

EL SUBLIME OBJETO DE LA IDEOLOGÍA

slavoj žižek



 siglo
veintiuno
editores



siglo veintiuno editores, s.a. de c.v.

CERRO DEL AGUA 248, DELEGACION COYOACAN, 04310, MEXICO, D.F.

siglo xxi editores argentina, s.a.

LAVALLE 1634 PISO 11-A C-1048AAN, BUENOS AIRES, ARGENTINA

portada de maría luisa martínez passarge

primera edición en español, 1992

segunda edición en español, 2001

© siglo xxi editores, s.a. de c.v.

primera edición en inglés, 1989

© slavoj žižek, 1989

publicada por verso, londres

título original: *the sublime object of the ideology*

ISBN 968-23-1793-2

derechos reservados conforme a la ley

impreso y hecho en México/printed and made in Mexico

ÍNDICE

PREFACIO, <i>por</i> ERNESTO LACLAU	11
AGRADECIMIENTOS	21
INTRODUCCIÓN	23
PARTE PRIMERA: EL SÍNTOMA	
1. ¿CÓMO INVENTÓ MARX EL SÍNTOMA?	35
Marx, Freud: El análisis de la forma, 35; El síntoma social, 47; Fetichismo de la mercancía, 49; Risa totalitaria, 54; El cinismo como una forma de ideología, 55; Fantasía ideológica, 58; La objetividad de la creencia, 62; "La ley es la ley", 64; Kafka, crítico de Althusser, 73; La fantasía como soporte de la realidad, 78; Plusvalor y plus-de-goce, 81	
2. DEL SÍNTOMA AL SINTHOME	87
<i>La dialéctica del síntoma</i> , 87; Regreso al futuro, 87; Repetición en la historia, 91; Hegel con Austen, 96; Dos chistes hegelianos, 97; Una trampa del tiempo, 100; <i>El síntoma en tanto que Real</i> , 103; El <i>Titanic</i> como síntoma, 103; Del síntoma al <i>sinthome</i> ; 106; "En ti más que tú", 111; <i>Jouissance</i> ideológica, 116	
PARTE SEGUNDA: LA FALTA EN EL OTRO	
3. "CHE VUOI?"	125
<i>Identidad</i> , 125; El "colchón" ideológico, 125; Descriptivismo <i>versus</i> antidescriptivismo, 127; Los dos mitos, 131; Designante rígido y <i>objet a</i> , 135; La anamorfosis ideológica, 138; <i>Identificación</i> , 141; Retroactividad del significado, 141; El "efecto de retroversión", 144; Imagen y mirada, 147; Desde <i>i(o)</i> hasta <i>I(O)</i> , 150; <i>Más allá de la significación</i> , 153; " <i>Che vuoi?</i> ", 153; El judío y Antígona, 158; La fantasía como pantalla para el deseo del Otro, 162; El Otro incongruente de la <i>jouissance</i> , 166; "Atravesar" la fantasía social, 170	

4. SÓLO SE MUERE DOS VECES	176
Entre las dos muertes, 176; La revolución como repetición, 182; La "perspectiva del juicio final", 189; Del Amo al Dirigente, 193	
 PARTE TERCERA: EL SUJETO	
5. ¿CUÁL SUJETO DE LO REAL?	201
"No hay metalenguaje", 201; El significante fálico, 204; Lenin en Varsovia" como objeto, 207; El antagonismo como Real, 211; La opción obligada de la libertad, 215; <i>Coincidentia oppositorum</i> , 220; Otro chiste hegeliano, 226; El sujeto como una "respuesta de lo Real", 232; S(Á), a, Φ, 236; El sujeto supuesto . . . , 240; El supuesto saber, 242; "El miedo al error es . . . el error mismo", 246; "Lo suprasensible es por tanto apariencia <i>qua</i> apariencia", 249	
6. "NO SÓLO COMO <i>SUSTANCIA</i> , SINO TAMBIÉN COMO <i>SUJETO</i> "	257
La lógica de la sublimidad, 257; "El espíritu es un hueso", 264; "La riqueza es el yo", 267; Reflexión postulativa, externa, determinada, 271; Postulación de las presuposiciones, 274; Presuposición de lo postulado, 284	
 BIBLIOGRAFÍA	 295
 ÍNDICE ANALÍTICO	 298

Para Renata

PREFACIO

ERNESTO LACLAU

Como todas las grandes tradiciones intelectuales, la teoría psicoanalítica lacaniana ha alumbrado en una serie de direcciones. Estos efectos iluminadores han tenido tendencia a presentar esta teoría como una fuente de inspiración difusa que alimenta corrientes intelectuales sumamente diferenciadas, y no como un *corpus* teórico cerrado y sistemático. La recepción que se ha dado a Lacan ha variado, así pues, de un país a otro. Según cada conjunto de circunstancias, se han destacado diferentes aspectos de una obra teórica que ha pasado por una considerable transformación a lo largo de un prolongado periodo de tiempo. En Francia, y en los países latinos en general, la influencia de Lacan ha sido clínica en lo principal y, por lo tanto, ha estado estrechamente vinculada a la práctica psicoanalítica. La formación profesional de psicoanalistas ha sido el aspecto más importante de ello y ha tenido lugar en instituciones organizadas con este objetivo: primero, la École Freudienne de París y después la École de la Cause Freudienne. Esto no significa que el impacto cultural de la teoría lacaniana no se haya extendido a círculos más amplios —a la literatura, a la filosofía, a la teoría fílmica y demás—, sino que la práctica clínica ha seguido siendo el punto central de referencia a pesar de esas extensiones.

En los países anglosajones, este carácter central del aspecto clínico ha estado ausente en gran medida y la influencia de Lacan ha girado casi exclusivamente en torno al triángulo literatura-cine-feminismo. Por ejemplo, el trabajo en relación con la revista *Screen* en la década de los setenta (Stephen Heath, Colin MacCabe, Jacqueline Rose) con su teoría de la “sutura” o, en el campo del feminismo, el uso crítico de determinadas nociones lacanianas, como el “significante fálico”, para revelar el funcionamiento del orden patriarcal (Juliet Mitchell, Jacqueline Rose y el grupo alrededor de la

publicación periódica *m/f*). Vale la pena mencionar también que la tendencia en el mundo anglosajón ha sido acentuar las afinidades de la teoría lacaniana con el campo general del “posestructuralismo” —desconstrucción, por ejemplo— en tanto que en Francia se han mantenido grados mayores de demarcación y de confrontación entre las corrientes intelectuales.

A estas variantes nacionales hemos de agregar una diferenciación en función de las diversas *interpretaciones* de la obra lacaniana, además de una serie de intentos de articularla con *otras* perspectivas filosóficas. En cuanto a la interpretación, hemos de indicar la oposición que existe en Francia entre las diferentes “generaciones” lacanianas. Por una parte, está la perspectiva de la “vieja escuela” o primera generación de lacanianos (Octave y Maud Mannoni, Serge Leclaire, Moustafa Safouan, etc.), que hace hincapié en los problemas clínicos y en el papel crucial que desempeña lo *Simbólico* en el proceso psicoanalítico. Esta perspectiva se basa ampliamente en los escritos de Lacan de los años cincuenta, la época del alto estructuralismo, en la que el registro Imaginario se presenta como una serie de variantes que se han de referir a una matriz simbólica estable. Por otra parte, la generación más joven (Michel Silvestre, Alain Grosrichard, etc., con Jacques-Alain Miller a la cabeza) ha tratado de formalizar la teoría lacaniana, señalando las distinciones entre las diferentes etapas de su enseñanza y acentuando la importancia teórica de la última etapa, en la que se otorga un papel central a la noción de lo *Real* como aquello que resiste a la simbolización. En cuanto a los intentos de articular la teoría lacaniana con otras perspectivas teóricas, vale la pena mencionar en primer lugar la apropiación hermenéutica de Lacan que ha tenido lugar principalmente en Alemania (Hermann Lang, Manfred Frank, etc.). Esta tendencia consiste en lo fundamental en un intento por mostrar que el “horizonte de prejuicios” hermenéuticos puede ofrecer el fundamento filosófico adecuado al psicoanálisis. A esto hay que añadir la interpretación marxista-estructuralista de Lacan llevada a cabo por Althusser y sus seguidores (en especial, Michel Pêcheux). Esta lectura presenta al psicoanálisis lacaniano como la única teoría psicológica que contiene una noción del sujeto que es compatible con el materialismo histórico.

Dentro de este marco general de referencia, la escuela lacaniana eslovena, a la que pertenece este libro de Žižek, posee rasgos sumamente originales. En contraste con el mundo latino y el anglosajón, las categorías lacanianas se han usado para una reflexión que es esencialmente *filosófica* y *política*. Si bien los teóricos eslovenos se esfuerzan por extender su análisis al campo de la literatura y del cine, la dimensión clínica está totalmente ausente. Caracterizan a esta escuela dos rasgos fundamentales. El primero es su insistente referencia al campo ideológico-político: su descripción y teorización de los mecanismos fundamentales de la ideología (identificación, el papel del significante amo, la fantasía ideológica); sus intentos por definir la especificidad del “totalitarismo” y sus diferentes variantes (stalinismo, fascismo) y esbozar las principales características de las luchas democráticas radicales en las sociedades de Europa del Este. La noción lacaniana del *point de capiton* (punto de acolchado) se concibe como la operación ideológica fundamental; la “fantasía” se convierte en un argumento imaginario que encubre la división o “antagonismo” fundamental en torno al cual se estructura el campo social; se contempla la “identificación” como el proceso a través del cual se constituye el campo ideológico; el goce, o *jouissance*, nos permite entender la lógica de la exclusión que opera en discursos como el del racismo. El segundo rasgo distintivo de la escuela eslovena es el uso que hace de las categorías lacanianas en el análisis de los textos filosóficos clásicos: Platón, Descartes, Leibniz, Kant, Marx, Heidegger, la tradición analítica anglosajona y, sobre todo, Hegel. La orientación hegeliana es la que da un “sabor” especial a los teóricos eslovenos. Ellos tratan de articular una nueva lectura de la filosofía de Hegel que deja atrás suposiciones establecidas desde hace tanto como el supuesto panlogicismo de Hegel o la noción de que el carácter sistemático de su reflexión conduce a la abolición de todas las diferencias en la mediación final llevada a cabo por la Razón.

La producción de la escuela eslovena ya es considerable.*

* Dos de sus libros han sido traducidos hace poco al francés: el volumen colectivo *Tout ce que vous avez toujours voulu savoir sur Lacan, sans jamais oser le demander à Hitchcock* (Navarin, París, 1988); y el de Slavoj Žižek *Le plus sublime des hystériques - Hegel passe* (Point Hors Ligne, París, 1988).

En la actualidad, la teoría lacaniana es la principal orientación filosófica en Eslovenia. Ha sido también uno de los principales puntos de referencia de la llamada "primavera eslovena", es decir, las campañas de democratización que han tenido lugar los últimos años. El semanario *Mladina*, en el que Žižek es el principal columnista político, es el portavoz más importante de este movimiento.

El interés que han manifestado los teóricos eslovenos por los problemas de una democracia radical y los esfuerzos que han hecho por vincular el Real lacaniano con el que en *Hegemonía y estrategia socialista*, Chantal Mouffe y yo hemos denominado el "carácter constitutivo de los antagonismos", ha creado la posibilidad de un fructífero intercambio intelectual. Žižek ha visitado nuestro programa de investigación sobre Ideología y Análisis del Discurso en el Departamento de Gobierno de la Universidad de Essex en muchas ocasiones. De estos contactos ha surgido una serie de proyectos de investigación conjuntos. Esto no significa, por supuesto, que haya habido plena coincidencia. En nuestra opinión, la escuela eslovena trazó al inicio una línea de separación demasiado drástica entre la teoría lacaniana y el posestructuralismo. También tenemos una serie de reservas sobre la lectura que hace de Hegel. Si bien, en el primer caso, nuestras diferencias han tendido a disminuir en el transcurso del debate, en el segundo, todavía entablamos discusiones. A pesar de todo y no obstante estas diferencias, no cabe duda alguna acerca de la riqueza y profundidad que ofrece la interpretación de Hegel que hace la escuela de Eslovenia. Su especial combinación de hegelianismo y de teoría lacaniana represen-

Pero en Eslovenia ya hay más de veinte volúmenes publicados. Mencionaremos entre ellos *Hegel and the signifier* (Slavoj Žižek, Ljubljana, 1980); *History and the unconscious* (Slavoj Žižek, Ljubljana, 1982); *Hegel and the object* (Mladen Dolar y Slavoj Žižek, Ljubljana, 1985); *The structure of fascist domination* (Mladen Dolar, Ljubljana, 1982); *Problems and the theory of fetishism* (Rado Riha y Slavoj Žižek, Ljubljana, 1985); *Philosophy in the science* (Rado Riha, Ljubljana, 1982). Aparte de la de Žižek, hemos de mencionar las importantes contribuciones teóricas de Miran Božovič (conferencias sobre Descartes, Leibniz y Spinoza); Zravko Kobe (estudios sobre la lógica de Hegel); Zdenko Vrdovec, Stojan Pelko y Marcel Stefančič (teoría fílmica); Eva D. Bahovec (epistemología); Jelica Sumič-Riha (filosofía analítica), y Renata Salecl (derecho)

ta en la actualidad uno de los proyectos teóricos más innovadores y prometedores en el panorama intelectual europeo.

Ahora quisiera proporcionar una serie de sugerencias para la lectura de este libro. El lector pudiera acabar desorientado en lo tocante al género literario al que pertenece. No es sin duda un libro en el sentido clásico, es decir, una estructura sistemática en la que se desarrolla una argumentación de acuerdo con un plan prefijado. Tampoco es una colección de ensayos en la que cada uno de ellos constituya un producto acabado y cuya "unidad" con el resto sea meramente el resultado de la discusión temática que contiene sobre un problema común. Se trata más bien de una serie de intervenciones teóricas que se alumbran unas a otras, no en función de la *progresión* de una argumentación, sino en función de lo que podríamos denominar la *reiteración* de esta última en diferentes contextos discursivos. La tesis básica de este libro —que la categoría de "sujeto" no se puede reducir a las "posiciones del sujeto", puesto que antes de la subjetivación el sujeto es el sujeto de una falta— se formula en el primer capítulo. En cada uno de los capítulos subsiguientes se reitera esta tesis en un nuevo contexto discursivo que la ilumina desde un ángulo diferente. Pero como este proceso de afinación no es el resultado de una necesaria progresión, el texto llega a un punto de interrupción y no de conclusión, invitando por lo tanto al lector o lectora a que continúe por su cuenta la proliferación discursiva en la que el autor se ha embarcado. Así pues, cuando Žižek habla de Lacan, Hegel, Kripke, Kafka o Hitchcock, el lector podría continuar refiriéndose a Platón, Wittgenstein, Leibniz, Gramsci o Sorel. Cada una de estas reiteraciones *construye* parcialmente la argumentación en vez de simplemente repetirla. El texto de Žižek es un eminente ejemplo de lo que Barthes ha llamado un "texto escritural".

Este libro contiene también una invitación implícita a romper la barrera que separa los lenguajes teóricos de los de la vida cotidiana. La crítica contemporánea a la noción de metalenguaje ha abierto el camino a una trasgresión generalizada de las fronteras, pero el texto de Žižek —con su movimiento del cine a la filosofía, de la literatura a la política—

es especialmente rico en este aspecto. Aquel que atribuya una "trascendentalidad superdura" a su propia perspectiva teórica o aquel que siga viviendo en el mundo mitológico de los "estudios de caso" no se sentirá cómodo con la lectura de este libro. Los límites que la presencia de lo Real impone a toda simbolización afectan también a los discursos teóricos. La contingencia radical que esto introduce se basa en una "incompletud constitutiva" casi pragmática. Desde este punto de vista, el hincapié en lo Real conduce necesariamente a una exploración más a fondo de las *condiciones de posibilidad* de cualquier objetividad.

Sería una traición al texto de Žižek tratar de trazar un cuadro sistemático de sus categorías, cuando el autor ha preferido establecer un proceso mucho más sutil de referencia abierta entre ellas. No obstante, quisiera llamar la atención acerca de dos puntos clave en el texto, dada su productividad en función del análisis político. El primero se refiere al uso que se hace del antidescriptivismo de Saul Kripke en el análisis político. La contienda entre descriptivistas y antidescriptivistas gira en torno a la pregunta de cómo los nombres se refieren a los objetos. Según los descriptivistas, el vínculo es el resultado del *significado* de un nombre, es decir, cada nombre implica un cúmulo de rasgos descriptivos y se refiere a aquellos objetos en el mundo real que exhiben esos rasgos. Para los antidescriptivistas, por otra parte, el nombre se refiere al objeto por medio de lo que ellos llaman un "bautismo primigenio", en el que el nombre sigue refiriéndose a ese *objeto* aun cuando todos los rasgos descriptivos del objeto en el momento de su bautismo hayan desaparecido. Al igual que yo, Žižek está del lado de los antidescriptivistas. Pero introduce también una variante en la argumentación que tiene crucial importancia. El problema central de cualquier perspectiva antidescriptivista es determinar qué es lo que en el objeto, más allá de sus rasgos descriptivos, constituye su identidad, es decir, qué es lo que constituye el correlativo objetivo del "designante rígido". Sobre esto, Žižek expone la siguiente argumentación: "Lo que se deja de lado, al menos en la versión estándar del antidescriptivismo, es que lo que garantiza la identidad de un objeto en todas las situaciones en las que la realidad la contradice, es decir, a través de un cambio de todos sus rasgos descriptivos, es el

efecto retroactivo del nombre. Es el nombre, el significante, el que soporta la identidad del objeto. Ese 'plus' en el objeto que sigue siendo el mismo en todos los mundos posibles es 'algo en él más que él', es decir, el *objet petit a* lacaniano. Lo buscamos en vano en la realidad positiva porque no tiene consistencia positiva, o sea, porque es sólo la positivación de un vacío, de una discontinuidad abierta en la realidad por el surgimiento del significante." Ahora bien, esta argumentación es crucial porque si la unidad del objeto es el efecto retroactivo de la nominación, entonces la nominación no es únicamente el puro juego nominalista de atribuir un nombre vacío a un sujeto preconstituido. Es la construcción discursiva del objeto mismo. Las consecuencias que tiene esta argumentación en una teoría de la hegemonía o la política son fáciles de ver. Si la perspectiva descriptivista fuera correcta, entonces el significado del nombre y los rasgos descriptivos de los objetos estarían dados de antemano, desestimando la posibilidad de cualquier variación discursiva hegemónica que pudiera abrir el espacio a una construcción política de las identidades sociales. Pero si el proceso de nominación de los objetos equivale al acto mismo de la constitución de éstos, entonces sus rasgos descriptivos serán fundamentalmente inestables y estarán abiertos a toda clase de rearticulaciones hegemónicas. El carácter esencialmente performativo de la nominación es la precondition para toda hegemonía y toda política.

El segundo punto se refiere a la relación sustancia-sujeto, que se analiza en el capítulo final del libro. La reducción del sujeto a sustancia es la proposición central de la filosofía de Spinoza y ha sido adoptada como estandarte por algunas corrientes marxistas como el althusserianismo ("la historia es un proceso sin sujeto"). Todo objetivismo radical sólo puede afirmarse mediante esta reducción. Es importante indicar que este esencialismo de la sustancia se ha planteado habitualmente como la única alternativa al esencialismo del sujeto, que afirmaría la plenitud y la positividad de este último (recuérdese cómo el *cogito* cartesiano garantiza la categoría inmodificable de sustancia al sujeto). Pero la reintroducción que hace Žižek de la categoría de sujeto lo priva de toda sustancialidad: "Si la esencia no está en sí misma dividida, si —en el movimiento de enajenación extrema— no se percibe

a sí misma como un ente ajeno, entonces no se puede establecer la propia diferencia esencia/apariencia. *Esta autofisura de la esencia significa que la esencia es 'sujeto' y no sólo 'sustancia'*. Para decirlo de manera más simple, 'sustancia' es la esencia en la medida en que se refleja en el mundo de la apariencia, en la objetividad fenoménica, y 'sujeto' es la sustancia en la medida en que está dividido y tiene una vivencia de sí mismo como de un ente ajeno, positivamente dado. Podríamos decir, paradójicamente, que sujeto es precisamente *la sustancia en la medida en que tiene la vivencia de sí mismo como sustancia* (es decir, como un ente ajeno, dado, externo y positivo que existe en sí mismo). 'Sujeto' no es más que el nombre de esta distancia interior de la 'sustancia' hacia sí misma, el nombre de este lugar vacío desde el que la sustancia se percibe a sí misma como algo ajeno."

Éstas son afirmaciones que no puedo dejar de suscribir enérgicamente puesto que tienden a romper con el dualismo estructura-sujeto y proponen el tema de la "gestión social" en términos que rebasan claramente todo objetivismo. Hay sujeto porque la sustancia —objetividad— no logra constituirse plenamente; la ubicación del sujeto es la de una fisura en el centro mismo de la estructura. El debate tradicional en torno a la relación entre agente y estructura queda así fundamentalmente desplazado puesto que el tema ya no es un problema de *autonomía*, de determinismo *versus* libre arbitrio, en el que dos entes plenamente constituidos como "objetividades" se limitan mutuamente. Por el contrario, el sujeto surge como resultado del fracaso de la sustancia en el proceso de su autoconstitución. En mi opinión, la teoría de la desconstrucción puede contribuir en este punto a una teoría del *espacio del sujeto*. En efecto, la desconstrucción revela que son los "indecidibles" los que forman el terreno sobre el que se basa cualquier estructura. Yo he sostenido en otra ocasión que, en este sentido, el sujeto es meramente la distancia entre la estructura indecible y la decisión. El análisis de las dimensiones exactas de cualquier decisión a la que se haya llegado en un terreno indecible es la tarea central de una teoría de la política, una teoría que tiene que mostrar los "orígenes" contingentes de toda objetividad. La teoría que Žižek ha comenzado a elaborar en este libro representa una contribución del más alto orden a este desafío.

Éstos son sólo algunos de los temas principales de los que trata este libro. Para aquellos interesados en la elaboración de una perspectiva teórica que trate de abordar los problemas de la construcción de un proyecto político democrático y socialista en una época posmarxista, la lectura de este libro es esencial.

AGRADECIMIENTOS

El autor desea reconocer su deuda y gratitud a Jacques-Alain Miller, cuyo Seminario en la Universidad de París VIII le abrió el camino a Lacan, y a Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, cuyo trabajo —en especial el libro de ambos *Hegemony and socialist strategy*—* le ha orientado en el uso del aparato conceptual lacaniano como herramienta para el análisis de la ideología.

Algunos de los textos que contiene este libro han sido publicados en versiones preliminares de la siguiente forma: “The object as a limit to discourse”: intervención en la conferencia *Lacan: Television* en Nueva York, 10 de abril de 1987, publicado en *Lacan and discourse*, un número especial de *Prose Studies*, Kent State University, 1989; “The real and ideology”: intervención en la conferencia *Gramsci: Wars of persuasion and mass culture*, organizada por el Centro de Estudios Contemporáneos de la Universidad de Massachusetts, 24-26 de abril de 1987, publicada en *PsychCritique* 2:3 (1987), Nueva York; “Why Lacan is not a post-structuralist”: publicado en *Newsletter of the Freudian Field* 2, 1988, Florida State University; “The truth arises from misrecognition”: intervención en la conferencia *Lacan, language and literature*, Kent State University, 27-30 de mayo de 1988, que será publicada por Illinois University Press en un volumen con las ponencias que se presentaron a la conferencia.

* Publicado bajo el título de *Hegemonía y estrategia socialista*, Madrid, Siglo XXI, 1987. [E.]

INTRODUCCIÓN

En el libro en que Habermas aborda específicamente el tema del denominado “posestructuralismo”, hay un singular detalle en relación con el nombre de Lacan: se menciona únicamente cinco veces y cada una de ellas junto con otros nombres. (Citemos los cinco ejemplos: p. 70 [“von Hegel und Marx bis Nietzsche und Heidegger, von Bataille und Lacan bis Foucault und Derrida”]; p. 120 [“Bataille, Lacan und Foucault”]; p. 311 [“mit Lévi-Strauss und Lacan”]; p. 313 [“den zeitgenössischen Strukturalismus, die Ethnologie von Lévi-Strauss und die Lacanische Psychoanalyse”]; p. 359 [“von Freud oder C.G. Jung, von Lacan oder Lévi-Strauss”].) No se percibe la teoría lacaniana como una entidad específica, sino que se articula siempre —para valermé del término de Laclau y Mouffe— en una serie de equivalencias. ¿Por qué este rechazo a abordar a Lacan directamente en un libro que abarca largos análisis de Bataille, de Derrida y, sobre todo, de Foucault, el verdadero socio de Habermas?

La respuesta a este enigma se encuentra en otra peculiaridad del libro de Habermas, en un extraño accidente relacionado con Althusser. Por supuesto que estamos usando el término “extraño accidente” en un sentido sherlockholmesiano: el nombre de Althusser ni siquiera se menciona en el libro de Habermas, y éste es el extraño accidente. Así pues, nuestra primera tesis será que el gran debate que ocupa el primer plano de la escena intelectual de nuestros días, el debate Habermas-Foucault, encubre otra oposición, otro debate que teóricamente tiene mayor alcance, el debate Althusser-Lacan. Hay algo enigmático en el repentino eclipse de la escuela althusseriana y es que éste no se puede explicar en función de una derrota teórica. Es más bien como si hubiera habido en la teoría de Althusser un núcleo traumático que había que olvidar, “reprimir” rápidamente. Es un caso eficaz de amnesia teórica. ¿Por qué se sustituyó entonces la posición Althusser-Lacan, en una especie de remplazo metafórico, por la oposición Habermas-Foucault? Están aquí

con la naturaleza, con la homeostasis animal. No es sólo que la meta ya no consista en abolir este antagonismo pulsional, sino que la aspiración de abolirlo es precisamente la fuente de la tentación totalitaria. Los mayores asesinatos de masas y holocaustos siempre han sido perpetrados en nombre del hombre como ser armónico, de un Hombre Nuevo sin tensión antagónica.

La misma lógica es aplicable a la ecología. El hombre en cuanto tal es “la herida de la naturaleza”, no hay retorno al equilibrio natural. Para estar en conformidad con su entorno, lo único que el hombre puede hacer es aceptar plenamente esta fisura, esta hendidura, este estructural desarraigo, y tratar en la medida de lo posible de remendar después las cosas. Todas las demás soluciones —la ilusión de un posible regreso a la naturaleza, la idea de una socialización total de la naturaleza— son una senda directa al totalitarismo. La misma lógica se aplica al feminismo: “no hay relación sexual”, es decir, la relación entre los sexos es por definición “imposible”, antagónica, no hay solución final y la única base para una relación en cierta manera soportable entre los sexos es el reconocimiento de este antagonismo básico, de esta imposibilidad básica.

La misma lógica es aplicable a la democracia: es —para recurrir a la desgastada frase de Churchill— el peor de todos los sistemas posibles, el único problema es que no hay ningún otro que sea mejor. Es decir, la democracia siempre acarrea la posibilidad de corrupción, del gobierno de la obtusa mediocridad. El único problema es que cada intento de eludir este riesgo inherente y de restaurar la democracia “real” acarrea necesariamente su opuesto, termina en la abolición de la democracia misma. Aquí se podría defender una tesis de que el primer posmarxista no fue otro sino el propio Hegel. Según Hegel, el antagonismo de la sociedad civil no se puede suprimir sin caer en el terrorismo totalitario. Sólo después puede el Estado poner límite a sus desastrosos efectos.

Ernesto Laclau y Chantal Mouffe tienen el mérito de haber desarrollado, en *Hegemony and socialist strategy* (Laclau-Mouffe, 1985), una teoría del campo social que se basa en esta noción de antagonismo —en el reconocimiento de un “trauma” original, un núcleo imposible que resiste a la sim-

¿CÓMO INVENTÓ MARX EL SÍNTOMA?

MARX, FREUD: EL ANÁLISIS DE LA FORMA

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

La respuesta es que hay una homología fundamental entre el procedimiento de interpretación de Marx y de Freud. Para decirlo con mayor precisión, entre sus análisis respectivos de la mercancía y de los sueños. En ambos casos se trata de eludir la fascinación propiamente fetichista del “contenido” supuestamente oculto tras la forma: el “secreto” a develar mediante el análisis no es el contenido que oculta la forma (la forma de las mercancías, la forma de los sueños) sino, en cambio, *el “secreto” de esta forma*. La inteligencia teórica de la forma de los sueños no consiste en penetrar del contenido manifiesto a su “núcleo oculto”, a los pensamientos oníricos latentes. Consiste en la respuesta a la pregunta: ¿por qué los pensamientos oníricos latentes han adoptado esta forma, por qué se traspusieron en forma de sueño? Sucede lo mismo con las mercancías: el problema real no es penetrar hasta el “núcleo oculto” de la mercancía —la determinación del valor que tiene por cantidad de trabajo consumido en la producción de la misma— sino explicar por qué el trabajo asumió la forma del valor de una mercancía, por

como la verdadera fuente de riqueza. En otras palabras, la economía política clásica se interesa únicamente por los contenidos encubiertos tras la forma-mercancía, y ésta es la razón de que no pueda explicar el verdadero misterio, no el misterio *tras* la forma, sino *el misterio de esta forma*. A pesar de la explicación bastante correcta que hace del “misterio de la magnitud del valor”, la mercancía sigue siendo para la economía política algo misterioso y enigmático. Es lo mismo que con el sueño: aun después de haber explicado su significado oculto, su pensamiento latente, el sueño sigue siendo un fenómeno enigmático. Lo que no se ha explicado todavía es simplemente su forma, el proceso mediante el cual el significado oculto se ha disfrazado de esa forma.

Hemos de dar por lo tanto otro paso crucial y analizar la génesis de la forma-mercancía. No basta con reducir la forma a la esencia, al núcleo oculto, hemos de examinar también el proceso —homólogo al “trabajo del sueño”— mediante el cual el contenido encubierto asume esa forma, porque, como Marx indica: “¿De dónde brota, entonces, el carácter enigmático que distingue al producto del trabajo no bien asume la forma de mercancía? Obviamente, de esa forma misma” (Marx, 1975, p. 88). Éste es el paso hacia la génesis de la forma que la economía política clásica no puede dar, y ésta es su debilidad principal:

La economía política ha analizado, en efecto, el valor y su magnitud, de manera incompleta no obstante, y ha develado el contenido encubierto en estas formas. Pero no se ha planteado ni una sola vez la pregunta de por qué este contenido ha asumido esta forma en particular, o sea, por qué el trabajo se expresa en valor, y por qué la medición del trabajo mediante la duración del mismo se expresa en la magnitud del valor del producto (Sohn-Rethel, 1978, p. 31).

EL INCONSCIENTE DE LA FORMA MERCANCÍA

¿Por qué el análisis marxiano de la forma-mercancía —el cual, *prima facie*, concierne a una cuestión puramente económica— ejerce tanta influencia en el campo general de las

na" subjetiva. Así pues, es justificada la crítica de Sohn-Rethel a Althusser, quien concibe la abstracción como un proceso que tiene lugar enteramente en el terreno del conocimiento y rechaza por esa razón la categoría de "abstracción real" como expresión de una "confusión epistemológica". La "abstracción real" es impensable en el marco de la distinción epistemológica fundamental althusseriana entre el "objeto real" y el "objeto de conocimiento" en la medida en que introduce un tercer elemento que subvierte el campo mismo de la distinción: la forma del pensamiento previa y externa al pensamiento, en breve, el orden simbólico.

Ahora ya podemos formular con precisión la naturaleza "escandalosa" del empeño de Sohn-Rethel en la reflexión filosófica: él enfrentó el círculo cerrado de la reflexión filosófica con un lugar externo donde su forma ha sido ya "puesta en escena". La reflexión filosófica está, así pues, sometida a una experiencia misteriosa similar a la que se sintetiza en la antigua fórmula oriental "tú eres eso": allí, en la efectividad externa del proceso de cambio, está tu lugar adecuado; allí está el teatro en el que tu verdad se representó antes de que tú tuvieras conocimiento de ella. La confrontación con este lugar es insoportable porque la filosofía como tal *está definida por* su ceguera con respecto a este lugar: no lo puede tener en consideración sin disolverse, sin perder su consistencia.

Esto no significa, por otra parte, que la "conciencia práctica" de todos los días, en tanto que opuesta a la conciencia teórico-filosófica —la conciencia de los individuos que participan en el acto del intercambio—, no esté también sometida a una ceguera complementaria. Durante el acto de intercambio, los individuos proceden como "solipsistas prácticos", reconocen equivocadamente la función socio-sintética del intercambio, es decir, el nivel de la "abstracción real" como la forma de socialización de la producción privada a través del medio del mercado. "Lo que los propietarios de mercancías hacen en una relación de intercambio es solipsismo práctico, independientemente de lo que piensan o dicen acerca de él" (Sohn-Rethel, 1978, p. 42). Este reconocimiento erróneo es el *sine qua non* de la realización de un acto de intercambio, y si los participantes tuvieran que tomar nota de la dimensión de "abstracción real", el acto "efectivo" de intercambio ya no sería posible:

feudal" (Lacan, 1975a, p. 106). Para captar la lógica de este pasaje del feudalismo al capitalismo, primero hemos de dilucidar sus antecedentes teóricos, la noción marxiana de fetichismo de la mercancía.

En un primer enfoque, el fetichismo de la mercancía es "para los hombres, la forma fantasmagórica de una relación entre cosas, es sólo la relación social determinada existente entre aquéllos" (Marx, 1975, p. 89). El *valor* de una cierta mercancía, que es efectivamente una insignia de una red de relaciones sociales entre productores de diversas mercancías, asume la forma de una propiedad quasi-"natural" de otra mercancía-cosa, el dinero: decimos que el valor de una determinada mercancía es tal cantidad de dinero. En consecuencia, el rasgo esencial del fetichismo de la mercancía no consiste en el famoso remplazo de los hombres por cosas ("una relación entre hombres que asume la forma de una relación entre cosas"), sino que consiste, antes bien, en un falso reconocimiento con respecto a la relación entre una red estructurada y uno de sus elementos; aquello que es realmente un efecto estructural, un efecto de la red de relaciones entre los elementos, parece una propiedad inmediata de uno de los elementos, como si esta propiedad también perteneciera a la red fuera de su relación con los demás elementos.

Este falso reconocimiento puede tener lugar en una "relación entre cosas" así como en una "relación entre hombres", y Marx lo declara explícitamente a propósito de la simple forma de la expresión del valor. 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, sus propiedades positivas, empíricas) funciona como una forma de valor de la mercancía A; en otras palabras, el cuerpo de B se convierte para A en el espejo de su valor. A estas reflexiones, Marx agregó la siguiente nota:

En cierto modo, con el hombre sucede lo mismo que con la mercancía. Como no viene al mundo con un espejo en la mano, ni tampoco afirmando, como el filósofo fichteano, "yo soy yo", el hombre se ve reflejado primero sólo en otro hombre. Tan sólo a través de la relación con el hombre Pablo como igual suyo, el hombre Pedro se rela-

sería renunciar a su pasado, pero no lo hace, persiste en su Mal, aunque él sabe que persistiendo se condenará para siempre. Paradójicamente, con su opción final por el Mal, Don Giovanni adquiere el estatus de un héroe ético, es decir, de alguien a quien guían principios fundamentales “más allá del principio de placer” y no simplemente la búsqueda del placer o de la ganancia material.

Lo que perturba de *El nombre de la rosa*, sin embargo, es la creencia subyacente en la fuerza liberadora y antitotalitaria de la risa, de la distancia irónica. Nuestra tesis aquí es casi exactamente lo opuesto a esta premisa subyacente en la novela de Eco: en las sociedades contemporáneas, democráticas o totalitarias, esa distancia cínica, la risa, la ironía, son, por así decirlo, parte del juego. La ideología imperante no pretende ser tomada seriamente o literalmente. Tal vez el mayor peligro para el totalitarismo sea la persona que toma su ideología literalmente —incluso en la novela de Eco, el pobre Jorge, la encarnación de la creencia dogmática que no ríe, es ante todo una figura trágica: anticuado, una especie de muerto en vida, un remanente del pasado, y con seguridad no una persona que represente los poderes políticos y sociales existentes.

¿Qué conclusión hemos de extraer de esto? ¿Hemos de decir que vivimos en una sociedad posideológica? Tal vez fuera mejor, en primer lugar, tratar de especificar qué queremos decir por ideología.

EL CINISMO COMO UNA FORMA DE IDEOLOGÍA

La definición más elemental de ideología es probablemente la tan conocida frase de *El capital* de Marx: “*Sie wissen das nicht, aber sie tun es*” - “ellos no lo saben, pero lo hacen”. El concepto mismo de ideología implica una especie de *naïveté* básica y constitutiva: el falso reconocimiento de sus propios presupuestos, de sus propias condiciones efectivas, una distancia, una divergencia entre la llamada realidad social y nuestra representación distorsionada, nuestra falsa conciencia de ella. Ésta es la razón de que esa “conciencia ingenua” se pueda someter a un procedimiento crítico-ideológico. El objetivo de este procedimiento es llevar a la conciencia

se encarna en una serie de objetos concretos. Ésta es la tesis básica marxiana: es ya el mundo efectivo de las mercancías el que se comporta como una sustancia-sujeto hegeliana, como un Universal que pasa por una serie de encarnaciones particulares. Marx habla de la “metafísica de la mercancía”, de la “religión de todos los días”. Las raíces del idealismo filosófico especulativo están en la realidad social del mundo de las mercancías; es este mundo el que se comporta “idealístamente” —o, como Marx dice en el primer capítulo de la primera edición de *El capital*:

Esta *inversión* por la cual lo concreto y sensible cuenta únicamente como forma en que se manifiesta lo general-abstracto, y no, a la inversa, lo general-abstracto como propiedad de lo concreto, caracteriza la expresión de valor. Y es esto, a la vez, lo que dificulta su comprensión. Si digo que tanto el derecho romano como el derecho germánico son derechos los dos, afirmo algo obvio. Si digo, en cambio, que *el* derecho, ese ente abstracto, *se efectiviza* en el derecho romano y en el germánico, en esos derechos concretos, la conexión se vuelve mística (Marx, 1975, p. 1026).

La pregunta a plantearse de nuevo es: ¿Dónde está la ilusión en este caso? No hemos de olvidar que el individuo burgués, en su ideología cotidiana, no es definitivamente un hegeliano especulativo: no concibe el contenido particular como resultado de un movimiento autónomo de la Idea universal. Es, en cambio, un buen nominalista anglosajón, que piensa que lo Universal es una propiedad de lo Particular, a saber, de las cosas realmente existentes. El valor no existe en sí, hay únicamente cosas individuales que, entre otras propiedades, tienen valor. El problema es que en su práctica, en su actividad real, él actúa como si las cosas particulares (las mercancías) fueran simplemente otras tantas encarnaciones del Valor universal. Para parafrasear a Marx: *Él sabe muy bien que el derecho romano y el derecho germánico son simplemente dos clases de derechos, pero en la práctica, él actúa como si el Derecho, ese ente abstracto, se realizara en el derecho romano y en el derecho germánico.*

Hemos dado ahora un paso decisivo hacia delante: hemos establecido una nueva manera de leer la fórmula marxiana “ellos no lo saben, pero lo hacen”: la ilusión no está del lado

“distorsionada subjetivamente” a la burocracia moderna y al destino del individuo en ella. Al decir esto, pasamos por alto el hecho crucial de que es esta misma “exageración” la que articula la fantasía que regula el funcionamiento libidinal de la burocracia “efectiva” y “real”.

El llamado “universo de Kafka” no es una “imagen-fantasía de la realidad social”, sino, al contrario, la *puesta en escena de la fantasía la que actúa en plena realidad social*: todos sabemos que la burocracia no es todopoderosa, pero nuestra conducta “efectiva” en presencia de la maquinaria burocrática está ya regulada por una creencia en su omnipotencia. . . . En contraste con la usual “crítica a la ideología” que trata de deducir la forma ideológica de una sociedad determinada partiendo de la conjunción de sus relaciones sociales efectivas, el enfoque analítico apunta sobre todo a la fantasía ideológica eficiente en la propia realidad social.

Lo que llamamos “realidad social” es en último término una construcción ética; se apoya en un cierto *como si* (actuamos *como si* creyéramos en la omnipotencia de la burocracia, *como si* el Presidente encarnara la Voluntad del Pueblo, *como si* el Partido expresara el interés objetivo de la clase obrera. . . .). En cuanto se pierde la creencia (la cual, recordémoslo de nuevo, no se ha de concebir definitivamente en un nivel “psicológico”: se encarna, se materializa, en el funcionamiento efectivo del campo social), la trama de la realidad social se desintegra. Esto ya lo articuló Pascal, uno de los principales puntos de referencia de Althusser en su intento por desarrollar el concepto de “Aparato Ideológico de Estado”. Según Pascal, la interioridad de nuestro razonamiento está determinada por la “máquina” externa, disparatada—automatismo del significante, de la red simbólica en la que están atrapados los sujetos:

Pero hay que desengañarse: tenemos tanto de autómeta como de espíritu. . . . Las pruebas no convencen más que al espíritu. La costumbre hace que nuestras pruebas sean las más fuertes y las más creídas; inclina al autómeta que arrastra al espíritu sin pensar en ello (Pascal, 1966, p. 274 [1985, pp. 55-56]).

Aquí Pascal produce la tan lacaniana definición del inconsciente: “El autómeta (es decir, la letra muerta, insensible),

país, es que designa, de modo sensible y delicado, este estatus precario de “creer sin saberlo” —precisamente a propósito de la conversión al comunismo.

Otro país es una película *à clef* sobre la relación entre dos estudiantes de Cambridge, el comunista Judd (modelo real: John Cornford, ídolo de la izquierda estudiantil de Oxford, que murió en 1936 en España) y el rico homosexual Guy Bennett, que más tarde se convierte en espía ruso y cuenta la historia en retrospectiva a un periodista inglés que lo visita en su exilio en Moscú (modelo real: Guy Burgess, por supuesto). No hay relación sexual entre ellos; Judd es el único que no es sensible al encanto de Guy (“la excepción a la regla Bennett”, como Guy lo expresa): precisamente por esta razón, para Guy, Judd es el punto de su identificación transferencial.

La acción se desarrolla en el medio de “escuela privada” de los años treinta: la charla patriótica vacía, el terror que infunden los estudiantes-jefes (“dioses”) a los estudiantes comunes; aun así, en este terror hay algo que no obliga, que no es del todo grave; tiene la resonancia de un travestí divertido que oculta un universo en el que reina de hecho el goce en toda su obscenidad, sobre todo en forma de una red ramificada de relaciones homosexuales —el terror real es, antes bien, la insoportable presión de gozar. Es por *esta* razón por lo que Oxford y Cambridge ofrecieron en los años treinta un campo tan rico a la KGB: no sólo a causa del “complejo de culpa” de los estudiantes ricos que la pasaban tan bien en plena crisis económica y social, sino sobre todo a causa de esta atmósfera cargada de goce, cuya misma inercia crea una tensión insoportable, una tensión que sólo podía disolver un llamado “totalitario” a la *renuncia* al goce —en Alemania fue Hitler quien supo cómo ocupar el lugar de este llamado; en Inglaterra, al menos entre los estudiantes de la élite, los cazadores de la KGB fueron los más versados en ello.

Vale la pena mencionar esta película por cómo describe la conversión de Guy: la delicadeza con que lo hace se plasma en el hecho de que *no* la describe, de que sólo expone los elementos de la misma. Es decir, el retroceso a los años treinta, que forma la parte principal de la película, se detiene en el momento preciso en que Guy ya se ha convertido, aunque él todavía no lo sabe —la película tiene la suficiente delicadeza

lidad, la fantasía está del lado de la realidad; es, como Lacan dijo una vez, el soporte que da consistencia a lo que llamamos “realidad”.

En su Seminario *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, Lacan desarrolla esto mediante una interpretación del famoso sueño sobre el “niño que arde”:

Un padre asistió noche y día a su hijo mortalmente enfermo. Fallecido el niño, se retiró a una habitación vecina con el propósito de descansar, pero dejó la puerta abierta a fin de poder ver desde su dormitorio la habitación donde yacía el cuerpo de su hijo, rodeado de velones. Un anciano a quien se le encargó montar vigilancia se sentó próximo al cadáver, murmurando oraciones. Luego de dormir algunas horas, el padre sueña que *su hijo está de pie junto a su cama, le toma el brazo y le susurra este reproche: “Padre, ¿entonces no ves que me abraso?”* Despierta, observa un fuerte resplandor que viene de la habitación vecina, se precipita hasta allí y encuentra al anciano guardián adormecido, y la mortaja y un brazo del cadáver querido quemados por una vela que le había caído encima encendida (Freud, 1977, p. 652).

La interpretación usual de este sueño se basa en la tesis de que una de las funciones del sueño es permitir al que sueña prolongar el dormir. El soñante queda de repente expuesto a una irritación exterior, a un estímulo que proviene de la realidad (el sonido de un despertador, golpes en la puerta, o, en este caso, el olor a humo), y para prolongar su dormir, rápidamente, allí mismo, construye un sueño: una pequeña escena, historia breve, que incluye a ese elemento irritante. No obstante, la irritación externa pronto llega a ser demasiado intensa y el sujeto despierta.

La lectura lacaniana es directamente la opuesta a ésta. El sujeto no despierta cuando la irritación externa llega a ser demasiado intensa; la lógica de su despertar es bastante diferente. Primero, construye un sueño, una historia que le permite prolongar su dormir, para evitar despertar a la realidad. Pero lo que encuentra en el sueño, la realidad de su deseo, el real lacaniano —en nuestro caso, la realidad del reproche del niño a su padre: “¿No ves que ardo?”, implicando la culpa fundamental del padre— es más aterrador que la llamada realidad externa, y ésta es la razón de que despierte: para eludir el Real de su deseo, que se anuncia en el sueño

nales? La respuesta adecuada al antisemitismo no es, por lo tanto, “los judíos en realidad no son así”, sino “la idea antisemita del judío no tiene nada que ver con los judíos; la figura ideológica de un judío es una manera de remendar la incongruencia de nuestro propio sistema ideológico.”

Ésta es la razón de que también seamos incapaces de sacudir nuestros prejuicios ideológicos tomando en cuenta el nivel preideológico de la experiencia cotidiana. La base de esta argumentación es que la construcción ideológica siempre encuentra sus límites en el terreno de la experiencia diaria —que es incapaz de reducir, de contener, de absorber y aniquilar este nivel. Tomemos de nuevo a un individuo típico en la Alemania de fines de los años treinta. Este individuo está bombardeado por la propaganda antisemita que describe al judío como la encarnación monstruosa del Mal, el gran intrigador político y demás. Pero cuando este individuo regresa a casa encuentra al señor Stern, su vecino: un buen hombre con quien platicar en las tardes, cuyos hijos juegan con los suyos. ¿No ofrece esta experiencia cotidiana una irreducible resistencia a la construcción ideológica?

La respuesta es por supuesto que no. Si la experiencia diaria ofreciera esa resistencia, entonces la ideología antisemita todavía no se habría apoderado de nosotros. Una ideología “se apodera de nosotros” realmente sólo cuando no sentimos ninguna oposición entre ella y la realidad —a saber, cuando la ideología consigue determinar el modo de nuestra experiencia cotidiana de la realidad. ¿Cómo reaccionaría entonces nuestro pobre alemán, si fuera un buen antisemita, a esta brecha entre la figura ideológica del judío (maquinador, intrigador, explotador de nuestros hombres valientes y demás) y la experiencia común de todos los días de su buen vecino, el señor Stern? Su respuesta sería la de convertir esta brecha, esta misma discrepancia, en una argumentación en favor del antisemitismo: “¿Ves cuán peligrosos son en realidad? Es difícil reconocer su verdadera naturaleza. Ellos la esconden tras la máscara de la apariencia cotidiana —y es exactamente este ocultamiento de la propia naturaleza, esta duplicidad, lo que constituye un rasgo básico de la naturaleza judía.” Una ideología en realidad triunfa cuando incluso los hechos que a primera vista la contradicen empiezan a funcionar como argumentaciones en su favor.

Es esta paradoja la que define el plus-de-goce: no es un plus que simplemente se conecte a un goce "normal", fundamental, porque *el goce como tal surge sólo en este plus*, porque es constitutivamente un "excedente". Si sustraemos el plus perdemos el goce, precisamente como el capitalismo, que sólo puede sobrevivir revolucionando incesantemente sus propias condiciones materiales, deja de existir si "permanece en lo mismo", si logra un equilibrio interno. Ésta, entonces, 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. ¿No es la topología paradójica del movimiento del capital, el bloqueo fundamental, el que se resuelve y reproduce a través de la actividad frenética, el poder *excesivo* como la forma de apariencia de una *impotencia* fundamental —este pasaje inmediato, esta coincidencia de límite y exceso, de falta y de plus— precisamente la del *objet petit a* lacaniano, del resto que encarna a la falta fundamental, constitutiva?

Todo esto, por supuesto, Marx "lo sabe con creces... y aun así": y aun así, en la formulación crucial en el prefacio a la *Crítica de la economía política*, Marx procede *como si no lo supiera*, describiendo el pasaje del capitalismo al socialismo en función de la dialéctica evolucionista vulgar que acabamos de mencionar de las fuerzas productivas y de la relación de producción: cuando las fuerzas sobrepasan un determinado grado, la relación capitalista se convierte en un obstáculo para su ulterior desarrollo: esta discordia da origen a la necesidad de la revolución socialista, cuya función es coordinar de nuevo fuerzas y relación; es decir, establecer relaciones de producción que hagan posible el desarrollo intensificado de las fuerzas productivas como el fin en sí del proceso histórico.

¿Cómo podemos dejar de detectar en esta formulación el hecho de que Marx no pudo hacer frente a las paradojas del plus-de-goce? Y la irónica venganza de la historia por este fracaso es que hoy en día existe una sociedad que parece que corresponde perfectamente a esta dialéctica evolucionista vulgar de fuerzas y relación: el "socialismo real", una sociedad que se legitima en referencia a Marx. ¿No es ya un lugar común afirmar que el "socialismo real" ha hecho posible la industrialización rápida, pero que en cuanto

DEL SÍNTOMA AL *SINTHOME*

LA DIALÉCTICA DEL SÍNTOMA

REGRESO AL FUTURO

La única referencia al campo de la ciencia ficción en la obra de Lacan tiene que ver con la paradoja del tiempo: en su primer Seminario, Lacan se vale de la metáfora de Norbert Wiener sobre la dirección invertida del tiempo para explicar el síntoma como un “retorno de lo reprimido”:

Wiener supone dos personajes cuyas dimensiones temporales irían en sentido inverso, la una de la otra. Desde luego, esto no quiere decir nada, y así es como las cosas que no quieren decir nada significan de pronto algo, pero en un dominio muy diferente. Si uno envía un mensaje al otro, por ejemplo, un cuadrado, el personaje que va en sentido contrario verá primero un cuadrado borrándose, antes de ver el cuadrado. Esto es también lo que nosotros vemos. El síntoma se nos presenta primero como una huella, que nunca será más que una huella, y que siempre permanecerá incomprendida hasta el momento en que el análisis haya avanzado suficientemente, y hasta el momento en que hayamos comprendido su sentido (Lacan, 1988, pp. 239-240).

El análisis se concibe, así pues, como una simbolización, una integración simbólica de huellas imaginarias sin sentido; este concepto implica un carácter fundamentalmente *imaginario* del inconsciente: el inconsciente está hecho de “fijaciones imaginarias que no pudieron ser asimiladas al desarrollo simbólico” de la historia del sujeto; en consecuencia, es “algo que se realizará en lo Simbólico o, más exactamente, algo que, gracias al progreso simbólico que tiene lugar en el análisis, *habrá sido*” (*ibid.*, p. 239).

La respuesta lacaniana a la pregunta: ¿Desde dónde retor-

poder “demasiado pronto”, “prematuramente”, antes de que las llamadas “condiciones objetivas” hayan madurado —éste fue, como es sabido, el principal reproche de Bernstein al ala revolucionaria de la socialdemocracia: son demasiado impacientes, quieren apresurar, rebasar la lógica objetiva del desarrollo histórico. La respuesta de Rosa Luxemburg es que las primeras tomas de poder *son necesariamente “prematuras”*: el único modo que tiene la clase obrera de alcanzar su “madurez”, de esperar la llegada del “momento apropiado” para la toma de poder, es formarse, educarse para esta toma, y el único modo posible de alcanzar esta educación son precisamente los intentos “prematuros” . . . Si esperamos el “momento adecuado” nunca viviremos para verlo porque este momento adecuado no puede llegar sin que las condiciones subjetivas de la madurez de la fuerza revolucionaria (sujeto) se cumplan —es decir, sólo puede llegar después de una serie de intentos “prematuros”, fallidos. La oposición a la toma “prematura” del poder se revela, así pues, como opuesta a la toma de poder *en cuanto tal, en general*: para repetir la famosa frase de Robespierre, los revisionistas quieren una “revolución sin revolución”.

Si vemos lo anterior con detenimiento, percibimos que lo que está en juego en la argumentación de Rosa Luxemburg es precisamente la imposibilidad de metalenguaje en el proceso revolucionario: el sujeto revolucionario no “dirige”, “conduce”, este proceso desde una distancia objetiva, se constituye a través de este proceso y por ello —porque la temporalidad de la revolución pasa por la subjetividad— no podemos “hacer la revolución en el momento correcto” sin los intentos previos, “prematuros” y fallidos. Aquí, en la oposición entre el obsesivo (hombre) y la histérica (mujer) el obsesivo retarda, difiere el acto, espera el momento correcto, en tanto que la histérica (por así decirlo) se rebasa a sí misma en su acto y desenmascara así la falsedad de la posición obsesiva. Esto es también lo que está en juego en la teoría de Hegel sobre el papel de la repetición en la historia: “una revolución política está generalmente sancionada por la opinión de la gente sólo cuando aquélla se renueva” —es decir, puede ser lograda únicamente como repetición de un primer intento. ¿Por qué esta necesidad de repetición?

Hegel desarrolló su teoría de la repetición a propósito del

tórica la conciencia (la "opinión del pueblo") lo percibe como arbitrario, como algo que también pudiera no haber sucedido; debido a esta percepción, la gente trata de suprimir sus consecuencias, de restaurar el antiguo orden de cosas, pero cuando este acto se repite, se percibe finalmente como una expresión de la necesidad histórica subyacente. En otras palabras, la repetición es el modo en que la necesidad histórica se afirma a los ojos de la "opinión".

Pero esta idea de repetición descansa en el supuesto epistemológicamente ingenuo de una necesidad histórica objetiva, que persiste independientemente de la conciencia (de la "opinión del pueblo") y se afirma finalmente por medio de la repetición. Lo que se pierde en esta noción es el modo en que la necesidad histórica *se constituye a través del falso reconocimiento*, a través del fracaso inicial de la "opinión" en reconocer su verdadero carácter —es decir, el modo en que la verdad surge del falso reconocimiento. El punto crucial es el estado simbólico transformado de un suceso: cuando surge por primera vez se experimenta como un trauma contingente, como una intrusión de un cierto Real no simbolizado; sólo a través de la repetición se reconoce este suceso en su necesidad simbólica —encuentra su lugar en la red simbólica; se realiza en el orden simbólico. Pero como con Moisés en el análisis que de él hace Freud, este reconocimiento a través de la repetición presupone necesariamente el crimen, el acto de asesinato: para realizarse a sí mismo en su necesidad simbólica —como un título de poder—, César tiene que morir como personalidad empírica, de carne y hueso, precisamente porque la "necesidad" en cuestión es *simbólica*.

No es sólo que en su primera forma de aparición, el acontecimiento (por ejemplo, la acumulación de poder individual en César) fuera demasiado traumático para que la gente captara su significado real —el falso reconocimiento de su primer advenimiento es inmediatamente "interno" a su necesidad simbólica, es un constituyente inmediato de su reconocimiento final. El primer asesinato (el parricidio de César) abrió la culpa, y fue esta culpa, esta deuda, la que fue la fuerza impulsora de la repetición. El acontecimiento no se repitió debido a alguna necesidad objetiva, independiente de nuestra inclinación subjetiva y por lo tanto irresistible, sino

cimiento de sus propias condiciones; es el efecto del falso reconocimiento. Así pues, Lacan insiste, no en la supuesta incapacidad del yo para reflejar, captar sus propias condiciones —ser el juguete de inaccesibles fuerzas inconscientes—: a lo que él apunta es que el sujeto puede pagar por esa reflexión con la pérdida de su congruencia ontológica misma. Es en este sentido que el saber que abordamos por medio del psicoanálisis es imposible-real: estamos en terreno peligroso; cuando nos acercamos demasiado a él, observamos de repente que nuestra congruencia, nuestra positividad, se disuelve.

En psicoanálisis, el saber está marcado por una dimensión letal: el sujeto ha de pagar el acercarse a él con su propio ser. En otras palabras, abolir el falso reconocimiento significa al mismo tiempo abolir, disolver, la “sustancia” que se suponía que se ocultaba tras la forma-ilusión del falso reconocimiento. Esta “sustancia” —la única que se reconoce en psicoanálisis— es, según Lacan, el goce [*jouissance*]: el acceso al saber se paga entonces con la falta de goce —el goce, en su estupidez, sólo es posible con base en un cierto no conocimiento, una ignorancia. No es extraño, entonces, que la reacción del analizando al analista sea con frecuencia paranoide: al conducirlo hacia el saber sobre su propio deseo, el analista quiere efectivamente robarle su más íntimo tesoro, el núcleo de su goce.

EL SÍNTOMA EN TANTO QUE REAL

EL *TITANIC* COMO SÍNTOMA

La dialéctica de rebasarnos hacia el futuro y la modificación simultánea y retroactiva del pasado —dialéctica por la cual el error es interno a la verdad, por la que el falso reconocimiento posee una dimensión ontológica positiva— tiene, no obstante, sus límites; tropieza con una roca en la que se suspende. Esta roca es por supuesto lo Real, aquello que resiste a la simbolización: el punto traumático que siempre se yerra, pero que pese a ello siempre regresa, aunque intentemos —mediante un conjunto de diferentes estrategias— neu-

tein de la teoría de la relatividad especial a la general). Cuando Lacan introdujo la noción de forclusión en los años cincuenta, designó un fenómeno específico de la exclusión de un determinado significante clave (*point de capiton*, Nombre-del-Padre) del orden simbólico, que desencadenaba el proceso psicótico; aquí, la forclusión no es propia del lenguaje en tanto tal, sino un rasgo distintivo de los fenómenos psicóticos. Y, como Lacan reformuló a Freud, aquello que había sido forcluido en lo Simbólico retornaba en lo Real —en forma de fenómenos alucinatorios, por ejemplo.

No obstante, en los últimos años de su enseñanza, Lacan dio rango universal a esta función de forclusión: hay una cierta forclusión propia del orden del significante en tanto tal; siempre que hay una estructura simbólica, está estructurada en torno a un cierto vacío, implica la forclusión de un cierto significante clave. La estructuración simbólica de la sexualidad implica la falta de un significante de la relación sexual, implica que “no hay relación sexual”, que la relación sexual no puede ser simbolizada —que es una relación imposible, “antagónica”. Y para captar la interconexión de las dos universalizaciones, hemos de aplicar simplemente otra vez la proposición “aquello que fue forcluido de lo Simbólico retorna en lo Real del síntoma”: la mujer no existe, su significante está forcluido originalmente y por eso ella retorna como un síntoma del hombre.

Síntoma como real —esto parece directamente opuesto a la tesis clásica lacaniana de que el inconsciente está estructurado como un lenguaje—: ¿no es el síntoma una formación simbólica *par excellence*, un mensaje cifrado, codificado, que se puede disolver mediante interpretación porque es ya en sí un significante? ¿No es todo el objetivo de Lacan que hemos de detectar, tras la máscara corpórea-imaginaria (por ejemplo, de un síntoma histérico), su sobredeterminación simbólica? Para explicar esta contradicción manifiesta, hemos de tener en cuenta las diferentes etapas del desarrollo de Lacan.

Podemos usar el concepto de síntoma como una especie de clave o índice que nos permite diferenciar las principales etapas del desarrollo teórico de Lacan. Al comienzo, a principios de los años cincuenta, el síntoma era concebido como una formación simbólica, significante, como una especie de cifra, un mensaje codificado dirigido al gran Otro, que más

Por aquí me fluye la sangre, la que envenena.
 ¡Desenvainen sus espadas! ¡Húndanlas
 profundamente, a fondo, hasta la empuñadura!

La herida es el síntoma de Amfortas —encarna su inmundo y nauseabundo goce, es su espesa y condensada sustancia de vida la que no le deja morir. Sus palabras “Aquí estoy —aquí está la herida abierta” se han de tomar, así pues, literalmente: toda su vida está en esta herida; si la aniquilamos, él perderá su congruencia ontológica positiva y dejará de existir. Esta escena se representa normalmente de acuerdo con las instrucciones de Wagner: Amfortas desgarras sus vestiduras y señala la sangrante herida en su cuerpo; en Syberberg, que ha eternizado la herida, Amfortas señala el objeto parcial nauseabundo fuera de él —es decir, no se señala a sí mismo sino afuera, en el sentido de “¡ahí afuera estoy, en ese fragmento de lo real consiste toda mi sustancia!” ¿Cómo hemos de leer esta exterioridad?

La primera solución y la más obvia es concebir esta herida como *simbólica*: la herida está exteriorizada para mostrar que no atañe al cuerpo como tal sino a la red simbólica en la que está atrapado el cuerpo. Para decirlo simplemente: la verdadera razón de la impotencia de Amfortas, y con ello de la decadencia de su reino, es un cierto bloqueo, un cierto encallamiento en la red de las relaciones simbólicas. “Algo está podrido” en este país en el que el gobernante ha infringido una prohibición fundamental (se permitió ser seducido por Kundry); la herida es entonces simplemente una materialización de una decadencia simbólico-moral.

Pero hay otra lectura, quizás más radical: en la medida en que sobresale de la realidad (simbólica y simbolizada) del cuerpo, la herida es “un pequeño fragmento de lo real”, una protuberancia asquerosa que no puede ser integrada a la totalidad de “nuestro propio cuerpo”, una materialización de aquello que es “en Amfortas más que Amfortas” y que está por lo tanto —de acuerdo con la clásica fórmula lacaniana (Lacan, 1979, capítulo XX)— destruyéndolo. Está destruyéndolo, pero a la vez, es lo único que le da congruencia. Ésta es la paradoja del concepto psicoanalítico de síntoma: el síntoma es un elemento adherido a uno como una especie de parásito y “echa a perder el juego”, pero si lo eliminamos, las

... la de ser tan firme y resuelto en mis actos como pueda serlo, y no seguir con menos lealtad opiniones de lo más dudosas, cuando ya haya tomado una decisión al contemplarlas, que si esas opiniones estuvieran fuera de duda. En ello estaría siguiendo el ejemplo de los viajeros, que, cuando se encuentran perdidos en una selva, saben que no tienen que ir de un lado a otro y tampoco, aun menos, detenerse en un lugar, sino entender que tienen que seguir caminando lo más derecho que puedan en una sola dirección, sin desviarse por cualquier razón, aun cuando es probable que fuera sólo el azar lo que les determinó en la opción que tomaron. Así, si no van exactamente donde desean, llegarán por lo menos a algún lugar al final, donde es probable que estén mejor que en medio de la selva (Descartes, 1976, p. 64).

En este pasaje, Descartes revela en cierta manera las cartas ocultas de la ideología: el verdadero objetivo de la ideología es la actitud que exige, la congruencia de la forma ideológica, el hecho de que “continuemos caminando lo más derecho posible en una sola dirección”; las razones positivas que la ideología da para justificar esta demanda —hacer que obedezcamos la forma ideológica— figuran únicamente para encubrir este hecho: es decir, para encubrir el plus-de-goce propio de la forma ideológica en cuanto tal.

Aquí podríamos referirnos a la noción introducida por Jon Elster de “estados que son esencialmente subproductos” —es decir, estados que podrían ser producidos únicamente como no pretendidos, como el efecto lateral de nuestra actividad: en cuanto apuntamos directamente a ellos, en cuanto nuestra actividad está directamente motivada por ellos, nuestro proceder llega a ser contraproducente. De una serie de ejemplos ideológicos que Elster evoca, tomemos la justificación que da Tocqueville al sistema de jurado: “Yo no sé si un jurado es útil para los litigantes, pero estoy seguro de que es muy bueno para aquellos que tienen que decidir el caso. Yo lo considero uno de los medios más eficaces de educación popular de que la sociedad dispone.” El comentario de Elster es el siguiente:

... una condición necesaria para que el sistema de jurado tenga efectos educativos en los jurados, razón por la que Tocqueville lo recomienda, es que los jurados crean que están haciendo algo que

—es decir, mediante la cual estos elementos se convierten en partes de la red estructurada de significado.

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

Lo que está en juego en la lucha ideológica es cuál de los “puntos nodales”, *points de capiton*, totalizará, incluirá en su serie de equivalencias a esos elementos flotantes. Hoy, por ejemplo, la apuesta de la lucha entre neoconservadurismo y socialdemocracia es “libertad”: los neoconservadores tratan de demostrar que la democracia igualitaria que se encarna en el Estado de bienestar, conduce necesariamente a nuevas formas de servidumbre, a la dependencia del individuo del Estado totalitario, en tanto que los socialdemócratas acentúan que la libertad individual, para que tenga algún sentido, se ha de basar en la vida social democrática, la igualdad de oportunidades económicas y demás.

De este modo, cada uno de los elementos de un campo ideológico determinado forma parte de una serie de equivalencias: su plus metafórico, mediante el cual se conecta con todos los demás elementos, determina retroactivamente su identidad (según la perspectiva comunista, por ejemplo, luchar por la paz *significa* luchar contra el orden capitalista, etcétera). Pero este encadenamiento es posible sólo a condición de que un cierto significante —el “Uno” lacaniano— “acolche” todo el campo y, al englobarlo, efectúe la identidad de éste.

Tomemos el proyecto de democracia radical de Laclau/Mouffe: aquí tenemos una articulación de luchas particulares (por la paz, ecología, feminismo, derechos humanos y demás), ninguna de las cuales pretende ser la “Verdad”, el último Significado, el “verdadero Sentido” de todas las demás; pero el título “democracia radical” indica que la posibilidad de la articulación de aquellas luchas implica el papel

contenido libidinal de estas proposiciones de Kripke? Lo que está en juego aquí es precisamente el problema de la "realización del deseo": cuando encontramos en la realidad un objeto que tiene todas las propiedades del objeto fantaseado del deseo, necesariamente quedamos a pesar de todo algo decepcionados; tenemos la vivencia de un cierto "esto no es"; llega a ser evidente que el objeto real finalmente encontrado no es la referencia del deseo aun cuando posea todas las propiedades requeridas. Tal vez no sea accidental que Kripke seleccionara como ejemplos objetos con una suma connotación libidinal, objetos que ya encarnan el deseo en la mitología común: el oro, el unicornio. . .

LOS DOS MITOS

Si tenemos presente que el terreno de la discusión entre descriptivismo y antidescriptivismo está penetrado por una corriente subterránea de economía del deseo, no debería de sorprendernos que la teoría lacaniana contribuyera a esclarecer los términos de esta controversia, no en el sentido de cualquier "síntesis" quasi-dialéctica entre los dos puntos de vista opuestos, sino por el contrario, señalando que tanto el descriptivismo como el antidescriptivismo *yerran el mismo punto crucial* —la radical contingencia de la nominación. La prueba de ello es que, para defender sus soluciones, ambas posiciones tienen que recurrir a un mito, inventar un mito: el mito de una tribu primitiva en Searle, el mito del "omnisciente observador de la historia" en Donnellan. Para refutar el antidescriptivismo, Searle inventa una comunidad primitiva de cazadores-recolectores con un lenguaje que contiene nombres propios:

Imaginemos que en la tribu todos se conocen unos a otros y que a los miembros recién nacidos de la tribu se les bautiza en ceremonias a las que asiste toda la tribu. Imaginemos, además, que a medida que los niños crecen aprenden los nombres de la gente así como los nombres locales de montañas, lagos, calles, casas, etc., por ostensión. Supongamos también que en la tribu hay un estricto tabú que prohíbe hablar de los muertos, de modo que no se menciona el nombre de nadie después de que ha muerto. Ahora bien, la fantasía

simplemente la palabra “más rica”, la palabra en la que se condensa toda la riqueza de significado del campo que “acolcha”: el *point de capiton* es, antes bien, la palabra que, *en tanto que palabra*, en el nivel del significante, unifica un campo determinado, constituye su identidad: es, por así decirlo, la palabra a la que las “cosas” se refieren para reconocerse en su unidad. Tomemos el caso del famoso anuncio de Marlboro: la imagen del vaquero bronceado, las extensas praderas y demás —todo ello “connota”, por supuesto, una imagen determinada de Estados Unidos (el país de gente vigorosa y honesta, con horizontes ilimitados . . .), pero el efecto de “acolchado” tiene lugar únicamente cuando ocurre una cierta inversión; ésta no ocurre hasta que los norteamericanos “reales” empiezan a identificarse (en su experiencia ideológica) con la imagen creada por el anuncio de Marlboro —hasta que el propio Estados Unidos tiene su vivencia de “país Marlboro”.

Lo mismo sucede con los llamados “símbolos de los medios de comunicación de masas” de Estados Unidos —por ejemplo, la Coca-Cola: no se trata de que la Coca-Cola “connota” una determinada experiencia-visión de Estados Unidos (la frescura del gusto acre y frío que tiene); de lo que se trata es de que esta visión de Estados Unidos logra su identidad identificándose con el significante “Coke”: “Estados Unidos, ¡esto es Coke!” podría ser la frase de un imbécil mecanismo publicitario. El punto crucial que hay que captar es que este mecanismo —“*Estados Unidos* [la visión ideológica de un país en toda su diversidad], ¡*esto es Coke* [este significante]!” —no se podría invertir y ser “*Coke* [este significante], ¡*esto es* [esto significa] *Estados Unidos!*”. La única respuesta posible a la pregunta “¿Qué es Coke?” ya está dada en el anuncio: es el impersonal “it” (“*Coke, this is it!*”) —“la mera cosa”, la inalcanzable X, el objeto-causa de deseo.

Precisamente por este plus-X, la operación de “acolchado” no es circular-simétrica —no podemos decir que no ganemos nada con ello porque Coke connota en primer lugar “el espíritu de Estados Unidos”, y este “espíritu de Estados Unidos” (el cúmulo de características que se supone que lo expresan) está condensado en Coke como su significante, su representante en la significación: lo que obtenemos con esta simple inversión es precisamente el plus-X, el objeto-causa

extendido, "erecto" e insignificante, desde la perspectiva del lado derecho percibimos los contornos de una calavera. La crítica a la ideología ha de desempeñar una operación en cierto modo análoga: si miramos el elemento que mantiene unido el edificio ideológico, su "fálica" y erecta Garantía de Significado, desde el lado derecho (o, con mayor precisión y hablando políticamente, izquierdo), podemos reconocer en él la encarnación de una falta, de un abismo de sin sentido que se abre en pleno significado ideológico.

IDENTIFICACIÓN

(Parte inferior del grafo del deseo)

RETROACTIVIDAD DEL SIGNIFICADO

Ahora, después de haber aclarado que el *point de capiton* funciona como "designante rígido" —como el significante que mantiene su identidad a través de todas las variaciones de su significado—, hemos llegado al verdadero problema: esta totalización de un campo ideológico dado mediante la operación de "acolchado", que fija su significado, ¿tiene por resultado la ausencia de remanentes?; ¿abole el sinfín flotante de significantes sin residuo? Si no es así, ¿cómo concebimos la dimensión que lo elude? La respuesta se obtiene en el grafo lacaniano del deseo (cf. Lacan, 1984).

Lacan articuló este grafo en cuatro formas sucesivas; al explicarlo no hemos de limitarnos a la última forma, la completa, porque la sucesión de las cuatro formas no se puede reducir a un acabamiento gradual y lineal, sino que implica el cambio retroactivo de las formas precedentes. Por ejemplo, la última forma, la completa, que contiene la articulación del nivel superior del grafo (el vector de $S(\phi)$ a $S\hat{\Delta}P^*$), sólo se puede entender si la leemos como una elaboración de la pregunta "*Che vuoi?*" planteada por la forma precedente: si olvidamos que este nivel superior no es sino una articulación de la estructura interna de una pregunta que emana del Otro al que el sujeto se confronta más allá de la identificación simbólica, no comprendemos su verdadero sentido.

* Por razones propedéuticas, en este capítulo utilizamos la transcripción al español de los matemas de Lacan (O en vez de A, etc.).

gunda forma del grafo: el cambio en la parte inferior. En vez de la intención mítica (Δ) y del sujeto ($\$$) que se produce cuando esta intención atraviesa la cadena significante, tenemos en la parte inferior derecha al sujeto que perfora la cadena significante, y el producto de esta operación se designa ahora $I(O)$. Así que, en primer lugar: ¿por qué se desplaza el sujeto de la izquierda (resultado) a la derecha (punto de partida del vector)? El propio Lacan indica que aquí se trata del “efecto de retroversión” —con la ilusión transferencial según la cual el sujeto se transforma en cada etapa en “lo que ya era siempre”: un efecto retroactivo se vive como algo que ya estaba allí desde el comienzo. En segundo lugar: ¿por qué tenemos ahora en la parte inferior izquierda, como resultado del vector del sujeto, $I(O)$? Aquí hemos llegado por fin a la *identificación*: $I(O)$ representa la identificación simbólica, la identificación del sujeto con alguna característica significante, rasgo (I), del gran Otro, en el orden simbólico.

Esta característica es aquella que, según la definición lacaniana del significante, “representa al sujeto para otro significante”; asume una forma concreta, reconocible en un nombre o en un mandato que el sujeto toma a su cargo y/o se le otorga. Esta identificación simbólica hay que distinguirla de la identificación imaginaria representada por un nuevo nivel inserto entre el vector del significante ($S-S'$) y la identificación simbólica: el eje que conecta el yo imaginario (y) y su otro imaginario, $i(o)$ —para lograr identidad propia, el sujeto se ha de identificar con el otro imaginario, se ha de enajenar— pone su identidad fuera de él, por así decirlo, en la imagen de su doble.

El “efecto de retroversión” se basa precisamente en este nivel imaginario —está respaldado por la ilusión del yo como agente autónomo que está presente desde el comienzo como el origen de sus actos—: esta autoexperiencia imaginaria es el modo que tiene el sujeto de reconocer erróneamente su dependencia radical del gran Otro, del orden simbólico como su causa descentrada. Pero en vez de repetir esta tesis de la enajenación constitutiva del yo en su Otro imaginario —la teoría lacaniana del estadio del espejo que se ha de situar precisamente en el eje $y-i(o)$ —, hemos de centrar la atención en la diferencia crucial entre identificación imaginaria e identificación simbólica.

histórico, la necesidad férrea de la desintegración del capitalismo y del pasaje al socialismo en cuyo nombre Stalin, este individuo empírico, actúa —la perspectiva desde la que él se observa y juzga su actividad. Podríamos decir entonces que "Stalin" es el punto ideal desde el que "Iosif Visarionovich", este individuo empírico, esta persona de carne y hueso, se observa a sí mismo para parecer amable.

Encontramos la misma división en uno de los últimos escritos de Rousseau, de la época de su delirio psicótico, titulado "*Jean-Jacques jugé par Rousseau*" (Jean-Jacques juzgado por Rousseau). Se puede concebir este texto como un proyecto de la teoría lacaniana del nombre propio y del apellido: el nombre propio designa el yo ideal, el punto de identificación imaginaria, en tanto que el apellido viene del padre —designa, como el Nombre-del-Padre, el punto de identificación simbólica, la instancia a través de la cual nos observamos y juzgamos. Lo que no hay que dejar de lado en esta distinción es que $i(o)$ siempre está subordinado a $I(O)$: es la identificación simbólica (el punto desde el que somos observados) la que domina y determina la imagen, la forma imaginaria en la que nos resultamos amables. En el nivel del funcionamiento formal, esta subordinación la corrobora el hecho de que el apodo que marca $i(o)$ también funciona como un designante rígido, no como una simple descripción.

Para tomar otro ejemplo del campo de los gánsteres: si a un cierto individuo se le apoda "Cara marcada", esto no significa únicamente el simple hecho de que su rostro está lleno de cicatrices; implica al mismo tiempo que nos referimos a alguien a quien se designa "Cara marcada" y seguirá siéndolo aun cuando, por ejemplo, le eliminen todas las cicatrices con cirugía estética. Las designaciones ideológicas funcionan de la misma manera: "Comunismo" significa (en la perspectiva de los comunistas, claro está) progreso en la democracia y la libertad, aun cuando —en el nivel de los hechos, descriptivo— el régimen político legitimado como "comunista" produzca fenómenos sumamente represivos y tiránicos. Para usar de nuevo el término de Kripke: "Comunismo" designa en todos los mundos posibles, en todas las situaciones que lo contradicen con hechos, "democracia y libertad", y por ello esta conexión no se puede refutar empíricamente, me-

Y el momento final del proceso psicoanalítico es, para el analizante, precisamente cuando se desentiende de esta pregunta —es decir, cuando acepta lo que es *sin que esté justificado por el gran Otro*. Ésta es la razón de que el psicoanálisis comenzara con la interpretación de los síntomas histéricos, de que su "suelo natal" fuera la experiencia de la histeria femenina: en último término, ¿qué es la histeria sino precisamente el efecto y testimonio de una interpelación fallida?; ¿qué es la pregunta histérica si no una articulación de la incapacidad del sujeto para satisfacer la identificación simbólica, para asumir plenamente y sin constricciones el mandato simbólico? Lacan formula la pregunta histérica como un cierto "¿Por qué soy lo que me dices que soy" —es decir, ¿cuál es ese objeto plus en mí que hace que el Otro me interpele, me "salude" como... [rey, amo, esposa...]? (Lacan, 1981, p. 315.) La pregunta histérica abre la brecha de lo que hay "en el sujeto más que el sujeto", del *objeto en el sujeto* que resiste a la interpelación —subordinación del sujeto, su inclusión en la red simbólica.

Tal vez la manifestación artística más elocuente de este momento de histerización sea la famosa pintura de Rossetti *Ecce Ancilla Domini*, en la que se muestra a María en el momento mismo de la interpelación —cuando el arcángel Gabriel le revela la misión que tiene: concebir inmaculadamente y dar a luz al hijo de Dios. ¿Cómo reacciona María a este asombroso mensaje, a este original "Ave María"? El cuadro muestra a María asustada, con mala conciencia, alejándose del arcángel hacia un rincón, como si se preguntara "¿Por qué he sido elegida para esta estúpida misión? ¿Por qué yo? ¿Qué es lo que en realidad quiere este espíritu repulsivo de mí?" El rostro extenuado y pálido y los colmillos siniestros son lo suficientemente delatores: tenemos ante nosotros a una mujer con una vida sexual turbulenta, una pecadora licenciosa —en suma, una figura tipo Eva, y el cuadro describe a "Eva interpelada a transformarse en María", su reacción histérica a ello.

La película de Martin Scorsese *La última tentación de Cristo* va un paso más en esta dirección: su tema es simplemente la *histerización del propio Jesucristo*; nos muestra a un hombre común, carnal, apasionado, que descubre gradualmente, con fascinación y horror, que él es el hijo de

cirlo, proporciona las coordenadas de nuestro deseo —la que construye el marco que nos permite desear algo. La definición usual de fantasía ("un argumento imaginado que representa la realización del deseo") es por lo tanto algo descarrada o, por lo menos, ambigua: en la escena de la fantasía el deseo no se cumple, no se "satisface", sino que se constituye (dados sus objetos y demás) —*mediante la fantasía, aprendemos a "cómo desear"*. En esta posición intermedia está la paradoja de la fantasía: es el marco que coordina nuestro deseo, pero al mismo tiempo es una defensa contra el "*Che vuoi?*", una pantalla que encubre la brecha, el abismo del deseo del Otro. Afilando la paradoja al extremo —hasta la tautología— podríamos decir que *el deseo es una defensa contra el deseo*: el deseo estructurado mediante la fantasía es una defensa contra el deseo del Otro, contra este deseo "puro", transfantasmático (es decir, la "pulsión de muerte" en su forma pura).

Podemos entender ahora por qué la máxima de la ética psicoanalítica como la fórmula Lacan ("no ceder al propio deseo") coincide con el momento de cierre del proceso psicoanalítico, "atravesar la fantasía": el deseo con respecto al cual no hemos de "ceder" no es el deseo sostenido por la fantasía, sino el deseo del Otro más allá de la fantasía. "No ceder al deseo" implica una renuncia radical a toda la riqueza de deseos basados en argumentos de la fantasía. En el proceso psicoanalítico, este deseo del Otro asume la forma del deseo del analista: el analizante primero trata de evadir este abismo mediante la transferencia —es decir, ofreciéndose como el objeto del amor del analista; la "disolución de la transferencia" tiene lugar cuando el analizante renuncia a llenar el vacío, la falta en el Otro. (Encontramos una lógica homóloga a la paradoja del deseo como defensa contra el deseo en la tesis lacaniana de que la causa es siempre la causa de algo que va mal, que está fuera de lugar [en francés "*ça cloche*": cojea]: podría decirse que la causalidad —la usual cadena de causas, "normal" y lineal— es una defensa contra la causa que nos importa en psicoanálisis; esta causa aparece precisamente allí donde la causalidad "normal" falla, se rompe. Por ejemplo, cuando tenemos un *lapsus linguae*, cuando decimos algo diferente a lo que queríamos decir —es decir, cuando la cadena causal que regula nuestra actividad

después $\$ \diamond o$, la fórmula de la fantasía: la función de la fantasía es servir de pantalla que encubra esta incongruencia; por último, $s(O)$, el efecto de la significación dominada por la fantasía: la fantasía funciona como "significación absoluta" (Lacan); constituye el marco a través del cual tenemos experiencia del mundo como congruente y significativo —el espacio a priori dentro del cual tienen lugar los efectos particulares de la significación.

Lo último que hay que aclarar es por qué encontramos en el otro punto de la intersección, el derecho, entre goce y significante, la fórmula de la pulsión ($\$ \diamond D$). Ya hemos dicho que el significante desmembra el cuerpo, que evacua el goce del cuerpo, pero esta "evacuación" (Jacques-Alain Miller) nunca se lleva a cabo del todo; esparcidos por el desierto del Otro simbólico, siempre hay algunos restos, oasis de goce, las llamadas "zonas erógenas", fragmentos todavía penetrados de goce —y son precisamente estos remanentes a los que está ligada la pulsión freudiana: circula, pulsa en torno a ellos. Estas zonas erógenas están designadas con la D (demanda simbólica) porque no hay nada "natural", "biológico", en ellas: qué parte del cuerpo sobrevivirá a la "evacuación del goce" lo determina, no la fisiología, sino cómo haya sido diseccionado el cuerpo por el significante (como lo confirman aquellos síntomas histéricos en los que las partes del cuerpo de las que el goce es "normalmente" evacuado se vuelven a erotizar —cuello, nariz. . .).

Tal vez tengamos que correr un riesgo y leer $\$ \diamond D$ retroactivamente, a partir de elaboraciones teóricas posteriores de Lacan, 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. Esta lectura nos proporciona una clave para el nivel superior, para el cuadrado superior del grafo del deseo en su oposición con el cuadrado inferior: en vez de identificación imaginaria (la relación entre yo imaginario y su imagen constitutiva, el yo ideal), tenemos aquí el deseo (d) sostenido por la fantasía ($\$ \diamond o$); la función de la fantasía consiste en llenar la abertura en el Otro, encubrir su incongruencia —como por ejemplo la presencia fascinante de algún argumento sexual que sirva de pantalla para cubrir la imposibilidad de la relación sexual. La fantasía encubre el hecho de

¿Qué significa esto para la teoría de la ideología? A primera vista, parecería que lo pertinente en un análisis de la ideología es únicamente cómo ésta funciona en tanto que discurso, el modo en que la serie de significantes flotantes se totaliza, se transforma en un campo unificado mediante la intervención de ciertos "puntos nodales". En suma: el modo en que los mecanismos discursivos constituyen el campo del significado ideológico; según esta perspectiva, el goce-en-el-significante sería simplemente preideológico, sin pertinencia para la ideología como vínculo social. Pero el caso del llamado "totalitarismo" demuestra lo que se aplica a toda ideología, a la ideología como tal: el último soporte del efecto ideológico (del modo en que una red de significantes nos "sostiene") es el núcleo insensato, preideológico del goce. En la ideología, "no todo es ideología (es decir, significado ideológico)", pero es este plus el que es el último soporte de la ideología. Por ello podemos decir que hay también dos procederes complementarios de la "crítica a la ideología":

- uno es *discursivo*, la "lectura sintomática" del texto ideológico trae consigo la "destrucción" de la experiencia espontánea de su significado —es decir, mediante la demostración de cómo un campo ideológico determinado es el resultado de un montaje de "significantes flotantes" heterogéneos, de la totalización de éstos mediante la intervención de ciertos "puntos nodales";
- el otro apunta a extraer el núcleo de *goce*, a articular el modo en que —más allá del campo del significado pero a la vez interno a él— una ideología implica, manipula, produce un goce preideológico estructurado en fantasía.

Para ejemplificar esta necesidad de completar el análisis del discurso con la lógica del goce, sólo tenemos que contemplar de nuevo el caso especial de ideología, el que tal vez sea la más pura encarnación de la ideología como tal: el antisemitismo. Para decirlo sin rodeos: "La sociedad no existe" y el judío es su síntoma.

En el nivel del análisis del discurso, no es difícil articular la red de sobredeterminación simbólica que hay investida en la figura del judío. En primer lugar, hay un desplazamiento:

construcción que permite al sujeto llegar a un acuerdo con este núcleo traumático. En este nivel, el momento final del análisis se define como “la travesía de la fantasía [*la traversée du fantasme*]”: no su interpretación simbólica, sino la experiencia del hecho de que la fantasía-objeto, mediante su presencia fascinante, está llenando meramente una falta, un vacío en el Otro. No hay nada “detrás de” la fantasía; ésta es una construcción cuya función es ocultar este vacío, esta “nada” —a saber, la falta en el Otro.

El elemento crucial de este tercer periodo de la enseñanza de Lacan es, por lo tanto, cambiar el acento de lo simbólico a lo Real. Para dar un ejemplo, tomemos la noción del “saber en lo Real”: la idea de que la naturaleza conoce sus propias leyes y se comporta de acuerdo con ellas. Todos conocemos la escena arquetípica clásica de las caricaturas: un gato se acerca al borde de un precipicio pero no se detiene, continúa como si nada y, aunque ya está suspendido en el aire, sin suelo que pisar, no se cae —¿cuándo se cae? En el momento en que mira hacia abajo y se da cuenta de que está colgando del aire. Lo que ilustra este accidente absurdo es que, cuando el gato camina lentamente en el aire, es como si lo Real hubiera olvidado por un momento su saber: cuando el gato finalmente mira hacia abajo, se acuerda de que ha de seguir las leyes de la naturaleza y cae. Ésta es básicamente la misma lógica que en el sueño ya mencionado, que está en *La interpretación de los sueños* de Freud, de un padre que no sabe que está muerto: de lo que se trata de nuevo es de que, como él no sabe que está muerto, *sigue viviendo* —se le ha de recordar su muerte o, para dar a esta situación un giro cómico, está todavía vivo porque se ha olvidado de morir. Así es como hay que leer la frase *memento mori*: ¡no te olvides de morir!

Esto nos lleva de nuevo a la distinción entre las dos muertes: por falta de conocimiento, el padre en el sueño de Freud está todavía vivo, aunque ya está muerto. En cierta manera, todos hemos de morir dos veces. Ésta es la teoría hegeliana de la repetición en la historia: cuando Napoleón fue derrotado por primera vez y trasladado a Elba, él no sabía que ya estaba muerto, que su papel histórico había terminado, y se

dad revolucionaria en la lucha por el pasado oprimido (tesis XVII).

Aquí tenemos la primera sorpresa: lo que especifica el materialismo histórico —en contraposición a la doctrina marxista según la cual hemos de captar los acontecimientos en la totalidad de su interconexión y en su movimiento dialéctico— es su capacidad de *detener*, de *inmovilizar* el movimiento histórico y de *aislar* el detalle de su totalidad histórica.

Es esta cristalización, esta “congelación” del movimiento en una mónada, lo que anuncia el momento de apropiación del pasado: la mónada es un momento real al que el pasado se adhiere directamente —desviándose de la línea continua de la evolución—, la situación revolucionaria contemporánea que se concibe como una repetición de situaciones fallidas del pasado, como la “redención” retroactiva de éstas mediante el éxito de su propia hazaña. Llegado a este punto, el pasado “se llena de presente”, el momento de la coyuntura revolucionaria decide, no sólo la suerte de la revolución real, sino también la suerte de todos los intentos revolucionarios fallidos del pasado:

El materialismo histórico desea retener la imagen del pasado que se aparece inesperadamente al hombre singularizada por la historia en un momento de peligro. El peligro afecta tanto al contenido de la tradición como a sus receptores (tesis VI).

El riesgo de derrota de la revolución propiamente dicha amenaza al pasado porque la conjunción revolucionaria real funciona como una condensación de oportunidades revolucionarias pasadas que se han desperdiciado y que se repiten en la revolución presente:

La historia es el sujeto de una estructura cuyo asiento no es el tiempo homogéneo y vacío, sino el tiempo lleno con la presencia del ahora [*Jetztzeit*]. Así pues, para Robespierre, la antigua Roma fue un pasado cargado con el tiempo del ahora, el cual él hizo estallar para sacarlo del continuo de la historia. La Revolución francesa se contempló a sí misma como Roma reencarnada. Evocó la antigua Roma a la manera en que la moda evoca la indumentaria del pasado (tesis XIV).

hasta Stalin— no tiene nada que ver con el “proceso dialéctico” hegeliano.

Esta perspectiva quasi-“dialéctica” de la naturaleza como un circuito eterno de transformaciones no agota sin embargo la totalidad del stalinismo: lo que la elude es precisamente la posición subjetiva del comunista. Y, para decirlo brevemente, el lugar del comunista stalinista está exactamente entre las dos muertes. Las definiciones en cierta manera poéticas de la figura de un comunista que encontramos en la obra de Stalin se han de tomar literalmente. Cuando, por ejemplo, en su discurso en el funeral de Lenin, Stalin proclama: “Nosotros, los comunistas, somos gente de un molde especial. Estamos hechos de una materia especial”, es fácil reconocer el nombre lacaniano de esta materia especial: *objet petit a*, el objeto sublime colocado en el interespacio de las dos muertes.

En la concepción stalinista, los comunistas son “hombres de voluntad de hierro”, en cierta manera excluidos del ciclo cotidiano de pasiones y debilidades humanas comunes. Es como si fueran de algún modo “los muertos vivos”, todavía vivos pero ya excluidos del ciclo ordinario de fuerzas naturales —como si poseyeran otro cuerpo, el cuerpo sublime más allá de su cuerpo físico común. (El hecho de que en la película *Ninotchka* de Lubitch el papel del alto *apparatchik* del Partido lo actúe Bela Lugosi, identificado con la figura de Drácula, otro “muerto vivo”, ¿expresa un presentimiento del descrito estado de cosas o es únicamente una feliz coincidencia?) La fantasía que sirve de apoyo a la figura del comunista stalinista es por lo tanto exactamente la misma que la que actúa en las caricaturas de Tom y Jerry: tras la figura de la indestructibilidad e invencibilidad del comunista que puede soportar las más terribles pruebas y sobrevivirlas intacto, fortalecido de nuevo, hay la misma lógica de fantasía que en la de un gato al que le estalla la cabeza con dinamita y que, en la escena siguiente, sigue intacto la búsqueda de su enemigo de clase, el ratón.

DEL AMO AL DIRIGENTE

El problema es que ya encontramos esta noción de un cuer-

PARTE TERCERA

EL SUJETO

el procedimiento básico de las “obras de teatro instructivas” de principios de los años treinta en las que las *dramatis personae* pronuncian un comentario “imposible” sobre sus propios actos. Un actor sale al escenario y dice: “Soy un capitalista cuyo objetivo es explotar a los obreros. Ahora voy a tratar de convencer a uno de mis obreros sobre la verdad de la ideología burguesa que legitima la explotación . . .” Entonces, el actor se acerca al obrero y hace exactamente lo que ha anunciado que haría. ¿No deja claro un procedimiento de este tipo —un actor que comenta sus actos desde una posición “objetiva” de puro metalenguaje—, de manera casi palpable, la total imposibilidad de ocupar esta posición? ¿No es por absurdo infinitamente más subversivo que el poeticismo que prohíbe todo enunciado directo y simple y se siente obligado siempre a agregar nuevos comentarios, re-traimientos, digresiones, corchetes, puntos de interrogación . . . —tantas seguridades de que lo que decimos no se ha de tomar directa o literalmente como idéntico a sí mismo?

El metalenguaje no es sólo una entidad Imaginaria. Es *Real* en el estricto sentido lacaniano —es decir, es imposible ocupar la posición de aquél. Pero, Lacan agrega, es más difícil aún simplemente *eludirlo*. No se puede *alcanzar*, pero tampoco se puede *evadir*. Por ello la única manera de eludir lo Real es producir un enunciado de puro metalenguaje que, por su patente absurdo, materialice su propia imposibilidad: a saber, un elemento paradójico que, en su misma identidad, encarne la otredad absoluta, la hendidura irreparable que hace imposible ocupar una posición de metalenguaje.

Para Derrida se supone que la localización de la falta doma la “diseminación” del proceso de escritura, en tanto que para Lacan sólo la presencia de un “por lo menos uno” paradójico sustenta la dimensión radical de la hendidura. El nombre lacaniano de este elemento paradójico es, claro está, el falo como significante, una especie de versión negativa de “la verdad como el indicador de sí misma”. El significante fálico es, por así decirlo, un indicador de su propia imposibilidad. En su positividad misma es el significante de la “castración” —es decir, de su propia falta. Los llamados objetos prefálicos (senos, excremento) son objetos perdidos, en tanto que el falo no está simplemente perdido sino que es un objeto que *da cuerpo a una determinada y fundamental pérdida*

El ejemplo freudiano más famoso de una entidad real de este tipo es obviamente el parricidio primordial: sería insensato buscar sus huellas en la realidad prehistórica, pero se ha de presuponer de todas maneras si queremos explicar el actual estado de cosas. Lo mismo sucede con la lucha primordial a muerte entre el amo (futuro) y el esclavo en la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel: no tiene sentido tratar de determinar cuándo este acontecimiento pudo haber tenido lugar; se trata precisamente de que se ha de presuponer, de que constituye un argumento de fantasía implícita en el hecho mismo de que la gente trabaja —es la condición intersubjetiva de la llamada relación instrumental con el mundo de los objetos.

La paradoja del Real lacaniano es, pues, que éste es una entidad que, aunque no existe (en el sentido de “realmente existente”, que tiene lugar en la realidad), tiene una serie de propiedades —ejerce una causalidad estructural, puede producir efectos en la realidad simbólica de los sujetos. Por ello se puede ilustrar con una serie de conocidos chistes basados en la misma matriz: “¿Es éste el lugar donde el duque de Wellington dijo sus famosas palabras?” —“Sí, éste es el lugar, pero nunca dijo esas palabras”— estas palabras nunca dichas son un Real lacaniano. Se podría citar ejemplos *ad infinitum*: “Smith no sólo no cree en fantasmas, ¡sino que ni siquiera les tiene miedo!” . . . hasta el propio Dios quien, según Lacan, pertenece a lo Real: “Dios tiene todas las perfecciones excepto una —¡no existe!” En este sentido, el lacaniano *sujet supposé savoir* (sujeto supuesto saber) es también una entidad real: no existe, pero produce un giro decisivo en el desarrollo de la cura psicoanalítica.

Para mencionar el último ejemplo: el famoso MacGuffin, el objeto creación de Hitchcock, el puro pretexto cuyo único papel es poner la historia en marcha, pero que en sí no es “nada en absoluto” —el único significado del MacGuffin reside en que tiene alguna significación para los personajes, que ha de parecer que es de importancia vital para ellos. La anécdota original es conocida: dos hombres van en tren; uno de ellos pregunta: “¿Qué es ese paquete que hay en la redcilla de equipajes?” “Oh, es un MacGuffin.” “¿Qué es un MacGuffin?” “Bueno, es un aparato para cazar leones en las montañas de Escocia.” “Pero si en las montañas de Escocia

. . . aquel que dice como si quisiera exculparse por un acto injusto: así me hicieron, a pesar de todo es consciente de que es como es por su propia culpa, aunque también le está justificado decir que no le fue posible actuar de otra manera. Con cuánta frecuencia sucede que ya en su infancia, cuando desde un punto de vista empírico a duras penas podríamos atribuirle libertad y discernimiento, un hombre da muestras de una disposición de este tipo al Mal, haciendo así posible que podamos predecir con seguridad que no cederá a ninguna disciplina ni enseñanza, es decir, que cuando él madure, esta disposición dará efectivamente los malos frutos que percibimos en sus semillas; y aun así, nadie duda de la responsabilidad que tiene, todos están convencidos de que es culpable como si todos sus actos individuales dependieran de él. Este juicio universal sobre una disposición al Mal que no es consciente y que es hasta irresistible, un juicio que convierta a aquélla en un acto de libertad, apunta en dirección a un acto y, en consecuencia, a una vida anterior a ésta [terrestre] (Schelling, 1978, pp. 78-79).

¿Es necesario señalar que esta determinación que hace Schelling de una elección original y atemporal corresponde perfectamente a la noción lacaniana de lo Real como un acto que nunca tuvo lugar en la realidad, pero que a pesar de todo se ha de presuponer, “construir” posteriormente para explicar el estado actual de las cosas? Podríamos volver ahora a nuestro infortunado estudiante: su insuperable desacuerdo es precisamente el del acto de libertad según Schelling. Aunque en la realidad temporal de su vida, nunca escogió su país, lo trataron como si él lo hubiera ya elegido —como si, en un acto atemporal, del pasado eterno, él hubiera elegido lo que desde el comienzo le fue impuesto: la lealtad a su país.

COINCIDENTIA OPPOSITORUM

Lo Real es simultáneamente, así pues, tanto el núcleo duro e impenetrable que resiste la simbolización *como* una pura entidad quimérica que no tiene en sí congruencia ontológica. Para valernos de la terminología de Kripke, lo Real es la roca contra la que tropieza todo intento de simbolización, el meollo duro que sigue siendo el mismo en todos los mundos posibles (universos simbólicos); pero al mismo tiempo, el estatuto de lo Real es enteramente precario; es algo que persis-

lograrla, no podemos entregarnos espontáneamente a ella, siempre manipulamos, tenemos determinada intención, etcétera; pero por otra parte, *no podemos eludirla*; cualquier cosa que digamos durante el análisis tiene ya el estatuto de asociación libre. Por ejemplo, no puedo, en plena sesión, voltearme al analista y decir: “Ahora un momento, quiero hablarle realmente en serio, de persona a persona...” —aun cuando lo hagamos, la fuerza de representación que esto tiene está ya anulada, es decir, tiene ya el estatuto de “asociación libre”, de algo que se ha de interpretar y no tomar al pie de la letra.

OTRO CHISTE HEGELIANO

¿Qué noción del sujeto es compatible con este carácter paradójico de lo Real? El rasgo básico del sujeto lacaniano es, por supuesto, su enajenación en el significante: en cuanto el sujeto es capturado por la red significante radicalmente externa, es mortificado, desmembrado, dividido. Para tener una idea de lo que quiere decir la división lacaniana del sujeto, sólo hay que recordar la conocida paradoja de Lewis Carroll: “Estoy tan contenta de que no me gusten los espárragos”, dijo la niña a su amigo simpatizante, “porque si me gustaran, tendría que comerlos —¡y no los puedo soportar!”. Tenemos aquí todo el problema lacaniano de la reflexividad del deseo: el deseo es siempre un deseo de deseo —la pregunta no es de manera inmediata “¿Qué he de desear?”, sino “Hay muchas cosas que deseo, tengo muchos deseos —¿cuál de ellos merece ser el objeto de mi deseo? ¿Cuál deseo he de desear?”.

Esta paradoja se reproduce literalmente en la situación básica de los clásicos procesos políticos stalinistas, en los que la víctima a la que se acusa se supone que al mismo tiempo ha de confesar que le gustan los espárragos (la burguesía, la contrarrevolución) y expresar una actitud de rechazo a su propia actividad, hasta el punto de pedir que la sentencien a muerte. Ésta es la razón de que la víctima del stalinismo sea el perfecto ejemplo de la diferencia entre el *sujet d'énoncé* (sujeto del enunciado) y el *sujet d'énonciation* (sujeto de la enunciación). La demanda que el Partido le diri-

ción simbólica. El sujeto no puede captar la Sociedad como un Todo cerrado, pero esta impotencia tiene, por así decirlo, un estatuto ontológico inmediato: da fe de que la Sociedad no existe, de que está marcada por una imposibilidad radical. Y es a causa de esta imposibilidad de lograr plena identidad consigo misma por lo que el Otro, la Sociedad como Esencia, es ya sujeto.

EL SUJETO COMO UNA "RESPUESTA DE LO REAL"

¿Cuál es entonces el estatuto de este sujeto antes de la subjetivación? La respuesta lacaniana sería, a grandes rasgos, que antes de la subjetivación como identificación, antes de la interpelación ideológica, antes de asumir una determinada posición de sujeto, el sujeto es el sujeto de una pregunta. A primera vista, tal vez parezca que nos encontramos de nuevo en plena problemática filosófica tradicional: el sujeto como una fuerza de negatividad que puede cuestionar todo estatuto objetivo y dado de las cosas, introduciendo en la positividad la apertura del cuestionamiento. . . . en una palabra, el sujeto es una pregunta. Pero la posición lacaniana es exactamente la opuesta: el sujeto no es una pregunta, es una *respuesta*, la respuesta de lo Real a la pregunta que plantea el gran Otro, el orden simbólico (Miller, 1987). No se trata de lo que plantea la pregunta; el sujeto es el vacío de la imposibilidad de responder la pregunta del Otro.

Para explicar esto, vamos a referirnos a un interesante libro de Aron Bodenheimer, *Warum? Von der Obszönität des Fragens* (Bodenheimer, 1984). La tesis fundamental es que hay algo obsceno en el acto mismo de preguntar, algo que no tiene que ver con el contenido de la pregunta. Es la forma de la pregunta en sí lo que es obsceno: la pregunta resta abierta, expone, despoja a su destinatario, invade su esfera de intimidad; por ello la reacción básica y elemental a una pregunta es de vergüenza en el nivel corporal, sonrojarse y bajar la mirada, como un niño cuando le preguntamos "¿Qué estabas haciendo?" En nuestra experiencia cotidiana está claro que este cuestionamiento a los niños los está incriminando a priori, provocándoles una sensación de culpa: "¿Qué estabas haciendo? ¿Dónde estabas? ¿Qué significa esta man-

- los pájaros son Φ , la objetivización impasible, imaginaria de lo Real, una imagen que encarna a la *jouissance*;
- y, por último, el objeto de intercambio que circula es $S(\hat{A})$, el objeto simbólico que no se puede reducir al juego de espejos imaginario y que a la vez encarna la falta en el Otro, la imposibilidad en torno a la que se estructura el orden simbólico. Es el elemento radicalmente contingente a través del cual surge la necesidad simbólica. Éste es el mayor misterio del orden simbólico: que la necesidad de éste surge del choque de un encuentro totalmente contingente de lo Real —como el conocido accidente en *Las mil y una noches*: el protagonista, perdido en el desierto, entra por casualidad en una cueva; allí encuentra a tres ancianos sabios, quienes despiertan al entrar él y le dicen: “¡Por fin has llegado! Hemos estado esperándote los últimos trescientos años.”

EL SUJETO SUPUESTO...

Este misterio es, en un último análisis, el misterio de la *transferencia*: para producir un nuevo significado, es necesario *partir del supuesto* de su existencia en el otro. Ésta es la lógica del “sujeto supuesto saber” que Lacan aisló como el eje central, el ancla del fenómeno de la transferencia: del analista se supone que sabe de antemano —¿qué?— el significado de los síntomas del analizando. Este saber es, por supuesto, una ilusión, pero una ilusión necesaria: al final, sólo a través de esta suposición de saber se puede producir algún conocimiento real. En el esquema anterior, tenemos tres versiones del objeto en torno a la protuberancia central y nauseabunda de la *jouissance*, la Cosa en su inaccesibilidad; es tentador construir, sobre la misma matriz, otros tres conceptos en torno al sujeto supuesto saber.

- Empecemos por el *sujeto supuesto creer* (Močnik, 1986). Como el autor de este libro es de Yugoslavia —es decir, de un país del socialismo real— tiene la tentación de tomar un ejemplo típico del “socialismo que existe realmente”, donde, como es sabido, en las tiendas siempre falta algo.

—en la forma que ya anuncia la reconciliación mientras el conde está invadido por la furia.

Esta brecha es la razón de que Mozart no sea todavía un compositor romántico: esta brecha está excluida por la definición misma de “romántico”. Desde la perspectiva romántica, el procedimiento de Mozart parece “mecánico”, psicológicamente inconvincente, una repetición automática de la misma línea melódica independientemente de la constelación psicológica ya transformada: como si Mozart hubiera “olvidado cambiar la tonalidad” y hubiera continuado mecánicamente con la misma melodía, aunque la verdad psicológica de la situación exigía una ruptura clara (una irrupción de desarmonía). Lejos de ser simplemente errónea, esta impresión de un “automatismo de repetición” que se hace valer independientemente de la “verdad psicológica” se ha de interpretar con base en la tesis lacaniana de que el estatuto de la “compulsión de repetición inconsciente” no es psicológico: la misma forma externa de la melodía del conde, su desacuerdo con su propio contenido (las palabras que canta), articula la verdad inconsciente que todavía le es inaccesible, a él y a su experiencia psicológica.

En Mozart, todavía tenemos el “inconsciente” como la red de relaciones simbólicas externas, “no psicológicas”, que decide sobre la “verdad” de los sujetos atrapados en ella: en el mismo refrenamiento, en la contención, en el impedimento de que el contenido subjetivo-psicológico se “exprese” con demasiada fuerza en la forma, que permea la forma demasiado directamente —en este mantener a distancia el contenido de la forma— la verdad “reprimida” del contenido encuentra lugar para articularse. Entramos en el modo “romántico” en el momento en que la forma externa, “mecánica”, se vive como “mera forma”, forma sin su propio contenido: de ahí que la verdad se mida exclusivamente mediante la expresión de la subjetividad psicológica en la forma. En Beethoven, encontramos al sujeto como la infinita riqueza de contenido interior que se debate por expresarse en la forma: el camino está abierto para el culto romántico de un “genio”, de una personalidad “titánica”, y todos los desagradables fantasmas que resultan de ello.

"NO SÓLO COMO SUSTANCIA, SINO TAMBIÉN COMO SUJETO"

LA LÓGICA DE LA SUBLIMIDAD

En su ensayo sobre "La religión de la sublimidad" (Yovel, 1982), Yirmiahu Yovel ha observado una cierta incongruencia en la sistematización que hace Hegel de las religiones, una incongruencia que no es resultado directo del principio mismo de la filosofía de Hegel, sino que expresa un prejuicio contingente y empírico de Hegel como individuo y que, por lo tanto, se puede rectificar mediante el consecuente uso del propio procedimiento dialéctico de Hegel. Esta incongruencia tiene que ver con el lugar que ocupan respectivamente la religión judía y la de la antigua Grecia: en las *Lecciones sobre la filosofía de la religión*, al cristianismo lo preceden inmediatamente tres formas de la "religión de la individualidad espiritual": la religión judía de la Sublimidad [*Erhabenheit*], la religión griega de la Belleza, y la religión romana del Entendimiento [*Verstand*]. En esta sucesión, el lugar primero e inferior lo ocupa la religión judía —es decir, se concibe a la religión griega como una etapa superior de desarrollo espiritual al de la religión judía. Según Yovel, en este caso Hegel cedió a su personal prejuicio antisemita porque, para ser congruente con la lógica del proceso dialéctico, no cabe duda que es la religión judía la que tendría que seguir a la griega.

A pesar de tener algunas reservas en el detalle de algunos de los argumentos de Yovel, su tesis fundamental parece dar en el blanco: las religiones griega, judía y cristiana forman una especie de tríada que corresponde perfectamente a la tríada de la reflexión (afirmativa, externa y determinada), a esta matriz elemental del proceso dialéctico. La religión griega encarna el momento de la "reflexión afirmativa": en ella, la pluralidad de los individuos espirituales (dioses) se

cia indica, de modo negativo, alguna trascendente Cosa-en-sí que persiste en su positividad más allá de ello. En suma, hemos de limitarnos a lo que es estrictamente inmanente a esta experiencia, a la pura negatividad, a la autorrelación negativa de la representación.

Homóloga a la determinación de Hegel de la diferencia entre la muerte del dios pagano y la muerte de Cristo (siendo la primera meramente la muerte de la encarnación terrenal, de la representación terrenal, de la figura de Dios, en tanto que la muerte de Cristo es la del Dios del Más allá, Dios como un ente positivo, trascendente, inalcanzable, que muere), podríamos decir que lo que Kant no tiene en cuenta es que la experiencia de la nulidad, de la insuficiencia del mundo fenoménico de la representación, que nos acontece en el sentimiento de lo Sublime, significa al mismo tiempo la nulidad, la no existencia de la trascendente Cosa-en-sí como un ente positivo.

Es decir, el límite de la lógica de la representación no está en que "reduce todos los contenidos a representaciones", a lo que puede ser representado, sino, al contrario, en la presuposición de algún ente positivo (Cosa-en-sí) *más allá de la representación de los fenómenos*. Superamos la fenomenalidad, no yendo más allá de ella, sino mediante la experiencia de que no hay nada más allá de ella —que su más allá es precisamente esta Nada de negatividad absoluta, de la profunda insuficiencia de la apariencia para la noción de la fenomenalidad. La esencia suprasensible es "aparición *qua* aparición" —es decir, no basta con decir que la apariencia nunca es adecuada a su esencia, sino que hemos de agregar que *esta "esencia" no es sino la insuficiencia de la apariencia para sí, para su noción (insuficiencia que la convierte en "[sólo] una apariencia")*.

Así pues, el estatuto del objeto sublime es desplazado casi imperceptiblemente, pero, a pesar de todo, de manera decisiva: lo Sublime ya no es un objeto (empírico) que indica a través de su insuficiencia misma la dimensión de una trascendente Cosa-en-sí (Idea), sino un objeto que ocupa el lugar, sustituye, llena el lugar vacío de la Cosa como el vacío, como la pura Nada de absoluta negatividad —lo Sublime es un objeto cuyo cuerpo positivo es sólo una encarnación de la Nada. Esta lógica de un objeto que por su misma insuficiencia

piamente heroica de este halago consiste en que, en nombre de nuestra fidelidad a la Causa, estamos dispuestos a sacrificar nuestra sinceridad elemental, nuestra honestidad y decencia humana —con la “vuelta de tuerca” suplementaria de que estamos dispuestos *a confesar esta insinceridad* y declararnos “traidores”.

Ernesto Laclau tenía toda la razón cuando observaba que *es el lenguaje el que es, en un sentido inaudito, un “fenómeno stalinista”*. El ritual stalinista, el halago vacío que “mantiene unida” a la comunidad, la voz neutral, totalmente libre de todos los remanentes “psicológicos”, la que pronuncia las “confesiones” en los procesos políticos puestos en escena, son los que realizan en la forma más pura hasta la fecha una dimensión que es probablemente esencial al lenguaje como tal. No es necesario retroceder al fundamento presocrático si queremos “penetrar en los orígenes del lenguaje”; la *Historia del Partido Comunista (Bolchevique)* es más que suficiente.

¿Dónde puede encontrar el sujeto, así “vaciado”, su correlativo objetivo? La respuesta hegeliana es: en la Riqueza, en el dinero obtenido a cambio del halago. La proposición “La Riqueza es el Yo” repite en este nivel la proposición “El Espíritu es un hueso”: en ambos casos estamos frente a una proposición que es a primera vista absurda, insensata, con una ecuación cuyos términos son incompatibles; en ambos casos, encontramos la misma estructura lógica de pasaje: el sujeto, totalmente perdido en el medio del lenguaje (lenguaje de gestos y muecas; lenguaje de halago), encuentra su contrapartida objetiva en la inercia de un objeto no de lenguaje (calavera, dinero).

La paradoja, el patente desatino del dinero —este objeto inerte, externo, pasivo, que podemos tener en las manos y manipularlo— que funge de encarnación inmediata del Yo, no es más difícil de aceptar que la proposición de que la calavera encarna la inmediata efectividad del Espíritu. La diferencia entre las dos proposiciones está determinada únicamente por la diferencia en el punto de partida del movimiento dialéctico respectivo: si partimos del lenguaje reducido a “gestos y muecas del cuerpo”, la contrapartida objetiva del sujeto es aquello que en este nivel presenta la inercia total —el cráneo—; pero si concebimos el lenguaje como el medio de

Podríamos también formular todo esto en función de la dialéctica hegeliana de forma y contenido, en la cual la verdad está en la forma: por medio de un acto puramente formal, el "alma bella" estructura su realidad social de antemano de manera que ella pueda asumir el papel de víctima pasiva; cegado por el contenido fascinante (la belleza del papel de "víctima sufriente"), el sujeto desdeña la *responsabilidad formal* de él o de ella por el estado dado de cosas. Para explicar esta noción de la forma, tomemos un ejemplo histórico: el debate entre Sartre y los comunistas franceses inmediatamente después de la segunda guerra mundial (el llamado "debate existencialista"). El principal reproche de los comunistas a Sartre fue el siguiente: al concebir el sujeto como una pura negatividad, vacío, vaciado de todo contenido positivo sustancial, de toda determinación por alguna "esencia" dada previamente, Sartre rechazaba todo *contenido* burgués. No obstante, lo que persistía era la pura *forma* de la subjetividad burguesa, de modo que Sartre tenía que llevar a cabo todavía la última y más difícil tarea: rechazar esta forma de la subjetividad individualista burguesa y entregarse a la clase obrera. . . . A pesar de la simplicidad de este argumento, hay un grano de verdad en él: ¿no es el punto ciego del llamado "radicalismo burgués libertario" precisamente el modo en que su sacrificio patético de todo contenido burgués afirma la forma de la subjetividad burguesa? ¿No es este punto ciego pasar por alto el hecho de que la verdadera "fuente del mal" no es el contenido positivo sino esta forma misma? La dialéctica de la forma y el contenido es el telón de fondo para nuestra interpretación del enigmático pasaje de la *Fenomenología* de Hegel que reproducimos a continuación:

El actuar como la realización es, de este modo, la pura forma del querer; es la mera conversión de la realidad, como un caso *que es*, en una realidad *hecha*, el mero modo del saber *objetivo* en el modo del saber de la *realidad* como producido por la conciencia (Hegel, 1977, p. 385).

Antes de que intervengamos en la realidad por medio de un acto *particular*, hemos de realizar el acto *puramente formal* de convertir la realidad como algo que está objetivamente

—el sexual— que lo arrastra y que no se puede comparar con otros impulsos (hambre, sed y demás); un impulso que excede su función orgánica (reproducción de la especie humana) y que, precisamente por este carácter no funcional que tiene, no puede ser dominado, domeñado. En otras palabras, de haber permanecido Adán y Eva en el Jardín del Edén hubieran tenido intercambio sexual, pero habrían realizado la cópula de la misma manera que realizaron todos los demás actos instrumentales (arar, sembrar . . .). Este carácter excesivo, no funcional, constitutivamente perverso de la sexualidad humana, representa el castigo de Dios al orgullo del hombre y a su exigencia de poder.

¿Dónde podemos detectar, dónde podemos ubicar este carácter incontrolable de la sexualidad? Llegado a este punto, san Agustín propone su teoría del falo: si el hombre tiene una fuerte voluntad y un poderoso autocontrol, puede dominar el movimiento de todas las partes de su cuerpo (aquí Agustín evoca una serie de casos extremos: un faquir indio que puede detener los latidos de su corazón por un momento, y otros); en principio, todas las partes del cuerpo están sometidas a la voluntad del hombre, y lo incontrolable subsiste sólo en el grado de debilidad o de poder que *de hecho* tenga la voluntad humana —todas las partes, salvo *una*: la erección del falo elude *en principio* la libre elección humana. Éste es en consecuencia, según san Agustín, el "significado del falo": la parte del cuerpo del hombre que escapa a su control, el punto en el que el propio cuerpo del hombre se venga de éste por su falso orgullo. Alguien con suficiente fuerza de voluntad puede morir de hambre en una habitación llena de alimentos deliciosos, pero si una virgen desnuda pasa por allí, la erección de su falo no depende para nada de la fuerza de voluntad de esa persona . . .

No obstante, éste es sólo un aspecto de la paradoja del falo; el anverso de la misma lo podríamos ejemplificar con un conocido chiste/acertijo: "¿Cuál es el objeto más ligero sobre la tierra? —El falo porque es el único que puede alzar se mediante el pensamiento." Y para obtener el verdadero "significado del falo", hemos de leer ambos ejemplos juntos: "falo" designa la coyuntura en la que la radical externalidad del cuerpo en tanto que independiente de nuestra voluntad, en tanto que resiste a nuestra voluntad, confluye con la pura in-

to reflexivo que retroactivamente postula sus propias presuposiciones. Para referirnos de nuevo al sujeto activo —productor que media-niega-forma la objetividad presupuesta—: todo lo que él ha de hacer es experimentar que el estatuto ontológico de esta objetividad presupuesta *no es sino* la presuposición de su actividad, que aquélla existe, está sólo para que él haga uso de ella, para que desempeñe en ella su actividad mediadora: que, así pues, él está “postulado” retroactivamente mediante su actividad. La “naturaleza”, el objeto presupuesto de actividad, es por así decirlo, ya “por su propia naturaleza”, en sí, el objeto, el material para la actividad del sujeto; su estatuto ontológico está determinado por el horizonte del proceso de producción. En suma, está *postulado* de antemano como tal —es decir, como una presuposición de postulación subjetiva.

Si, no obstante, la reflexión externa no puede quedar suficientemente definida por el hecho de que la postulación está siempre vinculada a algunas presuposiciones; si para llegar a la reflexión externa, la esencia se ha de presuponer *a sí misma* como a su otro, las cosas se complican un poco. A primera vista, son todavía lo bastante claras; vamos a referirnos de nuevo al análisis que hace Feuerbach de la enajenación religiosa. El pasaje de la reflexión externa a la determinada ¿no consiste simplemente en el hecho de que el hombre ha de reconocer en “Dios”, en esta Entidad externa, superior, ajena, la reflexión invertida de su propia esencia —su propia esencia en forma de otredad; en otras palabras, la “determinación reflexiva” de su propia esencia? ¿Y por lo tanto afirmarse como “sujeto absoluto”? ¿Qué es lo que no encaja en esta concepción?

Para explicar esto, hemos de volver a la noción de reflexión. La clave para entender adecuadamente el pasaje de la reflexión externa a la determinada la da el doble significado de la noción de “reflexión” en Hegel —el hecho de que en la lógica de la reflexión de Hegel, la reflexión está siempre en dos niveles:

1] en primer lugar, “reflexión” designa la simple relación entre esencia y apariencia, donde la apariencia “refleja” a la esencia —es decir, donde la esencia es el movimiento negativo de mediación que supera y al mismo tiempo postu-

- ideología, y fetichismo de la mercancía, 30, 58-62, 81; crítica de la, 47, [55](#), 56, 67, 81, [171](#), 174, 185; e interpretación, 25, 73, 74, 121-122, [232](#); como costumbre pascaliana, 68-69, 73; y *le point de capiton*, 125-127, 139, 142-144, 170; totalitaria, 58, 255-256
- Ilustración, proyecto de la, 30, 116-117
- imaginario, en la teoría lacaniana, [87](#), [146-154](#) *passim*, 167, [169](#), 170, 177, [205](#), 212, 223, 238, 239, [240](#), 275
- inconsciente, 36-47, 42-44, 66, 67, 73, [87](#), 91, 102, [103](#), [108](#), 177, 187, 243, [245](#)
- International Psychoanalytical Association (IPA), 95
- interpelación, concepto de, 25, 73, 74, 121-122, 142, 166, [232](#), 235
- invasión de los usurpadores de cuerpos, La* (Siegel), 128
- Jackson, Jesse, 158
- James, Henry, *Otra vuelta de tuerca*, 54
- jouissance* concepto lacaniano de, 74, [103](#), 109, 110, 116, 118, 122, 166, 168, 177, 214, 221, 234, 239, [240](#), 242, 258
- Jung, C. G., [23](#), 206
- Kafka, Franz, 64-65, 74; "Un médico de campaña", 112, 113; *El proceso*, 67, 99, 100, 235-236
- Kaniewska, Marek, *Otro país*, 69-73
- Kant, Immanuel, 117, 118, 215, 217-218, 246, 247, 249, 261-264, 269, 271; *Crítica de la razón práctica*, 218; *Crítica de la razón pura*, 164; Crítica del juicio, 258, 259; "¿Qué es la Ilustración?", 116
- KGB, [70-72](#)
- Kierkegaard, Soren, 66
- kinismo, concepto de, 57
- Kripke, Saul, 127, 128, 129-130, 138, [151](#), 160, [220](#), 223
- La Boétie, Étienne de, 194
- Lacan, Jacques, [23](#), 27, 31, [35](#), 47, 49, [50](#), 52, 72, 78, 95, 138, 155, 161, [163-165](#), 188, 238, 275, 281; *Aún*, 225, 239; "La carta robada", 176-77; *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, 75-78; *Escritos*, 116, 154; estadio del espejo, 51, [146](#); *La ética del psicoanálisis*, 56, 63-64, 177, 190, 192, 259; *Función y campo de la palabra y el lenguaje...*, 176; "Kant con Sade", 118, 218; Seminario I, [87](#), 176, 212; VIII, *La transferencia*, 234; XI, 102, 170, 204, 253, 254; véase también Imaginario; *objet petit a*, concepto de; *le point de capiton*, concepto de; lo Real; orden Simbólico
- Laclau, Ernesto, [23](#), 67, 76, [126](#), 138, 139, 173, 214, 227, 238, [270](#); *Hegemonía y estrategia socialista*, [28](#), 125
- Las mil y una noches*, [240](#)
- Lefort, Claude, 195-196
- Lévi-Strauss, Claude, [23](#), 202
- libertad, concepto de, 47-48, 53, 61, [126](#), [151](#), 215-220, 291
- Lubitsch, Ernst, *Ninotchka*, [193](#)
- Luciano, Charles "Lucky", 150
- lucha de clases, 214
- Luxemburg, Rosa, 91-92, 121
- Marcuse, Herbert, *Eros y civilización*, 27
- Marx, Karl, [23](#), 71, 139, 194, 277, 291; análisis de la forma-mercancía por, 39-40, 43-44, [50](#), 51, 54, 62, 135; *El capital*, [55](#), [60](#), 82; noción de síntoma derivada de, [35](#), 47, 49, 53, 175; prefacio a la *Crítica de la economía política*, [85](#)
- Maugham, Somerset, *Sheppey*, 90
- Merleau-Ponty, Maurice, *Humanismo y terror*, 189
- Miller, Jacques-Alain, 107, 147, [169](#), 178, 222-223
- Mouffe, Chantal, [23](#), 67, 76, [126](#), 173, 214, 238

En esta obra, provocativa y original, Slavoj Žižek contempla el tema de la mediación humana en un mundo posmoderno. Desde el hundimiento del Titanic hasta *La ventana indiscreta* de Hitchcock, desde las óperas de Wagner hasta la ciencia ficción, desde *Alien* hasta el chiste judío, los agudos análisis del autor exploran las fantasías ideológicas de completud y exclusión que elabora la sociedad humana.

Žižek está en desacuerdo con los analistas de la condición posmoderna, desde Habermas hasta Sloterdijk, y expone la idea de que el mundo "posideológico" ignora que "aun cuando no nos tomemos las cosas en serio, seguimos haciéndolas". Žižek rechaza el mundo unificado posmodernista de superficies y traza una línea de pensamiento de Hegel a Althusser y Lacan en la que el sujeto humano está escindido, dividido por un profundo antagonismo que determina la realidad social y a través del cual actúa la ideología.

Mediante el vínculo de conceptos psicoanalíticos y filosóficos claves con fenómenos sociales como totalitarismo y racismo, en este libro se explora la importancia política de estas fantasías de control. Por esta razón, *El sublime objeto de la ideología* representa una notoria contribución a la teoría psicoanalítica de la ideología, además de ofrecer interpretaciones convincentes de una serie de formaciones culturales contemporáneas.

Slavoj Žižek es doctor en filosofía y psicoanálisis e investigador en el Instituto de Sociología de Ljubljana, Yugoslavia. Es autor de *Le plus sublime des hystériques - Hegel passe*, y coautor y compilador de *Tout ce que vous avez toujours voulu savoir sur Lacan, sans jamais oser le demander à Hitchcock*.

2a. edición

 **siglo
veintiuno
editores**

ISBN 968-23-1793-2



Material protegido por derechos de autor