W. (1963): *Tres estudios sobre Hegel*. Taurus, Madrid, 1974.
- (1966): *Dialéctica negativa*. En *Dialéctica negativa. La jerga de la autenticidad*. Ed. Rolf Tiedemann, Obras Completas 6, Akal, Madrid, 2005.
  - (1969): “Introducción a *La disputa del positivismo en la sociología alemana*” en *Escritos Sociológicos I*. en O. C. Vol. 8. Akal, Madrid, 2005. Trad. A. González. Págs. 260-329.
- AGAMBEN, Giorgio (2003): *Estado de excepción. Homo sacer II*, 1. Pre-Textos. Valencia 2004. Traducción de Antonio Gimeno.
- ALTHUSSER, L. BALIBAR, É. (1965): *Para leer el capital*. S. XXI, México, 1985.
- BADIOU, A. (1988): *L'Être et l'Événement*. Seuil, Paris. Trad. (1999): *El ser y el acontecimiento*, Buenos Aires: Manantial.
- (1997): *San Pablo. La fundación del universalismo*. Traducido por Danielle Reggiori. Anthropos Editorial, Barcelona, 1999.
  - (2006): *Logiques des mondes. L'être et l'événement*, 2. Seuil, Paris.
- BATAILLE, G. (1955): “Hegel, la muerte y el sacrificio.” En *Escritos sobre Hegel*. Arena Libros, Madrid, 2005. Trad. Isidro Herrera.
- BAUDRILLARD, J. (1974): *Crítica de la economía política del signo*. S. XXI, Madrid, 1979<sup>3</sup>.
- BLANCHOT, M. (1983): *La comunidad inconfesable*. Arena libros, Madrid, 2002. Trad. Isidro Herrera.
- BECK, Ulrich & GIDDENS, Anthony & LASH, Scott (1994): *Modernización reflexiva: política, tradición y estética en el orden social moderno*. Alianza Editorial, 2008.
- BENJAMIN, W. (1921): “Zur Kritik der Gewalt”, en *Gesammelte Schriften*. T. 16 Hrsg. Tiedemann, R. Schweppenhauser, Ed. Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1978. P. 179-203.
- (1939-40/1950): *La dialéctica en suspenso. Fragmentos sobre la historia*. Arcis-LOM, Santiago de Chile, 1990. Trad. P. Oyarzún.
- BUTLER, J.(1987): *Subjects of Desire. Hegelian reflections in Twentieth-Century France*. Columbia U.P. New York. 1999<sup>2</sup>.
- DELEUZE, Giles (1954): “Review of Jean Hyppolite's *Logique et Existence*” orig. en *Revue philosophique de la Trance et L'étranger*. 144, 457-60. Paris.

- (1967): *Presentación de Sacher-Masoch. Lo frío y lo cruel*. Amorrortu, Buenos Aires, 2001.
- DERRIDA, Jacques (1967): *De la Gramatología*. Trad. O. del Barco y C. Ceretti. México, S. XXI, 1978<sup>2</sup>.
- (1967a): “Freud y la escena de la escritura” en *La Escritura y la Diferencia*. Trad. P. Peñalver. Barcelona, Anthropos, 1989. Págs. 271-317.
- (1967b): “De la economía general a la economía restringida. (Un hegelianismo sin reserva)” en *La Escritura y la Diferencia*. Págs. 344-382.
- (1974): *Glas*. Galileé, París.
- (1980): *La tarjeta postal. De Sócrates a Freud y más allá*. Trad. Tomás Segovia y Haydée Silva (“Envíos”). Siglo XXI, México, 2001.
- (1993): *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva Internacional*. Trad. J. M. Alarcón y C. Peretti. Trotta, Madrid, 2003<sup>4</sup>.
- (1996): *Resistencias al Psicoanálisis*. Trad. J. Piatigorsky. Paidós, Buenos Aires, 1997.
- DIJK, Teun A. van: (1998) *Ideología. Una aproximación multidisciplinar*. Gedisa, Barcelona, 1999.
- (1977) *Texto y contexto. (Semántica y pragmática del discurso)*. Cátedra, Madrid, 1980.
- DOR, Joël: (1985) *Introducción a la lectura de Lacan. I: El inconsciente estructurado como lenguaje*. Gedisa, Barcelona, 1994.
- (1985) *Introducción a la lectura de Lacan II: La estructura del sujeto*. Gedisa, Barcelona, 1994.
- DÜSING, K. (1976): *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik*. Hegel-Studien/ Bh. 15. Bonn.
- FLÜGEL O./HEIL R./HETZEL A. (2004): *Die Rückkehr des Politischen. Demokratietheorien heute*. WBG, Darmstadt.
- FOUCAULT, Michel (1969): *La arqueología del saber*. Siglo XXI, México-Madrid, 1997(18). Trad. Aurelio Garzón.
- FREUD, Sigmund:
  - *Gesammelte Werke (GW)* in achtzehn Bänden mit einem Nachtragsband. Herausgegeben von Anna Freud, Marie Bonaparte, E. Bibring, W. Hoffer, E. Kris und O. Osakower Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt a.M. 1999.
  - *Obras completas*. Amorrortu editores. Buenos Aires. 1992<sup>2</sup>. Ordenamiento, comentarios y notas de James Strachey con la colaboración de Anna Freud, asistidos por Alix Strachey, Alan Tyson y Angela Richards. Traducción directa del alemán de José Luis Etcheverry, cotejada con la edición inglesa bajo la dirección de James Strachey.
  - (1900): *La interpretación de los sueños. GW II y III. Obras Completas*, Vol. IV y V.



- (1912-13): *Tótem y Tabú*. *GW IX, Obras Completas*: Vol. XIII
- (1914): *Introducción al Narcisismo*. *GW X, Obras Completas*: Vol. XIV
- (1915): “Pulsiones y destinos de pulsión”. *GW X, Obras Completas*: Vol. XIV
- (1919): “Lo ominoso”. *GW XII, Obras Completas*: Vol. XVII.
- (1919): “Pegan a un niño”. *GW XII, Obras Completas*: Vol. XVII
- (1920): “Más allá del principio del placer”. *GW XIII, Obras Completas*: Vol. XVIII
- (1923): *El Yo y el ello*. *GW XIII, Obras Completas*: Vol. XIX.
- (1925): “La negación”. *GW XIV, Obras Completas*: Vol. XIX.
- (1927): *El porvenir de una ilusión*. *GW XIV, Obras Completas*, Vol. XXI
- (1930): *El malestar en la cultura*. *GW XIV, Obras Completas*, Vol. XXI
- (1933): *Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis*. *GW XV, Obras Completas*, Vol. XXII

GADAMER, Hans-Georg (Hrsg.) (1966): *Beiträge zur Deutung der Phänomenologie des Geistes*. Hegel-Tage Rouyamont 1964. Hegel-Studien Bh. 3. Bouvier, Bonn.

GUATTARI, F. (1989): *Las tres ecologías*. Pre-Textos, Valencia, 2000<sup>3</sup>. Trad. J. Vázquez y U. Larraceleta.

HABERMAS, Jürgen (1971<sup>4</sup>): *Teoría y Praxis. Estudios de filosofía social*. Tecnos, Madrid, 1997. Trad. Salvador Mas y Carlos Moyá.

HARRIS, Henry Siltón (1972): *Hegels Development. I: Toward the Sunlight*. (1770-1801) Clarendon Press, Oxford.

- (1983): *Hegels Development II: Night Thoughts*. (Jena 1801-1806) Clarendon Press, Oxford.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich:

- (1793/1802): *Frühe Schriften*. Bd. 1. (TW) *Werke* in 20 Bänden. Auf der Grundlage der Werke von 1832-1845 neu ed. Ausg., Red. E. Moldenhauer y K. M. Michel. Suhrkamp, Frankfurt am M., 1999<sup>4</sup>. (Trad. Esp. Zoltan Szankay y J. M. Ripalda: *Escritos de Juventud*. F.C.E. México, 1998<sup>2</sup>.)
- *Gesammelte Werke*, in Verbindung mit der Deutsche Forschungsgemeinschaft Hrsg. von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Hamburg, 1968 ff. *HGW*
- (1805-06): *Jenaer Systementwürfe III*. *HGW*. 8. Hrsg. von Rolf-Peter Horstmann und J. H. Trede. Hamburg, 1976. (Ed. Y Trad. cast. De José María Ripalda: *Filosofía Real*. F.C.E. México, Madrid, 1984.)

- (1807): *Phänomenologie des Geistes*. (PhG) Bd. 9. Hrsg. von W. Bonsiepen und R. Heede. Hamburg, 1980. (Trad. Esp. Wenceslao Roces y Ricardo Guerra: *Fenomenología del Espíritu*. F.C.E. México, 1994 (1966).
  - (1812/1832): *Wissenschaft der Logik*. (WdL)I Bd. *Die Objective Logik*. HGW 11/21. Hrsg. von W. Jaeschke y F. Hogemann. Hamburg, 1978 y 1984. (Trad. Cast. Mondolfo, A. y R.: *La Ciencia de la lógica*. Hachette/Solar, Buenos Aires, 1968.)
  - (1816): *Wissenschaft der Logik*. (WdL)II Bd. *Die Subjektive Logik*. HGW 12. Hrsg. von W. Jaeschke y F. Hogemann. Hamburg, 1981. (Trad. Cast. Mondolfo, A. y R.: *La Ciencia de la lógica*. Hachette/Solar, Buenos Aires, 1968.)
  - (1830<sup>3</sup>): *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*. HGW 20. Hrsg. von W. Bonsiepen y H-C. Lucas. 1992. (Trad. cast. Valls Plana: *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Alianza, Madrid, 1998.)
  - (1821): *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Hrsg. J. Hoffmeister, Meiner, Hamburg, 1995<sup>5</sup>. (Trad. J.L. Vermal *Principios de la Filosofía del derecho*. Edhasa, Barcelona, 1999<sup>2</sup>.)
  - *Briefe von und an Hegel*. Bd. I-III Hrsg. Von J. Hoffmeister, Hamburg, 1951/1954. Bd. IV Hrsg. von R. Flechsig, Hamburg, 1961.
- HENRICH, Dieter: (1977): *Hegel im Kontext*. Suhrkamp, Frankfurt. Trad. Esp. (Con adiciones) *Hegel en su contexto*. Monte Avila Editores, Caracas, 1990.
- (1976): "Hegels Grundoperation: Eine Einleitung in die Wissenschaft der Logik". In: *Der Idealismus und seine Gegenwart, Festschrift für Werner Marx zum 65. Geburtstag*. (Hrsg). v. U. Guzzoni u. B. Rang u. L. Siep, Hamburg. 208-230
  - (1978a) "Hegels Logik der Reflexion. Neue Fassung". In: Ders. (Hrsg.): *Die Wissenschaft der Logik und die Logik der Reflexion*, Hegel-Tage Chantilly 1971, Bonn: Bouvier, 1978, Hegel-Studien. Beiheft 18, 203-324
- HENRICH, Dieter y DÜSING, Klaus (Hrsg.): *Hegel in Jena*. Hegel-Studien. Bh. 20. Bouvier, Bonn, 1980.
- HOBSBAWM, Eric J. (Dir.) 1981; *Historia del marxismo. El marxismo en la época de la III Internacional*. Bruguera, Barcelona, 1983.
- (1962): *La Era de la Revolución, 1789-1848*. Crítica, Barcelona, 1999.
  - (1975): *La Era del Capital, 1848-1875*. Crítica, Barcelona, 2005.
  - (1987): *La Era del Imperio, 1875-1914*. Crítica, Barcelona, 2005.
  - (1994) *Historia del S. XX, 1914-1991*. Crítica Barcelona, 2000.

- HYPPOLITE, Jean (1947): *Génesis y estructura de la "Fenomenología del Espíritu"*. Ediciones Península, Barcelona, 1998.
- (1952): *Lógica y existencia*. Herder, Barcelona, 1996.
- JAMESON, F. (1991): *Postmodernism, or, The Cultural Logic of Late Capitalism*. Durham, NC: Duke University Press.
- (1996): *Teoría de la posmodernidad*. Trotta, Madrid. Traducción de C. Montolío Nicholson y R. del Castillo.
- JARCZYK, G. (1999): *Le négatif ou l'écriture de l'autre dans la logique de Hegel*. Ellipses, Paris, 1999.
- KURZ, Gerhard (1975): *Mittelbarkeit und Vereinigung. Zum Verhältnis von Poesie, Reflexion und Revolution bei Hölderlin*. J. B. Metzlersche, Stuttgart.
- LABARRIÈRE, Pierre-Jean (1979): *La Fenomenología del Espíritu de Hegel. Introducción a una lectura*. F.C.E. México, 1985.
- (1968): *Structures et mouvement dialectique dans la Phénoménologie de l'Esprit*. Editions Aubier Montaigne, Paris, 1985.
- LACAN, Jacques
- (1966): *Écrits*. Deux volumes. Éditions du Seuil. Paris. Trad. Tomás Segovia: *Escritos*. Vol. 1 Vol. 2. Siglo XXI Editores, Madrid, 1985.
  - (1945): "El tiempo lógico y el aserto de certidumbre anticipada. Un nuevo sofisma." *Escritos*. Págs. 187-203.
  - (1949): "El estadio del espejo como formador de la función del yo." *Escritos*. Págs. 86-93.
  - (1956): "Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis. Informe de Roma 1953." *Escritos*. Págs. 227-310.
  - (1957): "El seminario sobre la carta robada." (1955-56) *Escritos*. Págs. 5-58.
  - (1957): "La instancia de la letra en el inconsciente o la razón desde Freud." *Escritos*. Págs. 473-512.
  - (1960): "Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente." *Escritos*. Págs. 773-807.
  - (1963): "Kant con Sade." *Escritos*. Págs. 744-772.
  - (1964): "Del *Trieb* de Freud y del deseo del psicoanalista." *Escritos*. Págs. 830-833.
  - (1966): "Posición del inconsciente." (1960) *Escritos*. Págs. 808-829.
  - (1970) "Radiofonía" en *Psicoanálisis, Radiofonía, Televisión*, Anagrama, Barcelona, 1977.

- (1971) “Lituraterre”, *Littérature*, N° 3.
  - (1973): *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis (1964)* Comp. J-A. Miller Seminarios Libro XI. Paidós, Barcelona, 1987.
  - (1973a): “Télévision” en *Psicoanálisis, Radiofonía, Televisión*, Anagrama, Barcelona, 1977.
  - (1975): *Aún (1972-73)* Comp. J-A. Miller. Paris, Seuil. Seminarios Libro XX. Paidós, Buenos Aires, 1981.
  - (1975b): *RSI (1974-75)* Seminarios Libro XXII. En *Ornicar?*, N° 2-5.
  - (1976-77): *El sinthome (1975-76)* En *Ornicar?*, N° 6-11. Seminarios Libro XXIII. Paidós, Buenos Aires, 2006.
  - (1986): *La Ética del psicoanálisis. (1959-60)* Comp. J-A. Miller. Seminarios Libro VII. Paidós, Buenos Aires, 1988.
  - (1991): *El reverso del psicoanálisis (1969-70)* Comp. J-A. Miller. Seminarios Libro XVII. Paidós, 1992.
  - (2007): *De un discurso que no fuera del semblante. (1970-71)* Comp. J-A. Miller, Séminaires Livre XVIII, Seuil, Paris.
- LENIN, Vladimir Ilich: *Obras Completas*. 40 Vol. Akal. Madrid, 1974. (Reimpresión de la edición de Editorial Cartago, Buenos Aires con traducción a cargo Ed. Progreso Moscú. Estudio preliminar J. Trías Vejarano.)
- (1902): *¿Qué hacer? Obras Completas* T. V. P. 351-535.
  - (1908): *Materialismo y empiriocriticismo. Obras Completas* T. XIV
  - (1917): *El Estado y la Revolución. Obras Completas* T. XXVII.
- LOZANO, J. PEÑA-MARÍN, C. ABRIL, G. (1982): *Análisis del discurso. Hacia una Semiótica de la interacción textual*. Cátedra, Madrid, 2004 (2ª).
- LUKÁČKS, Georg (1948): *Der Junge Hegel. Über die Beziehungen von Dialektik und Ökonomie*. In 2 Bänden. Suhrkamp, Frankfurt a. Main, 1973.
- MARTÍNEZ, F.J. (1987): *Ontología y diferencia. La filosofía de G. Deleuze*. Orígenes, Madrid.
- MARX, Karl y ENGELS, Friedrich:
- Marx Engels Werke*. MEW, 39+2+1 Vols. Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED. Dietz, Berlin, 1961-68. Marx, Engels, Obras, OME Ed. M. Sacristán, 12 vols. Publicados (interrumpida) Grijalbo/Crítica, Barcelona, 1976-1980.
- (1843/44): *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung*. MEW I, P. 378-391.

- (1843/1844): *Ökonomische-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*. MEW 40-Eb. I. *Manuscritos de París, Anales Francoalemanes*. Trad. J. M. Ripalda. OME Vol. 5, 1978.
- (1890<sup>4</sup>): *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band*. MEW 23. *El Capital. Libro Primero Vol. 1*. Trad. M. Sacristán. OME Vol. 40, 1976.
- (1857/58): *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*. MEW 42. *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política*. 3 Vols. Trad. Pedro Escarón, Siglo XXI, México/Buenos Aires/Madrid. 2007<sup>20</sup>.

MILLER, Jacques-Alain

- (1966): “Suture” *Cahiers pour l’analyse* 1/2, Société du Graphe, Paris. en *Matemas II*. Manatíal, Buenos Aires, 1990<sup>2</sup> Págs. 53-65.
- (1975): “Matrice” en *Ornicar* N°4, Le Graphe, Paris. en *Matemas II*. Manatíal, Buenos Aires, 1990<sup>2</sup> Págs. 67-72.
- (1981): “La lógica del significante” en *Matemas II*. Manatíal, Buenos Aires, 1990<sup>2</sup>. P. 7-52.
- (1998): *Los signos del goce*. Paidós, Buenos Aires.
- (1998a): *Elucidación de Lacan*. Paidós, Buenos Aires.
- (2000): *El banquete de los analistas*. Paidós, Buenos Aires.
- (2002): *De la naturaleza de los semblantes*. Paidós, Buenos Aires, 2002.
- (2003): *La experiencia de lo real en la cura psicoanalítica*. Paidós, Buenos Aires, 2004 (2)

NAREDO, J. M. (1987): *La economía en evolución. Historia y perspectivas de las categorías básicas del pensamiento económico*. Siglo XXI, Madrid, 2003<sup>3</sup>.

PERETTI de, Cristina: (1989): *Jacques Derrida. Texto y deconstrucción*. Anthropos, Barcelona.

- (2003) Ed.: *Espectrografías (Desde Marx y Derrida)*. Trotta, Madrid.

RANCIÈRE, J. (1995): *La mésentente. Politique et philosophie*. Galilée, Paris. *El desacuerdo. Política y filosofía*. Nueva Visión, Buenos Aires, 1996.

RIPALDA, J. M. (1978): *La nación dividida*. F.C.E. México, 1978. (1<sup>a</sup> ed. En cast.)

- (1992): *El fin del clasicismo. A vueltas con Hegel*. Trotta, Madrid.
- (1993): *Comentario a la Filosofía del Espíritu de Hegel (1805/06)*. F.C.E./UNED, Madrid.
- (1996): *De Angelis. Filosofía, mercado y Postmodernidad*. Trotta, Madrid.
- (2000): -“Huellas de Hegel” en *ÉNDOXA: Series Filosóficas*, n° 12, Págs. 141-166. UNED, Madrid.
- (2005): *Los límites de la dialéctica*. Trotta, Madrid.

- RODRÍGUEZ MARTÍNEZ, J. (Ed.) (2005): *En el centenario de La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Centro de Investigaciones Sociológicas. Madrid.
- ROUDINESCO, E. (1982): *La batalla de cien años: historia del Psicoanálisis en Francia 1885-1939* (Vol. I) Fundamentos, Madrid, 1988. 1999<sup>2</sup>. Trad. Ignacio Gárate.
- (1986): *La batalla de cien años: historia del Psicoanálisis en Francia 1925-1985* (Vol. II) Fundamentos, Madrid, 1993.
  - (1986): *La batalla de cien años: historia del Psicoanálisis en Francia 1925-1985* (Vol. III) Fundamentos, Madrid, 1993.
- SAMPEDRO, Francisco (1997): *Ideología e distorsión. Ensaio sobre o imaxinario ideolóxico*. Ed. Xerais, Vigo.
- SCHLUCHTER, Wolfgang (1988): *Religion und Lebensführung. Bd. 1: Studien zu Max Webers Kultur- und Werttheorie*. Frankfurt am M.
- SCHUMPETER, Joseph A. (1951): *Diez grandes economistas de Marx a Keynes*. Alianza Editorial, Madrid, 1990<sup>5</sup>.
- SLOTERDIJK, Peter (1983): *Crítica de la razón cínica*. Siruela, Madrid, 2004.
- (2006): *Zorn und Zeit. Politisch-psychologischer Versuch*. Suhrkamp, Frankfurt a. M.
- STRAUSS, Leo (1950): *Natural Right and History*. Chicago University Press, Chicago & London, 1971<sup>7</sup>.
- TAIBO, C. (2000): *La desintegración de Yugoslavia*. La catarata, Madrid.
- TAYLOR, Charles: *Hegel*. Cambridge University Press, Cambridge, 1975.
- TURKLE, Sh. (1978): *Psychoanalytic Politics*. Burnett & Deutsch, London. 2ª Ed. 1992.
- VIDARTE, Paco. (1998): *Una Tesis en Deconstrucción*. Tesis Doctoral. UNED, Madrid.
- (1998a): "Psicoanálisis y Deconstrucción". *Daimon*, nº16, (Universidad de Murcia), Enero-Junio 1998.
  - (1998b): "Vorbemerkungen zur französischen Hegelrezeption in XX Jahrhundert. Hegel ou le pré-texte: Des-cendres(s) de H... pour-parler(s) de Derrida". En colaboración con Cristina de Peretti y José María Ripalda. Actas del XXI Internationaler Hegelkongress, en *Hegel-Jahrbuch*. Akademie Verlag GmbH. Berlín. 1998.
  - (1999): "“O-O-O / v-w-W”. *Todo estriba en el oído. De Aristóteles a Ernst y más allá*". *Daimon*, nº 19. (Universidad de Murcia). 1999.

- (2000): *Marginales. Leyendo a Derrida*. Francisco J. Vidarte (editor). Madrid, Aula Abierta, UNED, 2000.
- (2005a): *Teoría queer* (D. Córdoba, J. Sáez y P. Vidarte eds.). Madrid, Egales, 2005.
- (2006): *¿Qué es leer? La invención del texto en filosofía*. Valencia, Tirant lo Blanc.
- (2007): *Ética Marica. Proclamas libertarias para una militancia LGTBQ*. Egales, Barcelona-Madrid.

WEBER, MAX: *Wissenschaft als Beruf* (1917/1919), *Politik als Beruf* (1919). *Max Weber-Gesamtausgabe*, Abteilung I: Schriften und Reden Bd. 17. Hrsg. Von W. Mommsen und W. Schluchter. J.C. b. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen, 1991

#### 4.1 DICCIONARIOS Y ENCICLOPEDIAS

CHEMAMA, Roland & VANDERMERSCH, Bernard (1998): *Diccionario del psicoanálisis*. 2ª Ed. revisada y ampliada. Amorrortu Editores, Buenos Aires & Madrid. 2004.

EVANS, Dylan (1997): *Diccionario introductorio de psicoanálisis lacaniano*. Paidós, Buenos Aires-México D.F.-Barcelona, 1997. Trad. Jorge Piatigorsky.

GLOCKNER, Hermann: *Hegel-Lexikon. Georg Wilhelm Friedrich Hegel Sämtliche Werke*. Bd. 23-24/ 25-26. Fr. Frommanns Verlag, Stuttgart, 1957 (2)

LAPLANCHE, Jean & PONTALIS, Jean B. (1974): *Diccionario de Psicoanálisis*. Paidós, Barcelona, 1996.

SANDKÜHLER, J. (Hrsg.) (1990): *Europäische Enzyklopädie zu Philosophie und Wissenschaften*. Felix Meiner Verlag. Hamburg.

SANDKÜHLER, J. (Hrsg.) (2003): *Europäische Enzyklopädie zu Philosophie und Wissenschaften*. Felix Meiner Verlag. Hamburg, 2003. Cd-Rom

VOLPI, Franco (Hrsg.) (2003): *Großes Werklexikon der Philosophie* (Hrsg.) Franco Volpi. Alfred Kröner Verlag.

#### 4.2. REPERTORIOS E ÍNDICES BIBLIOGRÁFICOS:

*Philosophers Index*. Bowling Green State University (Ohio), 1967-

*Répertoire bibliographique de la philosophie*. Leuven Universitaet. UNESCO.1949-

*Bibliographie de la philosophie*. Paris, 1953-