

EL SUBLIME OBJETO DE LA IDEOLOGÍA

slavoj žižek



ISSUE - UNAM



59617



Editorial
UNAM

traducción de

ISABEL VERICAT NÚÑEZ

EL SUBLIME OBJETO DE LA IDEOLOGÍA

por

SLAVOJ ŽIŽEK





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

CERRO DEL AGUA 248, ROMERO DE TERREROS, 04310, MÉXICO, D. F.

siglo xxi editores, s.a.

TUCUMÁN 1821, 7° N, C1050AAG, BUENOS AIRES, ARGENTINA

siglo xxi de españa editores, s.a.

MENÉNDEZ PIDAL 3 B18, 28036, MADRID, ESPAÑA



B823.3
Z5918
2008

portada de maría luisa martínez passarge

primera edición en español, 1992

cuarta edición en español, 2008

© siglo xxi editores, s.a. de c.v.

isbn 978-968-23-1793-4

primera edición en inglés, 1989

© slavoj žižek, 1989

publicada por verso, londres

título original: *the sublime object of the ideology*

derechos reservados conforme a la ley

impreso y hecho en méxico

ÍNDICE

PREFACIO, por 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, 87; Regreso al futuro, 87; Repetición en la historia, 91; Hegel con Austen, 96; Dos chistes hegelianos, 97; Una trampa del tiempo, 100; El síntoma en tanto que Real, 103; El Titanic como síntoma, 103; Del síntoma al sinthome; 106; "En ti más que tú", 111; Jouissance ideológica, 116</i>	
 PARTE SEGUNDA: LA FALTA EN EL OTRO	
3. "CHE VUOI?"	125
<i>Identidad, 125; El "colchón" ideológico, 125; Descriptivismo versus antidescriptivismo, 127; Los dos mitos, 131; Designante rígido y objet a, 135; La anamorfosis ideológica, 138; Identificación, 141; Retroactividad del significado, 141; El "efecto de retroversión", 144; Imagen y mirada, 147; Desde i(o) hasta I(O), 150; Más allá de la significación, 153; "Che vuoi?", 153; El judío y Antígona, 158; La fantasía como pantalla para el deseo del Otro, 162; El Otro incongruente de la jouissance, 166; "Atravesar" la fantasía social, 170</i>	

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. ¿CUAL 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; *Coincidentia oppositorum*, 220; Otro chiste hegeliano, 226; El sujeto como una "respuesta de lo Real", 232; $S(\hat{A}), a, \Phi$, 236; El sujeto supuesto . . . , 240; El supuesto saber, 242; "El miedo al error es . . . el error mismo", 246; "Lo suprasensible es por tanto apariencia *qua* apariencia", 249
6. "NO SÓLO COMO *SUSTANCIA*, SINO TAMBIÉN COMO *SUJETO*" 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

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 Vrdlovec, Stojan Pelko y Marcel Stefančič (teoría filmica); 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 significanté, 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 significanté." 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 inmodificada 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

en juego cuatro posiciones éticas diferentes y, a la vez, cuatro nociones diferentes de sujeto.

Con Habermas tenemos la ética de la comunicación intacta, el Ideal de la comunidad intersubjetiva universal, transparente. La noción de sujeto que hay tras ellos es, por supuesto, la versión filosófica del lenguaje del antiguo sujeto de la reflexión trascendental. Con Foucault, hay un giro contra esa ética universalista cuyo resultado es una especie de estetización de la ética: cada sujeto, sin apoyo alguno de normas universales, ha de construir su propio modo de autodomínio, ha de armonizar el antagonismo de poderes en su interior, inventarse, por así decirlo, producirse como sujeto, encontrar su propio y particular arte de vivir. Ésta es la razón de que Foucault estuviera tan fascinado por estilos de vida marginales que construyen su particular modo de subjetividad (el universo sadomasoquista homosexual, por ejemplo. Véase Foucault, 1984).

No resulta difícil detectar cómo esta noción foucaultiana se inserta en la tradición humanista-elitista. La realización que más se le aproxima sería el ideal renacentista de la "personalidad acabada" que domina las pasiones interiores y hace de la vida una obra de arte. La noción de sujeto que tiene Foucault es ante todo clásica: sujeto como el poder de auto-mediación y de armonización de las fuerzas antagónicas, como vía para dominar el "uso de los placeres" a través de una restauración de la imagen del yo. En este caso, Habermas y Foucault son las dos caras de una misma moneda. La verdadera ruptura la representa Althusser con su insistencia en el hecho de que es una cierta fisura, una hendidura, un reconocimiento falso, lo que caracteriza a la condición humana en cuanto tal, con la tesis de que la idea del posible fin de la ideología es una idea ideológica *par excellence* (Althusser, 1965).

Aunque Althusser no escribió extensamente sobre problemas éticos, está claro que el conjunto de su obra encarna una actitud radical ética que podríamos denominar el heroísmo de la enajenación o de la destitución subjetiva (pese a que o precisamente *porque* Althusser niega la noción misma de "enajenación" como ideológica). Se trata no sólo de que hemos de develar el mecanismo estructural que está produciendo el efecto de sujeto como un reconocimiento

ideológico falso, sino de que, a la vez, hemos de reconocer este falso reconocimiento como inevitable, es decir, hemos de aceptar un cierto engaño como una condición de nuestra actividad histórica, de asumir un papel como agentes del proceso histórico.

Según esta perspectiva, el sujeto como tal se constituye por medio de un reconocimiento falso: el proceso de interpelación ideológica por medio del cual el sujeto se “reconoce” como el destinatario del llamamiento de la causa ideológica implica necesariamente un cortocircuito, una ilusión del tipo “Yo ya estaba allí” la cual, como Michel Pêcheux —quien nos ha dado la versión más elaborada de la teoría de la interpelación— indicó (Pêcheux, 1975), no deja de tener efectos cómicos: el cortocircuito de “no es raro que te interpelaran como proletario cuando lo que eres es un proletario”. Aquí, Pêcheux complementa el marxismo con los hermanos Marx, cuyo famoso chiste va así: “Me recuerdas a Emanuel Ravelli.” “Pero es que yo soy Emanuel Ravelli.” “Entonces no es nada raro que te parezcas a él.”

En contraste con esta ética althusseriana de la *enajenación* en el simbólico “proceso sin sujeto”, podríamos designar a la ética que implica el psicoanálisis lacaniano como la de la *separación*. El famoso lema lacaniano de no ceder al propio deseo (*ne pas céder sur son désir*) apunta a que no hemos de borrar la distancia que separa lo Real de su simbolización, puesto que es este plus de lo Real que hay en cada simbolización lo que funge como objeto-cause de deseo. Llegar a un acuerdo con este plus (o, con mayor precisión, resto) significa reconocer un desacuerdo fundamental (“antagonismo”), un núcleo que resiste la integración-disolución simbólica. La mejor manera de situar una posición ética de este tipo es a través de su oposición a la noción marxista tradicional de antagonismo social. Esta noción tradicional implica dos rasgos interconexos: 1] existe un cierto antagonismo fundamental que posee una prioridad ontológica para “mediar” todos los demás antagonismos, determinando el lugar de éstos y su peso específico (antagonismo de clase, explotación económica); 2] el desarrollo histórico comporta, si bien no una necesidad, al menos una “posibilidad objetiva” de resolver este antagonismo fundamental y, así, de mediar todos los demás antagonismos —para recordar la conocida

formulación marxista, la misma lógica que condujo a la humanidad a la enajenación y a la división de clases crea también las condiciones para la abolición de las mismas "*die Wunde schliesst der Speer nur, der sie schlug*" (sólo puede sanar la herida la misma lanza que la produjo) —como dijo Wagner, contemporáneo de Marx, por boca de Parsifal.

En la unidad de estos dos rasgos se funda la noción marxista de la revolución, de la situación revolucionaria. Una situación de condensación metafórica en la que finalmente se vuelve claro para la conciencia cotidiana que no es posible resolver ninguna cuestión en particular sin resolver todas ellas, es decir, sin resolver la cuestión fundamental que plasma el carácter antagónico de la totalidad social. En un estado de cosas "normal", prerrevolucionario, cada quien entabla sus propias y particulares batallas (los obreros luchan por mejores salarios, las feministas luchan por los derechos de la mujer, los demócratas por libertades políticas y sociales, los ecologistas contra la explotación de la naturaleza, los que participan en los movimientos pacifistas contra el peligro de la guerra, y así sucesivamente). Los marxistas se valen de toda su habilidad y destreza de argumentación para convencer a los que participan en estas luchas particulares de que la única solución real a sus problemas se encuentra en la revolución mundial. Mientras las relaciones sociales estén dominadas por el Capital, siempre habrá sexismo en las relaciones entre los sexos, siempre habrá amenaza de guerra mundial, siempre existirá el peligro de que las libertades políticas y sociales se suspendan, la naturaleza seguirá siendo objeto de despiadada explotación... La revolución mundial abolirá entonces el antagonismo social básico y hará posible la formación de una sociedad transparente, gobernada racionalmente.

El rasgo básico del denominado "posmarxismo" es, claro está, la ruptura de esta lógica, la cual, incidentalmente, no tiene necesariamente una connotación marxista: casi cualquiera de los antagonismos que, a la luz del marxismo, parecen secundarios puede adueñarse de este papel esencial de mediador de todos los demás. Tenemos, por ejemplo, el fundamentalismo feminista (no hay liberación mundial sin la emancipación de las mujeres, sin la abolición del sexismo); el fundamentalismo democrático (la democracia como el va-

lor fundamental de la civilización occidental; todas las demás luchas —económica, feminista, de minorías y demás— son simplemente aplicaciones ulteriores del principio básico democrático e igualitario); el fundamentalismo ecológico (el estancamiento ecológico como el problema fundamental de la humanidad), y —¿por qué no?— también el fundamentalismo psicoanalítico como está articulado en *Eros y civilización* (la clave de la liberación reside en el cambio de la estructura represiva libidinal. Véase Marcuse, 1955).

El “esencialismo” psicoanalítico es paradójico en la medida en que es precisamente el psicoanálisis —al menos en la lectura que de él hace Lacan— el que expone la ruptura real con la lógica esencialista. Es decir, el psicoanálisis lacaniano da un paso decisivo más allá del habitual antiesencialismo “posmarxista” al afirmar la irreductible pluralidad de las luchas particulares. En otras palabras, al demostrar cómo la articulación de estas luchas en una serie de equivalencias depende siempre de la contingencia radical del proceso histórico-social, y nos permite captar esta pluralidad como una multitud de respuestas al mismo núcleo imposible-real.

Tomemos la noción freudiana de la “pulsión de muerte”. Hemos de abstraer por supuesto el biologismo de Freud: “pulsión de muerte” no es un hecho biológico, sino una noción que indica que el aparato psíquico humano está subordinado a un automatismo de repetición ciego más allá de la búsqueda de placer, de la autoconservación, de la conformidad del hombre con su medio. El hombre es —Hegel *dixit*— “un animal enfermo de muerte”, un animal extorsionado por un insaciable parásito (razón, *logos*, lenguaje). Según esta perspectiva, la “pulsión de muerte”, esta dimensión de radical negatividad, no puede ser reducida a una expresión de las condiciones sociales enajenadas, sino que define *la condition humaine* en cuanto tal. No hay solución ni escape, lo que hay que hacer no es “superarla”, “abolirla”, sino llegar a un acuerdo con ello, aprender a reconocerla en su dimensión aterradora y después, con base en este reconocimiento fundamental, tratar de articular un *modus vivendi* con ello.

Toda “cultura” es en cierto modo una formación-reacción, un intento de limitar, de canalizar, de *cultivar* este desequilibrio, este núcleo traumático, este antagonismo radical por medio del cual el hombre corta su cordón umbilical

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-

bolización, a la totalización, a la integración simbólica. Todo intento de simbolización-totalización viene después y es un intento de suturar una hendidura original, intento que, en último término, está por definición condenado al fracaso. Ellos hacen hincapié en que no debemos ser “radicales” en el sentido de apuntar a una solución radical. Vivimos en un interespacio y en tiempo prestado. Toda solución es provisional y temporal, una manera de posponer una imposibilidad fundamental. Hay que tomar, así pues, el término que ellos usan de “democracia radical” de un modo algo paradójico. Es precisamente *no* “radical” en el sentido de democracia pura, verdadera. Su carácter radical implica, en cambio, que únicamente podemos salvar la democracia *tomando en cuenta su propia imposibilidad radical*. Ahora podemos ver cómo hemos llegado al extremo opuesto del punto de vista marxista tradicional. En el marxismo tradicional, la revolución-solución mundial es la condición de la solución efectiva de todos los problemas particulares, mientras que aquí, toda solución fructífera, provisional y temporal, de un problema particular acarrea un reconocimiento del radical estancamiento mundial, de la imposibilidad, de la aceptación de un antagonismo fundamental.

Mi tesis (que desarrollo en *Le plus sublime des hystériques: Hegel passe*, París, 1988) es que el modelo más consistente de este reconocimiento es la dialéctica hegeliana. Lejos de ser una historia de su superación progresiva, la dialéctica es para Hegel una anotación sistemática del fracaso de todos los intentos de este tipo. El “conocimiento absoluto” denota una posición subjetiva que finalmente acepta la “contradicción” como condición interna de toda identidad. En otras palabras, la “reconciliación” hegeliana no es una superación “panlógica” de toda realidad en el Concepto, sino una anuencia final con el hecho de que el Concepto es “no-todo” (para usar este término lacaniano). En este sentido, podemos repetir la tesis de Hegel como el primer posmarxista: él fue quien abrió el campo de una fisura “sutura” después por el marxismo.

Esta manera de entender a Hegel va inevitablemente en contra de la noción aceptada de “conocimiento absoluto” como un monstruo de totalidad conceptual que devora toda contingencia. Este lugar común de Hegel simplemente *dis-*

para demasiado rápido, como el soldado de la patrulla en el famoso chiste de la Polonia de Jaruzelski inmediatamente después del golpe militar. En aquel tiempo, las patrullas militares tenían derecho a disparar sin advertir a las personas que transitaban por las calles después del toque de queda (diez de la noche). Uno de los dos soldados de una patrulla ve a alguien con prisa cuando faltaban diez minutos para las diez y le dispara de inmediato. Cuando su colega le pregunta por qué ha disparado si faltaban diez minutos para las diez, él responde: “Conocía al tipo. Vive lejos de aquí y no hubiera podido llegar a su casa en diez minutos, o sea que para simplificar las cosas, mejor he disparado de una vez. . .” Así es como los críticos de Hegel suponían que procedía el “panlogicismo”: condenan el conocimiento absoluto “antes de las diez”, sin lograrlo. Es decir, no refutan con sus críticas más que sus propios prejuicios acerca del conocimiento absoluto.

El objetivo de este libro es, así pues, triple:

- servir de introducción a algunos de los conceptos fundamentales del psicoanálisis lacaniano: contra la imagen distorsionada de Lacan como perteneciente al campo “posestructuralista”, el libro articula su radical ruptura con el “posestructuralismo”; contra la imagen distorsionada del oscurantismo de Lacan, ubica a éste en el linaje del racionalismo. La teoría lacaniana es tal vez la versión contemporánea más radical de la Ilustración;
- efectuar una especie de “retorno a Hegel”, reactualizar la dialéctica hegeliana haciendo de ella una nueva lectura con base en el psicoanálisis lacaniano. La imagen actual de Hegel como “idealista-monista” es totalmente descarriada: lo que encontramos en Hegel es la más enérgica afirmación de diferencia y contingencia, y “conocimiento absoluto” no es sino un nombre para el reconocimiento de una cierta pérdida radical;
- contribuir a la teoría de la ideología a través de una nueva lectura de algunos conocidos temas clásicos (fetichismo de la mercancía y demás) y de algunos conceptos lacanianos cruciales que, a primera vista, nada tienen que ofrecer a la teoría de la ideología: el “punto de acolchado”

(le point de capiton), el objeto sublime, el plus-de-goce y otros.

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

PARTE PRIMERA

EL SÍNTOMA

¿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

qué el trabajo puede afirmar su carácter social sólo en la forma-mercancía de su producto.

El notorio reproche de “pansexualismo” a la interpretación freudiana de los sueños es ya un lugar común. Hans-Jürgen Eysenck, un crítico severo del psicoanálisis, observó hace mucho una paradoja crucial en la manera freudiana de abordar los sueños: según Freud, el deseo articulado en un sueño se supone que es —como norma al menos— inconsciente y a la vez de naturaleza sexual, lo cual contradice la mayoría de los ejemplos analizados por el propio Freud, empezando por el sueño que él escogió como caso introductorio para ejemplificar la lógica de los sueños, el famoso sueño de la inyección de Irma. El pensamiento latente articulado en ese sueño es el intento que hace Freud de librarse de la responsabilidad por el fracaso del tratamiento suyo de Irma, una de sus pacientes, mediante razonamientos del tipo “no fue culpa mía, la causa fue una serie de circunstancias...”, pero este “deseo”, el significado del sueño, no es obviamente ni de naturaleza sexual (tiene más que ver con la ética profesional) ni inconsciente (el fracaso del tratamiento de Irma perturbaba a Freud día y noche) (Eysenck, 1966).

Este tipo de reproche se basa en un error teórico fundamental: la identificación del deseo inconsciente que actúa en el sueño con el “pensamiento latente”, es decir, la significación del sueño. Pero como Freud insiste continuamente, *no hay nada “inconsciente” en el “pensamiento latente del sueño”*: este pensamiento es un pensamiento totalmente “normal” que se puede articular en la sintaxis cotidiana, en el lenguaje común. Topológicamente, pertenece al sistema “preconsciente/consciente”, el sujeto está al tanto de él habitualmente y hasta demasiado, le atosiga todo el tiempo... En determinadas condiciones, este pensamiento es apartado, forzado a salir de la conciencia, arrastrado al inconsciente, es decir, sometido a las leyes del “proceso primario”, traducido al “lenguaje del inconsciente”. La relación entre el “pensamiento latente” y lo que se denomina el “contenido manifiesto” de un sueño —el texto del sueño, el sueño en su fenomenalidad literal— es por tanto la que hay entre un pensamiento (pre)consciente totalmente “normal” y la traducción de éste al “jeroglífico” del sueño. La constitución esencial del sueño no es, así pues, su “pensamiento latente”, sino

este trabajo (los mecanismos de desplazamiento y condensación, la figuración de los contenidos de palabras o sílabas) que le confiere la forma de sueño.

En ello reside, pues, el malentendido básico: si buscamos el “secreto del sueño” en el contenido latente, oculto tras el texto manifiesto, estamos abocados a la decepción: todo lo que encontramos es algún pensamiento enteramente “normal” —si bien en general desagradable— cuya naturaleza es en gran parte no sexual y definitivamente no “inconsciente”. Este pensamiento “normal”, preconsciente/consciente no es atraído hacia el inconsciente, reprimido, simplemente por el carácter “desagradable” que tiene para el consciente, sino porque entra en una especie de “cortocircuito” con otro deseo que ya está reprimido, localizado en el inconsciente, *un deseo que no tiene nada que ver con el “pensamiento latente del sueño”*. “El curso normal del pensamiento” —normal y por lo tanto que se puede articular en el lenguaje común y cotidiano, es decir, en la sintaxis del “proceso secundario”— “sólo queda sometido al tratamiento psíquico anormal del tipo que hemos descrito” —al trabajo del sueño, a los mecanismos del “proceso primario”— “si un deseo inconsciente, derivado de la infancia y en estado de represión, ha sido transferido a él” (Freud, 1977, p. 757).

Es este deseo sexual/inconsciente el que no se puede reducir a “un curso normal del pensamiento” porque está, desde el comienzo mismo, constitutivamente reprimido (*Urverdrängung* de Freud), porque no tiene “original” en el lenguaje “normal” de la comunicación cotidiana, en la sintaxis del preconsciente/consciente. Su único lugar está en los mecanismos del “proceso primario”. Ésta es la razón de que no haya que reducir la interpretación de los sueños, o los síntomas en general, a la retraducción del “pensamiento latente del sueño” al lenguaje “normal”, cotidiano, de la comunicación intersubjetiva (fórmula de Habermas). La estructura siempre es triple, siempre hay tres elementos en funcionamiento: el *texto del sueño manifiesto*, el *contenido del sueño latente* o pensamiento y el *deseo inconsciente* articulado en el sueño. Este deseo se conecta al sueño, se intercala en el interespacio entre el pensamiento latente y el texto manifiesto. No está, por lo tanto, “más oculto, más al fondo” en relación con el pensamiento latente, sino que, definitivamente

te, más “en la superficie”, y consiste enteramente en los mecanismos del significante, en el tratamiento al que queda sometido el pensamiento latente. Dicho de otra manera, su único lugar está en la *forma* del “sueño”: la verdadera materia del sueño (el deseo inconsciente) se articula en el trabajo del sueño, en la elaboración de su “contenido latente”.

Como sucede muchas veces con Freud, lo que él formula como una observación empírica (aunque de “frecuencia bastante sorprendente”) anuncia un principio fundamental y universal: “La forma de un sueño o la forma en la que éste se sueña se usa con frecuencia bastante sorprendente para representar su materia oculta” (Freud, 1977, p. 446). Ésta es entonces la paradoja básica del sueño: el deseo inconsciente, aquel que supuestamente es su núcleo más oculto, se articula precisamente a través de un trabajo de disimulación del “núcleo” de un sueño, su pensamiento latente, a través del trabajo de disfrazar este núcleo-contenido mediante su traslado al jeroglífico del sueño. De nuevo, como es característico, Freud dio a esta paradoja su formulación final en una nota a pie de página que se agregó en una edición posterior:

Al comienzo me resultó extraordinariamente difícil acostumbrar a los lectores al distingo entre contenido manifiesto del sueño y pensamientos oníricos latentes. Una y otra vez se tomaban argumentos y objeciones del sueño no interpretado, tal como el recuerdo lo conservó, descuidándose el requisito de la interpretación. Ahora que al menos los analistas se han avenido a sustituir el sueño manifiesto por su sentido hallado mediante interpretación, muchos de ellos incurren en otra confusión, a la que se aferran de manera igualmente obstinada. Buscan la esencia del sueño en este contenido latente y descuidan así el distingo entre pensamientos oníricos latentes y trabajo del sueño.

En el fondo, el sueño no es más que una *forma* particular de nuestro pensamiento, posibilitada por las condiciones del estado del dormir. Es el *trabajo del sueño* el que produce esa forma, y sólo él es la esencia del sueño, la explicación de su especificidad (Freud, p. 502).

Freud procede aquí en dos etapas:

- Primero, hemos de romper la apariencia según la cual un sueño no es más que una simple confusión sin sentido, un

desorden causado por procesos fisiológicos que, en cuanto tales, no tienen nada que ver con la significación. Dicho en otras palabras, hemos de dar un paso crucial en dirección a un enfoque *hermenéutico* y concebir el sueño como un fenómeno significativo, como algo que trasmite un mensaje reprimido que se ha de descubrir mediante un procedimiento de interpretación.

- [] Después nos hemos de deshacer de la fascinación por este núcleo de significación, por el “significado oculto” del sueño —es decir, por el contenido encubierto tras la forma de un sueño— y centrar nuestra atención en esta forma, en el trabajo del sueño al que fueron sometidos los “pensamientos oníricos latentes”.

El punto crucial que hemos de tomar en cuenta es que encontramos exactamente la misma articulación en dos etapas en Marx, en su análisis del “secreto de la forma-mercancía”:

- Primero, hemos de romper la apariencia según la cual el valor de una mercancía depende del puro azar, de una interacción accidental entre oferta y demanda por ejemplo. Hemos de dar el paso crucial de concebir el “significado” oculto tras la forma-mercancía, la significación que esta forma “expresa”. Hemos de penetrar el “misterio” del valor de las mercancías:

La determinación de las magnitudes de valor por el tiempo de trabajo, pues, es un misterio oculto bajo los movimientos manifiestos que afectan a los valores relativos de las mercancías. Su desciframiento borra la apariencia de que la determinación de las magnitudes de valor alcanzadas por los productos del trabajo es meramente fortuita, pero en modo alguno elimina su forma de cosa (Marx, 1975, p. 92).

- Pero, como Marx indica, hay un cierto “pero”: la revelación del secreto *no basta*. La economía política clásica burguesa ya ha descubierto el “misterio” de la forma-mercancía, pero su límite es que no es capaz de abandonar esta fascinación por el misterio oculto tras la forma-mercancía, que lo que captura su atención es el trabajo

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

ciencias sociales?, ¿por qué ha fascinado a generaciones de filósofos, sociólogos, historiadores del arte y a otros? Porque ofrece una especie de matriz que nos permite generar todas las demás formas de la “inversión fetichista”: es como si la dialéctica de la forma-mercancía nos diera a conocer una versión pura —destilada por así decirlo— de un mecanismo que nos ofrece una clave para la comprensión teórica de los fenómenos que, a primera vista, no tienen nada que ver con el campo de la economía política (ley, religión y demás). En la forma-mercancía definitivamente hay más en juego que la propia forma-mercancía y era precisamente este “más” el que ejercía en nosotros ese fascinante poder de atracción. El teórico que ha llegado más lejos en el despliegue del alcance universal de la forma-mercancía es sin duda alguna Alfred Sohn-Rethel, uno de los “compañeros de viaje” de la Escuela de Frankfurt. Su tesis fundamental era que

el análisis formal de la mercancía es el que tiene la clave, no sólo de la crítica a la economía política, sino también a la explicación histórica del modo de pensar abstracto y conceptual y de la división del trabajo en intelectual y manual que nació con la mercancía (Sohn-Rethel, 1978, p. 33).

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

Después de una serie de minuciosos análisis, Sohn-Rethel llegó a la siguiente conclusión: el aparato de categorías del que se parte, implícito en el procedimiento científico (el de la ciencia de la naturaleza newtoniana, por supuesto), la red de nociones mediante la cual aquél capta la naturaleza, está ya presente en la efectividad social, funciona ya en el acto del intercambio de mercancías. Antes de que el pensamiento pudiera llegar a la pura *abstracción*, la abstracción ya actua-

ba en la efectividad social del mercado. El intercambio de mercancías implica una doble abstracción: la abstracción que parte del carácter cambiante de la mercancía en el acto de intercambio y la abstracción que parte del carácter concreto, empírico, sensual y particular de la mercancía (en el acto de intercambio, la determinación cualitativa particular, precisa, de una mercancía no se toma en cuenta. La mercancía se reduce a una entidad abstracta que —independientemente de su naturaleza particular, de su “valor de uso”— posee “el mismo valor” que otra mercancía por la que se intercambia).

Antes de que el pensamiento pudiera llegar a la idea de una determinación puramente *cuantitativa*, un *sine qua non* de la ciencia moderna de la naturaleza, la pura cantidad funcionaba ya en el dinero, esa mercancía que hace posible la conmensurabilidad del valor de todas las demás mercancías a pesar de la determinación cualitativa particular de las mismas. Antes de que la física pudiera articular la noción de un *movimiento* puramente abstracto actuando en un espacio geométrico, independientemente de todas las determinaciones cualitativas de los objetos en movimiento, el acto social de intercambio ya había realizado ese movimiento abstracto “puro” que deja totalmente intactas las propiedades concreto-sensuales del objeto captado en movimiento: la transferencia de la propiedad. Sohn-Rethel demostró lo mismo acerca de la relación de sustancia y sus accidentes, acerca de la noción de causalidad que opera en la ciencia newtoniana, en suma, acerca de toda la red de categorías de la razón pura.

De esta manera, el sujeto trascendental, el soporte de la red de categorías a priori, se enfrenta al inquietante hecho de que depende, en su génesis formal misma, de un proceso de mundo interior, “patológico” —un escándalo, una imposibilidad disparatada desde el punto de vista trascendental, en la medida en que el a priori trascendental-formal es por definición independiente de todos los contenidos positivos: un escándalo que corresponde perfectamente al carácter “escandaloso” del inconsciente freudiano, que es también insoportable desde la perspectiva filosófica-trascendental. Es decir, si miramos de cerca el estatus ontológico de lo que Sohn-Rethel denomina la “abstracción real” (*das reale*

Abstraktion) (es decir, el acto de abstracción que actúa en el proceso *efectivo* del intercambio de mercancías), la homología entre su estatus y el del inconsciente, esta cadena significativa que persiste en "otra escena", es sorprendente: *la "abstracción real" es el inconsciente del sujeto trascendental, el soporte del conocimiento científico objetivo-universal.*

Por una parte, la "abstracción real" no es por supuesto "real" en el sentido de las propiedades reales y efectivas de las mercancías como objetos materiales: la mercancía-objeto no contiene "valor" de la misma manera que posee un conjunto de propiedades particulares que determinan su "valor de uso" (su forma, color, gusto y demás). Como observa Sohn-Rethel, su naturaleza es la de un *postulado* implícito en el acto efectivo de intercambio. En otras palabras, es la de un cierto "como si" [*als ob*]: en el acto de intercambio, los individuos proceden *como si* la mercancía no estuviera sometida a cambios físicos, materiales; *como si* estuviera excluida del ciclo natural de generación y corrupción; aunque al nivel de sus "conciencias" ellos "saben muy bien" que éste no es el caso.

El modo más fácil de detectar la efectividad de este postulado es pensar en cómo nos comportamos frente a la materialidad del dinero: sabemos muy bien que el dinero, como todos los demás objetos materiales, sufre los efectos del uso, que su consistencia material cambia con el tiempo, pero en la *efectividad* social del mercado, a pesar de todo, *tratamos* las monedas como si consistieran "en una sustancia inmutable, una sustancia sobre la que el tiempo no tiene poder, y que está en contraposición antitética con cualquier materia que se encuentre en la naturaleza" (Sohn-Rethel, 1978, p. 59). Qué tentador traer a colación la fórmula de la desautorización fetichista: "Lo sé muy bien, pero aun así...". A los ejemplos comunes de esta fórmula ("Yo sé que la Madre no tiene fallo, pero aun así... [creo que sí lo tiene]"; "Yo sé que los judíos son gente como nosotros, pero aun así... [hay algo en ellos]") no cabe duda que hemos de agregar la variante del dinero: "Yo sé que el dinero es un objeto material como otros, pero aun así... [es como si estuviera hecho de una sustancia especial sobre la que el tiempo no tiene poder]."

Acabamos de tocar un problema que Marx no resolvió, el del carácter *material* del dinero: no el del elemento material,

empírico del que el dinero está hecho, sino el del material *sublime*, el de esa otra consistencia “indestructible e inmutable” que persiste más allá de la corrupción del cuerpo físico, ese otro cuerpo del dinero que es como el cadáver de la víctima sadiana que soporta todos los tormentos y sobrevive con su belleza inmaculada. Esta corporalidad inmaterial del “cuerpo dentro del cuerpo” nos ofrece una definición precisa del objeto sublime, y es únicamente en este sentido que la noción psicoanalítica del dinero como objeto “prefálico”, “anal”, es aceptable, siempre que no olvidemos hasta qué punto esta existencia postulada del cuerpo sublime depende del orden simbólico: el “cuerpo-dentro-del-cuerpo” indestructible, exento de los efectos del desgaste por el uso, siempre está sustentado por la garantía de alguna autoridad simbólica:

La moneda tiene un cuño en ella que dice que sirve como medio de intercambio y no como objeto de uso. La autoridad que la emite garantiza su peso y pureza metálica de modo que si por el desgaste debido a la circulación ha perdido peso, se suple por otra. La materia física de la moneda se ha convertido visiblemente en mera portadora de su función social (Sohn-Rethel, 1978, p. 59).

Si, así pues, la “abstracción real” no tiene nada que ver con el nivel de “realidad”, de las propiedades efectivas, de un objeto, sería erróneo concebirlo por esa razón como una “abstracción-pensamiento”, como un proceso que tiene lugar en el “interior” del sujeto pensante: en relación con este “interior”, la abstracción que pertenece al acto de intercambio es de un modo irreductible externa, descentrada, o, para citar la fórmula concisa de Sohn-Rethel: “La abstracción del intercambio *no es pensamiento, pero tiene la forma de pensamiento.*”

Tenemos aquí una de las definiciones posibles del inconsciente: *la forma del pensamiento cuyo estatus ontológico no es el del pensamiento*, es decir, la forma del pensamiento externa al propio pensamiento, en suma, Otra Escena externa al pensamiento con la cual la forma del pensamiento ya está articulada de antemano. El orden simbólico es precisamente ese orden formal que complementa y/o altera la relación dual de la realidad fáctica “externa” y la experiencia “inter-

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:

Así pues, cuando hablamos del carácter abstracto del intercambio hemos de tener cuidado de no aplicar el término a la conciencia de los agentes del intercambio. A ellos se supone que les ocupa el uso de las mercancías que ven, pero les ocupa sólo en la imaginación. Es la acción del intercambio y sólo la acción la que es abstracta . . . el carácter abstracto de esta acción no se puede constatar cuando ésta sucede porque la conciencia de sus agentes está entrando en relación con el negocio que éstos hacen y con la apariencia empírica de las cosas que pertenecen al uso de ellos. Se podría decir que el carácter abstracto de su acción está más allá y sus actores no pueden darse cuenta de aquél porque su conciencia se interpone en el camino. Si el carácter abstracto les capturara la mente, la acción dejaría de ser intercambio y no surgiría la abstracción (Sohn-Rethel, 1978, pp. 26-27).

Este reconocimiento falso acarrea la fisura de la conciencia en “práctica” y “teórica”: el propietario que participa en el acto de intercambio procede como un “solipsista práctico”: desdeña la dimensión universal y socio-sintética de su acto, reduciéndolo a un encuentro casual de individuos atomizados en el mercado. Esta dimensión *social* “reprimida” de su acto emerge por consiguiente en la forma de su contrario, como Razón universal dirigida a la observación de la naturaleza (la red de categorías de “razón pura” como el marco conceptual de las ciencias naturales).

La paradoja crucial de esta relación entre la efectividad social del intercambio de mercancías y la “conciencia” del mismo es que —para usar de nuevo una concisa fórmula de Sohn-Rethel— “este no-conocimiento de la realidad es parte de su esencia”: la efectividad social del proceso de intercambio es un tipo de realidad que sólo es posible a condición de que los individuos que participan en él *no* sean conscientes de su propia lógica; es decir, un tipo de realidad *cuya misma consistencia ontológica implica un cierto no-conocimiento de sus participantes*; si llegáramos a “saber demasiado”, a perforar el verdadero funcionamiento de la realidad social, esta realidad se disolvería.

Ésta es probablemente la dimensión fundamental de la “ideología”: la ideología no es simplemente una “falsa conciencia”, una representación ilusoria de la realidad, es más bien esta realidad a la que ya se ha de concebir como “ideológica” —“*ideológica*” es una realidad social cuya existencia

implica el no conocimiento de sus participantes en lo que se refiere a su esencia—, es decir, la efectividad social, cuya misma reproducción implica que los individuos “no sepan lo que están haciendo”. “Ideológica” no es la “falsa conciencia” de un ser (social) sino este ser en la medida en que está sopor-tado por la “falsa conciencia”. Hemos llegado finalmente a la dimensión del síntoma, porque una de sus posibles definiciones también sería “una formación cuya consistencia implica un cierto no conocimiento por parte del sujeto”: el sujeto puede “gozar su síntoma” sólo en la medida en que su lógica se le escapa y la medida del éxito de la interpretación de esa lógica es precisamente la disolución del síntoma.

EL SÍNTOMA SOCIAL

¿Cómo podemos definir, pues, el síntoma marxiano? Marx “inventó el síntoma” (Lacan) detectando una fisura, una asimetría, un cierto desequilibrio “patológico” que desmiente el universalismo de los “derechos y deberes” burgueses. Este desequilibrio, lejos de anunciar la “imperfecta realización” de estos principios universales —es decir, una insuficiencia a ser abolida por un progreso ulterior—, funciona como su momento constitutivo: el “síntoma” es, hablando estrictamente, un elemento particular que subvierte su propio fundamento universal, una especie que subvierte su propio género. En este sentido podemos decir que el procedimiento marxiano elemental de “crítica de la ideología” es ya “sintomático”: consiste en detectar un punto de ruptura *heterogéneo* a un campo ideológico determinado y al mismo tiempo *necesario* para que ese campo logre su clausura, su forma acabada.

Este procedimiento implica, así pues, una cierta lógica de la excepción: cada Universal ideológico —por ejemplo, libertad, igualdad— es “falso” en la medida en que incluye necesariamente un caso específico que rompe su unidad, deja al descubierto su falsedad. Libertad, por ejemplo: una noción universal que abarca una serie de especies (libertad de expresión y de prensa, libertad de conciencia, libertad de comercio, libertad política, etc.), pero también, por medio de una necesidad estructural, una libertad específica (la del

obrero a vender libremente su propio trabajo en el mercado) que subvierte esta noción universal. Es decir, esta libertad es lo opuesto mismo de la libertad efectiva: al vender su trabajo “libremente”, el obrero *pierde* su libertad, el contenido real de este acto libre de venta es la esclavitud del obrero al capital. El punto crucial es, por supuesto, que es precisamente esta libertad paradójica, la forma de lo opuesto a ella, la que cierra el círculo de las “libertades burguesas”.

Lo mismo se podría mostrar también con respecto al intercambio justo, equivalente, este ideal del mercado. Cuando, en la sociedad precapitalista, la producción de mercancías no ha alcanzado todavía carácter universal —es decir, cuando todavía es la llamada “producción natural” la que predomina—, los propietarios de los medios de producción son todavía productores (como norma al menos): es producción artesanal; los propietarios trabajan y venden sus productos en el mercado. En esta etapa de desarrollo no hay explotación (al menos en principio, es decir, no tomamos en consideración la explotación de los aprendices y otras); el intercambio en el mercado es equivalente, por cada mercancía se paga su valor total. Pero en cuanto la producción para el mercado es la que prevalece en el edificio económico de una sociedad determinada, esta *generalización* va necesariamente acompañada de la aparición de un nuevo y paradójico tipo de mercancía: la fuerza de trabajo, los obreros, que no son ellos los propietarios de los medios de producción y que, en consecuencia, están obligados a vender en el mercado su propio trabajo en vez de los productos de su trabajo.

Con esta nueva mercancía, el intercambio equivalente se convierte en su propia negación, en la forma misma de la explotación, de la apropiación del plusvalor. El punto crucial que no se ha de perder de vista es que esa negación es estrictamente *interna* al intercambio equivalente y no su simple violación: la fuerza de trabajo no es “explotada” en el sentido de que su pleno valor no sea remunerado. En principio al menos, el intercambio entre trabajo y capital es totalmente equivalente y equitativo. La trampa es que la fuerza de trabajo es una mercancía peculiar, cuyo uso —el propio trabajo— produce un determinado plusvalor, y es este plusvalor sobre el valor de la fuerza de trabajo el que el capitalista se apropia.

Tenemos aquí de nuevo un cierto Universal ideológico, el del intercambio equivalente y equitativo, y un intercambio paradójico particular —el de la fuerza de trabajo por sus salarios— que, precisamente como un equivalente, funciona como la forma misma de la explotación. El desarrollo “cuantitativo”, la universalización de la producción de mercancías, da origen a una nueva “cualidad”, el surgimiento de una nueva mercancía que representa la negación interna del principio universal de intercambio equivalente de mercancías. En otras palabras, *da origen a un síntoma*. Y en la perspectiva marxiana, el socialismo *utópico* consiste en la creencia de que es posible una sociedad en la que las relaciones de intercambio estén universalizadas y la producción para el mercado sea la que predomine, pero los obreros sigan siendo a pesar de todo los propietarios de los medios de producción y, por lo tanto, no estén explotados. En suma, “utópico” trasmite una creencia en la posibilidad de *una universalidad sin su síntoma*, sin el punto de excepción que funciona como su negación interna.

Ésta es también la lógica de la crítica marxiana a Hegel, a la noción hegeliana de sociedad como una totalidad racional: en cuanto tratamos de concebir el orden social existente como una totalidad racional, hemos de incluir en él un elemento paradójico que, sin dejar de ser su constituyente interno, funcione como su síntoma, subvierta el principio universal racional de esta totalidad. Para Marx, este elemento “irracional” de la sociedad existente era, claro está, el proletariado, “la sinrazón de la razón misma” (Marx), el punto en el que la Razón encarnada en el orden social encuentra su propia sinrazón.

FETICHISMO DE LA MERCANCÍA

Cuando Lacan atribuye el descubrimiento del síntoma a Marx, es, no obstante, más preciso: él localiza este descubrimiento en el modo en que Marx concibió el *pasaje* del feudalismo al capitalismo: “Se han de buscar los orígenes de la noción de síntoma no en Hipócrates sino en Marx, en la conexión que él fue el primero en establecer entre capitalismo ¿y qué?, los viejos y buenos tiempos, lo que llamamos la época

feudal" (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-

ciona consigo mismo como hombre. Pero con ello también el hombre Pablo, de pies a cabeza, en su corporeidad paulina, cuenta para Pedro como la forma en que se manifiesta el género hombre (Marx, 1975, p. 65).

Esta breve nota anticipa en cierta manera la teoría lacaniana del estadio del espejo: sólo reflejándose en otro hombre —es decir, en la medida en que este otro hombre ofrece una imagen de su unidad— puede el yo alcanzar su identidad propia; identidad y enajenación son, así pues, estrictamente correlativas. Marx prosigue esta homología: la otra mercancía (B) es un equivalente sólo en la medida en que A se relaciona con ella como la forma-de-apariencia de su propio valor, sólo dentro de esta relación. Pero la apariencia —y en ello reside el efecto de inversión propio del fetichismo—, la apariencia es exactamente lo opuesto: A parece relacionarse con B como si, para B, ser un equivalente de A no fuera una “determinación reflexiva” (Marx) de A, es decir, como si B fuera *ya en sí* el equivalente de A; la propiedad de “ser un equivalente” parece que le pertenezca aun fuera de su relación con A, en el mismo nivel que sus otras propiedades efectivas y “naturales” que constituyen su valor de uso. A estas reflexiones, Marx agregó de nuevo una nota muy interesante:

Con estas [llamadas por Hegel] determinaciones reflejas ocurre algo peculiar. Este hombre, por ejemplo, es rey porque los otros hombres se comportan ante él como súbditos (Marx, 1975, p. 71).

“Ser rey” es un efecto de la red de relaciones sociales entre un “rey” y sus “súbditos”; pero —y aquí está el falso reconocimiento fetichista— a los participantes de este vínculo social, la relación se les presenta necesariamente en forma invertida: ellos creen que son súbditos cuando dan al rey tratamiento real porque el rey es ya en sí, fuera de la relación con sus súbditos, un rey; como si la determinación de “ser un rey” fuera una propiedad “natural” de la persona de un rey. ¿Cómo no recordar aquí la famosa afirmación lacaniana de que un loco que cree que es rey no está más loco que un rey que cree que lo es, quien, es decir, se identifica de inmediato con el mando de “rey”?

Lo que tenemos aquí es un paralelo entre dos modos de fe-

tichismo y la cuestión crucial tiene que ver con la relación exacta entre estos dos niveles. Es decir, esta relación no es para nada una simple homología: no podemos decir que en las sociedades en las que la producción para el mercado es la que predomina —en último término, en las sociedades capitalistas— “con el hombre sucede lo mismo que con las mercancías”. Precisamente lo opuesto es lo verdadero: el fetichismo de la mercancía acontece en las sociedades capitalistas, pero en el capitalismo, las relaciones entre los hombres *no* están claramente “fetichizadas”; lo que hay son relaciones entre gente “libre” y cada persona sigue su propio interés egoísta. La forma predominante y determinante de las relaciones entre las personas no es la dominación y la servidumbre, sino un contrato entre personas libres que son iguales a los ojos de la ley. El modelo es el intercambio de mercado: dos sujetos se encuentran y su relación carece de las trabas de la veneración al Amo, del patrocinio y del cuidado del Amo por sus súbditos; se encuentran como dos personas cuya actividad está cabalmente determinada por sus intereses egoístas; cada quien procede como un bien utilitario; la otra persona está despojada para cada quien de toda aura mística; todo lo que ve cada quien en su socio es a otro sujeto que sigue su interés y que a él sólo le interesa en la medida en que posea algo —una mercancía— que pueda satisfacer algunas de sus necesidades.

Las dos formas de fetichismo son, por lo tanto, *incompatibles*: en las sociedades en las que reina el fetichismo de la mercancía, las “relaciones entre los hombres” están totalmente desfetichizadas, en tanto que en las sociedades en las que hay fetichismo en “las relaciones entre los hombres” —en las sociedades precapitalistas—, el fetichismo de la mercancía no está desarrollado todavía porque es la producción “natural”, y no la producción para el mercado, la que predomina. A este fetichismo en las relaciones entre hombres se le ha de llamar por su propio nombre: lo que tenemos son, como Marx indica, “relaciones de dominio y servidumbre”, es decir, la relación de Señorío y Servidumbre en un sentido hegeliano;* y es como si la retirada del Amo en el ca-

* “Señorío” y “Servidumbre” son los términos que se usan en la traducción a la que nos referimos (Hegel, 1985); siguiendo a Kojève, Lacan usa “maître” y “esclave”, que se traducen por “amo” y “esclavo”.

pitalismo fuera sólo un *desplazamiento*, como si la desfeti-chización de las “relaciones entre los hombres” se pagara mediante el surgimiento del fetichismo en las “relaciones entre cosas”, mediante el fetichismo de la mercancía. El lugar del fetichismo ha virado simplemente de las relaciones intersubjetivas a las relaciones “entre cosas”: las relaciones sociales cruciales, las de producción, ya no son inmediatamente transparentes en la forma de las relaciones interpersonales de dominio y esclavitud (del Amo y sus siervos, etc.), sino que se disfrazan —para valernos de la precisa fórmula de Marx— “bajo la forma de relaciones sociales entre cosas, entre los productos del trabajo”.

Ésta es la razón de que haya que buscar el descubrimiento del síntoma en el modo en que Marx concibió el pasaje del feudalismo al capitalismo. Con el establecimiento de la sociedad burguesa, las relaciones de dominio y servidumbre se *reprimen*; formalmente, parece que lo que nos incumbe son sujetos libres cuyas relaciones interpersonales están exentas de todo fetichismo; la verdad reprimida —la de la persistencia del dominio y la servidumbre— surge en un síntoma que subvierte la apariencia ideológica de igualdad, libertad y demás. Este síntoma, el punto de surgimiento de la verdad acerca de las relaciones sociales, es precisamente las “relaciones sociales entre las cosas”, en contraste con la sociedad feudal, en la que,

sea cual fuere el juicio que nos merezcan las máscaras que aquí se ponen los hombres al desempeñar sus respectivos papeles, el caso es que las relaciones sociales existentes entre las personas en sus trabajos se ponen de manifiesto como sus propias relaciones personales y no aparecen disfrazadas de relaciones sociales entre las cosas, entre los productos del trabajo (Marx, 1975, p. 95).

“En vez de ponerse de manifiesto como sus propias relaciones mutuas, las relaciones sociales existentes entre las personas aparecen disfrazadas de relaciones sociales entre las cosas” —tenemos aquí una definición precisa del síntoma histórico, de la “histeria de conversión” propia del capitalismo.

RISA TOTALITARIA

En este punto Marx es más subversivo que la mayoría de sus críticos contemporáneos que descartan la dialéctica de la mercancía por anticuada: esta dialéctica todavía puede ayudarnos a captar el fenómeno del llamado “totalitarismo”. Tomemos como punto de partida *El nombre de la rosa* de Umberto Eco, precisamente porque hay algo desacertado en este libro. Esta crítica no es válida sólo en lo que atañe a su ideología, a la que se podría denominar —siguiendo el modelo de los *spaghetti westerns*— estructuralismo *spaghetti*, una especie de versión simplificada, de cultura de masas, de las ideas estructuralistas y posestructuralistas (no hay realidad definitiva, todos vivimos en un mundo de signos que se refieren a otros signos. . .). Lo que tendría que incomodarnos de este libro es su tesis fundamental: la fuente del totalitarismo es un vínculo dogmático con la palabra oficial: la falta de risa, de separación irónica. Un compromiso excesivo con el Bien puede en sí convertirse en el mayor Mal: el Mal en realidad es cualquier clase de dogmatismo fanático, en especial el que se ejerce en nombre del supremo Bien.

Esta tesis ya es parte de la versión ilustrada de la creencia religiosa: si llegamos a obsesionarnos demasiado por el Bien y por el odio correspondiente por lo secular, nuestra obsesión por el Bien se puede convertir en una fuerza del Mal, una forma de odio destructor por todo aquello que no logra corresponder a nuestra idea del Bien. El verdadero Mal es la mirada supuestamente inocente que no percibe en el mundo sino el Mal, como en *Otra vuelta de tuerca* de Henry James, donde el verdadero Mal es, por supuesto, la mirada de la narradora (la joven institutriz). . .

En primer lugar, esta idea de una obsesión por (una devoción fanática a) el Bien que se convierte en Mal encubre la experiencia inversa, que es mucho más inquietante: cómo un vínculo fanático y obsesivo con el Mal puede adquirir el estatus de una posición ética, de una posición que no está guiada por nuestros intereses egoístas. Pensemos en el Don Giovanni de Mozart al final de la ópera, cuando se enfrenta a la siguiente opción: si confiesa sus pecados, todavía puede alcanzar la salvación; si persiste, se condenará para siempre. Desde el punto de vista del principio de placer, lo adecuado

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

ideológica ingenua a un punto en el que pueda reconocer sus propias condiciones efectivas, la realidad social que está distorsionando, y mediante este mismo acto disolverla. En las versiones más sofisticadas de los críticos de la ideología —la que desarrolló la Escuela de Frankfurt, por ejemplo—, no se trata simplemente de ver las cosas (es decir, la realidad social) como “son en realidad”, o de quitarse los anteojos distorsionadores de la ideología; el punto principal es ver cómo la realidad no puede reproducirse sin esta llamada mistificación ideológica. La máscara no encubre simplemente el estado real de cosas; la distorsión ideológica está inscrita en su esencia misma.

Nos encontramos entonces con la paradoja de un ser que puede reproducirse sólo en la medida en que es seudoreconocido y desdeñado: en el momento en que lo vemos “como en realidad es”, este ser se disuelve en la nada o, más exactamente, cambia y pasa a ser otra clase de realidad. Ésta es la razón de que haya que eludir las metáforas simples de desenmascaramiento, de correr los velos, que se supone que ocultan la desnuda realidad. Entendemos que Lacan, en su Seminario sobre *La ética del psicoanálisis*, se distancie del gesto liberador de decir finalmente que “el emperador está desnudo”. La cuestión es, como Lacan lo expone, que el emperador está desnudo sólo debajo de su vestimenta, de modo que si hay un gesto desenmascarador del psicoanálisis, está más cerca del conocido chiste de Alphonse Allais, que Lacan cita: alguien señala a una mujer y profiere un grito de horror: “Mírala, qué vergüenza, debajo de sus vestidos está totalmente desnuda” (Lacan, 1986, p. 231).

Pero todo esto es de sobra conocido: es el concepto clásico de ideología como “falsa conciencia”, el falso reconocimiento de la realidad social que es parte de esta realidad misma. Nuestra pregunta es: ¿Se aplica todavía este concepto de ideología como conciencia ingenua al mundo de hoy? ¿Funciona todavía hoy en día? En *Crítica de la razón cínica*, uno de los libros más vendidos en Alemania (Sloterdijk, 1983), Peter Sloterdijk expone la tesis de que el modo de funcionamiento dominante de la ideología es cínico, lo cual hace posible —o, con mayor precisión, vano— el procedimiento clásico crítico-ideológico. El sujeto cínico está al tanto de la distancia entre la máscara ideológica y la realidad social, pe-

ro pese a ello insiste en la máscara. La fórmula, como la propone Sloterdijk, sería entonces: “ellos saben muy bien lo que hacen, pero aun así, lo hacen”. La razón cínica ya no es ingenua, sino que es una paradoja de una falsa conciencia ilustrada: uno sabe de sobra la falsedad, está muy al tanto de que hay un interés particular oculto tras una universalidad ideológica, pero aun así, no renuncia a ella.

Hemos de distinguir estrictamente esta posición cínica de lo que Sloterdijk denomina *kinismo*. Kinismo representa el rechazo popular, plebeyo, de la cultura oficial por medio de la ironía y el sarcasmo: el procedimiento *kínico* clásico es enfrentar las patéticas frases de la ideología oficial dominante —su tono solemne, grave— con la trivialidad cotidiana y exponerlas al ridículo, poniendo así de manifiesto, tras la sublime *noblesse* de las frases ideológicas, los intereses ególatras, la violencia, las brutales pretensiones de poder. Este procedimiento, así pues, es más pragmático que argumentativo; subvierte la propuesta oficial confrontándola con la situación de su enunciación; procede *ad hominem* (por ejemplo, cuando un político encomia el deber del sacrificio patriótico, el kinismo pone de manifiesto la ganancia personal que el político extrae del sacrificio de los demás).

El cinismo es la respuesta de la cultura dominante a su subversión kínica: reconoce, toma en cuenta, el interés particular que hay tras la universalidad ideológica, la distancia entre la máscara ideológica y la realidad, pero todavía encuentra razones para conservar la máscara. Este cinismo no es una posición directa de inmoralidad, es antes bien la moralidad puesta al servicio de la inmoralidad —el modelo de la sabiduría cínica es concebir la probidad, la integridad, como una forma suprema de deshonestidad, y la moral como una forma suprema de libertinaje, la verdad como la forma más efectiva de mentira. Este cinismo es, por lo tanto, una especie de “negación de la negación” pervertida de la ideología oficial: confrontada con el enriquecimiento ilegal, con el robo, la reacción cínica consiste en decir que el enriquecimiento legal es mucho más efectivo y, además, está protegido por la ley. Como Bertolt Brecht dice en su *Ópera de tres centavos*: “¿qué es el robo a un banco comparado con la fundación de un nuevo banco?”

Está claro, así pues, que confrontada con esa razón cínica,

la crítica tradicional a la ideología deja de funcionar. Ya no podemos someter el texto ideológico a la "lectura sintomática", confrontarlo con sus puntos en blanco, con lo que ha de reprimir para organizarse, para preservar su consistencia —la razón cínica toma en cuenta esta distancia de antemano. ¿Lo único que nos queda entonces es afirmar que, con el reino de la razón cínica, nos encontramos en el llamado mundo posideológico? Hasta Adorno llegó a esta conclusión, partiendo de la premisa de que la ideología es, estrictamente hablando, sólo un sistema que reclama la verdad, es decir, que no es simplemente una mentira, sino una mentira que se vive como verdad, una mentira que pretende ser tomada seriamente. La ideología totalitaria ya no tiene esta pretensión. Ya no pretende ser tomada seriamente, ni siquiera por sus autores, su estatus es sólo el de un medio de manipulación, puramente externo e instrumental; su dominio está garantizado, no por valor de verdad, sino por simple violencia extraideológica y promesa de ganancia.

Llegados a este punto, se ha de introducir la distinción entre *síntoma* y *fantasía* a fin de mostrar cómo la idea de que vivimos en una sociedad posideológica procede con excesiva rapidez: la razón cínica, con toda su separación irónica, deja intacto el nivel fundamental de la fantasía ideológica, el nivel en el que la ideología estructura la realidad social.

FANTASÍA IDEOLÓGICA

Si queremos captar esta dimensión de la fantasía, hemos de regresar a la fórmula marxiana "ellos no lo saben, pero lo hacen", y plantearnos una pregunta muy simple: ¿Dónde está el lugar de la ilusión ideológica, en el "*saber*" o en el "*hacer*" en la realidad? A primera vista, la respuesta parece obvia: la ilusión ideológica reside en el "*saber*". Es una cuestión de discordancia entre aquello que la gente efectivamente hace y aquello que piensa que hace —la ideología consiste en el hecho de que la gente "no sabe lo que en realidad hace", en que tiene una falsa representación de la realidad social a la que pertenece (la distorsión la produce, por supuesto, la misma realidad). Tomemos de nuevo el ejemplo marxiano clásico del llamado fetichismo de la mercancía: el dinero en

realidad es simplemente una encarnación, una condensación, una materialización de una red de relaciones sociales —el hecho de que funcione como un equivalente universal de todas las mercancías está condicionado por la posición que ocupa en el tejido de las relaciones sociales. Pero para los propios individuos, esta función del dinero —ser la encarnación de la riqueza— aparece como una propiedad inmediata, natural, de una cosa llamada “dinero”, como si el dinero fuera ya en sí, en su realidad material inmediata, la encarnación de la riqueza. Aquí, hemos tocado el tema marxista clásico de la “reificación”: tras las cosas, la relación entre las cosas, hemos de detectar las relaciones sociales, las relaciones entre sujetos humanos.

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

Para dejar esto en claro, tomemos de nuevo el tema marxiano clásico de la inversión especulativa de la relación entre lo Universal y lo Particular. Lo Universal es simplemente una propiedad de los objetos particulares que en realidad existen, pero cuando somos víctimas del fetichismo de la mercancía parece como si el contenido concreto de una mercancía (su valor de uso) fuera una expresión de su universalidad abstracta (su valor de cambio) —el Universal abstracto, el Valor, aparece como la Sustancia real que sucesivamente

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

del saber, está ya del lado de la realidad, de lo que la gente hace. Lo que ellos no saben es que su realidad social, su actividad, está guiada por una ilusión, por una inversión fetichista. Lo que ellos dejan de lado, lo que reconocen falsamente, no es la realidad, sino la ilusión que estructura su realidad, su actividad social real. Saben muy bien cómo son en realidad las cosas, pero aun así, hacen como si no lo supieran. La ilusión es, por lo tanto, doble: consiste en pasar por alto la ilusión que estructura nuestra relación efectiva y real con la realidad. Y esta ilusión inconsciente que se pasa por alto es lo que se podría denominar la *fantasía ideológica*.

Si nuestro concepto de ideología sigue siendo el clásico, en el que la ilusión se sitúa en el conocimiento, entonces la sociedad actual ha de parecer posideológica: la ideología que prevalece es la del cinismo; la gente ya no cree en la verdad ideológica; no toma las proposiciones ideológicas en serio. El nivel fundamental de la ideología, sin embargo, no es el de una ilusión que enmascare el estado real de las cosas, sino el de una fantasía (inconsciente) que estructura nuestra propia realidad social. Y en este nivel, estamos, claro está, lejos de ser una sociedad posideológica. La distancia cínica es sólo un camino —uno de muchos— para cegarnos al poder estructurante de la fantasía ideológica: aun cuando no tomemos las cosas en serio, aun cuando mantengamos una distancia irónica, *aun así lo hacemos*.

Desde este punto de vista es desde el que podemos explicar la fórmula de la razón cínica que propone Sloterdijk: “ellos saben muy bien lo que hacen, pero aun así, lo hacen”. Si la ilusión estuviera del lado del conocimiento, entonces la posición cínica sería una posición posideológica, simplemente una posición sin ilusiones: “ellos saben lo que hacen, y lo hacen”. Pero si el lugar de la ilusión está en la realidad del hacer, entonces esta fórmula se puede leer muy de otra manera: “ellos saben que, en su actividad, siguen una ilusión, pero aun así, lo hacen”. Por ejemplo, ellos saben que su idea de Libertad encubre una forma particular de explotación, pero aun así, continúan en pos de esta idea de Libertad.

LA OBJETIVIDAD DE LA CREENCIA

Desde este punto de vista también valdría la pena volver a leer la elemental fórmula marxiana del llamado fetichismo de la mercancía: en una sociedad en la que los productos del trabajo humano adquieren la forma de mercancías, las relaciones cruciales entre las personas asumen la forma de relaciones entre cosas, entre mercancías, y en vez de relaciones inmediatas entre personas, tenemos relaciones sociales entre cosas. En los años sesenta y setenta, todo este problema fue desvirtuado mediante el antihumanismo althusseriano. El principal reproche de los althusserianos era que la teoría marxiana del fetichismo de la mercancía se basa en una oposición ingenua, ideológica e epistemológicamente infundada entre personas (sujetos humanos) y cosas. Pero una lectura lacaniana puede conferir a esta formulación un giro nuevo e inesperado: la capacidad subversiva del enfoque de Marx reside precisamente en el modo en que usa la oposición de personas y cosas.

En el feudalismo, como hemos visto, las relaciones entre las personas están mistificadas, mediadas por una trama de creencias y supersticiones ideológicas. Son relaciones entre el amo y su esclavo, por medio de las cuales el amo ejerce su poder carismático de fascinación y demás. Aunque en el capitalismo los sujetos están emancipados y se perciben a sí mismos como si estuvieran libres de las supersticiones religiosas medievales, cuando tratan unos con otros lo hacen como utilitaristas racionales, guiados únicamente por sus intereses egoístas. El rasgo característico del análisis de Marx es, no obstante, que *las cosas (mercancías) creen en lugar de ellos*, en vez de los sujetos: es como si todas las creencias, supersticiones y mistificaciones metafísicas, supuestamente superadas por la personalidad racional y utilitaria, se encarnaran en las "relaciones sociales entre las cosas". Ellos ya no creen, *pero las cosas creen por ellos*.

Ésta parece ser también una proposición lacaniana básica, contraria a la tesis habitual de que una creencia es algo interior y el conocimiento algo exterior (en el sentido de que se puede verificar a través de un procedimiento externo). Antes bien, es la creencia la que es radicalmente exterior, encarnada en la conducta práctica y efectiva de la gente. Es al-

go similar a las ruedas de plegaria tibetanas: se escribe una plegaria en un papel, se introduce el papel enrollado en una rueda y se da vueltas automáticamente a ésta, sin pensar (o si se quiere proceder de acuerdo a la “astucia de la razón” hegeliana, se ata a un molino de viento para que dé vueltas con el viento). De esta manera es la rueda la que reza por mí, en vez de mí o, más exactamente, soy yo quien reza a través del medio de la rueda. La belleza de todo esto es que en mi interioridad psicológica puedo pensar acerca de lo que quiera, puedo acceder a las fantasías más sucias y obscenas, y no importa porque —para valernos de una buena expresión staliniana— piense lo que piense, *objetivamente* estoy orando.

Así es como hemos de captar la proposición lacaniana fundamental de que el psicoanálisis no es una psicología: las más íntimas creencias, incluso las más íntimas emociones como compasión, llanto, pesar, risa, se pueden transferir, delegar a otros sin perder su sinceridad. En su Seminario *La ética del psicoanálisis*, Lacan habla del papel del Coro en la tragedia clásica: nosotros, los espectadores, llegamos al teatro preocupados, llenos de los problemas diarios, incapaces de adaptarnos sin reservas a los problemas de la obra, es decir, sentir los temores y compasiones requeridos, pero no importa, está el otro, que siente el pesar y la compasión en vez de nosotros, o, con mayor precisión, nosotros sentimos las emociones requeridas por medio del Coro: “Entonces uno se siente aliviado de todas las preocupaciones; aun cuando no sienta nada, el Coro lo hará en su lugar” (Lacan, 1986, p. 295).

Aun cuando nosotros, los espectadores, estemos contemplando el espectáculo medio amodorrados, objetivamente —para valernos de nuevo de la antigua expresión stalinista— estamos cumpliendo nuestra obligación de compasión por los protagonistas. En las llamadas sociedades primitivas, encontramos el mismo fenómeno en forma de “plañideras”, mujeres a las que se paga para que lloren en vez de nosotros: así, por medio del coro, cumplimos nuestro deber de duelo, mientras podemos hacer uso de nuestro tiempo para asuntos más provechosos —discutiendo la división de la herencia del difunto, por ejemplo.

Pero para evitar la impresión de que esta exteriorización, esta transferencia de nuestro sentimiento más íntimo es simplemente una característica de las llamadas etapas pri-

mitivas del desarrollo, vamos a recordar un fenómeno que es bastante frecuente en los espectáculos populares de televisión o series: la “risa enlatada”. Después de algún comentario supuestamente ingenioso o divertido, se escucha la risa y el aplauso incluido en la banda de sonido del espectáculo —ésta es la contrapartida exacta del coro en la tragedia clásica y es en ella donde hemos de buscar la “Antigüedad viva”. Es decir, ¿por qué esta risa? La primera respuesta posible —que sirve para recordarnos cuándo hemos de reír— es bastante interesante porque implica la paradoja de que la risa es una cuestión de obligación y no un sentimiento espontáneo; pero esta respuesta no basta porque en general *no* nos reímos. La única respuesta correcta sería que el Otro —encarnado en el aparato de televisión— nos está descargando de la obligación de reír, ríe en vez de nosotros. Así que, aun si cansados de un fatigoso día de trabajo estúpido, nos pasamos la tarde mirando amodorrados la pantalla de televisión, después podemos decir que, objetivamente, por medio de otro, nos la pasamos realmente bien.

Si no tenemos en cuenta este estatuto objetivo de la creencia, podríamos acabar como el loco de un famoso chiste, que pensaba que era un grano de maíz. Después de pasar un tiempo en un manicomio, finalmente se curó: ahora ya sabía que no era un grano sino un hombre. Le dejaron que se fuera, pero poco después regresó corriendo y dijo: “Encontré una gallina y tuve miedo de que me comiera.” Los médicos trataron de calmarlo: “Pero ¿de qué tienes miedo? Ahora ya sabes que no eres un grano sino un hombre.” El loco respondió: “Sí, claro, yo lo sé, ¿pero la *gallina* sabe que ya no soy un grano?”

“LA LEY ES LA LEY”

La lección que hay que sacar de lo anterior en lo que respecta al campo social es sobre todo que la creencia, lejos de ser un estado “íntimo”, puramente mental, se *materializa* siempre en nuestra actividad social efectiva: la creencia sostiene la fantasía que regula la realidad social. Tomemos el caso de Kafka: se suele decir que en el universo “irracional” de sus novelas, Kafka dio una expresión “exagerada”, “fantástica”,

“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),

que dirige a la mente inconscientemente [*sans le savoir*] a él". De este carácter constitutivamente absurdo de la ley, se desprende que hemos de obedecerla, no porque sea justa, buena o ni siquiera benéfica, sino simplemente *porque es la ley* —esta tautología articula el círculo vicioso de su autoridad, el hecho de que el último fundamento de la autoridad de la ley reside en su proceso de enunciación:

La costumbre constituye toda la equidad, sin más razón que la de ser recibida; es el fundamento místico de su autoridad. Quien la refiere a su principio, la aniquila (Pascal, 1966, p. 46 [1985, p. 62]).

La única obediencia real, así pues, es la "externa": la obediencia por convicción no es obediencia real porque ya está "mediada" por nuestra subjetividad —es decir, no estamos en realidad obedeciendo a la autoridad, sino simplemente siguiendo nuestro arbitrio, que nos dice que la autoridad merece ser obedecida en la medida en que es buena, sabia, benéfica... Más que para nuestra relación con la autoridad social "externa", esta inversión es válida para nuestra obediencia a la autoridad interna de la creencia: fue Kierkegaard quien escribió que creer en Cristo porque lo consideramos sabio y bueno es una horrible blasfemia —es, en cambio, sólo el acto de creer el que puede darnos el discernimiento de su bondad y sabiduría. Hemos de buscar sin duda razones racionales que puedan justificar nuestra creencia, nuestra obediencia al mandato religioso, pero la experiencia religiosa crucial es que estas razones se revelan únicamente a aquellos que ya creen —encontramos razones que confirman nuestra creencia porque ya creemos; no es que creamos porque hayamos encontrado suficientes buenas razones para creer.

La obediencia "externa" a la ley no es, así pues, sumisión a la presión externa, a la llamada "fuerza bruta" no ideológica, sino obediencia al Mandato en la medida en que es "incomprensible", no comprendido; en la medida en que conserva un carácter "traumático", "irracional": lejos de ocultar su plena autoridad, este carácter traumático y no integrado de la Ley es *una condición positiva de ella*. Éste es el rasgo fundamental del concepto psicoanalítico de *super-yó*: un mandato del que se tiene una vivencia traumática,

“sin sentido” —es decir, que no se puede integrar al universo simbólico del sujeto. Pero para que la Ley funcione “normalmente”, este hecho traumático de que la “costumbre es toda la equidad por la sola razón de que es aceptada” —la dependencia de la Ley de su proceso de enunciación o, para usar un concepto desarrollado por Laclau y Mouffe, su carácter radicalmente *contingente*— se ha de reprimir en el inconsciente a través de la experiencia ideológica e imaginaria del “significado” de la Ley, de su fundamento en la justicia, la verdad (o, de un modo más moderno, la funcionalidad):

Sería, pues, bueno que se obedezca a las leyes y a las costumbres porque son leyes . . . Pero el pueblo no es susceptible de esta doctrina; y así como cree que la verdad puede encontrarse y que se halla en las leyes y en las costumbres, las cree y considera su antigüedad como una prueba de su verdad (y no ve su sola autoridad sin verdad) (Pascal, 1966, p. 216 [1985, p. 65]).

Es sumamente significativo que encontremos exactamente la misma formulación en *El proceso* de Kafka, al final de la conversación entre K. y el sacerdote:

“No estoy de acuerdo con este punto de vista —dijo K. sacudiendo la cabeza—, porque si se acepta, hay que aceptar como verdadero todo lo que dice el portero. Pero usted mismo ha demostrado cuán imposible es aceptarlo.” “No —dijo el sacerdote—, no es necesario aceptar todo como si fuera verdad, sólo hay que aceptarlo como necesario.” “Una conclusión melancólica —dijo K.—. Convierte la mentira en un principio universal” (Kafka, 1985, p. 243).

Entonces, lo que se “reprime” no es un origen oscuro de la Ley, sino el hecho mismo de que no hay que aceptar la Ley como verdad, sino únicamente como necesaria —el hecho de que *su autoridad carece de verdad*. La ilusión estructural necesaria que lleva a la gente a creer que la verdad se puede encontrar en las leyes describe precisamente el mecanismo de *transferencia*: transferencia es esta suposición de una Verdad, de un Significado tras el estúpido, traumático, inconsistente hecho de la Ley. En otras palabras, “transferencia” nombra el círculo vicioso de la creencia: las razones de por qué hemos de creer sólo son convincentes para aquellos que ya creen. El texto crucial de Pascal aquí es el famoso

fragmento 233 sobre la necesidad de la apuesta; la parte más extensa, la primera, demuestra prolijamente por qué es racionalmente sensato “apostar a Dios”, pero esta argumentación queda invalidada por la observación que sigue, hecha por el compañero imaginario de Pascal en el diálogo:

... Tengo las manos atadas y la boca enmudecida; se me fuerza a apostar, no se me deja en libertad; no se me deja, y estoy hecho de tal manera, que no puedo creer. ¿Qué queréis que haga?

—Es verdad. Pero daos cuenta, por lo menos, de vuestra incapacidad de creer, puesto que la razón os conduce a ello y que, sin embargo, no podéis creer. Trabajad, pues, no en convenceros aumentando las pruebas de Dios, sino disminuyendo vuestras pasiones. Queréis llegar a la fe y no conocéis el camino; queréis curaros de la infidelidad y solicitáis el remedio: aprended de quienes han estado atados como vosotros y que ahora ponen en juego todo lo que tienen; son gentes que conocen este camino que quisierais seguir, y que están curadas de un mal del que queréis curaros. Seguid la manera como han comenzado; haciéndolo todo como si creyeran, tomando agua bendita, haciendo decir misas, etc. Naturalmente, hasta esto os hará creer y os embrutecerá.

... ¿Qué mal os va a sobrevenir al tomar este partido? Seréis fiel, honrado, humilde, agradecido, bienhechor, amigo sincero y verdadero... Es verdad que no estaréis entre placeres apestados, entre gloria, entre delicias; pero ¿no tendréis otras? Os digo que con ello ganaréis esta vida; y que cada paso que deis por este camino veréis tanta certidumbre de ganancia y que es tan nada lo que arriesgáis, que reconoceréis finalmente que habéis apostado por una cosa cierta, infinita, por la cual no habéis dado nada (Pascal, 1966, pp. 152-153 [1985, pp. 52-53]).

La respuesta final de Pascal entonces es: abandona la argumentación racional y sométete simplemente al ritual ideológico, quédate estupefacto repitiendo los gestos sin sentido, actúa *como si* ya creyeras, y la creencia llegará sola.

Lejos de limitarse al catolicismo, este procedimiento para obtener la conversión ideológica tiene validez universal, razón por la que, en una determinada época, fue muy popular entre los comunistas franceses. La versión marxista del tema de la “apuesta” va así: el intelectual burgués tiene las manos amarradas y los labios sellados. Aparentemente es libre, ligado únicamente a la argumentación de su razón, pero en realidad está penetrado de prejuicios burgueses. Estos

prejuicios no lo dejan suelto, de modo que no puede creer en el sentido de la historia, en la misión histórica de la clase obrera. Entonces, ¿qué puede hacer?

La respuesta: en primer lugar, tendría que reconocer al menos su impotencia, su incapacidad de creer en el Sentido de la historia; aun cuando su razón se inclina por la verdad, las pasiones y los prejuicios producidos por su posición de clase le impiden aceptarla. De modo que no debería empeñarse en demostrar la verdad de la misión histórica de la clase obrera; antes bien, tendría que aprender a someter sus pasiones y prejuicios pequeñoburgueses. Tendría que aprender la lección de aquellos que otrora fueron tan impotentes como él lo es ahora, pero que estuvieron dispuestos a arriesgarlo todo por la Causa revolucionaria. Tendría que imitar el camino que ellos emprendieron: se comportaron como si creyeran en la misión de la clase obrera, fueron activos en el Partido, recolectaron dinero para ayudar a los huelguistas, propagaron el movimiento obrero y así sucesivamente. Esto los dejó estupefactos y les hizo creer de manera bastante natural. Y en realidad, ¿qué daño les ha hecho optar por este camino? Se volvieron fieles, llenos de buenas obras, sinceros y nobles... Es cierto que tuvieron que renunciar a unos cuantos malsanos placeres pequeñoburgueses, a su fútil egocentrismo intelectualista, a su falso sentido de la libertad individual, pero por otra parte —y a despecho de la verdad fáctica de su creencia— ganaron mucho: viven una vida llena de sentido, libre de dudas y de incertidumbre; toda su actividad cotidiana está respaldada por la conciencia de que están aportando su pequeña contribución a la gran y noble Causa.

Lo que distingue a esta “costumbre” pascaliana de la insípida sabiduría conductista (“el contenido de tu creencia está condicionado por tu conducta de hecho”) es el estatus paradójico de *una creencia antes de la creencia*: si sigue una costumbre, el sujeto cree sin saberlo, de modo que la conversión final es simplemente un acto formal por el cual reconocemos aquello en lo que ya creemos. Dicho de otra manera, lo que la lectura conductista de la “costumbre” de Pascal omite es el hecho crucial de que la costumbre externa es siempre un soporte material para el inconsciente del sujeto. El principal logro de la película de Marek Kaniewska, *Otro*

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

para dejar afuera el acto formal de conversión; suspende la visión retrospectiva en una situación homóloga a otra en la que alguien ya está enamorado pero todavía no se da cuenta de ello, y por esta razón expresa su amor en forma de una actitud excesivamente cínica y en una agresividad defensiva hacia la persona de la que está enamorado.

¿Cuál es, visto más de cerca, el desenlace de la película? Se exponen dos reacciones opuestas a esta situación de goce sofocante: la renuncia de Judd, su comunismo declarado abiertamente (ésta es la razón de que *no pudiera* ser agente de la KGB) y, por otra parte, Guy como representante del hedonismo extremo y putrefacto cuyo juego, no obstante, empieza a desmoronarse (los “dioses” lo han humillado con un ritual de azotes porque su enemigo personal, un patriótico trepador, ha revelado su relación homosexual con un estudiante más joven: así es como Guy perdió la prometida oportunidad de llegar a “dios” él mismo el siguiente año). Llegado este momento, Guy empieza a darse cuenta de que la clave de la disolución de su insostenible situación está en su relación transferencial con Judd y esto se indica hermosa-mente con dos detalles.

En primer lugar, Guy reprocha a Judd que no se haya liberado de los prejuicios burgueses —a pesar de todo su discurso sobre igualdad y fraternidad, todavía piensa que “algunas personas son mejores que otras por el modo que tienen de hacer el amor”; en suma, sorprende al sujeto con el que tiene una transferencia en su incongruencia, en su falta. En segundo lugar, Guy revela al ingenuo Judd el mecanismo mismo de la transferencia: Judd piensa que su creencia en la verdad del comunismo es el resultado de su estudio a fondo de la historia y de los textos de Marx, a lo que Guy responde: “No eres comunista porque entiendas a Marx, entiendes a Marx porque eres comunista” —es decir, Judd entiende a Marx porque presupone de antemano que Marx es el portador del conocimiento que permite el acceso a la verdad de la historia, como el creyente cristiano que no cree en Cristo porque le hayan convencido con argumentos teológicos sino, al contrario, es susceptible a los argumentos teológicos porque ya está iluminado por la gracia de la creencia.

En un primer acercamiento ingenuo podría parecer que, debido a estos dos rasgos, Guy está a punto de liberarse de

su transferencia en Judd (sorprende a Judd en su incongruencia e incluso pone de manifiesto el mecanismo de la transferencia), pero la verdad es a pesar de todo lo opuesto: estos dos rasgos únicamente confirman que “aquellos que saben están perdidos” (*les non-dupes errent*), como diría Lacan. Precisamente como alguien “que sabe”, Guy está atrapado en la transferencia —los dos reproches que le hace a Judd adquieren su significado sólo contrastados con el hecho de que su relación con Judd es ya transferencial (como pasa con el analizando que se complace en descubrir pequeñas debilidades y errores en el analista precisamente porque la transferencia ya está en marcha).

El estado en que Guy se encuentra inmediatamente antes de su conversión, este estado de extrema tensión, donde mejor se traduce es en su propia respuesta al reproche de Judd de que él es el culpable del lío en el que está metido (si se hubiera comportado con un poco de discreción y hubiera ocultado su homosexualidad en vez de hacer ostentación de ella provocadora y desafiantemente, no hubiera habido ninguna revelación desagradable que lo echara todo a perder): “¿Qué mejor cobertura para alguien como yo que la indiscreción total?” Ésta es, por supuesto, la definición misma lacaniana de la impostura en su dimensión específicamente humana, cuando engañamos al Otro mediante la verdad: en un universo en el que todos buscan el rostro de la verdad debajo de la máscara, la mejor manera de descarriarlos es llevar puesta la máscara de la verdad: lejos de hacernos obtener una especie de “contacto inmediato con nuestros prójimos”, esta coincidencia hace insoportable la situación. Toda comunicación es imposible porque estamos totalmente aislados a través de la propia revelación —el *sine qua non* de la comunicación lograda es un mínimo de distancia entre la apariencia y lo que se oculta tras ella.

La única puerta abierta es, así pues, evadirse en la creencia en el “otro país” trascendente (comunismo) y en la conspiración (convirtiéndose en un agente de la KGB), lo cual introduce una brecha radical entre la máscara y el verdadero rostro. Así pues, cuando en la última escena retrospectiva Judd y Guy atraviesan el patio del colegio, Guy es ya creyente: su destino está sellado, aun cuando él no lo sepa todavía. Sus palabras introductorias, “¿No sería maravilloso que el

comunismo fuera realmente verdad?”, ponen de manifiesto su creencia, que de momento está todavía delegada, transferida a otro —y así podemos pasar de inmediato al exilio de Moscú décadas después, cuando el único resto de goce que vincula al viejo y deteriorado Guy a su país es el recuerdo del cricket.

KAFFKA, CRÍTICO DE ALTHUSSER

El carácter externo de la máquina simbólica (“autómata”) no es, por lo tanto, simplemente externo: es a la vez el lugar en el que se representa de antemano y se decide el destino de nuestras creencias internas más “sinceras” e “íntimas”. Cuando nos sometemos a la máquina de un ritual religioso, ya creemos sin saberlo; nuestra creencia ya está materializada en el ritual externo; en otras palabras, ya creemos *inconscientemente*, porque es a partir de este carácter externo de la máquina simbólica como podemos explicar el estatus del inconsciente como radicalmente externo —el de una letra muerta. La creencia es un asunto de obediencia a la letra muerta e incomprendida. Este cortocircuito entre la creencia íntima y la “máquina” externa es el meollo más subversivo de la teología pascaliana.

Claro que en su teoría de los Aparatos Ideológicos de Estado (Althusser, 1976), Althusser dio una versión contemporánea elaborada de esta “máquina” pascaliana; pero el punto débil de su teoría es que él o su escuela nunca lograron precisar el vínculo entre Aparato Ideológico de Estado e interpelación ideológica: ¿cómo se “internaliza” el Aparato Ideológico de Estado (la “máquina” pascaliana, el automatismo significante); cómo produce el efecto de creencia ideológica en una Causa y el efecto interconexo de subjetivación, de reconocimiento de la propia posición ideológica? La respuesta a esto es, como hemos visto, que esta “máquina” externa de Aparatos de Estado ejerce su fuerza sólo en la medida en que se experimenta, en la economía inconsciente del sujeto, como un mandato traumático, sin sentido. Althusser habla únicamente del proceso de la interpelación ideológica a través del que la máquina simbólica de la ideología se “internaliza” en la experiencia ideológica del Sentido y la Ver-

dad; pero sabemos por Pascal que esta “internalización”, por necesidad estructural, nunca se logra plenamente, que siempre hay un residuo, un resto, una mancha de irracionalidad traumática y sin sentido adherida a ella, y que *este resto, lejos de obstaculizar la plena sumisión del sujeto al mandato ideológico, es la condición misma de ello*: es precisamente este plus no integrado de traumatismo sin sentido el que confiere a la Ley su autoridad incondicional: en otras palabras, lo que —en la medida en que elude el sentido ideológico— sostiene lo que podríamos llamar el *jouis-sense*, goce-en-sentido (goza-significa), propio de la ideología.

Y no es de nuevo accidental que mencionemos el nombre de Kafka: con respecto a este *jouis-sense* ideológico podemos decir que Kafka desarrolla una especie de crítica a Althusser *avant la lettre*, al permitirnos ver aquello que es constitutivo de la brecha entre la “máquina” y su “internalización”. ¿No es la burocracia “irracional” de Kafka, este aparato ciego, gigantesco, sin sentido, precisamente el Aparato Ideológico de Estado con el que se confronta un sujeto *antes de* que cualquier identificación, cualquier reconocimiento —cualquier *subjetivación*— tenga lugar? ¿Qué podemos aprender entonces de Kafka?

A primera vista, el punto de partida de las novelas de Kafka es el de una interpelación: el sujeto kafquesco es interpelado por una misteriosa entidad burocrática (Ley, Castillo). Pero esta interpelación tiene un aspecto algo extraño: es, por así decirlo, una *interpelación sin identificación/subjetivación*; no nos ofrece una Causa con la que identificarnos —el sujeto kafquesco es el sujeto que busca desesperadamente un rasgo con el que identificarse, no entiende el significado de la llamada del Otro.

Ésta es la dimensión que se pasa por alto en la explicación althusseriana de la interpelación: antes de ser cautivo de la identificación, del reconocimiento/falso reconocimiento simbólico, el sujeto (\$) es atrapado por el Otro mediante un paradójico objeto-cause del deseo en pleno Otro (*a*), mediante ese secreto que se supone que está oculto en el Otro: $\$ \diamond a$ —la fórmula lacaniana de la fantasía. ¿Qué significa más exactamente decir que la fantasía ideológica estructura la realidad? Vamos a explicarlo comenzando por la tesis fundamental lacaniana de que en la oposición entre sueño y rea-

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

aterrador. Huye a la llamada realidad para poder continuar durmiendo, para mantener su ceguera, para eludir despertar a lo real de su deseo. Podríamos parafrasear aquí el viejo lema “hippy” de los años sesenta: la realidad es para aquellos que no pueden soportar el sueño. La “realidad” es una construcción de la fantasía que nos permite enmascarar lo Real de nuestro deseo (Lacan, 1979, capítulos 5 y 6).

Sucede exactamente lo mismo con la ideología. La ideología no es una ilusión tipo sueño que construimos para huir de la insoportable realidad; en su dimensión básica es una construcción de la fantasía que funge de soporte a nuestra “realidad”: una “ilusión” que estructura nuestras relaciones sociales efectivas, reales y por ello encubre un núcleo insoportable, real, imposible (conceptualizado por Ernesto Laclau y Chantal Mouffe como “antagonismo”: una división social traumática que no se puede simbolizar). La función de la ideología no es ofrecernos un punto de fuga de nuestra realidad, sino ofrecernos la realidad social misma como una huida de algún núcleo traumático, real. Para explicar esta lógica, vamos a referirnos de nuevo a *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis* (Lacan, 1979, capítulo 6). Aquí Lacan menciona la conocida paradoja de Chuang-tzú que soñó que era una mariposa, y después de despertar se preguntó: ¿Cómo sabe él que *ahora* no es una mariposa que sueña que es Chuang-tzú? El comentario de Lacan es que esta pregunta se justifica por dos razones.

En primer lugar, prueba que Chuang-tzú no estaba loco. La definición lacaniana de un loco es alguien que cree en su identidad inmediata con él mismo; alguien que no es capaz de una distancia mediada dialécticamente hacia él mismo, como un rey que cree que es rey, que toma su ser un rey como una propiedad inmediata y no como un mandato simbólico que le ha impuesto una red de relaciones intersubjetivas de las que él forma parte (ejemplo de un rey que estaba loco al creer que era un rey, Luis II de Baviera, el patrocinador de Wagner).

Pero esto no es todo; si lo fuera, el sujeto podría reducirse a un vacío, a un lugar vacío en el que todo el contenido de él o de ella lo procuran los demás, mediante la red simbólica de las relaciones intersubjetivas: Yo “en mí” no soy nada, el contenido positivo mío es lo que yo soy para los demás. En

otras palabras, si esto fuera todo, la última palabra de Lacan sería una enajenación radical del sujeto. Su contenido, “lo que es”, estaría determinado por una red significante exterior que le ofrece los puntos de identificación simbólica, confiriéndole determinados mandatos simbólicos. Pero la tesis básica de Lacan, al menos en sus últimas obras, es que el sujeto tiene posibilidad de obtener algún contenido, una especie de consistencia positiva, también fuera del gran Otro, la red simbólica enajenante. Esta otra posibilidad la ofrece la fantasía: haciendo equivalente al sujeto a un objeto de la fantasía. Cuando pensaba que era una mariposa que sonaba que era Chuang-tzú, éste estaba en lo correcto. La mariposa era el objeto que constituía el marco, el sostén, de su identidad-fantasía (la relación *Chuang-tzú-mariposa* se puede escribir $\$ \hat{\Delta} a$). En la realidad simbólica era Chuang-tzú, pero en lo real de su deseo era una mariposa. Ser una mariposa era toda la congruencia de su ser positivo fuera de la red simbólica. Tal vez no sea casual que encontremos un eco de lo mismo en la película de Terry Gilliam, *Brasil*, en la que se describe, con un humor bastante desagradable, una sociedad totalitaria: el protagonista encuentra un punto de escape ambiguo de la realidad cotidiana cuando sueña que él es un hombre-mariposa.

A primera vista, lo que tenemos aquí es una simple inversión simétrica de la perspectiva llamada normal, común. En nuestro entendimiento cotidiano, Chuang-tzú es la persona “real” que sueña que es una mariposa, y aquí tenemos algo que es “realmente” una mariposa que sueña que es Chuang-tzú. Pero como Lacan indica, esta relación simétrica es una ilusión: cuando Chuang-tzú despierta, puede pensar para sí que es Chuang-tzú quien soñó que es una mariposa, pero en su sueño, cuando es una mariposa, no puede preguntarse si cuando esté despierto, cuando pensó que era Chuang-tzú, él no era esta mariposa que ahora está soñando que es Chuang-tzú. La pregunta, la escisión dialéctica, sólo es posible cuando estamos despiertos. En otras palabras, la ilusión no puede ser simétrica, no puede ir en ambas direcciones, porque si lo hiciera nos encontraríamos en una situación sin sentido descrita —de nuevo— por Alphonse Allais: Raúl y Margarita, dos amantes, conciertan que se encontrarán en un baile de máscaras; allí se deslizan a un rincón oculto, y se abrazan

y acarician. Finalmente, ambos se quitan las máscaras y —sorpresa— Raúl descubre que está abrazando a otra mujer, que no es Margarita, y Margarita también descubre que la otra persona no es Raúl sino un desconocido...

LA FANTASÍA COMO SOPORTE DE LA REALIDAD

Este problema lo hemos de abordar a partir de la tesis lacaniana de que sólo en el sueño nos acercamos al verdadero despertar, es decir, a lo Real de nuestro deseo. Cuando Lacan dice que el último soporte de lo que llamamos "realidad" es una fantasía, definitivamente no se ha de entender esto en el sentido de "la vida es sólo un sueño", "lo que llamamos realidad es sólo una ilusión" y así sucesivamente. Encontramos este tema en muchas historias de ciencia ficción: la realidad como un sueño o una ilusión generalizada. La historia se cuenta habitualmente desde la perspectiva de un protagonista que va haciendo gradualmente el horrible descubrimiento de que todas las personas que lo rodean no son en realidad seres humanos sino una especie de autómatas, robot, que sólo parecen y actúan como humanos; el punto final de estas historias es, claro está, el descubrimiento que hace el protagonista de que él es también uno de esos autómatas y no un ser humano real. Esta ilusión generalizada es imposible: encontramos la misma paradoja en un conocido dibujo de Escher de dos manos que se dibujan la una a la otra.

La tesis lacaniana es, en cambio, que hay siempre un duro núcleo, un resto que persiste y no puede ser reducido a un juego universal de especularidad ilusoria. La diferencia entre Lacan y el "realismo ingenuo" es que, para Lacan, *el único punto en el que nos acercamos a este núcleo duro de lo Real es en efecto el sueño*. Cuando despertamos a la realidad después de un sueño, nos solemos decir "fue sólo un sueño", cegándonos con ello al hecho de que en nuestra realidad cotidiana, despiertos, no somos *más que una conciencia de este sueño*. Fue sólo en el sueño que nos acercamos al marco de fantasía que determina nuestra actividad, nuestro modo de actuar en la realidad.

Sucede lo mismo con el sueño ideológico, con la determinación de la ideología como una construcción parecida al

sueño que nos obstaculiza ver el estado real de las cosas, la realidad en cuanto tal. Tratamos en vano de romper el sueño ideológico para salir de él “abriendo los ojos y tratando de ver la realidad como es”, deshaciéndonos de los anteojos ideológicos: como los sujetos de esta mirada posideológica, objetiva, cuerda, libres de los llamados prejuicios ideológicos, como los sujetos de una mirada que contempla los hechos como son, seguimos de principio a fin “la conciencia de nuestro sueño ideológico”. La única manera de romper el poder de nuestro sueño ideológico es confrontar lo Real de nuestro deseo que se anuncia en este sueño.

Analicemos el antisemitismo. No basta con decir que nos hemos de liberar de los llamados “prejuicios antisemitas” y aprender a ver a los judíos como en realidad son —así no cabe duda de que seguiremos siendo víctimas de estos llamados prejuicios. Hemos de confrontar cómo la figura ideológica del “judío” está investida de nuestro deseo inconsciente, cómo hemos construido esta figura para eludir un punto muerto de nuestro deseo.

Supongamos, por ejemplo, que una mirada objetiva confirmara —¿por qué no?— que los judíos son los que en realidad explotan económicamente al resto de la población, que a veces seducen a nuestras hijas menores, que algunos de ellos no se lavan con regularidad. ¿No queda claro que esto no tiene nada que ver con las verdaderas raíces de nuestro antisemitismo? Aquí, sólo hemos de recordar la proposición lacaniana que se refiere al marido patológicamente celoso: aun cuando todos los hechos que cuenta para defender sus celos fueran verdad, aun cuando su mujer se acostara con unos y otros, esto no cambia para nada el hecho de que sus celos sean una construcción patológica, paranoide.

Planteémonos una simple pregunta: En la Alemania de finales de los años treinta, ¿cuál sería el resultado de esa perspectiva objetiva y no ideológica? Es probable que algo así: “Los nazis condenan a los judíos con demasiada precipitación, sin un verdadero debate, o sea que vamos a ver las cosas sobria y fríamente para saber si en realidad son culpables o no; vamos a ver si hay algo de verdad en la acusación en su contra.” ¿Es necesario añadir que esta manera de abordar las cosas confirmaría simplemente nuestros llamados “prejuicios inconscientes” con racionalizaciones adicio-

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.

PLUSVALOR Y PLUS-DE-GOCE

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

En la medida en que concebimos lo Real como aquello que “siempre regresa al mismo lugar”, podemos deducir otra diferencia no menos crucial. Desde el punto de vista marxista, el procedimiento ideológico *par excellence* es el de la “falsa” *eternalización y/o universalización*: un estado que depende de una conjunción histórica concreta se presenta como un rasgo eterno y universal de la condición humana; el interés de una clase en particular se disfraza de interés humano universal... y la meta de la “crítica de la ideología” es denunciar esta falsa universalidad, detectar tras el hombre en general al individuo burgués; tras los derechos universales del hombre la forma que hace posible la explotación capitalista; tras la “familia nuclear” como una constante transhistórica, la forma históricamente específica y limitada de las relaciones de parentesco, y así sucesivamente.

Según la perspectiva lacaniana, tendríamos que cambiar los términos y designar como el procedimiento ideológico más “astuto” lo opuesto a la eternalización: una *historicización superrápida*. Tomemos uno de los lugares comunes de la crítica marxista-feminista al psicoanálisis, la idea de que la insistencia en el papel crucial del complejo de Edipo y del triángulo de la familia nuclear transforma una forma históricamente condicionada de familia patriarcal en un rasgo de la condición humana universal: ¿no es este esfuerzo por historizar el triángulo familiar precisamente un intento de *eludir* el “resistente núcleo” que se anuncia a través de la “familia patriarcal” —lo Real de la Ley, la roca de la castración? En otras palabras, si la universalización superrápi-

da produce una Imagen quasi-universal cuya función es cegarnos a su determinación histórica, socio-simbólica, la historización superrápida nos ciega al resistente núcleo que retorna como lo mismo a través de las diversas historizaciones/simbolizaciones.

Lo mismo sucede con un fenómeno que designa con la mayor precisión al anverso “perverso” de la civilización del siglo XX: los campos de concentración. Todos los diferentes intentos de vincular este fenómeno con una imagen concreta (“Holocausto”, “Gulag” . . .), de reducirlo a un producto de un orden social concreto (fascismo, stalinismo . . .) ¿qué son sino otros tantos intentos de eludir el hecho de que en este caso estamos enfrentando lo “real” de nuestra civilización que retorna como el mismo núcleo traumático en todos los sistemas sociales? (No hemos de olvidar que los campos de concentración fueron un invento de la “liberal” Inglaterra, que datan de la guerra de los Boers, que también se usaron en Estados Unidos para aislar a la población japonesa, etcétera.)

El marxismo, así pues, no logró tomar en cuenta, llegar a un acuerdo con el plusobjeto, el recto de lo Real que elude la simbolización —un hecho tanto más sorprendente si recordamos que Lacan modeló su noción de plus-de-goce de acuerdo con la noción marxiana de plusvalor. La prueba de que el plusvalor marxiano anuncia efectivamente la lógica del *objet petit a* lacaniano como la encarnación del plus-de-goce está ya contenida en la fórmula decisiva de la que se valió Marx, en el tercer volumen de *El capital*, para designar el límite lógico-histórico del capitalismo: “el verdadero límite de la producción capitalista lo es el propio capital”.

Esta fórmula se puede leer de dos maneras. La primera lectura, habitualmente historicista-evolucionista, la concibe, de acuerdo con el infortunado paradigma de la dialéctica de las fuerzas productivas y de las relaciones de producción, como la de “contenido” y “forma”. Este paradigma sigue aproximadamente la metáfora de la serpiente que, de vez en cuando, cambia de piel cuando le queda demasiado ajustada: se formula como el último ímpetu del desarrollo social —como su constante (por así decirlo) “natural” “espontánea”—, el crecimiento incesante de las fuerzas productivas (como una norma reducida al desarrollo técnico);

a este crecimiento “espontáneo” le sigue, con un grado mayor o menor de demora, el momento inerte, dependiente, la relación de producción. Así pues, tenemos épocas en las que las relaciones de producción están de acuerdo con las fuerzas productivas y entonces esas fuerzas se desarrollan y crecen, rebasando sus “vestimentas sociales”, el marco de las relaciones; este marco se convierte en un obstáculo para su ulterior desarrollo, hasta que la revolución social coordina de nuevo las fuerzas y las relaciones sustituyendo las viejas relaciones por otras nuevas que corresponden al nuevo estado de fuerzas.

Si concebimos la fórmula del capital como su propio límite desde este punto de vista, esto significa simplemente que la relación de producción capitalista que al principio hizo posible el rápido desarrollo de las fuerzas productivas se convirtió en cierto momento en un obstáculo para el ulterior desarrollo de aquéllas: que estas formas han crecido y rebasado su marco y exigen una nueva forma de relaciones sociales.

El propio Marx está lejos, por supuesto, de una idea evolucionista tan simplista. Si es necesario convencernos de ello, sólo hemos de remitirnos a los pasajes en *El capital* donde Marx trata de la relación entre la inclusión formal y real del proceso de producción en el régimen del Capital: la inclusión formal *precede* a la real; es decir, el Capital primero incluye el proceso de producción como lo encuentra (artesanos y demás), y sólo después va cambiando las fuerzas productivas paso a paso, moldeándolas de tal manera que se cree una correspondencia. Contrariamente a la idea simplista mencionada antes, es entonces la *forma* de la relación de producción la que conduce el desarrollo de las fuerzas productivas —es decir, el desarrollo de su “contenido”.

Todo lo que tenemos que hacer para volver imposible la lectura evolucionista y simplista de la fórmula “el límite del capital es el propio capital” es plantearnos una pregunta muy simple y obvia: ¿Cómo definimos exactamente el momento —si bien sólo ideal— en el que la relación capitalista de producción se convierte en un obstáculo para el ulterior desarrollo de las fuerzas productivas? O bien el anverso de la misma pregunta: ¿Cuándo podemos hablar de un acuerdo

entre fuerzas productivas y relación de producción en el modo capitalista de producción? Un análisis estricto nos lleva a la única respuesta posible: *nunca*.

Así es exactamente como el capitalismo difiere de otros medios previos de producción: en estos últimos, podemos hablar de periodos de "acuerdo", cuando el proceso de producción y reproducción social marcha en un movimiento tranquilo y circular, y de periodos de convulsión, cuando la contradicción entre fuerzas y relación se agrava; en tanto que en el capitalismo, esta contradicción, la discordia fuerzas/relación, *está contenida en su concepto* (en forma de la contradicción entre el modo de producción social y el modo de apropiación individual y privado). Es esta contradicción interna la que obliga al capitalismo a la reproducción extendida y permanente —al incesante desarrollo de sus propias condiciones de producción, en contraste con modos de producción previos en los que, al menos en su estado "normal", la (re)producción continúa como un movimiento circular.

Si esto es así, entonces la lectura evolucionista de la fórmula del capital como su propio límite es inadecuada: no se trata de que, en un cierto momento de su desarrollo, el marco de la relación de producción empiece a constreñir un desarrollo ulterior de las fuerzas productivas; se trata de que *es este límite inmanente, esta "contradicción interna", la que lleva al capitalismo a un desarrollo permanente*. El estado "normal" del capitalismo es la revolución permanente de sus propias condiciones de existencia: desde el principio el capitalismo se "pudre", está marcado por una contradicción mutiladora, por la discordia, por una necesidad inmanente de equilibrio: ésta es exactamente la razón de que cambie y se desarrolle incesantemente —el desarrollo incesante es el único modo que tiene para resolver una y otra vez, llegar a un acuerdo con su propio y fundamental desequilibrio constitutivo, la "contradicción". Lejos de ser constrictivo, su límite es, así pues, el ímpetu mismo de su desarrollo. En ello reside la paradoja propia del capitalismo, su último recurso: el capitalismo es capaz de transformar su límite, su impotencia misma, en el origen de su poder —cuanto más se "pudre", más se agrava su contradicción inmanente, más ha de revolucionarse para sobrevivir.

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

las fuerzas productivas llegaron a cierto nivel de desarrollo (usualmente designado con el término vago de “sociedad posindustrial”), las relaciones sociales “del socialismo real” comenzaron a obligar a un crecimiento ulterior de las mismas?

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-

na lo reprimido? es por lo tanto, paradójicamente: desde el futuro. Los síntomas son huellas sin sentido y su significado no se descubre excavando en la oculta profundidad del pasado, sino que se construye retroactivamente —el análisis produce la verdad; es decir, el marco significante que confiere al síntoma su lugar y significado simbólicos. En cuanto entramos en el orden simbólico, el pasado está siempre presente en forma de tradición histórica y el significado de estas huellas no está dado; cambia continuamente con las transformaciones de la red del significante. Cada ruptura histórica, cada advenimiento de un nuevo significante amo, cambia retroactivamente el significado de toda tradición, reestructura la narración del pasado, lo hace legible de otro modo, nuevo.

Así pues, “cosas que no significan nada, de repente significan algo, pero en un terreno muy diferente”. ¿Qué es un “viaje al futuro” sino este “rebasamiento” mediante el cual suponemos de antemano la presencia en el otro de cierto saber —saber acerca del significado de nuestros síntomas—, qué es, entonces, sino la *transferencia*? Este saber es una ilusión, no existe realmente en el otro, el otro en realidad no lo posee, se constituye después, por medio de nuestro —el del sujeto— funcionamiento del significante; pero es al mismo tiempo una ilusión necesaria porque podemos paradójicamente elaborar este saber sólo mediante la ilusión de que el otro ya lo posee y que nosotros sólo lo estamos descubriendo.

Si —como indica Lacan— en el síntoma, el contenido reprimido retorna desde el futuro y no desde el pasado, entonces la transferencia —la actualización de la realidad del inconsciente— nos ha de trasponer al futuro, no al pasado. ¿Y qué es el “viaje al pasado” si no esta travesía retroactiva, esta elaboración del significante —una especie de puesta en escena alucinatoria del hecho de que en el campo del significante y sólo en este terreno, podemos cambiar, lograr el pasado?

El pasado existe a medida que es incluido, que entra (en) la sincrónica red del significante —es decir, a medida que es simbolizado en el tejido de la memoria histórica— y por eso estamos todo el tiempo “reescribiendo historia”, dando retroactivamente a los elementos su peso simbólico incluyén-

dolos en nuevos tejidos —es esta elaboración la que decide retroactivamente lo que “habrán sido”. El filósofo de Oxford Michael Dummett ha escrito dos interesantes artículos que forman parte de su colección de ensayos *Truth and other enigmas*: “Can an effect precede its cause?” y “Bringing about the past”: la respuesta lacaniana a estos dos enigmas sería: sí, porque el síntoma como un “retorno de lo reprimido” es precisamente un efecto que precede a su causa (su núcleo oculto, su significado), y al atravesar el síntoma estamos precisamente “originando el pasado” —estamos produciendo la realidad simbólica del pasado, sucesos traumáticos olvidados hace mucho.

Se tiene por lo tanto la tentación de ver en la “paradoja temporal” de las novelas de ciencia ficción una especie de alucinatoria “aparición en lo Real” de la estructura elemental del proceso simbólico, el así llamado ocho interno, internamente invertido: un movimiento circular, una especie de trampa en la que podemos avanzar únicamente de manera tal que nos “rebasamos” en la transferencia, para encontrarnos más tarde en un punto en el que ya hemos estado. La paradoja consiste en que este rodeo superfluo, esta trampa suplementaria de rebasarnos (“viaje al futuro”) no es sólo una ilusión/percepción subjetiva de un proceso objetivo que tiene lugar en la llamada realidad, independientemente de estas ilusiones. Esta trampa suplementaria es, antes bien, una condición interna, un constituyente interno del llamado proceso “objetivo”: sólo por medio de este rodeo adicional, el pasado, el estado “objetivo” de cosas, llega a ser retroactivamente lo que siempre fue.

La transferencia es, así pues, una ilusión, pero la cuestión es que no podemos pasarla por alto y rebasar directamente a la Verdad: la Verdad se constituye *por medio de* la ilusión propia de la transferencia —“la Verdad surge del falso reconocimiento” (Lacan). Si esta estructura paradójica todavía no queda clara, tomemos otro ejemplo de ciencia ficción, la conocida historia de William Tenn, “El descubrimiento de Morniel Mathaway”. Un prestigioso historiador del arte emprende un viaje en una máquina del tiempo desde el siglo XXV a nuestros días para visitar y estudiar *in vivo* al inmortal Morniel Mathaway, un pintor que no fue apreciado en nuestra época pero que más tarde se descubrió que había

sido el mayor pintor de la era. Cuando lo encuentra, el historiador del arte no reconoce ninguna huella de genio, sino sólo a un impostor, un megalomaniaco, hasta a un estafador que le roba la máquina del tiempo y huye al futuro, de modo que el pobre historiador del arte queda amarrado a nuestra época. Lo único que le queda por hacer es asumir la identidad del evadido Mathaway y pintar con la firma de éste todas las obras de arte que él recuerda desde el futuro —¿es él quien en realidad es el genio no reconocido al que buscaba!

Ésta es, por lo tanto, la básica paradoja a la que apuntamos: el sujeto confronta una escena del pasado que él quiere cambiar, tener injerencia en ella, intervenir en ella; emprende un viaje al pasado, interviene en la escena, y no es que él “no pueda cambiar nada” —todo lo contrario, sólo a través de su intervención la escena del pasado *se convierte en lo que siempre fue*: su intervención estuvo abarcada, incluida desde el principio. La “ilusión” inicial del sujeto consiste en olvidar simplemente incluir en la escena su propio acto —es decir pasar por alto cómo “cuenta, es contado, y el que cuenta está ya incluido en el recuento” (Lacan, 1979, p. 26). Esto introduce una relación entre verdad y falso reconocimiento/falsa aprehensión por la cual la Verdad, literalmente, surge del falso reconocimiento, como en la conocida historia sobre la “cita en Samarra” (de la obra de teatro de Somerset Maugham, *Sheppey*):

MUERTE: Había un mercader en Bagdad que envió a su sirviente al mercado a comprar provisiones y al poco tiempo, el sirviente regresó, pálido y tembloroso, y dijo: Señor, ahora mismo cuando estaba en el mercado una mujer me dio un empujón en la multitud y cuando me volteé, vi que era la muerte la que me había empujado. Me miró e hizo un gesto de amenaza; ahora, préstame tu caballo y cabalgaré lejos de esta ciudad para huir a mi destino. Iré a Samarra y allí la muerte no me encontrará. El mercader le prestó su caballo y el sirviente lo montó, lo acicateó con las espuelas en los flancos y partió todo lo rápido que el caballo pudo galopar. Entonces el mercader fue al mercado y me vio en medio de la multitud, se acercó y me dijo: ¿Por qué hiciste un gesto de amenaza a mi sirviente cuando lo viste esta mañana? No fue un gesto de amenaza, le dije, fue sólo un principio de sorpresa. Me asombró verlo en Bagdad porque tenía una cita con él esta noche en Samarra.

Encontramos la misma estructura en el mito de Edipo: al padre de Edipo le *predicen* que su hijo le matará y se casará con su madre, y la profecía se realiza, “se vuelve verdad”, a través del intento del padre de evadirla (abandona a su hijo pequeño en el bosque y así Edipo, al no reconocerlo cuando lo encuentra veinte años después, lo mata . . .). En otras palabras, la profecía se hace verdad porque se comunica a las personas que afecta y porque él o ella tratan de eludirla: uno sabe de antemano su propio destino, trata de evadirlo, y es por medio de este intento que el destino predicho se realiza. Sin la profecía, el pequeño Edipo viviría felizmente con sus padres y no habría “complejo de Edipo” . . .

REPETICIÓN EN LA HISTORIA

La estructura temporal que aquí nos importa es de tal clase que está mediada por la subjetividad: el “error” —“falta”, “equivocación”, falso reconocimiento— llega paradójicamente *antes que* la verdad en relación con la cual lo designamos como “error”, porque esta “verdad” llega a serlo únicamente por medio de —o, para usar un término hegeliano, por mediación de— el error. Ésta es la lógica de la “astucia” inconsciente, el modo en que el inconsciente nos engaña: el inconsciente no es algo trascendente, inalcanzable, de lo que seamos incapaces de tener conocimiento, es antes bien —para seguir la traducción a modo de juego de palabras que hace Lacan de *Unbewusste*— *une bévue*, hacer la vista gorda: pasamos por alto el modo en que nuestro acto es ya parte del estado de cosas que estamos mirando, el modo en que nuestro error es parte de la Verdad. Esta estructura paradójica en la que la Verdad surge del falso reconocimiento nos da también la respuesta a la pregunta: ¿Por qué es necesaria la transferencia, por qué el análisis ha de pasar por ella? La transferencia es una ilusión esencial por medio de la cual se produce la Verdad final (el significado de un síntoma).

Encontramos la misma lógica del error como una condición interna de la verdad en Rosa Luxemburg, en la descripción que hace de la dialéctica del proceso revolucionario. Estamos aludiendo a la argumentación que hace contra Eduard Bernstein, contra su miedo revisionista de tomar el

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

caso de la muerte de Julio César: cuando César consolidó su poder personal y lo fortaleció hasta proporciones imperiales, actuó “objetivamente” (en sí) de acuerdo con la verdad histórica, la necesidad histórica —la forma republicana estaba perdiendo validez, la única forma de gobierno que podía salvar la unidad del estado romano era la monarquía, un estado basado en la voluntad de un solo individuo—; pero era todavía la República la que prevalecía formalmente (por sí misma, en la opinión de la gente) —la República “estaba todavía viva sólo porque se olvidó de que ya estaba muerta”, para parafrasear el famoso sueño freudiano del padre que no sabía que ya estaba muerto: “*Su padre estaba vivo otra vez y le hablaba en su manera habitual, pero (lo notable era que) en realidad había muerto, sólo que no lo sabía*” (Freud, 1977, p. 559).

A la “opinión” que todavía creía en la República, el acaparamiento de poder personal de César —que era, por supuesto, contrario al espíritu de la República— le parecía un acto arbitrario, una expresión de contingente obstinación individual: la conclusión era que si este individuo (César) fuera eliminado, la República volvería a adquirir su pleno esplendor. Pero fueron precisamente los que conspiraron contra César (Bruto, Casio y los demás) quienes —siguiendo la lógica de la “astucia de la razón”— dieron testimonio de la verdad (es decir, la necesidad histórica) de César: el resultado final, el producto del asesinato de César, fue el reino de Augusto, el primer *caesar*. La Verdad surge, así pues, del propio fracaso: al fallar, al errar su meta expresa, el asesinato de César cumplió la tarea que le había asignado, de manera maquiavélica, la historia: poner de manifiesto la necesidad histórica denunciando su propia no verdad —su propio carácter arbitrario, contingente (Hegel, 1969a, pp. 111-113).

Todo el problema de la repetición está ahí: en este pasaje de César (el nombre de un individuo) a *caesar* (título del emperador romano). El asesinato de César —personalidad histórica— provocó, como resultado final, la instalación del *cesarismo*: *César-persona se repite como César título*. ¿Cuál es la razón, la fuerza impulsora de esta repetición? A primera vista, la respuesta parece que está clara: el retardo de la conciencia en cuanto a la necesidad histórica “objetiva”. Un determinado acto mediante el cual se rompe la necesidad his-

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

porque su repetición fue un pago de nuestra deuda simbólica.

Dicho de otra manera, la repetición anuncia el advenimiento de la Ley, del Nombre-del-Padre en lugar del padre asesinado, muerto: el acontecimiento que se repite recibe su ley retroactivamente, a través de la repetición. Por eso podemos captar la repetición hegeliana como un pasaje de una serie sin ley a una serie afín a la ley —como *un gesto de interpretación par excellence*, como una apropiación simbólica de un acontecimiento traumático, no simbolizado (según Lacan, la interpretación procede siempre bajo el signo del Nombre-del-Padre). Hegel fue, así pues, probablemente el primero en articular el *retardo* que es constitutivo del acto de interpretación: la interpretación siempre sobreviene demasiado tarde, con algún retraso, cuando el acontecimiento que se ha de interpretar se repite; el acontecimiento no puede ser ya afín a la ley en su primer advenimiento. Este mismo retardo se formula también en el Prefacio a la *Filosofía del derecho* de Hegel, en el famoso pasaje acerca del búho de Minerva (es decir, la comprensión filosófica de una determinada época) que emprende el vuelo sólo en la tarde, después de que la época ya ha llegado a su fin.

El hecho de que la “opinión del pueblo” viera en la acción de César una contingencia individual y no una expresión de la necesidad histórica, no es, por lo tanto, un simple caso de “retardo de la conciencia en relación con la efectividad”: la cuestión es que esta necesidad —que no fue reconocida por la opinión en su primera manifestación, es decir, fue confundida por una obstinación contingente— se constituye, se realiza, *a través de* este falso reconocimiento. No debería sorprendernos encontrar la misma lógica de repetición en la historia del movimiento psicoanalítico: para Lacan era necesario *repetir* su separación de la International Psycho-Analytical Association. La primera división (en 1953) se experimentó todavía como una contingencia traumática —los lacanianos todavía hacían intentos de componer las cosas con la IPA, de volver a ser admitidos—, pero en 1964 también quedó claro en su “opinión” que había una necesidad en esta división, de modo que cortaron sus vínculos con la IPA y Lacan fundó su propia Escuela.

HEGEL CON AUSTEN

Austen, no Austin: es Jane Austen quien tal vez sea la única contrapartida de Hegel en literatura: *Orgullo y prejuicio* es la *Fenomenología del Espíritu* literaria; *Mansfield Park* la *Ciencia de la lógica*, y *Emma* la *Enciclopedia* . . . No es extraño, pues, que encontremos en *Orgullo y prejuicio* el caso perfecto de esta dialéctica de la verdad que surge del falso reconocimiento. Aunque ambos personajes pertenecen a clases sociales diferentes —él proviene de una familia aristócrata sumamente rica, ella de la clase media depauperada—, Elizabeth y Darcy sienten una fuerte atracción mutua. A causa de su orgullo, a Darcy el amor que siente le parece que no merece la pena; cuando pide la mano de Elizabeth confiesa abiertamente su desprecio del mundo al que ella pertenece y espera que ella acepte su propuesta como un honor inaudito. Pero a causa de su prejuicio, Elizabeth ve a Darcy ostentoso, arrogante y vano: su propuesta condescendiente la humilla, y lo rechaza.

Este doble fracaso, este falso reconocimiento mutuo, posee una estructura de un doble movimiento de comunicación en el que cada sujeto recibe del otro su propio mensaje en forma invertida: Elizabeth quiere presentarse a sí misma a Darcy como una mujer joven cultivada, llena de ingenio, y obtiene de él el mensaje “no eres nada más que una pobre criatura con la cabeza vacía, llena de falsa *finesse*”; Darcy se quiere presentar a ella como un caballero orgulloso y obtiene de ella el mensaje “tu orgullo no es nada más que una arrogancia despreciable”. Después de la ruptura de su relación, cada quien descubre, a través de una serie de accidentes, la verdadera naturaleza del otro —ella la sensible y tierna naturaleza de Darcy, él la dignidad y el ingenio reales de ella— y la novela termina como tenía que terminar, con su matrimonio.

El interés teórico de esta historia reside en que el fracaso de su primer encuentro, el doble falso reconocimiento con respecto a la verdadera naturaleza del otro, funciona como una condición positiva del resultado final: no podemos ir directamente tras la verdad, no podemos decir “Si, desde el mero principio, ella hubiera reconocido su verdadera naturaleza y él la de ella, la historia entre los dos hubiera termi-

nado en seguida en matrimonio”. Tomemos como hipótesis cómica que el primer encuentro de los futuros amantes fue un éxito —que Elizabeth hubiera aceptado la primera propuesta de Darcy. ¿Qué hubiera sucedido? En vez de estar unidos por un verdadero amor, se hubieran convertido en una vulgar pareja de todos los días, un enlace entre un hombre rico y arrogante y una joven pretensiosa y frívola. Si queremos ahorrarnos el doloroso rodeo a través del falso reconocimiento, no acertaremos en la Verdad: sólo la “travesía” del falso reconocimiento nos permite acceder a la verdadera naturaleza del otro y al mismo tiempo superar nuestra propia deficiencia —para Darcy, liberarse de su falso orgullo, para Elizabeth, deshacerse de sus prejuicios.

Estos dos movimientos están interconectados porque Elizabeth encuentra, en el orgullo de Darcy, la imagen inversa de sus propios prejuicios; y Darcy, en la vanidad de Elizabeth, la imagen inversa de su propio falso orgullo. En otras palabras, el orgullo de Darcy no es un estado simple y positivo de cosas que existen independientemente de su relación con Elizabeth, una propiedad inmediata de su naturaleza; tiene lugar, aparece, *sólo desde la perspectiva de los prejuicios de ella*; viceversa, Elizabeth es una muchacha pretensiosa y frívola *sólo en el arrogante punto de vista de Darcy*. Para articular las cosas en términos hegelianos: en la deficiencia percibida del otro, *cada quien percibe* —sin saberlo— *la falsedad de la posición subjetiva de él/de ella*; la deficiencia del otro es simplemente una objetivación de la distorsión de nuestro propio punto de vista.

DOS CHISTES HEGELIANOS

Hay un conocido chiste muy hegeliano que ilustra perfectamente el modo en que la verdad surge a través del falso reconocimiento —el modo en que nuestro camino a la verdad coincide con la verdad misma. A comienzos de este siglo, un polaco y un judío iban en un tren, sentados uno frente al otro. El polaco estaba inquieto y miraba al judío todo el tiempo; había algo que le irritaba; finalmente, no pudiendo contenerse más, estalló: “Dime, ¿cómo hacen ustedes los judíos para sacar a la gente hasta el último centavo y así ir acu-

mulando toda la riqueza que tienen?" El judío respondió: "Está bien. Te lo diré, pero no gratis; primero dame cinco zloty [moneda polaca]." Después de recibir la cantidad requerida, el judío comenzó: "Primero, tomas un pescado muerto; le cortas la cabeza y pones las entrañas en un vaso con agua. Después, hacia la medianoche, cuando haya luna llena, tienes que enterrar este vaso en un cementerio de iglesia . . ." "Y —el polaco le interrumpió codiciosamente— si hago todo esto, ¿yo también llegaré a ser rico?" "No muy rápido —contestó el judío—, esto no es todo lo que has de hacer; pero si quieres escuchar lo que falta, has de pagarme otros cinco zloty." Después de recibir por segunda vez el dinero, el judío continuó la historia: poco después, volvió a pedir más dinero y así sucesivamente, hasta que finalmente el polaco estalló de furia: "¡Bribón! ¿Crees que no me he dado cuenta de lo que pretendes? No es ningún secreto, simplemente quieres sacarme hasta el último centavo." El judío le contestó tranquilamente y con resignación: "Bien pues, ahora ya sabes cómo nosotros, los judíos . . ."

Todo lo que contiene esta historia es susceptible de interpretación, comenzando por el extraño e inquisitivo modo en que el polaco mira al judío —quiere decir que desde el principio el polaco está atrapado en una relación de transferencia: que el judío encarna para él el "sujeto supuesto saber": saber el secreto de sacar el dinero a la gente. La gracia de la historia es que el judío *no* ha engañado al polaco: mantuvo su promesa y le enseñó a sacar dinero a la gente. Lo que es crucial aquí es el doble movimiento del resultado —la distancia entre el momento en que el polaco estalla de furia y la respuesta final del judío. Cuando el polaco dice abruptamente: "No hay ningún secreto, simplemente me quieres sacar hasta el último centavo", ya está diciendo la verdad sin saberlo —es decir, él ve en la manipulación del judío una simple superchería. Lo que se le escapa es que a través de esta misma superchería el judío mantuvo la palabra, le entregó aquello por lo que el polaco le había pagado (el secreto de cómo los judíos . . .). El error del polaco es simplemente su perspectiva: espera con ansiedad la revelación del "secreto" al final de la historia; sitúa la narración del judío como una vía para la revelación final del "secreto", pero el "secreto" real ya está en la propia narración: en la manera en que

el judío, por medio de su narración, capta el deseo del polaco; en la manera en que el polaco está absorto por la narración y dispuesto a pagar por ella.

El “secreto” del judío reside, entonces, en nuestro propio (el del polaco) deseo: en el hecho de que el judío sabe cómo tomar nuestro deseo en cuenta. Por eso podemos decir que el giro final de la historia, con su doble torsión, corresponde al momento final de la cura psicoanalítica, la disolución de la transferencia y el “atravesar la fantasía”: cuando el polaco estalla furioso ya ha salido de la transferencia, pero le queda todavía atravesar su fantasía —esto se logra sólo dándose cuenta de que, por medio del engaño, el judío ha mantenido la palabra. El “secreto” fascinante que nos lleva a seguir la narración del judío con atención es precisamente el *objet petit a* lacaniano, el objeto quimérico de la fantasía, el objeto causa de nuestro deseo, y al mismo tiempo —ésta es la paradoja— propuesto retroactivamente por este deseo; cuando “atravesamos la fantasía” tenemos la vivencia de cómo esta fantasía-objeto (el “secreto”) sólo materializa el vacío de nuestro deseo.

Otro conocido chiste posee exactamente la misma estructura, pero ésta generalmente se deja de lado; nos referimos, por supuesto, al chiste sobre la Puerta de la Ley en el noveno capítulo de *El proceso* de Kafka, hacia su parte final, cuando el campesino a punto de morir pregunta al portero:

Todos luchan por alcanzar la ley, ¿cómo es pues que en todos estos años no ha venido nadie a buscar admisión, excepto yo? El portero se da cuenta de que el hombre está al borde de sus fuerzas y de que le falla el oído, así que le vocifera a la oreja: “Nadie sino tú podía ser admitido a través de esta puerta, pues la puerta se pensó sólo para ti. Ahora voy a cerrarla” (Kafka, 1985, p. 237).

El giro final es exactamente homólogo al del final de la historia sobre el polaco y el judío: el sujeto tiene la experiencia de que él (su deseo) era parte del juego desde el principio, que la entrada le estaba destinada sólo a él, que la apuesta de la narración era sólo captar su deseo. Podríamos incluso inventar otro final a la historia de Kafka para acercarla al chiste sobre el polaco y el judío: después de una larga espera, el hombre del campo estalla furioso y comienza a gritar

al portero: “Bribón, ¿por qué pretendes guardar la entrada a algún enorme secreto cuando muy bien sabes que no hay secreto tras la puerta, que esta puerta está pensada sólo para mí, para captar mi deseo?” y el portero (si fuera un analista) le respondería tranquilamente: “Ves, ahora has descubierto el verdadero secreto: tras la puerta hay únicamente lo que tu deseo introduzca . . .”.

En ambos casos, la naturaleza del giro final sigue la lógica hegeliana de superar, de abolir la “falsa infinitud”. Es decir, en ambos casos el punto de partida es el mismo: el sujeto se enfrenta a alguna Verdad esencial, un secreto del que él está excluido, que lo elude *ad infinitum* —el núcleo inaccesible de la Ley tras las infinitas series de puertas; la inalcanzable última respuesta, el último secreto de cómo los judíos nos sacan el dinero, esperándonos al final de la narración del judío (que podría seguir *ad infinitum*). Y la solución es la misma en ambos casos: el sujeto tiene que captar que, desde el principio del juego, la puerta que esconde el secreto estaba pensada para él, que el verdadero secreto al final de la narración del judío es su propio deseo —en suma, que esta posición externa *vis-à-vis* del Otro (el hecho de que él tiene la vivencia de estar excluido del secreto del Otro) es interna al Otro. Encontramos aquí una especie de “reflexividad” que no puede ser reducida a la reflexión filosófica: el rasgo que parece excluir al sujeto del Otro (su deseo de penetrar el secreto del Otro —el secreto de la Ley, el secreto de cómo los judíos . . .) ya es una “determinación reflexiva” del Otro; precisamente en tanto que excluidos del Otro, formamos ya parte de su juego.

UNA TRAMPA DEL TIEMPO

La positividad propia del falso reconocimiento —el hecho de que el falso reconocimiento funcione como una instancia “productiva” — se ha de concebir de un modo más radical: el falso reconocimiento no sólo es una condición inmanente al advenimiento final de la verdad, sino que ya posee en sí mismo, por así decirlo, una dimensión ontológica positiva: descubre, hace posible una determinada entidad positiva. Para ejemplificarlo, vamos a referirnos de nuevo a la ciencia fic-

ción, a una de las novelas clásicas, *The door into summer*, de Robert A. Heinlein.

La hipótesis de esta novela (escrita en 1957) es que en 1970 la hibernación se ha convertido en un procedimiento común manejado por numerosas agencias. El protagonista, un joven ingeniero de nombre Daniel Boone Davis, hiberna como engaño profesional durante treinta años. Después de despertar en diciembre del año 2000, se encuentra —entre otras aventuras— con el viejo doctor Twitchell, una especie de “genio loco” que ha construido una máquina del tiempo; Davis convence al doctor Twitchell de que use con él su máquina y lo traslade hacia atrás, al año 1970. Allí, nuestro protagonista arregla sus asuntos (invierte su dinero en una compañía de la que él sabe, por su viaje al año 2000, que será un gran éxito en treinta años, y hasta deja arreglada su propia boda para el 2000: organiza también la hibernación de su futura esposa) y después hiberna de nuevo durante treinta años; la fecha de su segundo despertar es el 27 de abril de 2001.

De este modo, todo termina bien —hay sólo un pequeño detalle que incomoda al personaje: en el año 2000, el periódico publica, además de “Nacimientos”, “Defunciones” y “Matrimonios”, la columna “Despertares”, en la que enumera los nombres de las personas que han despertado de la hibernación. Su *primera* estancia en los años 2000 y 2001 fue desde diciembre del 2000 hasta junio del 2001; esto significa que el doctor Twitchell lo ha transportado al pasado *después* de la fecha de su segundo despertar en abril del 2001. En *The Times* del sábado 28 de abril del 2001, estaba por supuesto su nombre en la lista de los que habían despertado el viernes 27 de abril: “D.B. Davis”. ¿Por qué se le escapó, durante su *primera* estancia en el 2001, su propio nombre en la lista de “Despertares”, aunque fue todo el tiempo un atento lector de esta columna? ¿Fue una inadvertencia accidental?

Pero ¿qué habría hecho si lo *hubiera* visto? ¿Ir allí, encontrarme conmigo y volverme totalmente loco? No, porque si lo *hubiera* visto, no hubiera hecho lo que hice después —“después” para mí— que condujo a ello. Por lo tanto, nunca hubiera podido suceder así. El control es un tipo negativo de retroalimentación, con una “falla segura” integrada, porque la existencia misma de esa línea de impresión dependía de que yo no la viera; la posibilidad obvia de que

yo hubiera podido verla es uno de los “no posibles” excluidos en el diseño del circuito básico. “Hay una deidad que modela nuestros fines, los recorta aproximadamente como nosotros lo haremos.” Libre arbitrio y predestinación en una frase y ambos son verdad (Heinlein, 1986, p. 287).

Tenemos aquí la definición literal de la “instancia de la letra en el inconsciente”: la línea “cuya existencia misma dependía de que yo no la viera”. Si durante su primera estancia en el año 2001, el sujeto hubiera percibido su propio nombre en el periódico —si hubiera percibido durante su primera estancia la huella de su segunda estancia en el 2001—, hubiera actuado por consiguiente de manera diferente (no hubiera viajado de regreso al pasado, y así sucesivamente): es decir, *hubiera actuado de manera que hubiera impedido que su nombre apareciera en el periódico*. La inadvertencia tiene, por lo tanto y por así decirlo, una dimensión ontológica negativa: es la “condición de posibilidad” de la letra la que se ha de pasar por alto, la que no hemos de tener en cuenta —su existencia misma depende de que no sea vista por el sujeto. Tenemos aquí una especie de inversión del tradicional *esse = percipi*: es el *non percipi* lo que es la condición del *esse*. Tal vez sea éste el modo correcto de concebir el estatus “pre-ontológico” del inconsciente (evocado por Lacan en su *Seminario XI*): el inconsciente es una letra paradójica que *insiste* únicamente en la medida en que no *existe* ontológicamente.

De manera homóloga, podemos también determinar el estatus del saber en psicoanálisis. El saber que actúa aquí es saber que concierne al ser más íntimo y traumático del sujeto, saber acerca de la lógica particular de su goce. En su actitud cotidiana, el sujeto se refiere a los objetos de su *Umwelt*, del mundo que le rodea, como a una positividad dada; el psicoanálisis da origen a una experiencia vertiginosa de cómo esta positividad dada existe y conserva su congruencia sólo en la medida en que en alguna otra parte (en otra escena, *an einem anderen Schauplatz*), algún no conocimiento fundamental insiste —da origen a la aterradora experiencia de que si llegamos a saber demasiado, podemos perder nuestro ser.

Tomemos, por ejemplo, la noción lacaniana del yo imaginario: este yo existe únicamente con base en el falso recono-

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-

tralizarlo, integrarlo al orden simbólico. En la perspectiva de la última etapa de la enseñanza de Lacan, es precisamente el síntoma lo que se concibe como un núcleo real de goce, lo que persiste como un plus y retorna a través de todos los intentos de domesticarlo, de “gentrificarlo” (si nos está permitido usar este término adaptado para designar las estrategias de domesticar los barrios pobres como “síntomas” de nuestras ciudades), de disolverlo por medio de la explicación, de poner en palabras su significado.

Para ejemplificar este giro de acento en el concepto de síntoma en la enseñanza de Lacan, tomemos un caso que hoy vuelve a atraer la atención pública: el hundimiento del *Titanic*. No cabe duda de que es ya un lugar común leer *Titanic* como un síntoma en el sentido de “nudo de significados”: el hundimiento del *Titanic* tuvo un efecto traumático, fue una convulsión, “lo imposible sucedió”, el barco inhundible se había hundido; pero la cuestión es que precisamente como una convulsión, este hundimiento llegó en su momento adecuado —“el tiempo lo esperaba”—: aun antes de que en realidad sucediera, había ya un lugar abierto, reservado para ello en el espacio-fantasía. Tuvo un impacto tan aterrador en el “imaginario social” en virtud del hecho de que se esperaba. Se había predicho con sorprendente detalle:

En 1898, un esforzado escritor llamado Morgan Robertson fraguó una novela acerca de un fabuloso vapor transatlántico, mucho más grande que cualquiera de los que se había construido. Robertson cargó su barco con gente rica y complaciente y después lo hizo naufragar una fría noche de abril contra un témpano de hielo. Esto ponía de manifiesto en cierta manera la total futilidad de todo y, de hecho, el libro se llamó *Futility* cuando lo publicó aquel año la compañía de M. F. Mansfield.

Catorce años después una compañía naviera británica llamada White Star Line construyó un navío extraordinariamente parecido al de la novela de Robertson. El nuevo barco tenía 66 000 toneladas de desplazamiento, el de Robertson 70 000. El barco real tenía 882.5 pies de largo; el de ficción tenía 800 pies. Ambos navíos tenían triple hélice y podían alcanzar los 24-25 nudos. Ambos podían transportar a 3 000 gentes y ambos tenían únicamente salvavidas suficientes para una fracción de este número. Pero esto no parecía importar porque ambos estaban calificados de “inhundibles”.

El 10 de abril de 1912, el barco real partió de Southampton en su

primer viaje a Nueva York. Su carga incluía una inapreciable copia del *Rubaiyat* de Omar Jayyam y una lista de pasajeros que valían colectivamente doscientos cincuenta millones de dólares. En su travesía de ida, el navío chocó también con un iceberg y se hundió una fría noche de abril.

Robertson llamó a su barco el *Titan*; la White Star Line llamó a su barco el *Titanic* (Lord, 1983, pp. XI-XII).

Las razones, los antecedentes de esta increíble coincidencia no son difíciles de adivinar: a finales del siglo pasado, ya era parte del *Zeitgeist* que una cierta época estaba llegando a su fin —la del progreso pacífico, la de las distinciones de clase bien delimitadas y estables, etcétera—: es decir, el largo periodo desde 1850 hasta la primera guerra mundial. Nuevos peligros pendían en el aire (movimientos obreros, erupciones de nacionalismo y antisemitismo, el peligro de la guerra) que pronto empañarían la imagen idílica de la civilización occidental, desencadenando su potencial “bárbaro”. Y si hubo un fenómeno que, al cambio del siglo, encarnó el fin de esta época, fue el de los grandes transatlánticos: palacios flotantes, maravillas del progreso técnico; máquinas increíblemente complicadas y de buen funcionamiento y, a la vez, lugar de reunión de la crema de la sociedad; una especie de microcosmo de la estructura social, una imagen de la sociedad, no tal como era, sino vista como la sociedad quería ser vista a fin de parecer deseable, como una totalidad estable con distinciones de clase bien delimitadas, etcétera —en suma: el yo ideal de la sociedad.

En otras palabras, el naufragio del *Titanic* tuvo una repercusión tan tremenda, no por las inmediatas dimensiones materiales de la catástrofe, sino por su sobredeterminación simbólica, por el significado ideológico investido en él: se leyó como un “símbolo”, como una representación condensada y metafórica de la catástrofe que se avecinaba en la civilización europea. El naufragio del *Titanic* fue una forma en la que la sociedad vivió la experiencia de su propia muerte, y es interesante observar que tanto las lecturas tradicionales derechistas como las izquierdistas conservan esta misma perspectiva, con sólo cambios de énfasis. Desde la perspectiva tradicional, el *Titanic* es un monumento nostálgico de una época pasada de gallardía perdida en el mundo de vulgaridad de entonces;

desde el punto de vista izquierdista, es una historia sobre la impotencia de una osificada sociedad de clases.

Pero todo esto son lugares comunes que se pueden encontrar en cualquier crónica sobre el *Titanic* —es fácil explicar de este modo la sobredeterminación metafórica que confiere al *Titanic* su peso simbólico. El problema es que esto no es todo. Fácilmente podemos convencernos de ello viendo las fotos del naufragio del *Titanic* que hace poco se han tomado con cámaras submarinas —¿en qué reside el aterrador poder de fascinación que ejercen estas imágenes? Es, por así decirlo, intuitivamente claro que este poder de fascinación no se puede explicar por medio de la sobredeterminación simbólica, por medio del significado metafórico del *Titanic*: su último recurso no es el de la presentación, sino el de una presencia inerte, el *Titanic* es una Cosa en el sentido lacaniano: el resto material, la materialización de la aterradora e imposible *jouissance*. Cuando miramos el naufragio, obtenemos una perspectiva del terreno prohibido, de un espacio que habría que dejar no visto: los fragmentos visibles son una especie de remanente coagulado del flujo líquido de la *jouissance*, una especie de selva petrificada del goce.

Este impacto aterrador no tiene nada que ver con el significado —o, más exactamente, es un significado penetrado de goce, un *jouis-sense* lacaniano. El hundimiento del *Titanic* funciona por lo tanto como un objeto sublime: un objeto material, positivo, elevado al estatus de la imposible Cosa. Y tal vez todo el esfuerzo por articular el significado metafórico del *Titanic* no sea más que un intento de evadir este impacto aterrador de la Cosa, un intento de domesticar la Cosa reduciéndola a un estatus simbólico, proporcionándole un significado. Generalmente decimos que la presencia fascinante de una Cosa enturbia su significado; aquí, lo contrario es cierto: el significado enturbia el impacto aterrador de su presencia.

DEL SÍNTOMA AL SINTHOME

Esto, entonces, es el síntoma —y es con base en esta noción del síntoma como hemos de ubicar el hecho de que en los últimos años de la enseñanza de Lacan encontremos una especie de universalización del síntoma—: casi todo se convierte en

cierto modo síntoma, de manera que finalmente incluso la mujer está determinada como el síntoma del hombre. Podemos hasta decir que el "síntoma" es la respuesta final de Lacan a la eterna pregunta filosófica ¿por qué hay algo en vez de nada? —este "algo" que "es" en vez de nada es ciertamente el síntoma.

La referencia general de la discusión filosófica es habitualmente el mundo triangular —lenguaje-sujeto, la relación del sujeto con el mundo de los objetos, mediada por el lenguaje—; a Lacan se le reprocha generalmente su "absolutismo del significante" —el reproche consiste en que él no toma en cuenta el mundo objetivo, que limita su teoría a la interacción del sujeto y el lenguaje—; como si el mundo objetivo no existiera, como si fuera únicamente el efecto-ilusión del juego del significante. Pero la respuesta de Lacan a este reproche es que no sólo el mundo —como un conjunto dado de objetos— no existe, sino que tampoco existen el lenguaje y el sujeto: es ya una tesis clásica lacaniana que "el gran Otro [esto es, el orden simbólico como una totalidad congruente, cerrada] no existe", y el sujeto está denotado por $\$$, la S tachada, bloqueada, un vacío, un lugar vacío en la estructura del significante.

Llegados a este punto, es obvio que hemos de plantearnos la ingenua pero necesaria pregunta: si el mundo, el lenguaje y el sujeto no existen, ¿qué es lo que sí existe?; más exactamente, ¿qué es lo que confiere a los fenómenos existentes su congruencia? La respuesta de Lacan es, como ya hemos indicado, el síntoma. A esta respuesta hemos de darle su pleno acento posestructuralista: el gesto fundamental del posestructuralismo es desconstruir toda entidad sustancial, denunciar tras su sólida congruencia una interacción de sobre-determinación simbólica —en suma, disolver la identidad sustancial en una red de relaciones no sustanciales, diferenciales—; la noción de síntoma es el contrapunto necesario a ello, la sustancia del goce, el núcleo real en torno al cual esta interacción significativa se estructura.

Para captar la lógica de esta universalización del síntoma, hemos de conectarla con otra universalización, la de la forclusión (*Verwerfung*). En su Seminario inédito, J.-A. Miller hablaba irónicamente del pasaje de la teoría de la forclusión especial a la general (aludiendo, claro está, al pasaje de Eins-

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

tarde se suponía que le confería su verdadero significado. El síntoma surge donde la palabra falla, donde el circuito de la comunicación simbólica se ha roto: es una especie de “prolongación de la comunicación por otros medios”; la palabra fallida, reprimida, se articula en una forma codificada, cifrada. La implicación de esto es que el síntoma no sólo se puede interpretar sino que está, por así decirlo, formado ya con miras a su interpretación: está dirigido al gran Otro que se supone que contiene su significado. En otras palabras, no hay síntoma sin su destinatario: en la cura psicoanalítica, el síntoma siempre está dirigido al analista, es un llamado a él para que proporcione su significado oculto. También podemos decir que no hay síntoma sin transferencia, sin la posición de algún sujeto que se supone que sabe su significado. Precisamente como un enigma, el síntoma, por así decirlo, anuncia su disolución por medio de la interpretación: la meta del psicoanálisis es restablecer la red rota de comunicación permitiendo al paciente verbalizar el significado de su síntoma: a través de esta verbalización, el síntoma se disuelve automáticamente. Éste es, entonces, el punto básico: en su constitución misma, el sintoma implica el campo del gran Otro como congruente, completo, porque su misma formación es un llamado al Otro, el cual contiene su significado.

Pero aquí empezaron los problemas: ¿por qué, a pesar de la interpretación, el síntoma no se disuelve, por qué persiste? La respuesta lacaniana es, claro está, *goce*. El síntoma no es sólo una respuesta cifrada, es a la vez un modo que tiene el sujeto de organizar su goce —por ello, incluso después de completada la interpretación, el sujeto no está dispuesto a renunciar a su síntoma; por ello “ama a su síntoma más que a sí mismo”. Cuando localizó la dimensión de goce en el síntoma, Lacan procedió en dos etapas.

En primer lugar, trató de aislar esta dimensión de goce como la de *fantasía*, y oponer síntoma y fantasía mediante todo un conjunto de rasgos distintivos: síntoma es una formación signifiante que, por así decirlo, “se rebasa a sí misma” camino a su interpretación —esto es, puede ser analizada—; fantasía es una construcción inerte que no puede ser analizada, que resiste a la interpretación. El síntoma implica y se dirige a un gran Otro no tachado, congruente, que retroactivamente le conferirá su significado; fantasía implica

un Otro tachado, bloqueado, cruzado, no-todo, incongruente —es decir, está llenando un vacío en el Otro. El síntoma (por ejemplo, un tropiezo en la lengua) causa incomodidad y desagrado cuando ocurre, pero acogemos su interpretación con placer; explicamos gustosos a otros el significado de nuestros tropiezos; el “reconocimiento intersubjetivo” de los mismos es con frecuencia una fuente de satisfacción intelectual. Cuando nos abandonamos a la fantasía (por ejemplo, a soñar despiertos), sentimos un inmenso placer, pero en cambio nos causa una gran incomodidad y vergüenza confesar nuestras fantasías a otros.

De este modo también podemos articular dos etapas del proceso psicoanalítico: *interpretación de los síntomas* — *travesía de la fantasía*. Cuando confrontamos los síntomas del paciente, hemos de interpretarlos primero y penetrar a través de ellos hasta la fantasía fundamental como el núcleo del goce que está bloqueando el movimiento ulterior de la interpretación; después hemos de dar el paso crucial de atravesar la fantasía, de obtener distancia con respecto a ella, de experimentar que la formación de fantasía sólo enmascara, llena, un cierto vacío, falta, lugar vacío en el Otro.

Pero aquí surge de nuevo otro problema: ¿cómo damos razón de los pacientes de quienes no cabe duda que han atravesado su fantasía, que han obtenido distancia del marco de fantasía de su realidad, pero cuyo síntoma clave todavía persiste? ¿Cómo explicamos esto? ¿Qué hacemos con un síntoma, con su formación patológica que persiste, no sólo más allá de la interpretación, sino incluso más allá de la fantasía? Lacan trató de responder a este reto con el concepto de *sinthome*, un neologismo que contiene una serie de asociaciones (hombre sintético-artificial, síntesis entre síntoma y fantasía, Santo Tomás, el santo. . .) (Lacan, 1988a). Síntoma como *sinthome* es una determinada formación significativa penetrada de goce: es un significante como portador de *jouis-sense*, goce-en-sentido.

Lo que no hay que olvidar aquí es el estatus ontológico radical del síntoma: síntoma, concebido como *sinthome*, es literalmente nuestra única sustancia, el único soporte positivo de nuestro ser, el único punto que da congruencia al sujeto. En otras palabras, síntoma es el modo en que nosotros —los sujetos— “evitamos la locura”, el modo en que

“escogemos algo (la formación del síntoma) en vez de nada (autismo psicótico radical, la destrucción del universo simbólico)” por medio de vincular nuestro goce a una determinada formación significativa, simbólica, que asegura un mínimo de congruencia a nuestro ser-en-el-mundo.

Si el síntoma en esta dimensión radical se desata, quiere decir literalmente “el fin del mundo” —la única alternativa al síntoma es nada: puro autismo, un suicidio psíquico, rendición a la pulsión de muerte y aun a la destrucción total del universo simbólico. Por ello la definición lacaniana última del fin del proceso psicoanalítico es la *identificación con el síntoma*. El análisis llega a su fin cuando el paciente es capaz de reconocer, en lo Real de su síntoma, el único soporte de su ser. Así es como hemos de leer el *wo es war, soll ich werden* de Freud: tú, el sujeto, te has de identificar con el lugar en el que tu síntoma ya estaba; en su particularidad “patológica” has de reconocer el elemento que da congruencia a tu ser.

Esto, entonces, es un síntoma: una formación significativa particular, “patológica”, una ligazón de goce, una mancha inerte que resiste a la comunicación y a la interpretación, una mancha que no puede ser incluida en el circuito del discurso, de la red de vínculos sociales, pero que es al mismo tiempo una condición positiva de ella. Ahora queda tal vez claro por qué la mujer es, según Lacan, un síntoma del hombre —para explicarlo sólo es necesario recordar la famosa sabiduría chovinista masculina a la que con frecuencia Freud se refiere: las mujeres son insoportables, fuente de eterno malestar, pero aun así son lo mejor que tenemos de este género; sin ellas, sería todavía peor. Así pues, si la mujer no existe, el hombre tal vez sea simplemente una mujer que cree que ella sí existe.

“EN TI MÁS QUE TÚ”

En la medida en que el *sinthome* es un cierto significante que no está encadenado en una red sino inmediatamente lleno, penetrado de goce, su estatus es por definición “psicosomático”, el de una marca corporal aterradora que es meramente un testigo mudo que testimonia un goce repugnante, sin representar a nada ni a nadie. ¿No es por lo tanto el cuen-

to de Kafka “Un médico de campaña” la historia de un *sinthome* en su forma pura —destilada por así decirlo? La herida abierta que crece lozanamente en el cuerpo del niño, esta abertura nauseabunda, verminosa —¿qué es si no la encarnación de la vitalidad como tal, de la sustancia de vida en su dimensión más radical de goce sin sentido?

En su costado derecho, cerca de la cadera, había una herida abierta del tamaño de la palma de mi mano. Rosada y roja, en múltiples tonalidades, oscura en los surcos, más clara en los bordes, suavemente granulada, con coágulos irregulares de sangre, abierta como una boca de mina a la luz del día. Este aspecto tenía a distancia, pero si se la inspeccionaba más de cerca, había otra complicación. No pude evitar un silbido de sorpresa por lo bajo. Gusanos, gruesos y largos como mi dedo meñique, también rosados y rojos y con puntos de sangre, se retorcian para salir de su fortaleza en el interior de la herida hacia la luz, con sus pequeñas cabezas blancas y muchas patitas. Pobre muchacho, ya no se le podía ayudar. Yo había descubierto su gran herida; esta floración en su costado lo estaba destruyendo (Kafka, 1978, p. 122).

“En su costado derecho, cerca de la cadera...” —exactamente como la herida de Cristo, aunque su antecesor más próximo es el sufrimiento de Amfortas en el *Parsifal* de Wagner. El problema de Amfortas es que mientras su herida sangre, *él no puede morir*, no puede encontrar la paz en la muerte; sus acompañantes insisten en que él debe cumplir sus obligaciones y ejecutar el ritual del Grial, al margen de su sufrimiento, mientras él les pide desesperadamente que tengan piedad de él y pongan fin a su sufrimiento dándole simplemente muerte —exactamente como el niño en “Un médico de campaña”, que dirige al médico-narrador la desesperada petición: “Doctor, déjeme morir”.

A primera vista, Wagner y Kafka están lo más distantes el uno del otro que se pueda estar: por un lado, tenemos la renovación romántica tardía de una leyenda medieval; por el otro, la descripción del destino del individuo en la burocracia totalitaria contemporánea... pero si miramos de cerca, percibimos que el problema fundamental de Parsifal es eminentemente *burocrático*: la incapacidad, la incompetencia de Amfortas para desempeñar su obligación del ritual burocrático. La voz aterradora del padre de Amfortas, Titurel, este

mandato superyoico del muerto vivo, se dirige a su impotente hijo en el primer acto con las palabras: "Mein Sohn Amfortas, bist du am Amt?", al que tenemos que conferir todo el peso burocrático: ¿Estás en tu puesto? ¿Estás dispuesto para oficiar? De un modo sociológico algo superficial, diríamos que el *Parsifal* de Wagner pone en escena el hecho histórico de que el Amo clásico (Amfortas) ya no es capaz de reinar en las condiciones de una burocracia totalitaria y ha de ser sustituido por una nueva figura de Líder (Parsifal).

En su versión fílmica de *Parsifal*, Hans-Jürgen Syberberg demostró —mediante una serie de cambios al original de Wagner— que estaba perfectamente al tanto de ello. En primer lugar, está la manipulación que Syberberg hace de la diferencia sexual: en el momento crucial de la inversión en el segundo acto —después del beso de Kundry— Parsifal cambia de sexo: el actor es sustituido por una mujer joven y fría; lo que está en juego no es una ideología del hermafroditismo, sino un sagaz adentramiento en la naturaleza "femenina" del poder totalitario: la Ley totalitaria es obscena, penetrada de goce, una Ley que ha perdido su neutralidad formal. Pero lo crucial para nosotros es otro rasgo de la versión de Syberberg: el hecho de que ha *externalizado* la herida de Amfortas, que es transportada en un cojín junto a él, como un nauseabundo objeto parcial del que, a través de una abertura que se asemeja a los labios vaginales, escurre sangre. Ésta es la contigüidad con Kafka: es como si la herida del niño de "Un médico de campaña" se hubiera externalizado, convirtiéndose en un objeto aparte, obteniendo una existencia independiente o —para usar el estilo de Lacan— existencia. Por eso Syberberg pone en escena el momento en que, justo antes del desenlace final, Amfortas suplica desesperadamente a sus acompañantes que hundan sus espadas en su cuerpo y lo liberen así de sus insoportables tormentos, de un modo que difiere radicalmente del habitual:

Siento que ya me envuelve la oscuridad de la muerte,
 ¿y he de volver de nuevo, aun así, a la vida?
 ¡Locos! ¿Quién me obliga a vivir?
 ¡Qué pueden hacer ustedes sino asegurarme la muerte!
 (*Se desgarran las vestiduras.*)
 ¡Aquí estoy —aquí está la herida abierta!

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 inhumano 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 desgarró 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

cosas se ponen aún peor: perdemos todo lo que tenemos —incluso el resto que estaba amenazado, pero no destruido, por el síntoma. Cuando enfrentamos el síntoma, siempre estamos en una posición de opción imposible; ilustrado con un famoso chiste sobre el jefe de redacción de uno de los periódicos de Hearst: a pesar de que Hearst trataba de persuadirlo, él no quería hacer uso de sus días de descanso tan merecidos. Cuando Hearst le preguntó por qué no quería tomar vacaciones, el jefe de redacción respondió: “Tengo miedo de que si me ausento un par de semanas, bajen las ventas del periódico; pero tengo hasta más miedo de que, a pesar de mi ausencia, las ventas *no* bajen.” Éste es el síntoma: un elemento que causa mucho trastorno, pero su ausencia significaría aún más trastorno: la catástrofe total.

Tomemos como ejemplo final la película de Ridley Scott, *Alien*: ¿no es el desagradable parásito que brinca fuera del cuerpo del pobre John Hurt precisamente ese síntoma, no es su estatus precisamente el mismo que el de la herida exteriorizada de Amfortas? La caverna en el planeta desértico a la que los viajeros del espacio entran cuando la computadora registra signos de vida en ella, y donde el parásito que parece un pólipo se adhiere al rostro de Hurt, tiene la posición de la Cosa presimbólica —es decir, del cuerpo materno, de la sustancia viva del goce. Las asociaciones útero-vaginales que despierta esta caverna son casi demasiado intrusas. El parásito que se adhiere al rostro de Hurt es, así pues, una especie de “retoño del goce”, un resto de la Cosa materna que funciona entonces como un síntoma —lo Real del goce— del grupo abandonado en la nave especial extraviada: los amenaza y a la vez los constituye como grupo cerrado. El hecho de que este objeto parasitario cambie incesantemente de forma confirma simplemente su posición *anamórfica*: es un puro ser de semblante. El “extraño”, el octavo pasajero, el suplementario, es un objeto que, siendo nada en absoluto en sí, ha de ser agregado a pesar de todo, anexado como un plus anamórfico. Es lo Real en su más pura forma: un semblante, algo que en un nivel estrictamente simbólico no existe para nada, pero a la vez lo único que en realidad existe en toda la película, la cosa contra la que toda la realidad está totalmente indefensa. Sólo hay que recordar la escena estremecedora cuando el líquido que se derrama del parásito tipo pólipo

después de que el médico le hace una incisión con un escalpelo disuelve el suelo de metal de la nave espacial...

Desde esta perspectiva del *sinthome*, verdad y goce son radicalmente incompatibles: la dimensión de verdad se abre a través de nuestro falso reconocimiento de la Cosa traumática, que encarna la imposible *jouissance*.

JOUISSANCE IDEOLÓGICA

Con la designación de una incongruencia del Orden socio-simbólico, la vertiente positiva de la cual es goce obsceno, ¿no hemos condescendido también al usual *ressentiment* "posmodernista", anti-ilustrado? El texto que hay en la portada de la edición francesa de los *Escritos* de Lacan desmiente este tipo de interpretación. En este texto, Lacan concibe su esfuerzo teórico explícitamente como una prolongación de la antigua lucha de la Ilustración. La crítica lacaniana al sujeto autónomo y su capacidad de reflexión, de apropiación reflexiva de su condición objetiva, está por lo tanto muy lejos de cualquier afirmación de algún terreno irracional que eluda el alcance de la razón. Si parafraseamos la conocida fórmula marxiana del propio capital como el límite del capitalismo, diríamos que, según Lacan, el límite de la Ilustración es la Ilustración misma, su anverso generalmente olvidado, articulado ya en Descartes y en Kant.

El lema rector de la Ilustración es, por supuesto, una variación del mandato "¡Razona con autonomía!": "Usa tu cabeza, líbrate de todos los prejuicios, no aceptes nada sin cuestionar sus fundamentos racionales, conserva siempre una distancia crítica...". Pero Kant ya había agregado, en su famoso artículo "¿Qué es la Ilustración?", un suplemento desagradable e inquietante, introduciendo una cierta fisura en el meollo del proyecto de la Ilustración: "Razona sobre lo que quieras y tanto como quieras —¡pero *obedece!*" Lo cual quiere decir: como el sujeto autónomo de la reflexión teórica, que se dirige al público ilustrado, puedes pensar libremente, puedes cuestionar toda autoridad; pero como parte de la "máquina" social, como un sujeto en el otro significado de la palabra, has de obedecer incondicionalmente las órdenes de tus superiores. Esta fisura es propia del proyecto de

la Ilustración en cuanto tal: la encontramos ya en Descartes en su *Discurso del método*. El anverso del *cogito* que duda de todo, que cuestiona la existencia misma del mundo, es la “moral provisional” cartesiana, un conjunto de normas establecidas por Descartes que le permiten sobrevivir en la existencia cotidiana de su viaje filosófico: la primera de todas las normas acentúa la necesidad de aceptar y obedecer los usos y leyes del país en el que nacimos sin cuestionar la autoridad de los mismos.

Lo principal es percibir que esta aceptación de usos y normas determinadas, empíricas y “patológicas” (Kant) no es una especie de remanente de lo anterior a la Ilustración —un remanente de la actitud tradicional autoritaria— sino, al contrario, *el anverso necesario de la propia Ilustración*: por medio de esta aceptación de los usos y las normas de la vida social en su carácter insensato, dado, mediante la aceptación del hecho de que “la Ley es la ley”, nos liberamos internamente de sus apremios —se abre el camino de la reflexión teórica libre. En otras palabras, damos al César lo que es del César, de modo que podamos reflexionar tranquilamente sobre todo. Esta experiencia del carácter dado, infundado, de los usos y las normas sociales implica una especie de distancia con respecto a ellos. En el universo tradicional, previo a la Ilustración, la autoridad de la Ley nunca se vive como insensata e infundada; al contrario, la Ley está siempre iluminada por el poder carismático de la fascinación. Únicamente a la perspectiva ya ilustrada se presenta el universo de los usos y las normas sociales como una “maquinaria” insensata que se ha de aceptar como es.

Claro que podemos decir que la ilusión principal de la Ilustración consiste en la idea de que podemos conservar una simple distancia de la “maquinaria” externa de las costumbres sociales y mantener así el espacio de nuestra reflexión interna impoluto, sin mancha alguna de la exterioridad de las costumbres. Pero esta crítica no afecta a Kant en la medida en que en su afirmación del imperativo categórico tuvo en cuenta el carácter traumático, falto de verdad, insensato, de la propia Ley interna, moral. El imperativo categórico kantiano es precisamente una Ley que tiene una autoridad necesaria, incondicional, sin que sea verdad: es —en las propias palabras de Kant— una especie de “hecho tras-

cidental”, un hecho dado cuya verdad no se puede demostrar teóricamente; pero pese a ello se ha de presuponer su incondicional validez para que nuestra actividad moral tenga algún sentido.

Podemos contrastar esta Ley moral y las leyes sociales “patológicas”, dadas empíricamente, mediante todo un conjunto de rasgos distintivos: las leyes sociales estructuran un campo de *realidad* social, la Ley moral es el *Real* de un imperativo incondicional que no tiene en consideración los límites que nos impone la realidad —es un mandato imposible. “Puedes porque debes [*Du kannst, denn du sollst!*]”; las leyes sociales pacifican nuestra egolatría y regulan la homeostasis social; la Ley moral crea desequilibrio en esta homeostasis al introducir un elemento de compulsión incondicional. La paradoja fundamental de Kant es esta prioridad de la razón práctica sobre la teórica: podemos librarnos de las constricciones sociales externas y alcanzar la madurez propia de un sujeto autónomo ilustrado precisamente sometiéndonos a la compulsión “irracional” del imperativo categórico.

Es un lugar común de la teoría lacaniana destacar que este imperativo moral kantiano encubre un obsceno mandato superyoico: “¡Goza!” —la voz del Otro que nos incita a cumplir nuestro deber por el deber es una irrupción traumática de un llamado a la *jouissance* imposible, que altera la homeostasis del principio de placer y su prolongación, el principio de realidad. Por eso Lacan concibe a Sade como la verdad de Kant: “Kant con Sade” (Lacan, 1966). ¿Pero en qué consiste exactamente esta obscenidad de la Ley moral? No en algunos remanentes, restos de los contenidos empíricos y “patológicos” que se adhieren a la forma pura de la Ley y la tiznan, sino *en esta forma misma*. La Ley moral es obscena en la medida en que es su forma la que funciona como una fuerza de motivación que nos impulsa a obedecer su mandato —es decir, en la medida en que obedecemos la Ley moral porque es ley y no por un conjunto de razones positivas: la obscenidad de la Ley moral es el anverso de su carácter formal.

Claro que la característica elemental de la ética kantiana es que excluye todos los contenidos empíricos, “patológicos” —en otras palabras, todos los objetos que producen

placer (o displacer)— como el *locus* de nuestra actividad moral, pero lo que permanece oculto en Kant es el modo en que esta renuncia produce un cierto plus-de-goce (el lacaniano *plus-de-jouir*). Tomemos el caso del fascismo —la ideología fascista se basa en un imperativo puramente formal: Obedece porque debes. Dicho de otra manera, renuncia al goce, sacrificate y no te preguntes sobre el significado de ello —el valor del sacrificio está en su misma insignificancia; el verdadero sacrificio es por su propio fin; has de encontrar satisfacción positiva en el sacrificio mismo, no en su valor instrumental—: es esta renuncia, esta resignación del goce lo que produce un cierto plus-de-goce.

Este plus que se produce mediante la renuncia es el *objet petit a* lacaniano, la encarnación del plus-de-goce; aquí también podemos entender por qué Lacan acuñó la noción de plus-de-goce según el modelo de la noción marxiana de plusvalor —en Marx, el plusvalor también implica una cierta renuncia al valor de uso “patológico”, empírico. Y el fascismo es obsceno en la medida en que percibe directamente la forma ideológica como su propio fin, como un fin en sí —recuérdese la famosa respuesta de Mussolini a la pregunta “¿Cómo justifican los fascistas su pretensión de gobernar Italia? ¿Cuál es su programa?”: “Nuestro programa es muy simple, queremos gobernar Italia.” El poder ideológico del fascismo reside precisamente en el rasgo que los críticos liberales o izquierdistas percibieron como su mayor debilidad: en el carácter profundamente vacío y formal de su llamado, en el hecho de que exige obediencia y sacrificio porque sí. Para la ideología fascista, la cuestión no es el valor instrumental del sacrificio, es la forma misma del sacrificio, “el espíritu de sacrificio”, la que es la cura contra la enfermedad liberal decadente. Queda también claro por qué al fascismo le infundió tanto terror el psicoanálisis: el psicoanálisis nos capacita para localizar un goce obsceno que actúa en este acto de sacrificio formal.

Ésta es la dimensión oculta, perversa y obscena del formalismo de la moral kantiana que aparece en definitiva en el fascismo: es ahí donde el formalismo kantiano replica —o más exactamente, explica— la lógica de la segunda máxima de la moral provisional de Descartes:

... 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

vale la pena y es importante, más allá de su desarrollo personal (Elster, 1982, p. 96);

es decir, en cuanto los jurados se den cuenta de que los efectos judiciales de su trabajo son nulos y que el verdadero objetivo de su trabajo es el efecto que éste tenga en su espíritu cívico —su valor educativo— *este efecto educativo se va al traste*.

Sucede lo mismo con Pascal, con su defensa de la apuesta religiosa: aun si nos equivocamos en nuestra apuesta, aun si no hay Dios, mi creencia en Dios y actuar conforme a ella, tendrá muchos efectos benéficos en mi vida terrenal —llevaré una vida digna, tranquila, moral, satisfactoria, sin perturbaciones ni dudas. Pero la cuestión es de nuevo que yo puedo lograr esta ganancia terrenal sólo si realmente creo en Dios, en el más allá religioso; es probable que ésta sea la lógica oculta y bastante cínica de la argumentación de Pascal: aunque la apuesta real de la religión sea la ganancia terrenal que se logra con la actitud religiosa, esta ganancia es un “estado que es esencialmente un subproducto” —se produce únicamente como un resultado no buscado de nuestra creencia en un más allá religioso.

No debería sorprendernos encontrar exactamente la misma argumentación en la descripción que hace Rosa Luxemburg del proceso revolucionario: al comienzo, las primeras luchas obreras están abocadas al fracaso, no se pueden lograr sus objetivos directos, pero aunque necesariamente terminen en fracaso, la hoja del balance general es pese a todo positiva porque su principal beneficio es didáctico —es decir, sirven para la formación de la clase obrera y su transformación en sujeto revolucionario. Y de nuevo se trata de que si nosotros (el Partido) decimos directamente a los obreros en lucha: “no importa si fracasan, el objetivo principal de su lucha es el efecto educativo que tiene en ustedes”, se perdería el efecto educativo.

Es como si Descartes, en el pasaje citado, nos estuviera dando, quizá por primera vez, la pura forma de esta paradoja ideológica fundamental: lo que realmente está en juego en la ideología es su forma, el hecho de que sigamos avanzando

lo más derecho que podamos en una sola dirección, que sigamos hasta las opiniones más cuestionables una vez que hayamos tomado una decisión al contemplarlas; pero esta actitud ideológica se puede lograr sólo como un “estado que es esencialmente subproducto”: los sujetos ideológicos, “viajeros perdidos en la selva”, se han de ocultar el hecho de que “fue probablemente sólo el azar el que los determinó ante todo en su opción”; han de creer que la decisión que han tomado está fundamentada, que los conducirá a su Meta. En cuanto perciban que *la verdadera meta es la congruencia de la actitud ideológica*, el efecto es contraproducente. Podemos ver cómo la ideología funciona de modo exactamente opuesto a la popular idea de la moral jesuítica: el fin es aquí justificar los medios.

¿Por qué esta inversión de la relación entre fin y medios ha de permanecer oculta, por qué es contraproducente revelarla? Porque pondría de manifiesto el goce que actúa en la ideología, en la renuncia ideológica. Es decir, revelaría que la ideología sirve únicamente a sus propios objetivos, que no sirve para nada —que es precisamente la definición lacaniana de *jouissance*.

PARTE SEGUNDA

LA FALTA EN EL OTRO

"CHE VUOI?"

IDENTIDAD

II. "COLCHÓN" IDEOLÓGICO

¿Qué es lo que crea y sostiene la *identidad* de un terreno ideológico determinado más allá de todas las variaciones posibles de su contenido explícito? *Hegemonía y estrategia socialista* traza lo que tal vez sea la respuesta definitiva a esta pregunta crucial de la teoría de la ideología: el cúmulo de "significantes flotantes", de elementos protoideológicos, se estructura en un campo unificado mediante la intervención de un determinado "punto nodal" (el *point de capiton* lacaniano) que los "acolcha", detiene su deslizamiento y fija su significado.

El espacio ideológico está hecho de elementos sin ligar, sin amarrar, "significantes flotantes", cuya identidad está "abierta", sobredeterminada por la articulación de los mismos en una cadena con otros elementos —es decir, su significación "literal" depende de su plus de significación metafórico. *Ecologismo*, por ejemplo: su conexión con otros elementos ideológicos no está determinada de antemano; se puede ser un ecologista de orientación estatal (si se cree que sólo la intervención de un Estado fuerte puede salvarnos de la catástrofe), un ecologista socialista (si se localiza la fuente de la despiadada explotación de la naturaleza en el sistema capitalista), un ecologista conservador (si se predica que el hombre se ha de volver a arraigar a fondo en su suelo natal), y así sucesivamente; el *feminismo* puede ser socialista, apolítico. . . ; hasta el *racismo* puede ser elitista o populista. . . El "acolchamiento" realiza la totalización mediante la cual esta libre flotación de elementos ideológicos se detiene, se fija

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

"nodal", determinante, de una determinada lucha que, precisamente como lucha particular, traza el horizonte de todas las demás luchas. Este papel determinante pertenece por supuesto a la democracia, a la "invención democrática": según Laclau y Mouffe, todas las demás luchas (socialista, feminista...) se podrían concebir como la radicalización, extensión, aplicación graduales del proyecto democrático a nuevos terrenos (el de las relaciones económicas, el de las relaciones entre los sexos...). La paradoja dialéctica reside en el hecho de que la lucha particular que desempeña un papel hegemónico, lejos de imponer una violenta supresión de las diferencias, abre el espacio para la autonomía correspondiente de las luchas particulares: la lucha feminista, por ejemplo, es posible únicamente en referencia al discurso político democrático-igualitario.

La primera labor del análisis consiste por lo tanto en aislar en un campo ideológico determinado la lucha particular que al mismo tiempo determina el horizonte de su totalidad —para decirlo en términos hegelianos, la especie que es su propio y universal género. Pero éste es el problema teórico crucial: ¿en qué difiere este papel determinante y totalizador de una lucha particular de la "hegemonía", concebida tradicionalmente, por la cual una determinada lucha (la lucha obrera en el marxismo) se presenta como la Verdad de todas las demás, de manera que todas las demás luchas son en último término únicamente formas de la expresión de aquélla, y la victoria de esta lucha nos ofrece la clave para la victoria en otros terrenos —o, como discurre la línea usual de argumentación marxista: sólo la revolución socialista triunfante hará posible la abolición de la opresión de las mujeres, el fin de la explotación destructiva de la naturaleza, ahuyentar la amenaza de la destrucción nuclear... En otras palabras: ¿cómo formulamos el papel determinante de un terreno en particular sin caer en la trampa del esencialismo? Mi tesis es que el antidescriptivismo de Saul Kripke nos proporciona las herramientas conceptuales para resolver este problema.

DESCRIPTIVISMO VERSUS ANTIDSCRIPTIVISMO

Podemos denominar a la experiencia básica en la que se fun-

da el antidescriptivismo de Kripke *la invasión de los usurpadores de cuerpos*, siguiendo el título de la conocida película de ciencia ficción de los años cincuenta: una invasión de criaturas del espacio exterior que adoptan forma humana —tienen el mismo aspecto que los seres humanos, gozan de todas sus propiedades, pero en cierto sentido esto hace de ellas seres aun más pavorosos. Este problema es el mismo que el antisemitismo (y por esta razón *La invasión de los usurpadores de cuerpos* se puede leer como una metáfora del anticomunismo macartista de los años cincuenta); los judíos son “como” nosotros; es difícil reconocerlos, determinar en el nivel de la realidad manifiesta ese plus, ese rasgo evasivo que los diferencia de todas las demás personas.

La apuesta de la discusión entre descriptivismo y antidescriptivismo es la más elemental: ¿cómo se refieren los nombres a los objetos que denotan? ¿Por qué la palabra “mesa” se refiere a una mesa? La respuesta de descriptivismo es la obvia: a causa de su significado; cada palabra es en primer lugar portadora de un cierto significado —o sea significa un cúmulo de características descriptivas (“mesa” significa un objeto de una determinada forma que sirve para ciertos fines) y subsiguientemente se refiere a objetos en la realidad en la medida en que éstos poseen propiedades que el cúmulo de descripciones designa. “Mesa” significa mesa porque una mesa tiene propiedades comprendidas en el significado de la palabra “mesa”. La intención tiene, así pues, prioridad lógica sobre la extensión: la extensión (un conjunto de objetos a los que una palabra se refiere) está determinada por la intención (por las propiedades comprendidas en su significado). La respuesta antidescriptivista, en cambio, es que una palabra está conectada a un objeto o a un conjunto de objetos mediante un acto de “bautismo primigenio”, y este vínculo se mantiene aun cuando el cúmulo de rasgos descriptivos, que fue el que inicialmente determinó el significado de la palabra, cambie por completo.

Vamos a dar un ejemplo simplificado de Kripke: si pedimos al público en general una descripción que identifique a “Kurt Gödel”, la respuesta sería “el autor de la prueba de la incompletud de la aritmética”; pero supongamos que la prueba la escribió otro hombre, Schmidt, un amigo de Gödel, y que Gödel lo mató y se apropió del descubrimiento de

la mencionada prueba; en este caso, el nombre "Kurt Gödel" se seguiría refiriendo al mismo Gödel, aunque la descripción identificatoria no correspondiera a él. Lo crucial es que el nombre "Gödel" ha sido vinculado a un cierto objeto (persona) mediante un "bautismo primigenio", y este vínculo subsiste aun si la descripción identificatoria original demuestra ser falsa (Kripke, 1980, pp. 83-85). Éste es el meollo de la discusión: los descriptivistas acentúan los "contenidos intencionales" inmanentes, internos, de una palabra, en tanto que los antidescriptivistas consideran decisivo el vínculo causal externo, la manera en que una palabra se ha transmitido de un sujeto a otro en una cadena de tradición.

Aquí surge el primer ataque: ¿no es la respuesta obvia a esta discusión el que nos estamos refiriendo a dos tipos diferentes de nombres: a nociones que denotan géneros (universales) y a nombres propios? ¿La solución del debate sería simplemente que el descriptivismo explica cómo funcionan las nociones genéricas y el antidescriptivismo el modo en que funcionan los nombres propios? Si nos referimos a alguien como "gordo", está claro que tiene que poseer al menos la propiedad de ser excesivamente corpulento, pero si nos referimos a alguien como "Pedro", no podemos inferir ninguna de sus propiedades reales —el nombre "Pedro" se refiere a él simplemente porque fue bautizado como "Pedro". Pero este tipo de solución, tratar de deshacerse de un problema mediante una simple distinción clasificatoria, deja de lado por entero lo que está en juego en la discusión: tanto el descriptivismo como el antidescriptivismo apuntan a una teoría *general* de las funciones de referencia. Para el descriptivismo, los nombres propios son meramente descripciones concretas abreviadas o disfrazadas, en tanto que para el antidescriptivismo, la cadena causal externa determina la referencia aun en el caso de nociones genéricas, por lo menos en el de aquellas que designan géneros naturales. Tomemos de nuevo un ejemplo algo simplificado de Kripke: en un determinado momento de la prehistoria, a una determinada clase de objeto se le bautizó con el nombre de "oro", y este nombre estaba vinculado en aquel momento a un cúmulo de características descriptivas (un metal amarillo, pesado y resplandeciente que se puede modelar de bellas maneras y demás); a lo largo de los siglos, este cúmulo

de descripciones se ha ido multiplicando y cambiando de acuerdo con el desarrollo del conocimiento humano, de modo que hoy en día identificamos "oro" con su especificación dentro de la tabla periódica de los elementos y con sus protones, neutrones, electrones, espectro y demás; pero supongamos que un científico descubriera hoy que todos estaban equivocados acerca de las propiedades del objeto llamado "oro" (la impresión de que es de color amarillo brillante estaba producida por una ilusión óptica universal, etcétera): en este caso, la palabra "oro" se seguiría refiriendo al mismo objeto que antes —es decir, diríamos que "el oro no posee las propiedades que se le habían adjudicado hasta ahora", y no que "el objeto que hasta ahora habíamos tomado por oro en realidad no es oro".

Lo mismo es válido para la situación objetiva contraria:

pudiera haber una sustancia que tuviera todas las marcas identificatorias que comúnmente hemos atribuido al oro y que hemos usado en primer lugar para identificarlo, pero que no es la misma especie de cosa, no es la misma sustancia. Diríamos de tal cosa que, aunque tiene todas las apariencias que inicialmente usamos para identificar el oro, no es oro (Kripke, 1980, p. 119).

¿Por qué? Porque esta sustancia no está vinculada al nombre "oro" a través de una cadena causal que se remonte hasta el "bautismo primigenio" que establece la referencia del "oro". Por la misma razón hay que decir que

aun cuando arqueólogos o geólogos descubrieran el día de mañana unos fósiles que mostraran concluyentemente la existencia de animales en el pasado que satisfacían todo lo que sabemos acerca de los unicornios por el mito del unicornio, eso no demostraría que hubo unicornios (*ibid.*, p. 24).

Dicho de otra manera, aun cuando esos quasi-unicornios correspondieran perfectamente al conjunto de rasgos descriptivos que comprende el significado de la palabra "unicornio", no podemos estar seguros de que ellos fueron la referencia original de la noción mítica de "unicornio" —es decir, el objeto al que la palabra "unicornio" quedó sujeta en el "bautismo primigenio"... ¿Cómo pasar por alto el

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

es simplemente ésta: tal como la he descrito, esta tribu tiene una institución de nombres propios que se usa para referencia, exactamente como nuestros nombres se usan para referencia, pero *no hay un solo uso de un nombre en la tribu que satisfaga la cadena causal de la teoría de la comunicación* (Searle, 1984, p. 240).

En otras palabras, en esta tribu cada uno de los usos del nombre satisface la pretensión descriptivista: la referencia está determinada exclusivamente por un cúmulo de rasgos descriptivos. Searle sabe, claro está, que esta tribu no ha existido nunca; lo único que él pretende es que el funcionamiento de la nominación en esa tribu es *lógicamente primordial*: que todos los ejemplos en contra de los que se valen los antidescriptivistas son lógicamente secundarios, son “parasitarios”, implican un funcionamiento “descriptivista” previo. Cuando todo lo que sabemos de alguien es que se llama Smith —cuando el único contenido intencional de “Smith” es “la persona a la que los demás se refieren como Smith”—, esa condición parte del supuesto lógico de la existencia de por lo menos algún otro sujeto que sabe mucho más sobre Smith —para quien el nombre “Smith” está conectado a todo un conjunto de rasgos descriptivos (un caballero gordo y viejo que imparte un curso sobre historia de la pornografía . . .). En otras palabras, el caso que los antidescriptivistas proponen como “normal” (la trasmisión de la referencia por medio de una cadena causal externa) es únicamente una descripción “externa” (una descripción que no toma en consideración el contenido intencional) de un funcionamiento que es “parasitario” —es decir, lógicamente secundario.

Para refutar a Searle hemos de demostrar que su tribu primitiva, en la que el lenguaje funciona exclusivamente de un modo descriptivo, es imposible, no sólo empíricamente, sino también lógicamente. El procedimiento derrideano sería obviamente mostrar que el uso “parasitario” siempre corre, y ha corroído desde el principio, el funcionamiento puramente descriptivo: el mito que inventa Searle de una tribu primitiva nos ofrece simplemente otra versión de una comunidad totalmente transparente en la que la referencia no está empañada por alguna ausencia, por alguna falta.

La perspectiva lacaniana acentuaría otra característica: hay simplemente algo que falta en la descripción que hace

Searle de su tribu. Si lo que nos concierne en realidad es el lenguaje en un sentido estricto, el lenguaje como una red social en la que el significado existe únicamente en la medida en que está reconocido intersubjetivamente —el lenguaje que, por definición, no puede ser “privado”—, entonces ha de ser parte del significado de cada nombre el que éste se refiera a un determinado objeto *porque éste es su nombre*, porque otros usan este nombre para designar el objeto en cuestión: cada nombre, en la medida en que es parte de un lenguaje común, implica este momento autorreferencial, circular. Los “otros” no se pueden reducir por supuesto a los otros empíricos, sino que, antes bien, apuntan al “gran Otro” lacaniano, al orden simbólico mismo.

Nos encontramos aquí con la estupidez dogmática propia de un significante como tal, la estupidez que asume la forma de una tautología: un nombre se refiere a un objeto *porque este objeto se llama así* —esta forma impersonal (“se llama”) anuncia la dimensión del “gran Otro” más allá de otros sujetos. El ejemplo que evoca Searle como un epítome de parasitismo —el de los hablantes que no saben nada sobre el objeto del que están hablando y cuyo “único contenido intencional tal vez sea que están usando el nombre para referirse a aquello que otros usan para referirse a ello” (Searle, 1984, p. 259)— indica, en cambio, un componente necesario de todo uso “normal” de los nombres en el lenguaje como vínculo social —y este componente tautológico es el significantemente lacaniano, el “significante sin significado”.

Lo irónico es que esta falta está inscrita en la descripción que hace Searle en forma de prohibición (“... en esta tribu hay un estricto tabú que prohíbe hablar de los muertos”): la tribu mítica de Searle es, así pues, una tribu de psicóticos que —por el tabú que atañe a los nombres de las personas muertas— forcluye la función del Nombre-del-Padre —es decir, impide la transformación del Padre muerto en la norma de su Nombre. Si, por lo tanto, el descriptivismo de Searle deja de lado la dimensión del *gran Otro*, el antidescriptivismo —por lo menos en su versión predominante— deja de lado al *pequeño Otro*, la dimensión del objeto como real en el sentido lacaniano: la distinción real/realidad. Ésta es la razón de que el antidescriptivismo busque esa X, el rasgo que garantiza la identidad de una referencia a través de to-

dos los cambios de sus propiedades descriptivas, en la misma realidad; ésta es la razón de que tenga que inventar su propio mito, una especie de contrapartida de la tribu primitiva de Searle, el mito de Donnellan acerca de un “omnisciente observador de la historia”. Donnellan construyó este ingenioso ejemplo desmentido por los hechos:

Supongamos que todo lo que un hablante sabe o cree que sabe sobre Tales es que es el filósofo griego que dijo que todo es agua. Pero supongamos que nunca hubo un filósofo griego que dijera tal cosa. Supongamos que Aristóteles y Herodoto se referían a un excavador de pozos que dijo: “Me gustaría que todo fuera agua para no tener que excavar estos malditos pozos.” En tal caso, cuando el hablante usa el nombre de Tales se refiere a este excavador de pozos. Además, supongamos que hubo un eremita que nunca tuvo nada que ver con nadie, que realmente sostuvo que todo era agua. Aun así, cuando decimos “Tales” es evidente que no nos referimos a ese eremita (Searle, 1984, p. 252).

Hoy, la referencia original, el punto de partida de una cadena causal —el pobre excavador de pozos— nos es desconocido; pero un “omnisciente observador de la historia”, capaz de seguir la cadena causal hasta el acto del “bautismo primigenio”, sabría restablecer el vínculo original que conecta la palabra “Tales” a su referencia. ¿Por qué es necesario este mito, esta versión antidescriptivista del “sujeto supuesto saber” lacaniano?

El problema básico del antidescriptivismo consiste en determinar qué es lo que constituye la identidad del objeto designado más allá del siempre cambiante cúmulo de rasgos descriptivos —qué hace a un objeto idéntico a él mismo aun cuando todas sus propiedades hayan cambiado; en otras palabras, cómo concebir el correlativo objetivo del “designante rígido”, del nombre en la medida en que éste denota el mismo objeto en todos los mundos posibles, en todas las situaciones que de hecho lo contradicen. Lo que se pasa por alto, al menos en la versión estándar del antidescriptivismo, es que esta garantía de la identidad de un objeto en todas las situaciones que la contradicen con hechos —a través de un cambio de todas sus características descriptivas— es *el efecto retroactivo de la nominación*: es el nombre, el significante,

el que es el soporte de la identidad del objeto. Este “plus” en el objeto que sigue siendo el mismo en todos los mundos posibles es “algo en él más que él”, es decir, el *objet petit a* lacaniano: lo buscamos en vano en la realidad positiva porque no tiene congruencia positiva —porque es simplemente la objetivización de un vacío, de una discontinuidad abierta en la realidad mediante el surgimiento del significante. Lo mismo sucede con el oro: buscamos en vano en sus características positivas, físicas, esa X que hace de él la encarnación de la riqueza; o, para valernos de un ejemplo de Marx, sucede lo mismo con la mercancía: buscamos en vano entre sus propiedades positivas el rasgo que constituye su valor (y no sólo su valor de uso). Lo que no capta la idea antidescriptivista de una cadena causal externa de comunicación a través de la que se trasmite la referencia es, por lo tanto, la contingencia radical de la nominación, el hecho de que la nominación constituye retroactivamente su referencia. La nominación es necesaria, pero lo es, por así decirlo, necesariamente después, retroactivamente, una vez que estamos ya “en ello”.

El papel que desempeña el mito del “omnisciente observador de la historia” corresponde por lo tanto exactamente al del mito de Searle de la tribu primitiva: en ambos casos, su función es limitar, restringir la contingencia radical de la nominación —construir un instrumento que garantice su necesidad. En el primer ejemplo, la referencia la garantiza la cadena causal que nos lleva al “bautismo primigenio” que vincula la palabra al objeto. Si en la controversia entre descriptivismo y antidescriptivismo, la “verdad” está a pesar de todo del lado del antidescriptivismo, es porque el error de éste es de otra clase: en su mito, el antidescriptivismo cierra los ojos a su propio resultado, a lo que el mito “ha producido sin saberlo”. El principal logro del antidescriptivismo es permitirnos concebir el *objet a* como el real imposible correlativo del “designante rígido” —es decir, del *point de capiton* como significante “puro”.

DESIGNANTE RÍGIDO Y *OBJET a*

Si sostenemos que el *point de capiton* es un “punto nodal”, una especie de nudo de significados, esto no implica que sea

simplemente la palabra “más rica”, la palabra en la que se condensa toda la riqueza de significado del campo que “acolcha”: el *point de capiton* es, antes bien, la palabra que, *en tanto que palabra*, en el nivel del significante, unifica un campo determinado, constituye su identidad: es, por así decirlo, la palabra a la que las “cosas” se refieren para reconocerse en su unidad. 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

de deseo, ese "algo inalcanzable" que está "en Coke más que Coke" y que, según la fórmula lacaniana, podría cambiar de repente y convertirse en excremento, en lodo no potable (en el caso de la Coca bastaría con que fuera servida caliente y tibia).

La lógica de esta inversión que produce un plus podría quedar clara a propósito del antisemitismo: al principio, "judío" aparece como un significante que connota un conjunto de propiedades supuestamente "reales" (espíritu de intriga, codicia y demás), pero esto no es todavía propiamente antisemitismo. Para llegar a él, hemos de *invertir* la relación y decir: ellos son así (codiciosos, intrigantes . . .) *porque son judíos*. Esta inversión, a primera vista, parece puramente tautológica —podríamos replicar: por supuesto que así es, porque "judío" significa precisamente codicioso, intrigante, sucio . . . Pero esta apariencia de tautología es falsa: "judío" en "porque son judíos" no connota una serie de propiedades reales, se refiere de nuevo a esa X inalcanzable, a lo que hay "en judío más que judío" y a lo que el nazismo trató tan desesperadamente de captar, medir, transformar en una propiedad real que nos permitiera identificar a los judíos de un modo científico y objetivo.

El "designante rígido" apunta entonces a ese núcleo imposible-real, a lo que hay "en un objeto que es más que el objeto", a ese plus producido por la operación significativa. Y el punto crucial que hay que captar es la conexión entre la contingencia radical de la nominación y la lógica del surgimiento del "designante rígido" mediante la cual un objeto determinado logra su identidad. La contingencia radical de la nominación implica una brecha irreductible entre lo Real y los modos de su simbolización: una cierta constelación histórica se puede simbolizar de manera diferente; lo Real no contiene un modo necesario de ser simbolizado.

Tomemos la derrota de Francia en 1940: la clave del éxito de Pétain fue que prevaleció su simbolización del trauma de la derrota ("La derrota es el resultado de una larga y degenerada tradición de democracia y de influencia judía antisocial; como tal, la derrota tiene el efecto moderador de ofrecer a Francia una nueva oportunidad de edificar su cuerpo social sobre nuevos cimientos, corporativos y orgánicos . . ."). De este modo, lo que se había vivido hacía un momento como

una pérdida traumática e incomprensible llegó a ser legible, obtuvo significado. Pero la cuestión es que esta simbolización no estaba inscrita en lo Real: nunca alcanzamos el punto en el que “las propias circunstancias empiezan a hablar”, el punto en el que el lenguaje empieza a funcionar inmediatamente como “lenguaje de lo Real”: el predominio de la simbolización de Pétain fue un resultado de la lucha por la hegemonía ideológica.

Como lo real no ofrece ningún soporte para una simbolización directa del mismo —como cada simbolización es en último término contingente—, el único modo en que la experiencia de una realidad histórica determinada puede lograr su unidad es mediante la instancia de un significante, mediante la referencia a un significante “puro”. No es el objeto real el que garantiza, como punto de referencia, la unidad y la identidad de una determinada experiencia ideológica —al contrario, es la referencia a un significante “puro” la que confiere unidad e identidad a nuestra experiencia de la realidad histórica. La realidad histórica está, por supuesto, siempre simbolizada; el modo en que la vivimos está siempre mediado por diferentes modos de simbolización: todo lo que Lacan agrega a esta sabiduría fenomenológica común es el hecho de que la unidad de una “experiencia de significado”, siendo ella misma el horizonte de un campo ideológico de significado, se apoya en algún “significante sin el significado” “puro” y sin sentido.

LA ANAMORFOSIS IDEOLÓGICA

Ahora podemos ver que la teoría de Kripke sobre el “designante rígido” —sobre un cierto significante puro que designa y, a la vez, constituye la identidad de un objeto determinado, más allá del conjunto variable de sus propiedades descriptivas— nos proporciona un aparato conceptual que nos permite concebir precisamente el estatus del “antiesencialismo” de Laclau. Tomemos, por ejemplo, nociones como “democracia”, “socialismo”, “marxismo”: la ilusión esencialista consiste en la creencia de que es posible determinar un conjunto concreto de características, de propiedades reales, por muy mínimas que sean, que defina la esencia permanente de “de-

democracia" y términos similares —cada fenómeno que pretende ser clasificado como "democrático" tendría que cumplir la condición de poseer este conjunto de características. En contraste con esta "ilusión esencialista", el antiesencialismo de Laclau nos obliga a llegar a la conclusión de que es imposible definir esa esencia, ese conjunto de propiedades reales que seguiría siendo el mismo en "todos los mundos posibles" —en todas las situaciones que lo contradicen con hechos.

En último término, la única manera de definir "democracia" es decir que ésta contiene todos los movimientos y las organizaciones políticas que se legitiman y se designan como "democráticos"; la única manera de definir "marxismo" es decir que este término designa todos los movimientos y las teorías que se legitiman a través de la referencia a Marx, y así sucesivamente. Dicho de otra manera, la única definición posible de un objeto en su identidad es que éste es el objeto que siempre es designado con el mismo significante —que está vinculado al mismo significante. Es el significante el que constituye el núcleo de la "identidad" del objeto.

Volvamos de nuevo a "democracia": ¿hay —en el nivel de las características reales y descriptivas— algo en realidad en común entre la noción liberal-individualista de democracia y la teoría del socialismo real, según la cual el rasgo básico de la "democracia real" es el papel rector que desempeña el partido que representa los verdaderos intereses del pueblo y que por lo tanto asegura el gobierno real de éste?

En este caso no tenemos que dejarnos descarriar por la solución obvia pero falsa de que la noción de democracia que tiene el socialismo real es simplemente errónea, degenerada, una especie de travestí perverso de la verdadera democracia —en un análisis final, la "democracia" se define, no por el contenido real de esta noción (su significado), sino únicamente por su identidad de posición-relación —por su oposición, su relación diferencial con lo "no democrático"—, en tanto que el contenido concreto puede variar en sumo grado: hasta la exclusión mutua (para los marxistas del socialismo real, el término "democrático" designa los mismos fenómenos que para una tradición liberal son la encarnación del totalitarismo antidemocrático).

Ésta es, pues, la paradoja fundamental del *point de capiton*: el "designante rígido", que totaliza una ideología dete-

niendo el deslizamiento metonímico de sus significados, no es un punto de densidad suprema de Sentido, una especie de Garantía que, al estar exceptuada de la interacción diferencial de los elementos, serviría de punto de referencia estable y fijo. Al contrario, es el elemento que representa la instancia del significante dentro del campo del significado. En sí no es más que una “pura diferencia”: su papel es puramente estructural, su naturaleza es puramente performativa —su significación coincide con su propio acto de enunciación—; en suma, es un “significante sin el significado”. El paso crucial en el análisis de un edificio ideológico es, así pues, detectar, tras el deslumbrante esplendor del elemento que lo sostiene unido (“Dios”, “País”, “Partido”, “Clase” . . .), esta operación autorreferencial, tautológica, representativa. Un “judío”, por ejemplo, es en último término alguien estigmatizado con el significante “judío”; toda la riqueza fantasmática de las características que se supone que caracterizan a los judíos (avidez, espíritu de intriga y demás) sirve para encubrir, no el hecho de que “los judíos no son en realidad así”, no la realidad empírica de los judíos, sino el hecho de que en la construcción antisemita de un “judío” nos las vemos con una función puramente estructural.

La dimensión propiamente “ideológica” es por lo tanto el efecto de un cierto “error de perspectiva”: el elemento que representa dentro del campo del significado, la instancia del puro significante —el elemento a través del cual el no sentido del significante irrumpe en pleno significado— se percibe como un punto de suma saturación de significado, como el punto que “da significado” a todos los demás y totaliza así el campo del significado (ideológico). El elemento que representa, en la estructura del enunciado, la inmanencia de su propio proceso de enunciación se vive como una especie de Garantía trascendente. El elemento que sólo detenta el lugar de una falta, que es en su presencia corporal sólo la encarnación de una falta, se percibe como un punto de suprema plenitud. En breve, *la pura diferencia se percibe como Identidad* exenta de la interacción relación-diferencia y garantía de su homogeneidad.

Podemos designar a este “error de perspectiva” *anamorfosis ideológica*. Lacan se refiere a menudo a *Los embajadores* de Holbein: si miramos lo que de frente parece un punto

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)

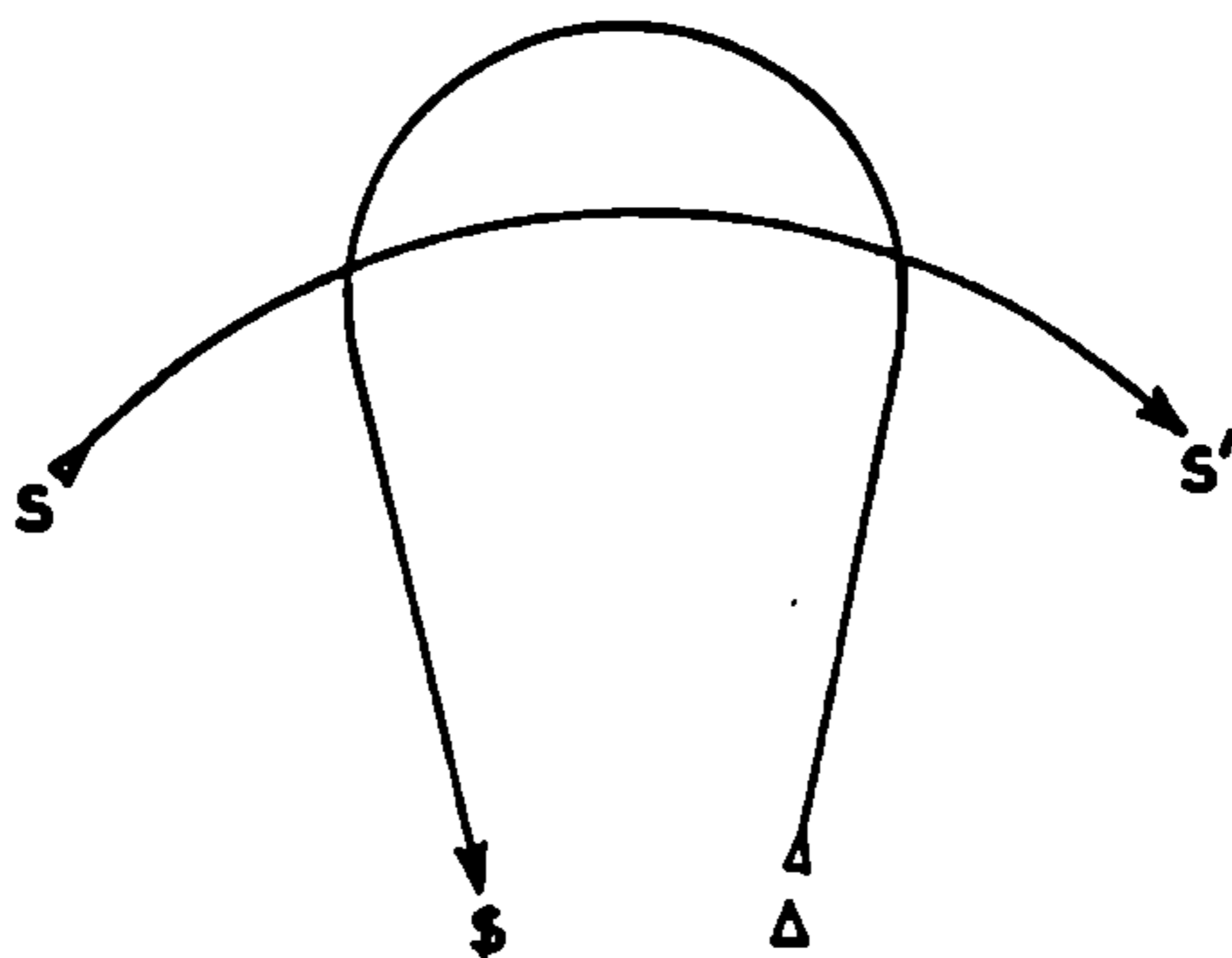
RETROACTIVIDAD DEL SIGNIFICADO

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.).

GRAFO I



Empecemos entonces con la primera forma, con la “célula elemental del deseo”. Lo que tenemos aquí es simplemente la presentación gráfica de la relación entre significante y significado. Como es sabido, Saussure visualizó esta relación como dos líneas ondulantes y paralelas o dos superficies de la misma hoja: la progresión lineal del significado corre paralela a la articulación lineal del significante. Lacan estructura este doble movimiento de manera muy diferente: alguna intención mítica, presimbólica (Δ), “acolcha” la cadena del significante, la serie del significante, el vector S-S'. El producto del acolchado (lo que “sale por el otro lado” después de que la intención mítica —real— atraviesa el significante y sale de él) es el sujeto representado por el matema \$ (el sujeto dividido, escindido, y al mismo tiempo el significante borrado, la falta de significante, el hueco, un espacio vacío en la red del significante). Esta mínima articulación confirma ya el hecho de que de lo que se trata es del proceso de *interpelación de individuos* (esta entidad presimbólica, mítica —tampoco en Althusser, el “individuo” que es interpelado a transformarse en sujeto está conceptualmente definido, es simplemente una X hipotética de la que se ha de partir) a sujetos. El *point de capiton* es el punto a través del cual el sujeto es “cosido” al significante, y al mismo tiempo, el punto que interpela al individuo a transformarse en sujeto dirigiéndole el llamado de un cierto significante amo (“Comunismo”,

“Dios”, “Libertad”, “Estados Unidos”) —en una palabra, es el punto de subjetivización de la cadena del significante.

Una característica crucial a este nivel elemental del grafo es que el vector de la intención subjetiva acolcha el vector de la cadena del significante hacia atrás, en dirección retractiva; sale de la cadena en un punto *que precede* al punto en el que la ha perforado. Lacan acentúa precisamente este carácter retroactivo del efecto de significación con respecto al significante, este quedarse atrás del significado con respecto a la progresión de la cadena del significante: el efecto de sentido se produce siempre hacia atrás, *après coup*. Los significantes que están todavía en estado de “flotación” —cuya significación no ha sido todavía fijada— siguen uno al otro. Entonces, en un determinado punto —precisamente el punto en el que la intención perfora la cadena del significante, la atraviesa —algún significante fija retroactivamente el significado de la cadena, cose el significado al significante, detiene el deslizamiento del significado.

Para entender bien esto, hemos de recordar el ejemplo que hemos mencionado de “acolchado” ideológico: en el espacio ideológico “flotan” significantes como “libertad”, “Estado”, “justicia”, “paz” . . . y entonces la cadena de éstos se complementa con algún significante amo (“Comunismo”) que retroactivamente determina el significado (Comunista) de aquéllos: la “libertad” es real únicamente mediante la superación de la libertad formal burguesa, que es meramente una forma de esclavitud; el “Estado” es el medio por el cual la clase gobernante garantiza las condiciones de su gobierno; el intercambio de mercado no puede ser “justo y equitativo” porque la forma de intercambio equivalente entre trabajo y capital implica explotación; la “guerra” es inherente a la sociedad de clases como tal; sólo la revolución socialista puede generar una “paz” duradera, y así sucesivamente. (El “acolchado” democrático-liberal produciría, claro está, una articulación muy diferente de significado; el “acolchado” conservador un significado opuesto a los dos campos previos, y así sucesivamente.)

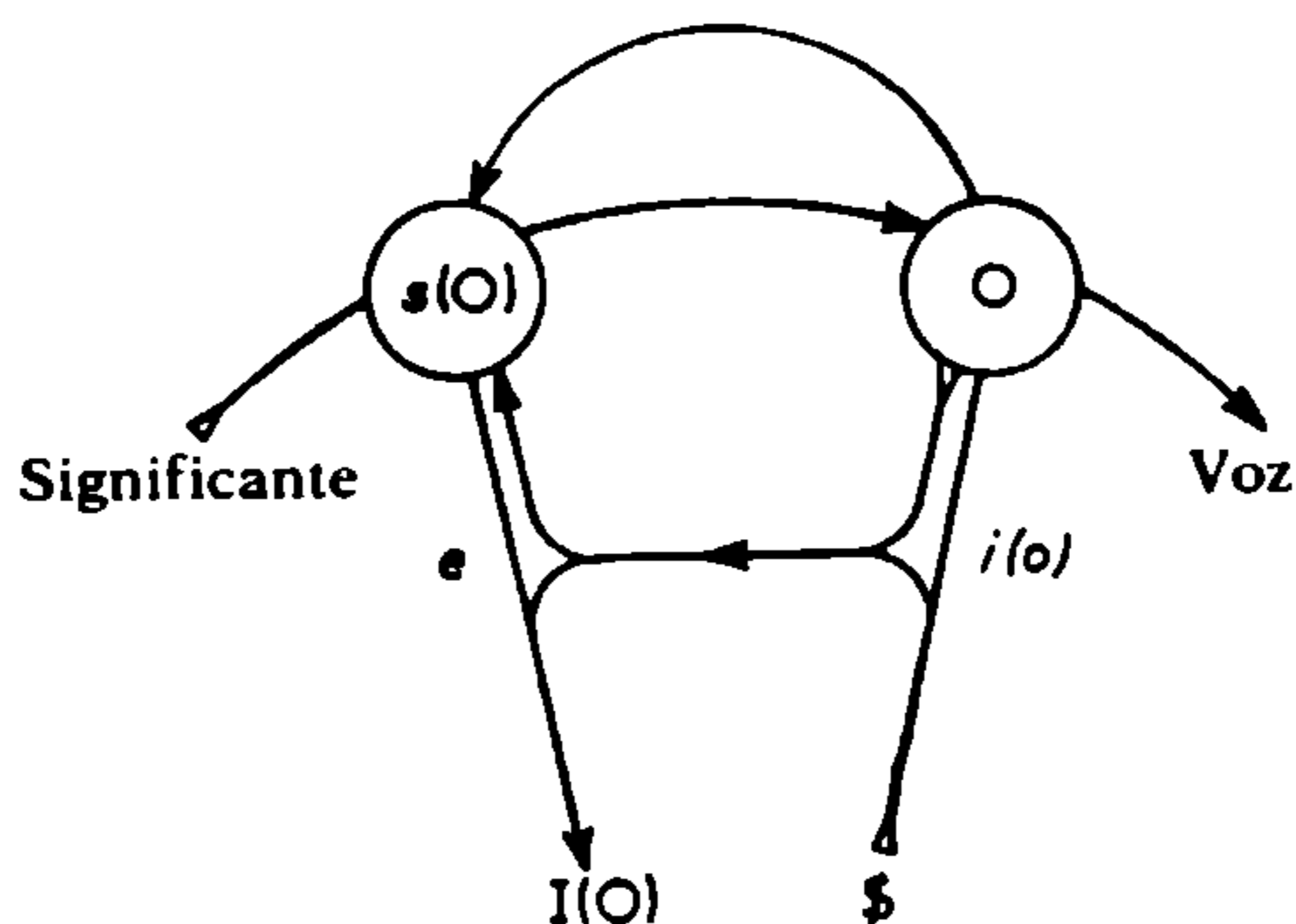
En este nivel elemental, podemos ya localizar la lógica de la transferencia —el mecanismo básico que produce la ilusión propia de los fenómenos de transferencia—: la transferencia es el anverso de permanecer detrás del significado

con respecto al flujo de los significantes; consiste en la ilusión de que el sentido de un determinado elemento (que quedó retroactivamente fijado mediante la intervención del significante amo) estaba presente en él desde el comienzo como su esencia inmanente. Estamos “en transferencia” cuando nos parece que la libertad real es “en su naturaleza misma” opuesta a la libertad formal burguesa, que el Estado es “en su naturaleza misma” sólo un instrumento de la clase dominante, y demás. La paradoja reside, por supuesto, en que esta ilusión transferencial es necesaria, es la medida misma del éxito de la operación de “acolchado”: el *capitonnage* es fructífero únicamente en la medida en que borra sus propias huellas.

EL “EFECTO DE RETROVERSIÓN”

Ésta es por lo tanto la tesis fundamental lacaniana con respecto a la relación entre significante y significado: en vez de la progresión lineal, inmanente y necesaria según la cual el significado se despliega a partir de un núcleo inicial, tenemos un proceso radicalmente contingente de producción retroactiva de significado. Así hemos llegado a la segunda forma del grafo del deseo —a la especificación de dos puntos en los que la intención (Δ) corta la cadena significante: O y $s(O)$, el gran Otro y el significado como su función:

GRAFO II



¿Por qué encontramos O —es decir, el gran Otro como código simbólico sincrónico— en el *point de capiton*? ¿No es el *point de capiton* precisamente el Uno, un significante singular que ocupa un lugar excepcional con respecto a la red paradigmática del código? Para entender esta incoherencia manifiesta, nos basta con recordar que el *point de capiton* fija el significado de los elementos precedentes: es decir, los somete retroactivamente a algún código, regula sus relaciones mutuas de acuerdo con este código (por ejemplo, en el caso que hemos mencionado, según el código que regula el universo comunista de sentido). Podríamos decir que el *point de capiton* representa, detenta el lugar del gran Otro, el código sincrónico en la cadena diacrónica del significante: una paradoja propiamente lacaniana en la que una *estructura* sincrónica, paradigmática, existe únicamente en la medida en que ésta se encarna de nuevo en el Uno, en un *elemento* singular excepcional.

A partir de lo que acabamos de decir, queda también claro por qué el otro punto de cruce de los dos vectores es $s(O)$: en este punto encontramos el significado, el sentido, que es una función del gran Otro —el cual produce como efecto retroactivo del “acolchado”, hacia atrás desde el punto en el que la relación entre los significantes flotantes se fija mediante la referencia al código simbólico sincrónico.

¿Y por qué la parte derecha y última del vector del significante S-S' —la parte que sigue al *point de capiton*— es la “voz”? Para resolver este enigma, hemos de concebir la voz en un sentido estrictamente lacaniano: no como portador de plenitud y de autopresencia del sentido (como en Derrida), sino como un *objeto* insignificante, un remanente objetal, resto, de la operación significante, del *capitonnage*: la voz es lo que resta después de sustraer del significante la operación retroactiva de “acolchado” que produce sentido. La encarnación concreta más clara de este estatuto objetal de la voz es la voz hipnótica: cuando la misma palabra se nos repite indefinidamente nos desorientamos, la palabra pierde las últimas huellas de su significado, todo lo que queda es su presencia inerte ejerciendo una especie de poder hipnótico somnífero —ésta es la voz como “objeto”, como el resto objetal de la operación significante.

Queda todavía por explicar otra característica de la se-

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 significativa, tenemos en la parte inferior derecha al sujeto que perfora la cadena significativa, 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 significativa, rasgo (I), del gran Otro, en el orden simbólico.

Esta característica es aquella que, según la definición lacaniana del significativo, “representa al sujeto para otro significativo”; 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 significativo ($S-S'$) 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.

IMAGEN Y MIRADA

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

Nuestra idea predominante y espontánea de la identificación es la de imitar modelos, ideales, fabricantes de imagen: es notorio (en general desde la perspectiva condescendiente “madura”) cómo los jóvenes se identifican con héroes populares, cantantes, actores del cine, deportistas... Esta noción espontánea es doblemente engañosa. En primer lugar, la característica, el rasgo con base en el cual nos identificamos con alguien, habitualmente está oculto —no es necesariamente una característica encantadora.

Si no damos la importancia debida a esta paradoja podemos llegar a graves errores de cálculo político; recordemos únicamente la campaña presidencial austriaca de 1986, con la controvertida figura de Waldheim en el centro. Empezando por el supuesto de que Waldheim atraía votantes a causa de su imagen de gran hombre de Estado, los izquierdistas se dedicaron a probar al público en su campaña que, no sólo Waldheim era un hombre con un pasado sospechoso (probablemente implicado en crímenes de guerra), sino también un hombre que no estaba preparado para enfrentar su pasado, un hombre que evadía las preguntas cruciales que se le hacían con respecto a este pasado, en suma, un hombre cuyo rasgo característico era el rechazo a “contemplar” su pasado. Lo que los izquierdistas pasaron por alto es que era precisamente este rasgo con el que la mayoría de los votantes centristas se identificaban. La Austria de la posguerra es un país cuya existencia misma está basada en un rechazo a “contemplar” su traumático pasado nazi —al demostrar que Waldheim evitaba la confrontación con su pasado se

destacaba el rasgo de identificación preciso de la mayoría de los votantes.

La lección teórica que hay que aprender de esto es que el rasgo de identificación puede ser también una cierta falla, debilidad, culpa, del otro, de modo que cuando destacamos la falla podemos reforzar la identificación sin saberlo. La ideología derechista, en particular, es experta en ofrecer a la gente la debilidad o la culpa como un rasgo de identificación: encontramos trazas de ello hasta en Hitler. En sus apariciones públicas, la gente se identificaba específicamente con lo que eran estallidos histéricos de rabia impotente —es decir, se “reconocían” en este *acting out* histérico.

Pero el segundo error, incluso más grave, es pasar por alto el hecho de que la identificación imaginaria es siempre identificación *en nombre de una cierta mirada en el Otro*. Así pues, a propósito de cada imitación de una imagen modelo, a propósito de cada “representación de un papel”, la pregunta a plantear es: ¿para quién actúa el sujeto este papel? ¿Cuál es la mirada que se tiene en cuenta cuando el sujeto se identifica con una determinada imagen? La brecha entre el modo en que me veo a mí mismo y el punto desde el que estoy siendo observado para parecerme amable es crucial para entender la histeria (y la neurosis obsesiva y sus subespecies) —para el llamado teatro histérico: cuando la mujer histérica actúa un estallido teatral, es obvio que lo está haciendo para ofrecerse al Otro como el objeto de su deseo, pero el análisis concreto ha de descubrir quién —qué sujeto— encarna para ella al Otro. Tras una figura imaginaria sumamente “femenina”, podemos así pues, en general, descubrir una especie de identificación masculina y paterna: ella actúa la femineidad frágil, pero en el nivel simbólico está identificándose en realidad con la mirada paterna, a la cual ella quiere parecer amable.

Esta brecha es llevada al extremo en el neurótico obsesivo: en el nivel fenoménico “constituido”, imaginario, él está obviamente atrapado en la lógica masoquista de sus actos compulsivos, se humilla a sí mismo, impide su éxito, organiza su fracaso, y así sucesivamente; pero la pregunta crucial es de nuevo cómo localizar la mirada viciosa, superyoica, para la que se está humillando, para la que esta organización

obsesiva del fracaso procura placer. Como mejor se puede articular esta brecha es con la ayuda del par hegeliano “para el otro/para sí”: el neurótico histérico se vive como alguien que actúa un papel *para el otro*, su identificación imaginaria es su “ser para el otro”, y la ruptura crucial que el psicoanálisis ha de lograr es inducirlo a darse cuenta de que *él* es este otro para el que está actuando un papel —cómo este ser-para-el-otro es su ser-para-sí, porque él ya está simbólicamente identificado con la mirada para la que está representando su papel.

Para dejar clara esta diferencia entre identificación imaginaria y simbólica, tomemos algunos ejemplos no clínicos. En su penetrante análisis de Chaplin, Eisenstein puso de manifiesto que la característica crucial de sus parodias era una actitud depravada, sádica, humillante, con los niños: en las películas de Chaplin, a los niños no se les trata con la usual dulzura: se les molesta, se burlan de ellos, se ríen de sus fracasos, se les desparrama la comida como si fueran pollitos, etcétera. La pregunta a hacernos aquí es, sin embargo, ¿desde dónde hemos de mirar a los niños para que nos parezcan objetos a los que molestar y burlarnos de ellos, y no frágiles criaturas que necesitan protección? La respuesta es, por supuesto, *la mirada de los propios niños* —sólo los niños tratan a sus pares así—; la distancia sádica con respecto a los niños implica en consecuencia la identificación simbólica con la mirada de los propios niños.

En el extremo opuesto, encontramos la admiración dickensiana por la “buena gente común”, la identificación imaginaria con su mundo pobre pero feliz, cercano, sin corromper, libre de la cruel lucha por el poder y el dinero. Pero (y en esto consiste la falsedad de Dickens), ¿desde dónde escudriña la mirada dickensiana a la “bondadosa gente común” para que parezca amable?; ¿desde dónde si no desde el punto de vista del mundo corrupto del poder y del dinero? Percibimos la misma brecha en las últimas pinturas idílicas de Brueghel sobre escenas de la vida campesina (festividades en el campo, segadores en su descanso al mediodía, y demás): Arnold Hauser observó que estas pinturas están lo más alejadas posible de cualquier actitud plebeya real, de cualquier manera de confundirse con las clases trabajadoras. La mirada de Brueghel es, por el contrario, la mirada externa

que tiene la aristocracia sobre el idilio campesino, no la mirada que tienen los propios campesinos sobre su vida.

Lo mismo sucede, claro está, con la elevación stalinista de la dignidad de la “gente trabajadora común” socialista: esta imagen idealizada de la clase obrera se pone en escena para la mirada de la burocracia gobernante del Partido —sirve para legitimar su mandato. Por eso las películas del checo Milos Forman fueron tan subversivas en sus burlas de la gente común y pequeña: al mostrar sus maneras indignas, la futilidad de sus sueños . . . este gesto era mucho más peligroso que burlarse de la burocracia gobernante. Forman no quería destruir la identificación imaginaria del burócrata, muy sabiamente prefirió subvertir su identificación simbólica desenmascarando el espectáculo que se actuaba para la mirada de aquél.

DESDE *i(o)* HASTA I(O)

Esta diferencia entre *i(o)* e I(O) —entre el yo ideal y el ideal del yo— se puede seguir ejemplificando con el modo en que funcionan los apodos en la cultura norteamericana y soviética. Tomemos a dos individuos, cada uno de los cuales representa el supremo logro de estas dos culturas: Charles “Lucky” Luciano y Iosif Visarionovich Dzhugashvili “Stalin”. En el primer caso, el apodo tiende a remplazar al nombre (en general hablamos simplemente de “Lucky Luciano”), en tanto que en el segundo, por lo regular remplaza al apellido (“Iosif Visarionovich Stalin”). En el primer caso, el apodo alude a un acontecimiento extraordinario que marcó al individuo (Charles Luciano fue “lucky” [afortunado] de sobrevivir a la salvaje tortura de gánsteres enemigos suyos) —es decir, alude a una característica real, descriptiva, que nos fascina; marca algo que sobresale del individuo, algo que se nos ofrece a nuestra mirada, algo visto, no c! punto desde el que observamos al individuo.

No obstante, en el caso de Iosif Visarionovich, sería totalmente erróneo llegar a la conclusión de manera homóloga de que “Stalin” (en ruso “[hecho] de acero”) alude a una característica acerada e inexorable del propio Stalin: lo verdaderamente acerado e inexorable son las leyes del progreso

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-

diante la referencia a un estado de hecho. El análisis de la ideología ha de dirigir pues su atención a los puntos en los que los nombres que *prima facie* significan características descriptivas reales funcionan ya como "designantes rígidos".

Pero ¿por qué es precisamente esta diferencia entre cómo nos vemos a nosotros y el punto desde el que somos observados la diferencia entre imaginario y simbólico? En un primer acercamiento, podríamos decir que en la identificación imaginaria, imitamos al otro en el nivel de la similitud —nos identificamos con la imagen del otro en la medida en que somos "como él", en tanto que en la identificación simbólica nos identificamos con el otro precisamente en un punto en el que es inimitable, en el punto que elude la similitud. Para explicar esta crucial distinción, tomemos la película de Woody Allen *Sueños de un seductor*. La película empieza con la famosa escena final de *Casablanca*, pero poco después nos damos cuenta de que era sólo una "película dentro de una película" y de que la historia real trata de un histérico intelectual neoyorquino cuya vida sexual es un lío: su mujer acaba de abandonarlo; a lo largo de la película se le aparece la figura de Humphrey Bogart: le aconseja, le hace comentarios irónicos sobre el comportamiento que él tiene, etcétera.

El final de la película resuelve la relación del protagonista con la figura de Bogart: después de pasar la noche con la esposa de su mejor amigo, el protagonista tiene un encuentro dramático con la pareja en el aeropuerto; él renuncia a ella y la deja partir con su marido, repitiendo así en la vida real la escena final de *Casablanca* que inició la película. Cuando la amante del protagonista dice de las palabras de despedida de él "Es hermoso", él responde: "Es de *Casablanca*. Toda mi vida había esperado decirlo." Después de este desenlace, la figura de Bogart aparece por última vez diciendo que, al renunciar a una mujer en aras de una amistad, el protagonista finalmente "adquiere un estilo" y ya no lo necesita a él.

¿Cómo hemos de leer esta renuncia a la figura de Bogart? La lectura más obvia sería la que indican las palabras finales del protagonista a la figura de Bogart: "Me parece que el secreto es no ser tú, es ser yo." En otras palabras, en la medida en que el protagonista es un frágil y débil histérico, nece-

ata un yo ideal con el que identificarse, una figura que lo guie; pero en cuanto madura y "adquiere un estilo", ya no lo necesita como un punto externo de identificación porque el ha logrado la identidad consigo mismo —él "se ha convertido en él", una personalidad autónoma. Pero las palabras que siguen a la frase citada subvierten de inmediato esta lectura: "Es cierto, no eres demasiado alto y algo feo, pero qué demonios, soy lo bastante bajito y feo para triunfar por mi cuenta."

En otras palabras, lejos de "superar la identificación con Bogart", cuando el protagonista se convierte en una "personalidad autónoma" es cuando se identifica con Bogart —con mayor precisión: se convierte en una "personalidad autónoma" *a través de* su identificación con Bogart. La única diferencia es que ahora la identificación ya no es imaginaria (Bogart como un modelo a imitar) sino, al menos en su dimensión fundamental, simbólica —es decir, estructural—: el protagonista realiza esta identificación actuando en la realidad el papel de Bogart en *Casablanca* —asumiendo un cierto "mandato", ocupando un cierto lugar en la red simbólica intersubjetiva (sacrificando a una mujer por amistad...). Es esta identificación simbólica la que disuelve la identificación imaginaria (hace que desaparezca la figura de Bogart) —más exactamente: la que cambia radicalmente su contenido. En el nivel imaginario, el protagonista se puede identificar ahora con Bogart a través de los rasgos que son repelentes: ser bajo de estatura, ser feo.

MÁS ALLÁ DE LA IDENTIFICACIÓN (Nivel superior del grafo del deseo)

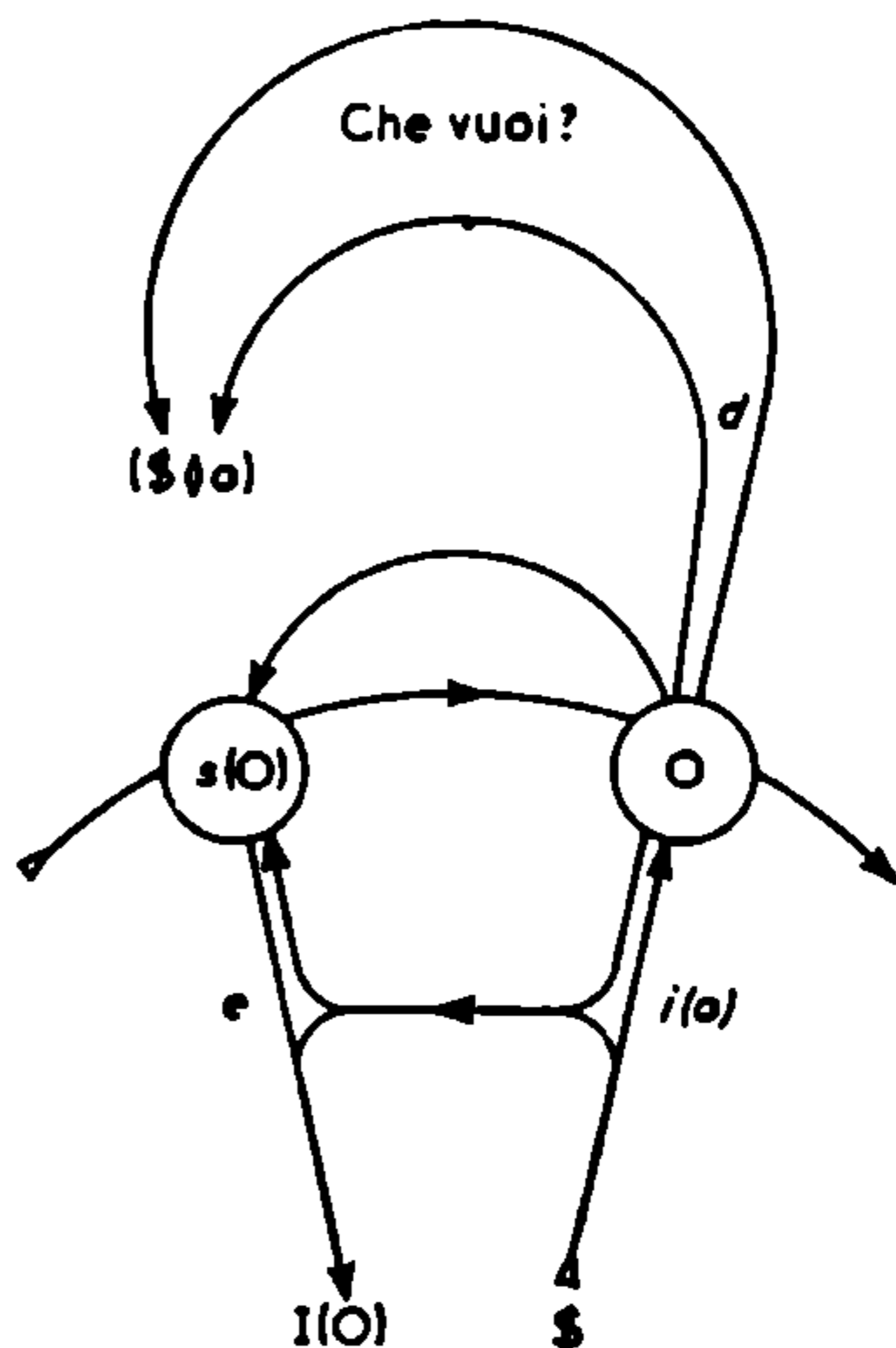
"CHE VUOI?"

Esta interacción de identificación imaginaria y simbólica bajo el dominio de la identificación simbólica constituye el mecanismo mediante el cual el sujeto se integra en un campo socio-simbólico determinado —el modo en que él/ella asume ciertos "mandatos", como era perfectamente claro para el propio Lacan:

Lacan supo extraer del texto de Freud la diferencia entre yo ideal, representado por él con i , e ideal del yo, I . En el nivel de I , se puede introducir sin dificultad lo social. El I del ideal se puede construir de un modo superior y legítimo como una función social e ideológica. Fue además Lacan quien lo hizo en sus *Escritos*: él sitúa una cierta política en los cimientos mismos de la psicología, de modo que la tesis de que toda psicología es social se ha de considerar lacaniana. Si bien no en el nivel al que estamos contemplando i , entonces por lo menos en el nivel al que fijamos I (Miller, 1987, p. 21)

El único problema es que esta “cuadratura del círculo” de la interpelación, este movimiento circular entre la identificación simbólica y la imaginaria, nunca finaliza sin un resto. Después de cada “acolchado” de la cadena del significante que fija retroactivamente su sentido, persiste siempre una cierta brecha, una abertura que en la tercera forma del grafo se traduce por el famoso “*Che vuoi?*” —“Me estás diciendo esto, pero ¿qué quieres con ello, qué es lo que pretendes?”:

GRAFO III



Esta interrogación que despunta por encima de la curva del “acolchado” indica, así pues, la persistencia de una brecha entre enunciado y enunciación: en el nivel del enunciado dices esto, pero ¿qué quieres decirme con ello, por medio de

ello? (En los términos establecidos de la teoría de los actos del habla, podríamos designar esta brecha como la diferencia entre locución y la fuerza ilocucionaria de un enunciado determinado.) Y es exactamente en este lugar de la pregunta que despunta por encima del enunciado, en el lugar de "¿Por qué me dices esto?", donde hemos de localizar el *deseo* (*d* minúscula en el grafo) en su diferencia con relación a la demanda: me haces una demanda de algo, pero ¿qué es lo que en realidad quieres, qué es lo que pretendes a través de esta demanda? Esta escisión entre demanda y deseo es lo que define la posición del sujeto histérico: según la clásica fórmula lacaniana, la lógica de la demanda histérica es "Estoy pidiendo esto de ti, pero lo que realmente te estoy pidiendo es que refutes mi demanda porque no es esto."

Es esta intuición la que hay tras la vilipendiada sabiduría chovinista masculina de que "la mujer es una puta": la mujer es una puta porque nunca sabemos en realidad lo que quiere decir —por ejemplo, ella dice "¡No!" a nuestras propuestas, pero nunca podemos estar seguros de que este "¡No!" no quiera decir en realidad un doble "¡Sí!" —un llamado a un acercamiento incluso más agresivo—; en este caso, su verdadero deseo es lo opuesto a su demanda. En otras palabras, "la mujer es una puta" es una versión vulgar de la pregunta sin respuesta freudiana "*Was will das Weib?*" ("¿Qué quiere la mujer?").

La misma intuición es probablemente la que actúa tras otro juicio común que nos dice que la política también es una puta: no es simplemente que el terreno de la política sea corrupto, traidor y demás; se trata más bien de que toda demanda política está atrapada en una dialéctica en la que apunta a algo diferente a su contenido literal: por ejemplo, puede funcionar como una provocación que se propone ser rechazada (en cuyo caso, la mejor manera de frustrarla es satisfacerla, acceder a ella sin reservas). Como es bien sabido, éste fue el reproche de Lacan a la revuelta estudiantil de 1968: es básicamente una rebelión histérica que solicita un nuevo Amo.

Este "*Che vuoi?*" tal vez tenga una ilustración óptima en el punto de partida de la película de Hitchcock *North by northwest*. Para despistar a los agentes rusos, la CIA inventa un agente inexistente llamado George Kaplan. Se le reservan

habitaciones en los hoteles, se hacen llamadas telefónicas en su nombre, se adquieren boletos de avión, etcétera —todo para convencer a los agentes rusos de que Kaplan en realidad existe, cuando es sólo un hueco, un nombre sin portador. Al comienzo de la película, el protagonista, un norteamericano común llamado Roger O. Thornhill, está en el vestíbulo de un hotel y es observado por los rusos porque se supone que el misterioso Kaplan está alojado allí. Un empleado del hotel entra en la sala diciendo: “Una llamada para el señor Kaplan. ¿Se encuentra el señor Kaplan?” Exactamente en el mismo momento, por pura coincidencia, Thornhill hace una seña al empleado porque quiere enviar un telegrama a su madre. Los rusos que están supervisando lo que sucede lo confunden con Kaplan. Cuando el norteamericano quiere salir del hotel, lo raptan y lo llevan a una casa aislada y le piden que les cuente todo acerca de su trabajo de espionaje. Thornhill no sabe nada, por supuesto, pero su declaración de inocencia es interpretada como un doble juego.

¿En qué consiste —podríamos preguntarnos— la naturaleza psicológicamente convincente de esta escena, basada a pesar de todo en una coincidencia casi increíble? La situación de Thornhill corresponde a una situación fundamental del ser humano como ser-de-lenguaje (*parlêtre*, para usar la escritura condensada de Lacan). El sujeto está siempre ligado, prendido, a un significante que lo representa para el otro, y mediante esta fijación carga un mandato simbólico, se le da un lugar en la red intersubjetiva de las relaciones simbólicas. El asunto es que este mandato es, en definitiva, siempre arbitrario: puesto que su naturaleza es performativa, no se puede explicar con referencia a las propiedades y capacidades “reales” del sujeto. Así pues, cargado con este mandato, el sujeto se enfrenta automáticamente a un cierto “*Che vuoi?*”, a una pregunta del Otro. El Otro se dirige a él como si él poseyera la respuesta a la pregunta de por qué tiene este mandato, pero la pregunta no tiene, claro está, respuesta. El sujeto no sabe por qué está ocupando este lugar en la red simbólica. Su propia respuesta a este “*Che vuoi?*” del Otro sólo puede ser la pregunta histérica: “¿Por qué soy lo que se supone que soy, por qué tengo este mandato? ¿Por qué soy . . . [un maestro, un amo, un rey . . . o George Kaplan]? En suma: “¿*Por qué soy lo que tú [el gran Otro] dices que soy?*”

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

Dios, portador de la aterradora pero grandiosa misión de redimir a la humanidad mediante su propio sacrificio. El problema es que él no puede reconciliarse con esta interpelación: el significado de sus "tentaciones" reside precisamente en la histórica resistencia a su mandato, en las dudas que le plantea, en sus intentos de evadirlo incluso cuando ya está clavado en la cruz.¹

EL JUDÍO Y ANTÍGONA

Nos encontramos con este "*Che vuoi?*" por todas partes en el terreno político, incluida la lucha electoral de 1988 en Estados Unidos cuando, después de los primeros éxitos de Jesse Jackson, la prensa empezó a preguntar: "¿Qué quiere en realidad Jackson?" Era fácil detectar resonancias de racismo en esta pregunta porque nunca se planteó con respecto a otros candidatos. La conclusión de que en este caso de lo que se trata es de racismo la confirma además el hecho de que este "*Che vuoi?*" irrumpe de la manera más violenta en la forma más pura y destilada, por así decirlo, de racismo, en el antisemitismo: según la perspectiva antisemita, el judío es precisamente una persona acerca de la cual nunca está claro "qué quiere en realidad" —es decir, sus actos son siempre sospechosos de estar provocados por motivos ocultos (la conspiración judía, el dominio del mundo y la corrup-

¹ El otro logro de la película es la rehabilitación final de Judas como el verdadero protagonista trágico de la historia: su amor a Cristo era el mayor de todos y ésta fue la razón de que Cristo lo considerara lo suficientemente fuerte para cumplir la horrible misión de traicionarlo, garantizando así el cumplimiento del destino de Cristo (la crucifixión). La tragedia de Judas fue que en nombre de su consagración a la Causa, estuvo dispuesto a poner en peligro, no sólo su vida, sino hasta su "segunda vida", su buen nombre póstumo: él sabe con creces que pasará a la historia como aquel que traicionó a nuestro Salvador, y está dispuesto a soportar incluso esto para cumplir la misión de Dios. Jesús usó a Judas como un medio para lograr su objetivo, sabiendo muy bien que su propio sufrimiento se transformaría en un modelo que imitarían millones (*imitatio Christi*), en tanto que el sacrificio de Judas es pura pérdida sin ningún provecho narcisista. Tal vez Judas sea un poco como las leales víctimas de los monstruosos juicios stalinistas que confesaron sus culpas, se proclamaron despreciable escoria, sabiendo que al hacerlo cumplían el último y superior servicio a la Causa de la Revolución.

ción moral de los gentiles, etcétera). El caso del antisemitismo ilustra también a la perfección por qué Lacan coloca al final de la curva que designa la pregunta "*Che vuoi?*" la fórmula de la fantasía ($\$ \hat{O}$): la fantasía es una respuesta a este "*Che vuoi?*"; es un intento de salvar la brecha de la pregunta con una respuesta. En el caso del antisemitismo, la respuesta a "¿Qué quiere el judío?" es una fantasía de conspiración judía: un poder misterioso de los judíos para manipular los acontecimientos, mover los hilos tras bambalinas. El punto crucial que hay que plantear aquí en el nivel teórico es que la fantasía funciona como una construcción, como un argumento imaginario que llena el vacío, la abertura del *deseo del Otro*: darnos una respuesta concreta a la pregunta "¿Qué quiere el Otro?" nos permite evadir el insoportable estacionamiento en el que el Otro quiere algo de nosotros, pero nosotros somos al mismo tiempo incapaces de traducir este deseo del Otro en una interpelación positiva, en un mandato con el que identificarnos.

Ahora podemos entender también por qué han sido los judíos los elegidos como el objeto del racismo *par excellence*: ¿no es el Dios judío la encarnación más pura de este "*Che vuoi?*", del deseo del otro en su abismo aterrador, con la prohibición formal de "hacer una imagen de Dios" —para llenar la brecha del deseo del Otro con una fantasía afirmativa? Aun cuando, como en el caso de Abraham, este Dios pronuncia una demanda concreta (ordena a Abraham que mate a su propio hijo), sigue siendo incierto lo que realmente quiere con ello: decir que con este horrible acto Abraham ha de dar testimonio de su infinita confianza y devoción a Dios es ya una simplificación inadmisibles. La posición básica de un judío creyente es la de Job: no tanto lamentación como incompreensión, perplejidad, hasta horror ante lo que el Otro (Dios) quiere con la serie de calamidades que se le infligen.

Esta horrible perplejidad marca la relación inicial y fundante del creyente judío con Dios, el pacto que Dios hizo con el pueblo judío. El hecho de que los judíos se perciban como el "pueblo elegido" no tiene nada que ver con una creencia en su superioridad; ellos no poseen ninguna cualidad especial; antes del pacto con Dios, eran un pueblo como cualquier otro, ni más ni menos corrupto, que vivía su vida común —cuando de repente, como un resplandor traumático,

se enteran (por medio de Moisés . . .) de que el Otro los había escogido. La elección no fue, así pues, al principio, no determinó el “carácter original” de los judíos —para usar de nuevo la terminología de Kripke, no tiene nada que ver con los rasgos descriptivos de los judíos. ¿Por qué fueron elegidos, por qué se encontraron ocupando de repente la posición de un deudor con respecto a Dios? ¿Qué quiere Dios en realidad de ellos? La respuesta es —para repetir la fórmula paradójica de la prohibición del incesto— imposible y prohibido al mismo tiempo.

En otras palabras, la posición judía se podría denotar como una posición *Dios más allá de —o anterior a— lo Sagrado*, en contraposición con la afirmación pagana de lo Sagrado como anterior a los dioses. Este extraño dios que ocluye la dimensión de lo Sagrado no es el “dios del filósofo”, el rector racional del universo que hace imposible el éxtasis sagrado como medio de comunicación con él: es simplemente el insoportable punto del deseo del Otro, de la brecha, el vacío en el Otro cancelado por la fascinante presencia de lo Sagrado. Los judíos persisten en este enigma del deseo del Otro, en este traumático punto de puro “*Che vuoi?*” que provoca una insoportable angustia en la medida en que no se puede simbolizar, “gentrificar”, mediante el sacrificio o la devoción amorosa.

Es precisamente en este nivel donde hemos de situar la ruptura entre el cristianismo y la religión judía —el hecho de que en contraposición con la religión judía de *angustia*, el cristianismo sea una religión de *amor*. El término “amor” hay que concebirlo en este caso como se articula en la teoría lacaniana —es decir, en su dimensión de engaño fundamental: tratamos de llenar la brecha insoportable del “*Che vuoi?*”, la abertura del deseo del Otro, ofreciéndonos al Otro como objeto de su deseo. En este sentido el amor es, como Lacan indicó, una interpretación del deseo del Otro: la respuesta del amor es “Yo soy lo que a ti te falta; con mi devoción a ti, con mi sacrificio por ti, te llenaré, te completaré.” La operación del amor es por lo tanto doble: el sujeto llena su propia falta ofreciéndose al otro como el objeto que llena la falta en el Otro —el engaño del amor es que esta superposición de dos faltas anula la falta como tal en una completud mutua.

Se ha de concebir por lo tanto el cristianismo como un intento de "gentrificar" el "*Che vuoi?*" judío mediante el acto de amor y el sacrificio. El mayor sacrificio posible, la crucifixión, la muerte del hijo de Dios, es precisamente la prueba final de que Dios-Padre nos ama con amor envolvente e infinito, librándonos así de la angustia del "*Che vuoi?*" La Pasión de Cristo, esta imagen fascinante que cancela a todas la demás, este argumento de fantasía que condensa toda la economía libidinal de la religión cristiana, adquiere su significado únicamente sobre el telón de fondo del insoportable enigma del deseo del Otro (Dios).

Lejos estamos, obviamente, de implicar que el cristianismo conlleva una especie de retorno a la relación pagana del hombre con dios: que no es así lo atestigua ya el hecho de que, contrariamente a la apariencia superficial, el cristianismo sigue a la religión judía en la oclusión de la dimensión de lo Sagrado. Lo que encontramos en el cristianismo es algo muy de otro orden: la idea del *santo*, que es exactamente lo opuesto al *sacerdote* al servicio de lo Sagrado. El sacerdote es un "funcionario de lo Sagrado"; no hay Sagrado sin sus oficiantes, sin la maquinaria burocrática que lo respalda, que organiza su ritual, desde el oficiante azteca de sacrificios humanos hasta el Estado sagrado moderno o los rituales castrenses. El santo, en cambio, ocupa el lugar del *objet petit a*, de puro objeto, de alguien que pasa por una radical destitución subjetiva. No oficia ningún ritual, no conjura nada, simplemente persiste en su presencia inerte.

Podemos ver ahora por qué Lacan vio en Antígona una precursora del sacrificio de Cristo: en su persistencia, Antígona es una santa, y definitivamente no una sacerdotisa. Ésta es la razón de que tengamos que oponernos a todos los intentos de domesticarla, de domarla, cancelando la aterradora rareza, "inhumanidad", carácter *a-patético* de su figura, haciendo de ella una apacible protectora de la familia y el hogar que evoca nuestra compasión y se nos ofrece como un punto de identificación. En la *Antígona* de Sófocles, la figura con la que nos podemos identificar es su hermana Ismene —amable, considerada, sensible, dispuesta a llegar a un arreglo, patética, "humana", en contraste con Antígona, que va hasta el límite, que "no cede a su deseo" (Lacan) y se convierte, en esta persistencia, en la "pulsión de muerte", en

el ser-para-la-muerte, atterradoramente despiadada, excluida del círculo de los sentimientos y consideraciones diarios, de las pasiones y temores. En otras palabras, es la propia Antígona la que necesariamente nos evoca, a nosotros, criaturas patéticas, cotidianas, compasivas, la pregunta: “¿Qué quiere ella en realidad?”, la pregunta que nos impide cualquier identificación con ella.

En la literatura europea, la pareja Antígona-Ismene se repite en la obra de Sade en forma de la pareja Juliette-Justine: en este caso, Justine es asimismo una víctima patética, al contrario de Juliette, una apatética, libertina perdida, que tampoco “cede a su deseo”. Por último, por qué no localizar una tercera versión de la pareja Antígona-Ismene en la película de Margaretha von Trotta *Tiempos de plomo*, en la pareja del terrorista (basada en el modelo de Gudrun Ensslin) del RAF (Fracción del Ejército Rojo) y su patética-compasiva hermana que “trata de entenderla” y desde cuyo punto de vista se cuenta la historia. (El episodio de Schlöndorf en la película colectiva *Alemania en otoño* estaba basado en el paralelo entre Antígona y Gudrun Ensslin.)

Tres figuras totalmente incompatibles a primera vista: la exaltada Antígona sacrificándose por la memoria de su hermano; la promiscua Juliette entregándose al goce más allá de todos los límites (es decir, precisamente más allá del límite en el que el goce proporciona todavía placer); la fanática-ascética Gudrun que quiere despertar al mundo de sus placeres y rutinas cotidianos con sus actos terroristas —Lacan nos permite reconocer en las tres la misma posición ética, la de “no ceder al propio deseo”. Es por ello por lo que las tres provocan el mismo “*Che vuoi?*”, el mismo: “¿Qué quieren en realidad?”, Antígona con su obstinada persistencia, Juliette con su promiscuidad apatética, Gudrun con sus actos terroristas “insensatos”: las tres cuestionan al Bien encarnado en el Estado y en la moral común.

LA FANTASÍA COMO PANTALLA PARA EL DESEO DEL OTRO

La fantasía parece entonces una respuesta al “*Che vuoi?*”, al insoportable enigma del deseo del Otro, de la falta en el Otro, pero es al mismo tiempo la fantasía la que, por así de-

arlo, 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 descabrida 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

discursiva “normal” se rompe—, en este momento se nos impone la pregunta de la causa: “¿Por qué sucedió?”)

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

Tomemos la película de Hitchcock *La ventana indiscreta*: la ventana por la que James Stewart, lisiado y confinado en una silla de ruedas, mira siempre es evidentemente una ventana-fantasía —su deseo está fascinado por lo que él puede ver a través de la ventana. Y el problema de la infortunada Grace Kelly es que, al declarársele, actúa como un obstáculo, una mancha que altera la vista de él a través de la ventana, en vez de fascinarlo con su belleza. ¿Cómo logra ella finalmente ser merecedora de su deseo? Ingresando literalmente en el marco de la fantasía de él; cruzando el patio y apareciendo “en el otro lado”, donde él puede verla *a través de la ventana*. Cuando Stewart la ve en el departamento del asesinato, su mirada se fascina de inmediato, la codicia, la desea: ella ha encontrado su lugar en el espacio-fantasía de él. Ésta sería la lección “chovinista masculina” de Lacan: el hombre sólo puede relacionarse con la mujer en la medida en que ella entra en el marco de su fantasía.

En un cierto nivel ingenuo, esto no es ajeno a la doctrina psicoanalítica que proclama que todo hombre busca en la

mujer a la que escoge como compañera sexual al sustituto de su madre: un hombre se enamora de una mujer cuando algún rasgo de ella le recuerda a su madre. Lo único que Lacan agrega a este punto de vista tradicional es acentuar su dimensión *negativa*, que generalmente se pasa por alto: en la fantasía, la madre se *reduce* a una serie limitada de rasgos (simbólicos); tan pronto como un objeto *demasiado cercano* a la Madre-Cosa —un objeto que no está vinculado a la Cosa materna únicamente mediante ciertas características reducidas, sino que está ligado a ella de modo inmediato— aparece en el marco de la fantasía, el deseo se asfixia en una claustrofobia incestuosa. Aquí encontramos de nuevo el papel intermediador y paradójico de la fantasía: es una construcción que nos permite buscar sustitutos maternos, pero al mismo tiempo es un pantalla que nos escuda e impide que nos acerquemos demasiado a la Cosa materna, manteniéndonos a distancia. Por eso nos equivocaríamos si llegáramos a la conclusión de que cualquier objeto empírico, positivamente dado, puede ocupar su lugar en el marco de la fantasía, empezando por tanto a funcionar como un objeto de deseo: algunos objetos (aquellos que están demasiado cerca de la Cosa traumática) están definitivamente excluidos de la fantasía; si, por casualidad, se introduce en el espacio de la fantasía, el efecto es sumamente perturbador y desagradable: la fantasía pierde su poder de fascinación y se transforma en un objeto nauseabundo.

Otra vez Hitchcock, ahora en *Vértigo*, nos proporciona un ejemplo de esta transformación: el protagonista —de nuevo James Stewart— está apasionadamente enamorado de Madeleine y la sigue a un museo donde ella admira el retrato de Charlotte, una mujer que murió hace mucho con la que Madeleine se identifica: para burlarse de él, su amiga maternal y cotidiana, una pintora aficionada, le prepara una desagradable sorpresa: pinta una reproducción exacta del retrato de Charlotte con un vestido de encaje blanco, un ramillete de flores rojas en el regazo y demás, pero en vez del rostro fatalmente hermoso de Charlotte pone su propio rostro, común, con anteojos . . . el efecto es aterrador: deprimido, deshecho y hastiado, Stewart abandona a su amiga. (Encontramos el mismo procedimiento en la *Rebeca* de Hitchcock, cuando Joan Fontaine —para cautivar a su marido, al que

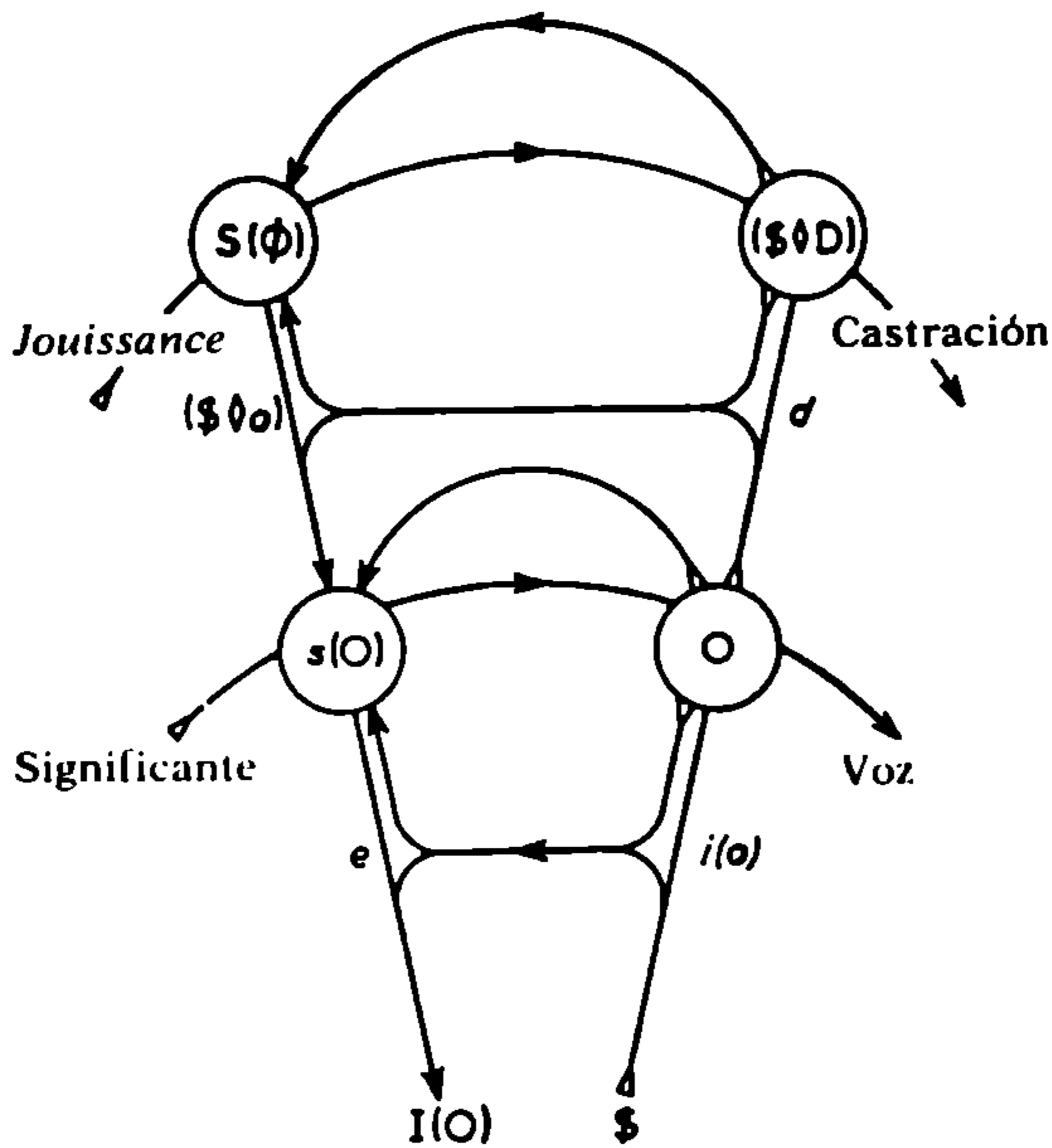
ella supone todavía enamorado de su difunta esposa, Rebecca— aparece en una recepción formal con un vestido que Rebecca usó en una ocasión similar —el efecto es de nuevo grotesco y el marido la ahuyenta furioso. . . .)

¿Queda claro entonces por qué Lacan elaboró el grafo del deseo a propósito del *Hamlet* de Shakespeare?, ¿no es Hamlet un drama de *interpelación fallida*? Al principio, tenemos la interpelación en su forma más pura: el espíritu del Padre-rey interpela al individuo-Hamlet a que devenga sujeto —es decir, Hamlet se reconoce como el destinatario del mandato o de la misión impuesta (vengar el asesinato de su padre); pero el espíritu del padre complementa de manera enigmática su mandato con la petición de que Hamlet no hiera por ningún motivo a su madre. Y lo que impide a Hamlet actuar, llevar a cabo la impuesta venganza, es precisamente la confrontación con el “*Che vuoi?*” del deseo del Otro: la escena clave del drama es el largo diálogo entre Hamlet y su madre, en el que a él le asalta la duda con respecto al deseo de su madre —¿Qué quiere ella en realidad? ¿Qué sucede si en realidad ella *goza* su sucia y promiscua relación con su tío? La obstaculización de Hamlet no es en realidad la indecisión sino su propio deseo; no es que “él no sepa lo que en realidad quiere” —lo sabe muy bien: quiere vengar a su padre—, lo que le intercepta el camino es la duda con relación al *deseo del Otro*, la confrontación de un cierto “*Che vuoi?*” que anuncia el abismo de algún goce terrible y asqueroso. Si el Nombre-del-Padre funciona como la instancia de interpelación, de identificación simbólica, el deseo de la madre, con su insondable “*Che vuoi?*”, marca un cierto límite en el que toda interpelación necesariamente fracasa.

EL OTRO INCONGRUENTE DE LA JOUISSANCE

Hemos llegado así a la cuarta forma, completa y última, del grafo del deseo porque lo que se agrega en esta última forma es un nuevo vector del goce (*jouissance*) que intersecciona el vector del deseo estructurado simbólicamente:

GRAFO COMPLETO



El grafo completo se divide, así pues, en dos niveles, que podríamos designar nivel del significado y nivel del goce. El problema del primer nivel (el inferior) es que la intersección de la cadena significante y de una intención mítica (Δ) produce el efecto de significado, con toda su articulación interna: el carácter retroactivo del significado en la medida en que éste es función del gran Otro —en la medida, es decir, en que está condicionado por el lugar del Otro, la batería del significante ($s(O)$)—; la identificación imaginaria ($i(o)$) y simbólica ($I(O)$) del sujeto, basada en esta producción activa de significado, etcétera. El problema del segundo nivel (el superior) es qué sucede cuando este campo del significante es perforado, es penetrado por una corriente presimbólica (real) de goce —qué sucede cuando la “sustancia” presimbólica, el cuerpo como goce materializado, encarnado, se enreda en la trama del significante.

El resultado general está claro: filtrado a través de la criba del significante, el cuerpo se somete a la *castración*, evacua el goce de él y sobrevive como desmembrado, mortifica-

do. En otras palabras, el orden del significante (el gran Otro) y el del goce (la Cosa como su encarnación) son radicalmente heterogéneos, incongruentes; cualquier acuerdo entre ellos es estructuralmente imposible. Por eso encontramos a la izquierda del nivel superior del grafo —en el primer punto de intersección entre goce y significante, $S(\emptyset)$ — el significante de la falta en el Otro, de la incongruencia del Otro: en cuanto el campo del significante es penetrado por el goce, se vuelve incongruente, poroso, perforado —el goce es aquello que no se puede simbolizar, su presencia en el campo del significante se puede detectar únicamente a través de los agujeros y las incongruencias de este campo, de modo que el único significante posible del goce es el significante de la falta en el Otro, el significante de su incongruencia.

En la actualidad, es un lugar común que el sujeto lacaniano está dividido, cruzado, es idéntico a una falta en una cadena significante. No obstante, la dimensión más radical de la teoría lacaniana consiste, no en que se reconozca este hecho, sino en darse cuenta de que el gran Otro, el orden simbólico, también está *barré*, tachado, por una imposibilidad fundamental, estructurado en torno a un núcleo imposible/traumático, en torno a una falta central. Sin esta falta en el Otro, el Otro sería una estructura cerrada y la única posibilidad abierta al sujeto sería su radical enajenación en el Otro. O sea que es precisamente esta falta en el Otro la que permite al sujeto lograr una especie de “des-enajenación” llamada por Lacan *separación*: no en el sentido de que el sujeto tenga la vivencia de que está separado para siempre del objeto mediante la barrera del lenguaje, sino de que *el objeto está separado del Otro*, de que el Otro “no lo tiene”, no tiene la respuesta final —es decir, el Otro está bloqueado, deseante—; que hay también un deseo del Otro. Esta falta en el Otro da al sujeto, por así decirlo, un espacio de respiro, le permite evitar la enajenación total en el significante, no llenando su falta, sino permitiendo que él mismo, su propia falta, se identifique con la falta en el Otro.

Podemos concebir entonces los tres niveles del vector descendiente a la izquierda del grafo teniendo en cuenta la lógica que rige la sucesión de los mismos. En primer lugar, tenemos $S(\emptyset)$: la marca de la falta del Otro, de la incongruencia del orden simbólico cuando es penetrado por la *jouissance*:

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

que el Otro, el orden simbólico, está estructurado en torno a alguna imposibilidad traumática, en torno a algo que no puede ser simbolizado —es decir, lo real de la *jouissance*: a través de la fantasía, la *jouissance* se domestica, se “gentrificada” — de modo que, ¿qué pasa con el deseo después de que “atavesamos” la fantasía? La respuesta de Lacan, en las últimas páginas del *Seminario XI*, es *pulsión*, en último término la pulsión de muerte: “más allá de la fantasía” ya no hay anhelo ni ningún otro fenómeno sublime afín, “más allá de la fantasía” encontramos sólo pulsión, su pulsación en torno al *sinthome*. “Atravesar la fantasía” es por lo tanto estrictamente correlativo a la identificación con un *sinthome*.

“ATRAVESAR” LA FANTASÍA SOCIAL

De este modo podríamos leer que todo el nivel superior (segundo) del grafo designa la dimensión “más allá de la interpelación”: la imposible “cuadratura del círculo” de la identificación simbólica y/o imaginaria nunca tiene por resultado la ausencia de remanentes; hay siempre un resto que abre el espacio para el deseo y hace al Otro (el orden simbólico) incongruente, con la fantasía como intento de superar, de cubrir esta incongruencia, esta falla en el Otro. Y ahora podemos finalmente volver a la problemática de la ideología: la debilidad crucial de los ensayos “(pos-)estructuralistas” que se han escrito hasta ahora sobre teoría de la ideología procedentes de la teoría althusseriana de la interpelación ha sido limitarse en el nivel inferior, al cuadrado inferior del grafo del deseo de Lacan —apuntar a entender la eficacia de una ideología exclusivamente a través de mecanismos de identificación imaginaria y simbólica. La dimensión “más allá de la interpelación” que se dejó así afuera no tiene nada que ver con una especie de irreductible dispersión y pluralidad del proceso signifiante —con el hecho de que el deslizamiento signifiante siempre subvierte toda fijación del significado, todo “acolchado” de los significantes flotantes (como sucedería de acuerdo con una perspectiva “posestructuralista”). “Más allá de la interpelación” es el cuadrado del deseo, la fantasía, la falta en el Otro y la pulsión pulsando en torno a algún insoportable plusgoce.

¿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 procedimientos 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:

el truco básico del antisemitismo consiste en desplazar el antagonismo social a un antagonismo entre el tejido social congruente, el cuerpo social, y el judío como la fuerza que lo corroe, la fuerza de corrupción. Así pues, no es la sociedad la que es "imposible", la que está basada en el antagonismo —la fuente de corrupción está localizada en una entidad particular, el judío. Este desplazamiento es posible mediante la asociación de los judíos con tratos económicos: la fuente de la explotación y del antagonismo de clase no se localiza en la relación básica entre las clases obrera y gobernante, sino en la relación entre las fuerzas "productivas" (obreros, organizadores de la producción. . .) y los comerciantes que explotan a las clases "productivas", sustituyendo la lucha de clases por la cooperación orgánica.

Este desplazamiento está, obviamente, apoyado por la condensación: la figura del judío condensa características opuestas, rasgos asociados con las clases altas y bajas: se supone que los judíos son sucios e intelectuales, voluptuosos e impotentes, y así sucesivamente. Lo que confiere energía, por así decirlo, al desplazamiento es por lo tanto el modo en que la figura del judío condensa una serie de antagonismos heterogéneos: económicos (el judío como usurero), políticos (el judío como maquinador, dispositivo de un poder secreto), religioso-morales (el judío como un corrupto anticristiano), sexuales (el judío como seductor de nuestras inocentes muchachas). . . En suma, es fácil de demostrar que la figura del judío es un síntoma en el sentido de un mensaje codificado, una cifra, una representación desfigurada del antagonismo social; si deshacemos esta labor de desplazamiento/condensación, podremos determinar el significado que tiene.

Pero esta lógica del desplazamiento metafórico-metonímico no basta para explicar que la figura del judío cautiva nuestro deseo; para penetrar en su fuerza fascinante, hemos de tener en cuenta el modo en que el "judío" entra en el marco de la fantasía que estructura nuestro goce. La fantasía es básicamente un argumento que llena el espacio vacío de una imposibilidad fundamental, una pantalla que disimula un vacío. "No hay relación sexual", y esta imposibilidad se llena con el fascinante argumento de la fantasía —por eso la fantasía es siempre, en último término, una fantasía de la relación sexual, una puesta en escena de ella. Como tal, la fan-

tasía no se ha de interpretar, sólo "atravesar": todo lo que tenemos que hacer es experimentar que no hay nada "tras" ella, y que la fantasía disimula precisamente esta "nada". (Pero hay muchas cosas tras un síntoma, toda una red de sobredeterminación simbólica, y por eso el síntoma implica su interpretación.)

Ahora queda claro cómo podemos usar esta noción de fantasía en el terreno propio de la ideología: aquí tampoco "hay relación de clases", la sociedad está siempre atravesada por una escisión antagónica que no se puede integrar al orden simbólico. Y la apuesta de la fantasía ideológico-social es construir una imagen de la sociedad que sí existía, una sociedad que no esté escindida por una división antagónica, una sociedad en la que la relación entre sus partes sea orgánica, complementaria. El caso más claro es, por supuesto, la perspectiva corporativista de la Sociedad como un Todo orgánico, un Cuerpo social en el que las diferentes clases son como extremidades, miembros, cada uno de los cuales contribuye al Todo de acuerdo con su función —podríamos decir que la "Sociedad como Cuerpo corporativo" es la fantasía ideológica fundamental. ¿Cómo tenemos en cuenta entonces la distancia entre este punto de vista corporativista y la sociedad de hecho escindida por luchas antagónicas? La respuesta es, claro está, el judío: un elemento externo, un cuerpo extraño que introduce la corrupción en el incólume tejido social. En suma, "judío" es un fetiche que simultáneamente niega y encarna la imposibilidad estructural de "Sociedad": es como si en la figura del judío esta imposibilidad hubiera adquirido una existencia real, palpable —y por ello marca la irrupción del goce en el campo social.

La noción de fantasía social es, por lo tanto, una contrapartida necesaria del concepto de antagonismo: fantasía es precisamente el modo en que se disimula la figura antagónica. Dicho de otra manera, *fantasía es el medio que tiene la ideología de tener en cuenta de antemano su propia falla*. La tesis de Laclau y Mouffe de que "la Sociedad no existe", de que lo Social siempre es un terreno incongruente estructurado en torno a una imposibilidad constitutiva, atravesado por un "antagonismo" central —esta tesis implica que todo proceso de identificación que nos confiera una identidad socio-simbólica fija está en definitiva abocado al fracaso. La

función de la fantasía ideológica es disimular esta incongruencia, el hecho de que “la Sociedad no existe”, y compensarnos así por la identificación fallida.

Para el fascismo, el “judío” es el medio de tener en cuenta, de representar su propia imposibilidad: en su presencia real, es únicamente la encarnación de la imposibilidad última del proyecto totalitario —de su límite inmanente. Por ello no basta con calificar el proyecto totalitario de imposible, utópico, deseoso de establecer una sociedad totalmente transparente y homogénea —el problema es que, en cierto modo, la ideología totalitaria *lo sabe*, lo reconoce de antemano: en la figura del “judío” incluye este saber en su edificio. Toda la ideología fascista está estructurada como una lucha contra el elemento que detenta el lugar de la imposibilidad inmanente del proyecto fascista: el “judío” no es más que una encarnación fetichista de bloqueo fundamental.

La “crítica a la ideología” ha de invertir por lo tanto el vínculo de causalidad como la percibe la mirada totalitaria. Lejos de ser la causa real del antagonismo social, el “judío” es simplemente la encarnación de un bloqueo —de la imposibilidad que impide a la sociedad alcanzar su plena identidad como totalidad cerrada y homogénea. Lejos de ser la causa real de la negatividad social, *el “judío” es un punto en el que la negatividad social adquiere existencia real*. Así podemos articular otra fórmula del procedimiento básico de la “crítica a la ideología” que complementa la que hemos dado: detectar, en un edificio ideológico determinado, el elemento que representa dentro de él su propia imposibilidad. La sociedad no está incapacitada para alcanzar su plena identidad a causa de los judíos: lo que se lo impide es su propia naturaleza antagónica, su propio bloqueo inmanente, y “proyecta” esta negatividad interna en la figura del “judío”. En otras palabras, lo que está excluido de lo Simbólico (del marco del orden corporativo socio-simbólico) retorna en lo Real como la construcción paranoide del “judío”.²

² Aquí se podría usar la distinción elaborada por Kovel (Kovel, 1988), entre racismo *dominativo* y *aversivo*. En la ideología nazi, todas las razas humanas forman un Todo armonioso y jerárquico (el “destino” de los arios, en lo más alto, es gobernar, en tanto que los negros, los chinos y otros han de servir) —todas las razas, *excepto los judíos*: ellos no tienen un lugar asignado; su “identidad” es un fraude, consiste en trasgredir las fronteras, en

Ahora también podemos darnos cuenta de que “atravesar” la fantasía social es asimismo correlativo a la identificación con el síntoma. Los judíos son claramente un síntoma social: el punto en el que el inmanente antagonismo social asume una forma manifiesta, irrumpe en la superficie social, el punto en el que llega a ser obvio que la sociedad “no funciona”, que el mecanismo social “rechina”. Si lo vemos a través del marco de la fantasía (corporativista), el “judío” es un intruso que introduce desde fuera el desorden, la descomposición y la corrupción al edificio social —como si fuera una causa real exterior cuya eliminación haría posible la restauración del orden, la estabilidad y la identidad. Pero al “atravesar la fantasía” nos hemos de identificar en el mismo movimiento con el síntoma: hemos de reconocer en las propiedades atribuidas al “judío” el producto necesario de nuestro sistema social; hemos de reconocer en los “excesos” que se atribuyen a los “judíos” la verdad sobre nosotros mismos.

Precisamente a causa de esta noción de “excesos” sociales, Lacan indicó que fue Marx quien inventó el síntoma: el gran logro de Marx fue demostrar que todos los fenómenos que a la conciencia burguesa cotidiana le parecen simples desviaciones, deformaciones contingentes y degeneraciones del funcionamiento “anormal” de la sociedad (crisis económicas, guerras y demás), y como tales son abolibles mediante el mejoramiento del sistema, son productos necesarios del propio sistema —los puntos en los que la “verdad”, el carácter antagónico inmanente del sistema, irrumpe. “Identificarse con un síntoma” significa reconocer en los “excesos”, en las alteraciones del modo “normal” de las cosas, la clave que nos ofrece el acceso a su verdadero funcionamiento. Esto es similar al punto de vista de Freud de que la clave para el funcionamiento de la mente humana son los sueños, los lapsus y fenómenos “anormales” similares.

introducir la inquietud, el antagonismo, en desestabilizar el tejido social. Los judíos conspiran con otras razas y les impiden ponerse a la altura del lugar que les corresponde —los judíos funcionan como una especie de Amo oculto que aspira a la dominación del mundo: son la imagen contraria de los arios, una especie de doble negativo, perverso; por eso han de ser exterminados, en tanto que a otras razas únicamente se les ha de obligar a ocupar su propio lugar.

SÓLO SE MUERE DOS VECES

ENTRE LAS DOS MUERTES

La conexión entre la pulsión de muerte y el orden simbólico es una constante en Lacan, pero podemos diferenciar las diversas etapas de su enseñanza precisamente en referencia a los diferentes modos de articulación de la pulsión de muerte y el significante.

- En el primer periodo (el primer Seminario, *Función y campo de la palabra y el lenguaje . . .*), es la idea fenomenológica hegeliana de que la palabra es una muerte, un asesinato de la cosa: en cuanto la realidad es simbolizada, atrapada en una red simbólica, la cosa está más presente en una palabra, en su concepto, que en su realidad física inmediata. Más exactamente, no podemos regresar a la realidad inmediata: aun cuando vayamos de la palabra a la cosa —de la palabra “mesa” a la mesa en su realidad física, por ejemplo— la apariencia de la mesa ya está marcada por una cierta falta —para saber qué es una mesa en realidad, qué significa, hemos de recurrir a la palabra, que implica una ausencia de la cosa.
- En el segundo periodo (la lectura lacaniana de “La carta robada” de Poe), la insistencia se traslada de la palabra, el habla, al lenguaje como estructura sincrónica, un mecanismo autónomo sin sentido que produce significado como efecto. Si en el primer periodo el concepto lacaniano de lenguaje es todavía y básicamente fenomenológico (Lacan repite constantemente que el campo del psicoanálisis es el campo de la significación, *la signification*), aquí tenemos una concepción “estructuralista” del lenguaje como un sistema diferencial de elementos. La pulsión de muerte se identifica ahora con el orden simbólico: en las propias

palabras de Lacan, aquélla “no es sino una máscara del orden simbólico”. Aquí lo principal es la oposición entre el nivel imaginario de la experiencia del significado y el mecanismo sin sentido significante/significado que lo produce. El nivel imaginario está regido por el principio de placer, lucha por un equilibrio homeostático, y el orden simbólico en su automatismo ciego está siempre perturbando esta homeostasis: “más allá del principio de placer”. Cuando el ser humano queda atrapado en la red del significante, esta red tiene un efecto mortificante en él, éste se convierte en parte de un orden automático ajeno que altera su equilibrio natural homeostático (mediante la repetición compulsiva, por ejemplo).

En el tercer periodo, en el que la insistencia principal de la enseñanza de Lacan se centra en lo Real como imposible, la pulsión de muerte cambia de nuevo radicalmente su significación. Este cambio se puede detectar con gran facilidad en la relación entre el principio de placer y el orden simbólico.

Hasta el final de los años cincuenta, el principio de placer estaba identificado con el nivel imaginario: el orden simbólico se concebía como el reino “más allá del principio de placer”. Pero desde finales de los años cincuenta (el Seminario sobre *La ética del psicoanálisis*), es el orden simbólico, en cambio, el que está identificado con el principio de placer: el inconsciente “estructurado como un lenguaje”, su “proceso primario” de desplazamiento metonímico-metafórico, está regido por el principio de placer; lo que hay más allá no es el orden simbólico sino un núcleo real, un meollo traumático. Para designarlo, Lacan usa un término freudiano: *das Ding*, la Cosa como una encarnación de la imposible *jouissance* (el término Cosa hay que entenderlo en este caso con todas las connotaciones que posee en el terreno de la ciencia ficción de horror: el “extraño” de la película del mismo nombre [*Alien*] es una Cosa presimbólica, materna *par excellence*).

El orden simbólico lucha por un equilibrio homeostático, pero hay en su núcleo, en su centro mismo, un elemento extraño, traumático, que no puede ser simbolizado, integrado al orden simbólico —la Cosa. Lacan acuñó un

neologismo para ello: *L'extimité* —intimidad externa que sirvió de título a uno de los seminarios de Jacques-Alain Miller. ¿Y qué es en este nivel la pulsión de muerte? Exactamente lo opuesto del orden simbólico: la posibilidad de la “segunda muerte”, el aniquilamiento radical del tejido simbólico mediante el cual se constituye la así llamada realidad. La existencia misma del orden simbólico implica una posibilidad de su tachadura radical, de “muerte simbólica” —no la muerte del llamado “objeto real” en su símbolo, sino la extinción de la red significante.

La distinción entre las diferentes etapas de la enseñanza de Lacan no tiene un interés puramente teórico; tiene consecuencias muy concretas en la determinación del momento final de la cura psicoanalítica:

- En el primer periodo, en el que lo que se acentúa es la palabra como medio del reconocimiento intersubjetivo del deseo, los síntomas se conciben como puntos blancos, elementos imaginarios no simbolizados de la historia del sujeto, y el proceso de análisis es el de la simbolización de ellos —de su integración en el universo simbólico del sujeto: el análisis da sentido, retroactivamente, a lo que en el comienzo era una huella sin sentido. Así pues, se llega al momento final del análisis cuando el sujeto es capaz de narrar al Otro su propia historia en su continuidad; cuando su deseo se integra y se reconoce en la “palabra plena [*parole pleine*]”.
- En el segundo periodo, en el que el orden simbólico se concibe como si tuviera un efecto mortificante en el sujeto, como imponiéndole una pérdida traumática —y el nombre de esta pérdida, de esta falta, es por supuesto la castración simbólica— se llega al momento final del análisis cuando el sujeto está dispuesto a aceptar esta pérdida fundamental, a consentir a la castración simbólica como el precio que hay que pagar por el acceso al deseo.
- En el tercer periodo, tenemos al gran Otro, el orden simbólico, con un elemento traumático en el meollo mismo; y en la teoría lacaniana la fantasía se concibe como una

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

le tuvo que recordar a través de su segunda derrota en Waterloo —en ese momento, cuando murió por segunda vez, estaba en realidad muerto.

El estímulo para esta idea de la segunda muerte procede del Marqués de Sade: la idea sadeana de un crimen radical y absoluto que libera la fuerza creativa de la naturaleza, como está elaborada en el largo discurso del papa en el quinto volumen de *Juliette*, implica una distinción entre las dos muertes: la muerte natural, que es parte del ciclo natural de generación y corrupción, de la transformación continua de la naturaleza, y la muerte absoluta —la destrucción, la erradicación del ciclo, que entonces libera a la naturaleza de sus propias leyes y abre el camino a la creación de nuevas formas de vida *ex nihilo*. Esta diferencia entre las dos muertes se puede vincular a la fantasía de Sade revelada en el hecho de que en su obra su víctima es en cierto sentido indestructible: puede ser atormentada sin descanso y sobrevivir; puede soportar cualquier tormento y conservar pese a ello su belleza. Es como si, por encima y más allá de su cuerpo natural (una parte del ciclo de generación y corrupción), y por lo tanto, por encima y más allá de su muerte natural, ella poseyera otro cuerpo, un cuerpo compuesto de alguna otra sustancia, exceptuado del ciclo vital —un cuerpo sublime (Božovič, 1988).

Podemos encontrar hoy esta fantasía en diversos productos de la “cultura de masas”, como por ejemplo, en los dibujos animados. Pensemos en Tom y Jerry, gato y ratón. Cada uno de ellos sufre horribles percances: al gato lo apuñalan, le estalla dinamita en el bolsillo, lo atropella una apisonadora y le aplasta el cuerpo hasta dejarlo como un listón, etcétera; pero en la siguiente escena, aparece con su cuerpo normal y el juego vuelve a empezar —es como si poseyera otro cuerpo indestructible. O tomemos el ejemplo de los juegos de video, en los que de lo que se trata, literalmente, es de las diferencias entre las dos muertes: la norma usual de estos juegos es que el jugador (más exactamente, la figura que lo representa en el juego) posee varias vidas, por lo general tres; es amenazado por algún peligro —un monstruo que lo puede devorar, por ejemplo, y si el monstruo lo atrapa pierde una vida— pero si llega a la meta con rapidez, gana una o varias vidas suplementarias. Toda la lógica de estos juegos está basada por lo tanto en la diferencia entre las dos muer-

tes: entre la muerte en la que pierdo una de mis vidas y la muerte definitiva en la que pierdo el juego.

Lacan concibe esta diferencia entre las dos muertes como la diferencia entre muerte real (biológica) y su simbolización, el “ajuste de cuentas”, el cumplimiento del destino simbólico (la confesión, en el lecho de muerte, del catolicismo, por ejemplo). Esta brecha se puede llenar de varias maneras; puede contener o una belleza sublime o monstruos terribles: en el caso de Antígona, su muerte simbólica, su exclusión de la comunidad simbólica de la ciudad, precede a su muerte real e imbuye así a su personaje de sublime belleza, en tanto que el espíritu del padre de Hamlet representa el caso opuesto —la muerte real sin que esté acompañada de la muerte simbólica, sin un ajuste de cuentas—, por cuya razón regresa como una aparición terrible hasta que se haya saldado su deuda.

Este lugar “entre las dos muertes”, un lugar de belleza sublime así como de monstruos aterradores, es el asiento de *das Ding*, del núcleo traumático-real en pleno orden simbólico. Este lugar se abre por simbolización/historización: el proceso de historización implica un lugar vacío, un núcleo no histórico alrededor del cual se articula la red simbólica. En otras palabras, la *historia* humana difiere de la *evolución* animal precisamente por su referencia a este lugar *no histórico*, un lugar que no puede ser simbolizado, aunque es producido retroactivamente por la simbolización: en cuanto la realidad “bruta”, presimbólica, se simboliza/historiza, “segrega”, aísla el lugar vacío, “indigerible”, de la Cosa.

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

bolización/historización como límite radical y autodestructor del mismo.

En toda la historia del marxismo tal vez haya sólo un punto en el que este núcleo no histórico, “éxtimo”, de la historia haya sido tratado —en el que la reflexión de la historia se llevó hasta la “pulsión de muerte” como su grado cero: *Tesis sobre la filosofía de la historia*, de Walter Benjamin, “compañero de viaje” de la Escuela de Frankfurt. La razón de ello es obviamente que Benjamin fue de nuevo quien —un caso único en el marxismo— concibió la historia como un texto, una serie de acontecimientos que “habrán sido” —su significado, su dimensión histórica se decide después, mediante la inscripción de aquéllos en la red simbólica.

LA REVOLUCIÓN COMO REPETICIÓN

Estas *Tesis* ocupan un lugar “éxtimo”; son como un cuerpo extraño que resiste la inserción, no sólo en el marco de la Escuela de Frankfurt, sino en la continuidad del pensamiento de Benjamin. Es decir, habitualmente se concibe el desarrollo de Benjamin como un acercamiento gradual al marxismo; en esta continuidad, las *Tesis* realizan una clara incisión: allí, el final mismo de su actividad teórica (y física), surge de repente el problema de la *teología*. El materialismo histórico sólo puede triunfar si “recluta los servicios de la teología” —aquí está la famosa primera tesis:

Se cuenta la historia de un autómata construido de tal manera que podía jugar una partida de ajedrez y ganarla, respondiendo a cada jugada de su contrincante con una represalia. Una marioneta ataviada con prendas turcas y un *huka* en la boca se sentó ante un tablero de ajedrez colocado sobre una gran mesa. Un sistema de espejos creaba la ilusión de que la mesa era transparente desde todos los puntos de vista. De hecho, un jorobadito que era un experto jugador de ajedrez se sentó dentro y dirigió la mano de la marioneta por medio de hilos. Se puede imaginar una contrapartida filosófica a este mecanismo. La marioneta llamada “materialismo histórico” va a ganar todo el tiempo. Puede ser fácilmente el contrincante de cualquiera si recluta el servicio de la teología, que en la actualidad, como sabemos, está marchita y tiene que mantenerse fuera de vista (Benjamin, 1969, p. 253).

Lo que salta a la vista en este fragmento es la contradicción entre la alegoría que constituye la primera parte de la tesis y su interpretación en la segunda parte. En la interpretación, es el materialismo histórico el que “recluta los servicios de la teología”, en tanto que en la alegoría, la teología (“un jorobadito”) es la que dirige a la marioneta —“el materialismo histórico”— mediante hilos desde adentro. Esta contradicción es obviamente la contradicción entre la alegoría y su significado, en definitiva entre significante y significado, el cual pretende “reclutar los servicios” del significante como su instrumento pero muy pronto se encuentra cautivo en su red. Los dos diferentes niveles se atraviesan, así pues, el uno al otro: la estructura formal de la alegoría de Benjamin funciona exactamente de la misma manera que su “contenido”, la teología en su relación con el materialismo histórico, el cual pretende simplemente reclutar sus servicios pero cada vez se enreda más en sus hilos porque —si nos podemos permitir este *Vorlust*, este preplacer— la “teología” designa aquí la instancia del significante.

Pero procedamos paso a paso: ¿cómo hemos de concebir la dimensión teológica a la que se refiere Benjamin? La “teología” anuncia en este caso una experiencia exclusiva, a la que se alude en el siguiente fragmento, publicado después de la muerte de Benjamin: “Con *Eingedenken*, hacemos una experiencia que nos prohíbe concebir la historia de un modo fundamentalmente ateológico.” No podemos traducir este *Eingedenken* simplemente por “rememoración” o “reminiscencia”; la traducción más literal, “transportarse en pensamientos/a algo” también es inadecuada.

Aunque en realidad es una especie de “apropiación del pasado” lo que aquí está en juego, no podemos concebir *Eingedenken* de un modo adecuado en tanto permanezcamos dentro del campo de la hermenéutica —el objetivo de Benjamin es totalmente el opuesto a la orientación fundamental de la comprensión hermenéutica (“localizar el texto interpretado en la totalidad de su época”). Lo que Benjamin tiene presente es, en cambio, el *aislamiento* de un fragmento del pasado respecto de la continuidad de la historia (“... haciendo saltar una vida específica fuera de la época o una obra específica fuera de la obra completa” —tesis XVII); un procedimiento de interpretación cuya oposición a la herme-

néutica recuerda en seguida la oposición freudiana entre interpretación *en détail* e interpretación *en masse*: “Lo que hemos de tomar como objeto de atención, no es el sueño en su totalidad, sino las porciones de su contenido por separado” (Freud, 1977, p. 178).

Este rechazo del enfoque hermenéutico no tiene con seguridad nada que ver con una simple “regresión” a la ingenuidad prehermenéutica: no se trata de que “nos acostumbremos al pasado” abstrayendo nuestra posición histórica actual, el lugar desde el que estamos hablando. *Eingedenken* es ciertamente una apropiación del pasado que es “interesada”, predispuesta hacia la clase oprimida: “Articular el pasado históricamente no significa reconocerlo ‘tal como fue’” (tesis VI). . . . “Ningún hombre ni ningunos hombres, sino la clase oprimida que lucha es la depositaria del conocimiento histórico” (tesis XIII).

No obstante, falsificaríamos estas líneas si las leyéramos en el sentido de una historiografía nietzscheana, de una “voluntad de poder como interpretación”, como el derecho del vencedor a “escribir su propia historia”, a imponer su “perspectiva” —viendo en ellas una especie de referencia a la lucha entre las dos clases, la dirigente y la oprimida, para “quien se escribirá la historia”. Tal vez sea así para la clase dirigente, pero no lo es con seguridad para la clase oprimida; entre las dos, hay una asimetría fundamental que Benjamin designa por medio de dos diferentes modos de temporalidad: el tiempo vacío y homogéneo de la continuidad (propio de la historiografía reinante, oficial) y el tiempo “lleno” de la discontinuidad (que define al materialismo histórico).

Al confinarse a “como fue en realidad”, al concebir la historia como un curso de acontecimientos cerrado, homogéneo, rectilíneo, continuo, la tradicional mirada historiográfica es, a priori, formalmente, la mirada de “los que han vencido”: ve la historia como una continuidad de “progresión” cerrada que lleva al reino de aquellos que gobiernan hoy en día. Descarta, deja fuera lo que *fracasó* en la historia, lo que se ha de negar para que la continuidad de “lo que sucedió en realidad” pudiera establecerse. La historiografía imperante escribe una historia “positiva” de grandes logros y tesoros culturales, en tanto que un materialista histórico

los contempla con una cautelosa distancia. Porque sin excepción, los tesoros culturales que él examina tienen un origen que no puede contemplar sin horror. Ellos deben su existencia no sólo a los esfuerzos de las grandes mentes y talentos que los han creado, sino también a las fatigas anónimas de sus contemporáneos. No hay ningún documento de la civilización que no sea al mismo tiempo un documento de la barbarie (tesis VII).

En contraposición con la procesión triunfal de vencedores que exhibe la historiografía oficial, la clase oprimida se apropia el pasado en la medida en que éste está “abierto”, en la medida en que “el anhelo de redención” ya actúa en él; es decir, se apropia el pasado en la medida en que el pasado ya contiene —en forma de lo que fracasó, de lo que se extirpó— la dimensión del futuro: “El pasado trae consigo un índice temporal mediante el cual remite a la redención” (tesis II).

Para realizar la apropiación de esta dimensión sofocada del pasado en la medida en que ya contiene el futuro —el futuro de nuestro propio acto revolucionario que, mediante la repetición, redime retroactivamente al pasado (“Hay un acuerdo secreto entre las generaciones pasadas y la actual. Se esperaba nuestra llegada a la tierra” [tesis II])— hemos de surcar el continuo flujo del desarrollo histórico y dar “un salto de tigre al pasado” (tesis XIV). Sólo aquí llegamos a la asimetría fundamental entre el evolucionismo historiográfico que describe el movimiento continuo de la historia y el materialismo histórico:

Un materialista histórico no puede prescindir de la noción de un presente que sea, no una transición, sino en el cual el tiempo se estanca y se detiene. Porque esta noción define el presente en el que él está escribiendo la historia (tesis XVII).

Pensar implica no sólo el flujo de pensamientos, sino también su detención. Cuando el pensamiento se detiene de repente en una configuración preñada de tensiones, trasmite a esta configuración una descarga mediante la cual aquélla cristaliza en una mónada. Un materialista histórico aborda un sujeto histórico sólo cuando lo encuentra como mónada. En esta estructura, él reconoce el signo de un cese mesiánico de acontecimientos o, dicho de otra manera, una oportuni-

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).

Para aquellos familiarizados con la proposición freudiana de que “el inconsciente está situado fuera del tiempo”, todo está dicho en realidad: este “tiempo lleno”, este “salto de tigre al pasado” del que el presente revolucionario está cargado, anuncia la *compulsión de repetición*. La detención del movimiento histórico, la suspensión de la continuidad temporal mencionada por Benjamin, corresponde precisamente al “cortocircuito” entre discurso presente y pasado que caracteriza a la situación transferencial:

¿Por qué el análisis se transforma en el momento en que la situación transferencial se analiza mediante la evocación de la situación del pasado, cuando el sujeto se encontró con un objeto enteramente diferente, que no puede ser asimilado al objeto actual? Porque el discurso actual, lo mismo que el pasado, está ubicado en un paréntesis del tiempo, dentro de una forma del tiempo, si puedo decirlo así. Como la modulación del tiempo es idéntica, acontece que el discurso del analista (en Benjamin, del materialista histórico) tiene el mismo valor que el discurso del pasado (Lacan, 1988, p. 243).

En la mónada, el “tiempo se detiene” en la medida en que la constelación real está directamente cargada con la constelación del pasado —en otras palabras, en la medida en que hemos de habérnoslas con una pura repetición. La repetición está “localizada fuera del tiempo”, no en el sentido de un arcaísmo prelógico, sino simplemente en el sentido de la sincronía del puro significante: no hemos de buscar la conexión entre las constelaciones pasadas y presentes en el vector del tiempo diacrónico; esta conexión se reinstala en forma de un cortocircuito paradigmático inmediato.

La mónada es, así pues, el momento de discontinuidad, de ruptura, en el que el “flujo del tiempo” lineal se suspende, se detiene, se “coagula”, porque en él resuena directamente —es decir, desviándose de la sucesión lineal del tiempo continuo— el pasado que estaba reprimido, empujado fuera de la continuidad establecida por la historia prevaleciente. Éste es literalmente el punto de la “dialéctica en suspenso”, de la pura repetición, en el que el movimiento histórico está entre paréntesis. Y el único campo en el que podemos hablar de esa apropiación del pasado que el presente “redime” retroactivamente —cuando el pasado está, en consecuencia,

incluido en el presente— es el del significante: la suspensión del movimiento únicamente es posible como sincronía del significante, como la sincronización del pasado con el presente.

Podemos ahora ver de qué se trata en el aislamiento de la mónada con respecto a la continuidad histórica: *aislamos el significante poniendo entre paréntesis la totalidad de la significación*. Colocar la significación entre paréntesis es condición *sine qua non* del cortocircuito entre presente y pasado: la sincronización de ambos ocurre en el nivel de la autonomía del significante —lo que se sincroniza, se superpone, son dos redes de significantes, no dos significados. En consecuencia, no debería extrañarnos descubrir que esta “inserción [*Einschluss*] de algún pasado en el tejido presente” se apoye en la metáfora del texto, de la historia como texto:

Si estamos dispuestos a considerar la historia como un texto, podemos decir acerca de ella lo que un autor moderno dijo sobre un texto literario: el pasado ha depositado en él imágenes que se podrían comparar con las que retiene una placa fotográfica. “Sólo el futuro dispone de los reveladores suficientemente potentes para hacer aparecer la imagen con todos sus detalles. Más de una página de Marivaux o de Rousseau da fe de un significado que sus lectores contemporáneos no eran capaces de descifrar por completo” (Benjamin, 1955, p. 1238).

Aquí hemos de referirnos a Lacan, quien, para explicar el retorno de lo reprimido, hace uso de la metáfora de Wiener sobre la dimensión temporal invertida: vemos el cuadrado desdibujado antes de ver el cuadrado:

... lo que vemos bajo el retorno de lo reprimido es la señal borrosa de algo que sólo adquirirá su valor en el futuro, a través de su realización simbólica, su integración en la historia del sujeto. Literalmente, nunca será sino algo que, en un momento determinado de realización, *habrá sido* (Lacan, 1988, p. 159).

De modo que, a diferencia de la primera impresión equívoca, la situación revolucionaria real *no* es una especie de “retorno de lo reprimido” —antes bien, los retornos de lo reprimido, los “síntomas”, son intentos revolucionarios fallidos del pasado, olvidados, excluidos del marco de la tradición histó-

rica imperante, en tanto que la situación revolucionaria real manifiesta un intento de “desplegar” el síntoma, de “redimir” —es decir, realizar en lo Simbólico— estos intentos fallidos del pasado que “habrán sido” sólo por medio de la repetición, en cuyo momento se convierten retroactivamente en lo que ya eran. A propósito de las *Tesis* de Benjamin, podemos repetir, así pues, la fórmula de Lacan: la revolución lleva a cabo un “salto de tigre al pasado”, no porque vaya en busca de una especie de apoyo en el pasado, en la tradición, sino en la medida en que este pasado que se repite en la revolución “viene del futuro” —estaba ya preñado de la dimensión abierta del futuro.

LA “PERSPECTIVA DEL JUICIO FINAL”

En este punto preciso encontramos alguna sorprendente congruencia entre Benjamin y la noción stalinista de la historia: en cuanto concebimos la historia como texto, como “su propia historia”, su propia narración —como algo que recibe su significación retroactivamente y donde este retardo, este efecto de *après coup*, se inscribe en el acontecimiento real, el cual, literalmente, no “es” sino que siempre “habrá sido”— estamos obligados, implícitamente al menos, a contemplar el proceso histórico desde la perspectiva del “Juicio final”: de un ajuste final de cuentas, de un punto de simbolización/historización consumado, del “fin de la historia”, cuando cada acontecimiento recibirá retroactivamente su significado concreto, su lugar final en la narración total. La historia real ocurre, por así decirlo, a crédito; sólo el desarrollo subsiguiente decidirá retroactivamente si la violencia revolucionaria en curso será perdonada, legitimada, o si continuará ejerciendo una presión sobre los hombros de la actual generación como su culpa, su deuda por saldar.

Recordemos a Merleau-Ponty quien, en *Humanismo y terror*, defendió los juicios políticos stalinistas con base en que, aunque sus víctimas fueran sin duda alguna inocentes, estarían justificados por el progreso social subsiguiente que fue posible gracias a ellos. Aquí tenemos la idea fundamental de esta “perspectiva del Juicio final” (la expresión es de

Lacan, de su seminario *La ética del psicoanálisis*): ningún acto, ningún suceso es en vano; no hay puro gasto, pura pérdida en la historia; todo lo que hacemos se escribe, se registra en alguna parte, como una huella que de momento no tiene sentido pero que, en el momento del ajuste final, recibirá su propio lugar.

Éste es el idealismo oculto en la lógica stalinista, la cual, aunque niega un Dios personificado, implica pese a ello un cielo platónico en forma de gran Otro, duplicando la historia empírica, de los hechos, y manteniendo su contabilización —es decir, determinando la “significación objetiva” de cada acontecimiento y acción. Sin esta contabilización, sin este registro de acontecimientos y acciones en la cuenta del Otro, no sería posible concebir el funcionamiento de algunas de las nociones clave del discurso stalinista, como “la culpa objetiva” —precisamente culpa a los ojos del gran Otro de la historia.

A primera vista, Benjamin está entonces en perfecto acuerdo con el stalinismo en lo que concierne a esta “perspectiva del Juicio final”; pero aquí tendríamos que seguir el mismo consejo que con “el amor a primera vista”: una segunda mirada. Si lo hacemos así, pronto queda claro que esta proximidad manifiesta sólo confirma que Benjamin ha tocado la verdadera fibra del edificio simbólico stalinista: él fue el único que puso en tela de juicio de manera radical la idea misma de “progreso” implícita en la contabilización de la historia por el gran Otro y —precursor en este aspecto de la famosa fórmula lacaniana de que el desarrollo “no es más que una hipótesis de dominio” (Lacan, 1975, p. 52)— en demostrar la conexión ininterrumpida entre progreso y dominio: “El concepto de progreso histórico de la humanidad no se puede separar del concepto del progreso de la misma a través de un tiempo homogéneo y vacío” (tesis XIII) —es decir, de la temporalidad de la clase dirigente.

La perspectiva stalinista es la de un *vencedor* cuyo triunfo final está garantizado de antemano por la “necesidad objetiva de la historia”; lo cual es la razón de que, a pesar de la insistencia en las rupturas, los saltos, las revoluciones, su punto de vista sobre la historia pasada sea *evolucionista* de principio a fin. Se concibe a la Historia como el proceso continuo de sustituir los viejos amos por nuevos: cada vencedor

desempeñó un “papel progresista” en su época, después perdió su objetivo debido al inevitable desarrollo: ayer fue el capitalista quien actuó de acuerdo con la necesidad de progreso; hoy, nos toca a nosotros. . . . En la contabilización stalinista, la “culpa objetiva” (o contribución) se mide con referencia a las leyes del desarrollo histórico —de la evolución continua hacia el Bien Supremo (comunismo). Con Benjamin, en cambio, la “perspectiva del Juicio final” es la de aquellos que han pagado el precio por una serie de grandes triunfos históricos; la perspectiva de aquellos que tenían que *fracasar*, errar su blanco, para que se pudiera consumar la serie de grandes actos históricos; desengañada la perspectiva de esperanzas, todo lo que esto ha dejado en el texto de la historia no son más que huellas desperdigadas, anónimas y sin sentido al margen de los actos cuya “grandeza histórica” estaba certificada por la mirada “objetiva” de la historiografía oficial.

Ésta es la razón de que, para Benjamin, la revolución no fuera parte de la continua evolución histórica sino, al contrario, un momento de “estasis” cuando se rompe la continuidad, cuando el tejido de la historia previa, el de los vencedores, se aniquila y cuando, retroactivamente, mediante el éxito de la revolución, cada acto abortivo, cada lapsus, cada intento fallido del pasado que funcionó en el Texto imperante como una huella vacía e insignificante, será “redimido”, recibirá su significación. En este sentido, la revolución es estrictamente un acto *creacionista*, una intrusión radical de la “pulsión de muerte”: borradura del Texto reinante, creación *ex nihilo* de un nuevo Texto por medio del cual el pasado sofocado “habrá sido”.

Para referirnos a la lectura lacaniana de *Antígona*: si la perspectiva stalinista es la de Creonte, la perspectiva del Bien Supremo que adopta la forma del Bien Común del Estado, la perspectiva de Benjamin es la de Antígona —para Benjamin la revolución es un asunto de vida y muerte; más exactamente: de la segunda muerte, la simbólica. La alternativa que abre la revolución es la que hay entre *redención*, la cual conferirá retroactivamente sentido a la “escoria de la historia” (para usar la expresión stalinista) —a aquello que fue excluido de la continuidad del Progreso— y *apocalipsis* (su derrota), cuando hasta los muertos se perderán de nuevo y

sufrirán una segunda muerte: “*ni los muertos estarán a salvo del enemigo si éste vence*” (tesis VI).

Podemos, así pues, concebir la oposición entre el stalinismo y Benjamin como la que hay entre *idealismo evolucionista* y *materialismo creacionista*. En su Seminario sobre *La ética del psicoanálisis*, Lacan indica que la ideología del evolucionismo siempre implica una creencia en un Bien Supremo, en una Meta final de evolución que guía su curso desde el comienzo mismo. En otras palabras, siempre implica una teleología oculta, desautorizada, en tanto que el materialismo es siempre creacionista —siempre incluye un movimiento *retroactivo*: la Meta final no está inscrita en el comienzo; las cosas reciben su significado después; la creación repentina de un Orden confiere significación hacia atrás al Caos precedente.

A primera vista, la posición de Benjamin es radicalmente antihegeliana: ¿no es la dialéctica la versión más refinada y pérfida del evolucionismo, en el cual las rupturas están incluidas en la continuidad del Progreso, en su lógica inevitable? Así es probablemente como concibió Benjamin su propia posición: él llamó al punto de ruptura que interrumpe la continuidad histórica punto de la “dialéctica en suspenso”, la intrusión de una pura repetición que pone entre paréntesis el movimiento progresista de la *Aufhebung*. Pero es en esta precisa coyuntura que hemos de acentuar el antievolucionismo radical de Hegel: la absoluta negatividad que “pone en marcha” el movimiento dialéctico no es más que la intervención de la “pulsión de muerte” como radicalmente no histórica, como el “grado cero” de la historia —el movimiento histórico incluye en su propio meollo la dimensión no histórica de “absoluta negatividad”. En otras palabras, la suspensión del movimiento es un momento clave del proceso dialéctico: el llamado “desarrollo dialéctico” consiste en la incesante repetición de un comienzo *ex nihilo*, en el aniquilamiento y la reestructuración retroactiva de los contenidos presupuestos. La idea vulgar de “desarrollo dialéctico” como un curso continuo de transformaciones mediante las cuales lo viejo muere y lo nuevo nace, en el que todo hace señas en incesante movimiento —esta idea de la naturaleza como un proceso dinámico de transformación de generación y corrupción, que se encuentra en todas partes desde Sade

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-

po sublime ubicado entre las dos muertes en el clásico y preburgués Amo: por ejemplo, el Rey —es como si poseyera, más allá de su cuerpo común, un cuerpo sublime, etéreo y místico que personifica al Estado (Kantorowicz, 1959; Riha, 1986). ¿Dónde reside entonces la diferencia entre el Amo clásico y el Dirigente totalitario? El cuerpo transustanciado del Amo clásico es un efecto del mecanismo de representación ya descrito por La Boétie, Pascal y Marx: nosotros, los súbditos, creemos que tratamos al rey como a rey porque él es rey, pero en realidad un rey es un rey porque lo tratamos como si lo fuera. Y este hecho de que el poder carismático de un rey es un efecto del ritual simbólico que ejecutan sus súbditos ha de permanecer oculto: como súbditos, somos necesariamente víctimas de la ilusión de que el rey es ya en sí un rey. Por ello el Amo clásico ha de legitimar su mando con una referencia a alguna autoridad no social, externa (Dios, la naturaleza, algún acontecimiento del pasado mítico. . .) —en cuanto el mecanismo de representación que le confiere su poder carismático se devela, el Amo pierde su poder.

Pero el problema con el Dirigente totalitario es que ya no necesita este punto de referencia externo para legitimar su mando. Él no dice a sus súbditos: “Han de seguirme porque yo soy su Dirigente”, sino todo lo contrario: “Por mí solo, no soy nada, soy lo que soy únicamente como una expresión, una encarnación, un ejecutor de la voluntad de ustedes, mi fuerza es la fuerza de ustedes. . .” En suma, es como si el Dirigente totalitario se dirigiera a sus súbditos y legitimara su propio poder precisamente refiriéndose al argumento pascaliano-marxiano que hemos mencionado —es decir, revelándoles el secreto del Amo clásico; básicamente, les dice: “Soy su Amo porque ustedes me tratan como a su Amo, son ustedes, con su actos, los que me hacen su Amo.”

¿Cómo podemos subvertir entonces la posición del Dirigente totalitario si el clásico argumento pascaliano-marxiano ya no funciona? Aquí el engaño básico consiste en que el punto de referencia del Dirigente, la instancia a la que él se refiere para legimitar su mando (el Pueblo, la Clase, la Nación) *no existe* —o, más exactamente, existe únicamente a través de y en su representante fetichista, el Partido y su Dirigente. El falso reconocimiento de la dimensión de representación va en este caso en dirección opuesta: el Amo clási-

co es Amo sólo en la medida en que sus súbditos lo tratan como Amo, pero en este caso, el Pueblo es “el Pueblo real” sólo en la medida en que está encarnado en su representante, el Partido y su Dirigente.

La fórmula del falso reconocimiento totalitario de la dimensión representativa sería entonces como sigue: el Partido cree que es el Partido porque él representa los verdaderos intereses del Pueblo, porque está arraigado en el Pueblo, expresa la voluntad de éste; pero en realidad el Pueblo es el Pueblo porque —o con mayor precisión, en la medida en que— está encarnado en el Partido. Y al decir que el Pueblo no existe como un soporte del Partido, no queremos decir el hecho obvio de que la mayoría del pueblo no apoya en realidad al Partido; el mecanismo es algo más complicado. El funcionamiento paradójico del “Pueblo” en el universo totalitario se puede detectar con mayor facilidad mediante el análisis de frases como “todo el Pueblo apoya al Partido”. Esta proposición no se puede falsear porque, tras la forma de la observación de un hecho, tenemos una definición circular del Pueblo: en el universo stalinista, “apoyar el gobierno del Partido” está “rígidamente designado” con el término “Pueblo” —es, en un último análisis, *el único rasgo que en todos los mundos posibles define al Pueblo*. Por ello el miembro real del Pueblo es únicamente aquel que apoya el mandato del Partido: los que están en contra de su gobierno son excluidos automáticamente del Partido; se convierten en los “enemigos del Pueblo”. Lo que tenemos aquí es en cierta manera una versión más cruel del conocido chiste: “Mi novia nunca falta a una cita conmigo porque, a partir del momento en que no acuda a una, dejará de ser mi novia” —el Pueblo siempre apoya al Partido porque cualquier miembro del Pueblo que se oponga al mandato del Partido se excluye automáticamente del Pueblo.

La definición lacaniana de democracia sería entonces: un orden sociopolítico en el que el Pueblo no existe —no existe como una unidad encarnada en su único representante. Por ello el rasgo básico del orden democrático es que el lugar del Poder es, por necesidad de su estructura, un lugar vacío (Lefort, 1981). En un orden democrático, la soberanía reside en el Pueblo —pero ¿qué es el Pueblo si no precisamente la colección de los *súbditos* del poder? Aquí tenemos la misma pa-

radoja que en la de un lenguaje natural que es al mismo tiempo el metalenguaje último y superior. Puesto que el Pueblo no puede gobernarse de manera inmediata, el lugar del poder ha de seguir siendo siempre un lugar vacío; cualquier persona que lo ocupe, lo ha de hacer temporalmente, como una especie de sustituto del soberano real-imposible. —“nadie puede gobernar inocentemente”, como dijo Saint-Just. Y en el totalitarismo, el partido se convierte de nuevo en el sujeto que, siendo la encarnación inmediata del Pueblo, puede *gobernar* inocentemente. No es casual que los países del socialismo real se llamen “democracias populares” —allí finalmente, “el Pueblo” existe de nuevo.

Con el telón de fondo de este vaciamiento del lugar del Poder en mente podemos calibrar la ruptura que introdujo la “invención democrática” (Lefort) en la historia de las instituciones: se podría definir la “sociedad democrática” como una sociedad cuya estructura institucional incluye, como parte de su reproducción “normal”, “regular”, el momento de disolución del vínculo sociosimbólico, el momento de irrupción de lo Real: las elecciones. Lefort interpreta las elecciones (las de la democracia “formal”, “burguesa”) como un acto de disolución simbólica del edificio social: el rasgo crucial de las elecciones es aquel que por lo general es el blanco de la crítica marxista a la “democracia formal” —el hecho de que tomamos parte como ciudadanos abstractos, individuos atomizados, reducidos a puros Unos sin más calificativos.

En el momento de las elecciones, toda red jerárquica de relaciones sociales queda en cierta manera suspendida, entre paréntesis; la “sociedad” como unidad orgánica deja de existir, se transforma en un conjunto de individuos atomizados, de unidades abstractas, y el resultado depende de un mecanismo puramente cuantitativo de contabilización, en último término de un proceso estocástico: algún suceso totalmente impredecible (o manipulado) —un escándalo que estalla unos cuantos días antes de una elección, por ejemplo— puede agregar ese “medio por ciento” a uno u otro lado, determinando así la orientación general de la política del país en los próximos años. . . . Ocultamos en vano este carácter enteramente “irracional” de lo que denominamos “democracia formal”: en el momento de una elección, la socie-

dad se entrega a un proceso estocástico. Únicamente la aceptación de un riesgo tal, sólo la disponibilidad de entregar el destino de uno al azar “irracional”, hace posible la “democracia”: en este sentido es en el que hemos de leer la frase de Winston Churchill que ya he mencionado: “la democracia es el peor de todos los sistemas posibles, el único problema es que ninguno de los demás es mejor”.

Es cierto que la democracia hace posible todo tipo de manipulación, corrupción, el imperio de la demagogia y demás, pero en cuanto eliminamos la posibilidad de esas deformaciones, perdemos la democracia —un ejemplo nítido del Universal hegeliano que sólo se puede realizar en formas impuras, deformadas, corruptas; si queremos eliminar estas deformaciones y captar el Universal en su pureza intacta, obtenemos exactamente lo contrario. La llamada “democracia real” no es más que otro nombre para la no democracia: si queremos excluir la posibilidad de manipulación, hemos de “verificar” a los candidatos de antemano, hemos de introducir la diferencia entre los “verdaderos intereses del Pueblo” y su opinión contingente y fluctuante, sometida a toda clase de demagogia y confusión, etcétera —acabando, en consecuencia, con todo lo que en general se llama “democracia organizada”, en la que las elecciones reales tienen lugar antes de las elecciones y en la que la cédula de elector tiene únicamente valor plebiscitario. En suma, la “democracia organizada” es una manera de excluir la irrupción de lo Real que caracteriza a la democracia “formal”: el momento de disolución del edificio social, transformándolo en un conjunto puramente numérico de individuos atomizados.

De modo que, si bien “en la realidad” hay sólo “excepciones” y “deformaciones”, la noción universal de “democracia” es, pese a ello, una “ficción necesaria”, un hecho simbólico a falta del cual la democracia en vigor, en toda su pluralidad de formas, no se podría reproducir. Aquí Hegel, paradójicamente, se acerca a Jeremy Bentham, a su *Teoría de las ficciones*, una de las referencias constantes de Lacan: el Universal hegeliano es una “ficción” de este tipo ya que “no existe en ninguna parte en la realidad” (donde no tenemos sino excepciones), pero a pesar de todo, la “realidad” lo implica como un punto de referencia que le confiere su congruencia simbólica.

PARTE TERCERA

EL SUJETO

¿CUÁL SUJETO DE LO REAL?

"NO HAY METALENGUAJE"

Cuando se concibe a Lacan como "posestructuralista", encerrándolo en ello, generalmente se pasa por alto la ruptura radical que lo separa del campo del "posestructuralismo": aun las proposiciones comunes a los dos campos adquieren una dimensión totalmente diferente en cada uno de ellos. "No hay metalenguaje", por ejemplo: éste es un lugar común que se encuentra, no sólo en el psicoanálisis de Lacan y en el posestructuralismo (Derrida), sino también en la hermenéutica contemporánea (Gadamer) —en general, perdemos de vista que la teoría de Lacan aborda esta proposición de un modo que es totalmente incompatible con el posestructuralismo así como con la hermenéutica.

El posestructuralismo sostiene que un texto siempre está "enmarcado" por su propio comentario: la interpretación de un texto literario reside en el mismo plano que su "objeto". Así pues, la interpretación está incluida en el corpus literario: no hay un objeto literario "puro" que no contenga un elemento de interpretación, de distancia con respecto a su significado inmediato. En el posestructuralismo, la clásica oposición entre el objeto-texto y la lectura interpretativa externa de éste se sustituye, así pues, por una continuidad de un texto literario infinito que es siempre ya su propia lectura; es decir, que establece distancia a partir de él. Por ello el procedimiento posestructuralista *par excellence* no es únicamente buscar en los textos puramente literarios proposiciones que contengan una teoría acerca del funcionamiento propio de éstos, sino también leer los textos teóricos como "literatura" —con mayor precisión, poner entre paréntesis su pretensión de verdad a fin de poner de manifiesto los mecanismos textuales que producen el "efecto de verdad". Como ya ha observado Habermas, en el posestructuralismo en-

contramos una especie de esteticización universalizada por medio de la cual la "verdad" queda finalmente reducida a uno de los efectos de estilo de la articulación discursiva (Habermas, 1985).

En contrapartida a esta referencia nietzscheana del posestructuralismo, la obra de Lacan no hace casi referencias a Nietzsche. Lacan siempre insiste en el psicoanálisis como una experiencia de verdad: su tesis de que la verdad está estructurada como una ficción no tiene nada que ver con una reducción posestructuralista de la dimensión de verdad a un "efecto de verdad" del texto. En realidad, fue Lévi-Strauss quien, a pesar de su crítica feroz a la "moda posestructuralista", abrió el camino a un poeticismo "deconstructivista" al leer las interpretaciones teóricas de los mitos como nuevas versiones del mismo mito; por ejemplo, él concibió la teoría de Freud del complejo de Edipo precisamente como una nueva variación del mito de Edipo.

En el "posestructuralismo", la metonimia adquiere un claro predominio lógico sobre la metáfora. El "corte" metafórico se concibe como un esfuerzo abocado al fracaso, abocado a estabilizar, canalizar o dominar la disipación metonímica de la corriente textual. En esta perspectiva, la insistencia lacaniana en la primacía de la metáfora sobre la metonimia, la tesis de Lacan de que el deslizamiento metonímico siempre ha de estar apoyado por un corte metafórico, puede parecer posestructuralista sólo como una indicación de que su teoría está todavía marcada por la "metafísica de la presencia". Los posestructuralistas consideran que la teoría lacaniana del *point de capiton*, del significante fálico como el significante de una falta, es un esfuerzo por dominar y restringir la "diseminación" del proceso textual. ¿No es, ellos dicen, un intento de localizar una falta en un solo significante, el Uno, aunque éste sea el significante de la falta? Derrida reprocha múltiples veces a Lacan el gesto paradójico de reducir la falta mediante la afirmación de la misma. La falta se localiza en un punto de excepción que garantiza la congruencia de todos los demás elementos, por el mero hecho de que está definida como "castración simbólica", por el mero hecho de que el falo está definido como su significante (Derrida, 1987).

Aun en el nivel de una lectura ingenua "inmediata", es di-

leil eludir la sensación de que en esta posición posestructuralista hay algo que no encaja —o, con mayor precisión, que esta crítica a Lacan *fluye con demasiada facilidad*. La posición posestructuralista repite constantemente que ningún texto puede ser totalmente no metafísico. Por una parte, no es posible deshacerse de la tradición metafísica con un simple gesto de tomar distancia, de situarse fuera de ella, porque el lenguaje que estamos obligados a usar está penetrado de metafísica. Sin embargo, por otra parte, cada texto, por muy metafísico que sea, siempre produce aberturas que anuncian fracturas en el círculo metafísico: los puntos en los que el proceso textual subvierte lo que su “autor” intentaba decir. ¿No es esta posición un poco demasiado cómoda? Para decirlo lisa y llanamente: la posición desde la que el desconstruccionista siempre puede cerciorarse de que “no hay metalenguaje”; que ningún enunciado puede decir precisamente lo que se proponía decir; que el proceso de enunciación siempre subvierte el enunciado; es *la posición del metalenguaje* en su forma más pura y radical.

¿Cómo dejar de reconocer en el celo apasionado con el que el posestructuralista insiste en que todo texto, el suyo incluido, está atrapado en una ambigüedad fundamental e inundado por la “diseminación” del proceso intertextual, los signos de una *denegación* (en el sentido freudiano de *Verneinung*), un reconocimiento apenas encubierto del hecho de que uno habla desde una posición a salvo, una posición que no está amenazada por el proceso textual descentrado? Ésta es la razón de que el poeticismo posestructuralista sea en último término *afectado*. Todo el esfuerzo por escribir “poéticamente”, por hacernos sentir que nuestro propio texto está ya atrapado en una red descentrada de procesos plurales y que este proceso textual siempre subvierte lo que “nos proponemos decir”, todo el esfuerzo por eludir la forma puramente teórica de exposición de nuestras ideas y por valerse de mecanismos retóricos usualmente reservados a la literatura, encubre la molestia de que en la raíz de lo que los posestructuralistas dicen hay una posición teórica claramente definida que se puede articular sin dificultad en un puro y simple metalenguaje.

El gran supuesto posestructuralista es que la reducción clásica de los mecanismos retóricos a medios externos que

no afectan a los contenidos significados es ilusoria: los llamados recursos estilísticos determinan ya los contenidos nocionales "internos". Aun así parecería que el estilo poético posestructuralista —el estilo del continuo autocomentario irónico y la autodistancia, el modo de subvertir constantemente lo que se suponía que uno decía literalmente existe sólo para embellecer algunas proposiciones teóricas básicas. Ésta es la razón de que los comentarios posestructuralistas siempre produzcan un efecto de "falsa infinitud" en el sentido hegeliano: una variación quasi poética sin fin del mismo supuesto teórico, una variación que no produce nada nuevo. El problema de la desconstrucción no es, así pues, que renuncie a una estricta formulación teórica y acceda a un fofo poeticismo. Al contrario, el problema es que su posición es demasiado "teórica" (en el sentido de una teoría que excluye la dimensión de verdad, es decir, que no afecta el lugar desde el que hablamos).

EL SIGNIFICANTE FÁLICO

¿Cómo podemos entonces eludir este desacuerdo? En esto es en lo que Lacan difiere radicalmente de los posestructuralistas. En el *Seminario XI*, él empieza así una de sus frases: "Pero esto es precisamente lo que quiero decir y lo que digo —porque lo que quiero decir es lo que digo . . ." En una lectura posestructuralista, las frases de este tipo prueban que Lacan quiere todavía conservar la posición de Amo: "decir lo que quería decir" pretende una coincidencia entre lo que nos proponíamos decir y lo que estamos diciendo efectivamente —¿no es ésta la coincidencia que define la ilusión del Amo? ¿No está Lacan procediendo como si su propio texto estuviera exento de la brecha entre lo que se dice y lo que se pretende decir? ¿No está Lacan reclamando que puede dominar los efectos significantes de este texto? En la perspectiva lacaniana, en cambio, son precisamente estos enunciados "imposibles" —enunciados que siguen la lógica de la paradoja "yo miento"— los que mantienen abierta la brecha fundamental del proceso signifiante y de este modo impiden que asumamos una posición de metalenguaje.

En esto, Lacan se acerca a Brecht. Sólo hay que recordar

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*

con su presencia. En el falo, la pérdida en cuanto tal adquiere existencia positiva. Aquí Lacan difiere de Jung, a quien se ha atribuido —equivocadamente quizás, pero *se non è vero, è ben trovato*— la famosa frase: “¿Qué es un pene sino un símbolo fálico?”

Recordemos también la interpretación que hace Otto Fenichel del gesto obsceno que en Alemania se llama “la nariz larga” [*die lange Nase*]. Desplegar los dedos delante de la cara y poner el pulgar en la nariz supuestamente connota el falo erecto. El mensaje de este gesto parecería una manera de lucirse frente a un adversario: mira qué grande es el mío, el mío es más grande que el tuyo. En vez de refutar esta interpretación simplista de modo directo, Fenichel introduce un pequeño desplazamiento: la lógica de insultar a un adversario implica siempre la *imitación* de uno de los rasgos de él o de ella. Si esto es verdad, ¿qué es entonces lo que resulta tan insultante en una imitación que indica que el otro tiene un miembro viril grande y potente? La solución de Fenichel es que este gesto se ha de leer como la primera parte de una frase, cuya segunda parte se omite. Toda ella dice así: “El tuyo es así de grande y potente, pero *a pesar de ello, eres impotente. No me puedes hacer daño con él*” (Fenichel, 1928).

De este modo se atrapa al adversario en una opción forzosa que, según Lacan (1979, capítulo XVI), define la experiencia de la castración: si no puede, no puede; pero aun si puede, cualquier atestiguación de su potencia está destinada a funcionar como una negación —es decir, como un encubrimiento de su impotencia fundamental, como un mero lucimiento que sólo confirma, de manera negativa, que él no puede hacer nada. Cuanto más reacciona el adversario, cuanto más manifiesta su poder, más se confirma su impotencia.

En este preciso sentido es en el que el falo es el significante de la castración. Ésta es la lógica de la inversión fálica que se inicia cuando la demostración de poder empieza a funcionar como la confirmación de una impotencia fundamental. Ésta es también la lógica de la llamada provocación política dirigida contra una estructura de poder totalitaria. El *punk* que imita el ritual de poder “sodomasoquista” no se ha de concebir como un caso de la identificación de la víctima con el agresor (como se interpreta usualmente). El mensaje a la

estructura de poder es, en cambio, la negación implícita en el acto positivo de imitación: Eres tan poderoso, *pero pese a ello, eres impotente. En realidad no puedes hacerme daño.* De este modo, la estructura de poder queda atrapada en la misma trampa. Cuanto más violenta es la reacción, más confirma su impotencia fundamental.

“LENIN EN VARSOVIA” COMO OBJETO

Para articular con mayor precisión en qué modo el significante fálico lacaniano acarrea la imposibilidad de metalenguaje, regresemos a cómo el posestructuralismo entiende la idea de que “no hay metalenguaje”. Su punto de partida es que el nivel cero de todos los metalenguajes —el lenguaje natural, común— es simultáneamente el último marco de interpretación de todos ellos: es el metalenguaje definitivo. El lenguaje común es su propio metalenguaje. Es autorreferencial; el lugar de un incesante movimiento autorreflexivo. En esta conceptualización no se menciona mucho el objeto. Por lo general, se libra uno de él indicando que la “realidad” está ya estructurada a través del medio del lenguaje. De este modo, los posestructuralistas pueden abandonarse tranquilamente al infinito juego autointerpretativo del lenguaje. “No hay metalenguaje” se entiende en realidad como *lo exactamente opuesto: que no hay objeto-lenguaje puro*, cualquier lenguaje que funcionara como un medio puramente transparente para la designación de la realidad dada de antemano. Cada declaración “objetiva” sobre las cosas incluye una especie de autodistancia, una repercusión del significante a partir de su “sentido literal”. En suma, el lenguaje siempre dice más o menos *algo diferente* a lo que quiere decir.

No obstante, en la enseñanza de Lacan, la proposición “no hay metalenguaje” se ha de tomar literalmente. Significa que todo lenguaje es en cierto modo un objeto-lenguaje: *no hay lenguaje sin objeto*. Aun cuando el lenguaje está aparentemente atrapado en una trama de movimiento autorreferencial, aun cuando está aparentemente hablando sólo sobre él, hay una “referencia” objetiva, no significativa, a este movimiento. El marco lacaniano de ello es, por supuesto, el *objet petit a*. El movimiento autorreferencial del significante

no es el de un círculo cerrado, sino un movimiento elíptico alrededor de cierto vacío. Y el *objet petit a*, como el objeto original perdido que en cierto modo coincide con su propia pérdida, es precisamente la encarnación de este vacío.

Esta "exclusión interna" del objeto con respecto al Otro de la red simbólica también nos permite poner de manifiesto la confusión sobre la que descansa el supuesto derrideano del "título-dirección de la carta" (*le titre de la lettre*):* es decir, la crítica a la teoría lacaniana en la que, según Derrida, la carta [letra] siempre posee su título-dirección, siempre llega a su destino. Se supone que esto da fe de la "economía cerrada" del concepto lacaniano de lo Simbólico: el punto central de referencia (el significante de la falta) supuestamente impide la posibilidad de que la carta [letra] se extravíe, pierda su senda circular-teleológica y no llegue a su destino (Nancy y Lacoue-Labarthe, 1973).

¿Dónde está la confusión en esta crítica? Es cierto que en la teoría lacaniana "toda carta [letra] tiene su título", pero esta inscripción definitivamente no es una especie de *telos* de su trayectoria. El "título de la carta [letra]" lacaniano se acerca más al título de un cuadro; por ejemplo, el que se describe en un conocido chiste sobre "Lenin en Varsovia". En una exposición de arte en Moscú, hay un cuadro que muestra a Nadeshda Krupskaya, la esposa de Lenin, en la cama con un joven miembro del Komsomol. El título del cuadro es "Lenin en Varsovia". Un visitante perplejo pregunta a un guía: "Pero ¿dónde está Lenin?" El guía contesta calmada y dignamente: "Lenin está en Varsovia".

Si dejamos de lado la posición de Lenin como el Tercero ausente, el portador de la prohibición en la relación sexual, podríamos decir que "Lenin en Varsovia" es, en sentido estricto lacaniano, el objeto de este cuadro. El título menciona el objeto que falta en el campo de lo que se describe. Es decir, en este chiste, la trampa en la que cayó el visitante se podría definir precisamente como la trampa del metalenguaje. El error del visitante consiste en establecer la misma distancia entre el cuadro y el título que entre el signo y el objeto denotado, como si el título hablara *sobre* el cuadro desde una especie de "distancia objetiva", y después buscara su

* *Lettre* es carta y letra en francés. [T.]

correspondencia real en el cuadro. Así pues, el visitante plantea una pregunta: "¿Dónde está pintado el objeto que indica el título?" Pero la cuestión es, claro está, que en este caso la relación entre el cuadro y su título no es la usual cuando el título corresponde simplemente a lo que está pintado ("Paisaje", "Autorretrato"). Aquí el título está, por así decirlo, en la superficie. Es parte de la misma continuidad que el cuadro. Su distancia del cuadro es estrictamente interna, hace una incisión en el cuadro. Por eso algo ha de caer (fuera) del cuadro: no el título, sino el objeto al que el título sustituye.

En otras palabras, el título de este cuadro funciona como el *Vorstellungsrepräsentanz* freudiano: el representante, el sustituto de alguna representación, el elemento significativo que llena el lugar vacante de la representación que falta (de la representación, es decir, del propio Lenin). El campo de la representación [*Vorstellung*] es el de aquello que está positivamente representado, pero el problema es que no todo puede ser representado. Hay algo que necesariamente ha de caer, "Lenin ha de estar en Varsovia", y el título toma el lugar de este vacío, de esta ausencia, representación "originalmente reprimida": la exclusión de ésta funciona como una condición positiva para el surgimiento de lo que se está representando (porque, para decirlo llanamente, si Lenin no estuviera en Varsovia, Nadeshda Krupskaya no podría...). Si tomamos la palabra "sujeto" en el sentido de "contenido" asunto o tema, podemos decir que lo que tenemos aquí es precisamente *la diferencia sujeto/objeto*. "Nadeshda Krupskaya en la cama con un joven miembro del Komsomol" es el *sujeto* del cuadro; "Lenin en Varsovia" es su *objeto*.

Podemos tomar esto como un chiste sobre la *Vorstellungsrepräsentanz* y ahora también podemos entender por qué el significante en tanto tal tiene estatuto de *Vorstellungsrepräsentanz* en Lacan. Aquél ya no es el simple representante material saussuriano del significado, de la representación-idea mental, sino que es el sustituto que llena el vacío de alguna representación ausente desde el origen: no aporta ninguna representación, representa su *falta*. En lo que el posestructuralismo se equivoca en su crítica a Lacan es en definitiva acerca de la naturaleza del *Vorstellungsrepräsentanz*. Esta crítica omite que el *Vorstellungsrepräsentanz* (el puro y reflejo representante que encarna a la falta) llena el vacío

del objeto perdido. En cuanto el *Vorstellungsrepräsentanz* ya no está conectado con este agujero en el Otro, con la caída del objeto, comienza a funcionar como un "título": como una designación de metalenguaje, como una incisión que limita, totaliza, canaliza la dispersión original del tejido significante. . . . en suma, estamos en pleno lío posestructuralista.

Si el chiste sobre Lenin en Varsovia ejemplifica la lógica del significante-amo, hay otro chiste —que en cierta manera es su inversión simétrica— que ejemplifica la lógica del objeto: el chiste sobre el conscripto que trata de librarse del servicio militar pretendiendo que está loco. Su síntoma es que revisa compulsivamente todos los pedazos de papel que puede agarrar y repite constantemente: "¡Este no es!" Lo envían con el psiquiatra militar, en cuyo consultorio él sigue examinando todos los papeles que hay, incluidos los que hay en la papelera, y repite todo el tiempo: "¡Este no es!" El psiquiatra, finalmente convencido de que el joven está realmente loco, le da un certificado escrito que lo exonera del servicio militar. El conscripto da una ojeada al papel y dice con júbilo: "¡Este sí es!"

Podemos decir que este pedacito de papel por fin hallado —un comprobante de exoneración— tiene el estatuto de un objeto en el sentido lacaniano. ¿Por qué? Porque es un objeto producido por la trama significante. Es una especie de objeto que adquirió existencia a causa de todo el alboroto en torno a él. El conscripto "loco" pretende buscar algo, y a través de su búsqueda, a través de su repetido fracaso ("¡Este no es!"), produce lo que está buscando. La paradoja entonces es que el propio proceso de búsqueda *produce* el objeto que es *causa* de ella: un paralelo exacto al deseo lacaniano que produce su propio objeto-causa. El error que cometen todos los que rodean al conscripto, incluido el psiquiatra, es que no se dan cuenta de que ellos ya son parte del juego del conscripto "loco". Ellos creen que lo están observando desde una distancia objetiva, de metalenguaje, como el perplejo espectador del cuadro "Lenin en Varsovia", quien confundió el título del cuadro con una descripción de metalenguaje del contenido del mismo.

El error de ambos es por lo tanto simétrico. En el caso de "Lenin en Varsovia", el título está en el mismo nivel que el contenido que está pintado en el cuadro y no es una designa-

ción de metalenguaje de él. En el segundo ejemplo, el papel como objeto es parte del proceso significante real; su producto y no su referencia externa. En primer lugar, tenemos la paradoja de un *significante* que es parte de la *representación de la realidad* (que llena un vacío, un agujero en ella). Después tenemos la paradoja inversa de un *objeto* que ha de ser incluido en la *trama significante*. Tal vez esta doble paradoja nos ofrece la clave final a la proposición lacaniana: "No hay metalenguaje".

EL ANTAGONISMO COMO REAL

Para captar esta lógica de un objeto incluido en la trama significante, hemos de tener presente el carácter paradójico del Real lacaniano. Se concibe a éste usualmente como un núcleo duro que resiste a la simbolización, a la dialectización, que persiste en su lugar y siempre regresa a él. Hay un conocido relato de ciencia ficción ("Experimento" de Fredric Brown) que ilustra este punto a la perfección: el profesor Johnson ha hecho un modelo experimental a pequeña escala de una máquina del tiempo. Si se colocan objetos pequeños en ella, se pueden enviar al pasado o al futuro. La primera demostración que el profesor hace a sus dos colegas es un viaje de cinco minutos al futuro, para lo cual pone el reloj del futuro y un pequeño cubo de latón en la plataforma de la máquina. El cubo desaparece al instante y reaparece cinco minutos después. El siguiente experimento, cinco minutos al pasado, es algo más tramposo. Johnson explica que, después de poner el reloj del pasado a los cinco minutos, colocará el cubo en la plataforma exactamente a las tres. Pero como el tiempo ahora corre hacia atrás, el cubo tendría que desaparecer de sus manos y aparecer en la plataforma cuando faltaran cinco minutos para las tres —es decir, cinco minutos antes de que él lo colocara en ella. Uno de sus colegas le hace la pregunta obvia: "¿Cómo puedes colocarlo entonces en la plataforma?" Johnson explica que a las tres el cubo desaparecerá de la plataforma y aparecerá en su mano, para que él lo coloque en la máquina. Esto es exactamente lo que sucede. El segundo colega quiere saber qué sucedería si, después de que el cubo haya aparecido en la plataforma

(cinco minutos antes de ser colocado allí), Johnson cambió de parecer y *no* lo pusiera en la plataforma a las tres. ¿No originaría esto una paradoja?

“Una interesante idea —dijo el profesor Johnson—. No había pensado en ella y sería interesante tratar de hacerlo. Bien pues, *no* lo haré...”

No hubo paradoja. El cubo siguió allí.

Pero el resto del universo, los profesores y todo, desapareció.

De modo que, aun cuando toda la realidad simbólica se disolviera, desapareciera en la nada, lo Real —el pequeño cubo— regresaría a su lugar. Esto es lo que Lacan quiere decir cuando dice que el imperativo ético es el modo de presencia de lo Real en lo Simbólico: *Fiat justitia, pereat mundus!* El cubo ha de regresar a su lugar aun cuando todo el mundo, toda la realidad simbólica, perezca.

Pero éste es sólo un aspecto del real lacaniano; es el aspecto que predomina en los años cincuenta cuando tenemos lo *Real* —la realidad bruta, presimbólica que siempre retorna a su lugar—, después el orden *simbólico* que estructura nuestra percepción de la realidad, y finalmente lo *Imaginario*, el nivel de entidades ilusorias cuya congruencia es el efecto de una especie de juego de espejos —es decir, aquéllas no tienen existencia real sino que son un mero efecto estructural. Con el desarrollo de la enseñanza lacaniana en los años sesenta y setenta, lo que Lacan llama “lo Real” se acerca cada vez más a lo que llamó, en los cincuenta, lo Imaginario. Tomemos el caso del trauma: en los cincuenta, en su primer Seminario, el suceso traumático está definido como una entidad imaginaria que no ha sido aún plenamente simbolizada, que no se le ha dado un lugar en el universo simbólico del sujeto (Lacan, 1988, capítulo XXII); pero en los setenta, el trauma es *real* —es un núcleo duro que resiste a la simbolización, pero de lo que se trata es de que no importa si el trauma ha tenido lugar, si ha “ocurrido realmente” en la llamada realidad; de lo que se trata es simplemente de que produce una serie de efectos estructurales (desplazamientos, repeticiones y demás). Lo Real es una entidad que se ha de construir con posterioridad para que podamos explicar las deformaciones de la estructura simbólica.

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

no hay leones.” “Está bien, entonces esto no es un MacGuffin.” Hay otra versión que es mucho más acertada: es la misma que la otra, salvo la última respuesta: “Está bien, ¡ya ve qué eficaz es!” —esto es un MacGuffin, una pura nada que es eficaz a pesar de todo. Huelga agregar que MacGuffin es el caso más puro de lo que Lacan denomina *objet petit a*: un puro vacío que funciona como el objeto-causa del deseo.

Ésta sería entonces la definición precisa del objeto real: una causa que en sí no existe —que está presente sólo en una serie de efectos, pero siempre de un modo tergiversado, desplazado. Si lo Real es lo imposible, es precisamente esta imposibilidad la que se ha de captar a través de sus efectos. La clau y Mouffe fueron los primeros en elaborar esta lógica de lo Real, en la pertinencia que tiene para el campo social ideológico, en el concepto de *antagonismo*: el antagonismo es precisamente un núcleo imposible de este tipo, un cierto límite que en sí no es nada; es sólo para ser construido retroactivamente, a partir de una serie de efectos que produce, como el punto traumático que elude a éstos; impide un cierre del campo social. Así es como podríamos releer incluso la noción clásica de “lucha de clases”: ésta no es el último significante que da sentido a todos los fenómenos sociales (“todos los procesos sociales son en último análisis expresiones de la lucha de clases”), sino —todo lo contrario— un cierto límite, una pura negatividad, un límite traumático que impide la totalización final del campo social-ideológico. La “lucha de clases” está presente sólo en sus efectos, en el hecho de que todo intento de totalizar el campo social, de asignar a los fenómenos sociales un lugar concreto en la estructura social, está siempre abocado al fracaso.

Si definimos lo Real como una entidad paradójica y quimérica de este tipo, la cual, aunque no existe, tiene una serie de propiedades y puede producir una serie de efectos, llega a ser claro que lo Real *par excellence* es la *jouissance*: la *jouissance* no existe, es imposible, pero produce una serie de efectos traumáticos. Esta naturaleza paradójica de la *jouissance* nos ofrece también una clave para explicar la paradoja fundamental que indefectiblemente atestigua la presencia de lo Real: la prohibición de algo que es ya en sí imposible. El modelo elemental es, obviamente, la prohibición del incesto; pero hay muchos otros ejemplos —citemos única-

mente la usual actitud conservadora hacia la sexualidad infantil: no existe, los niños son seres inocentes, por ello hemos de controlarlos estrictamente y combatir la sexualidad infantil— por no mencionar el hecho obvio de que la frase más famosa de toda la filosofía analítica —la última proposición del *Tractatus* de Wittgenstein— implica la misma paradoja: “De aquello que no se puede hablar, de eso hay que guardar silencio.” Surge de inmediato la estúpida pregunta: Si ya se ha declarado que es *imposible* decir algo de lo indecible, ¿por qué agregar que *no hemos* de hablar de ello? Encontramos la misma paradoja de Kant: cuando trata el tema de los orígenes del poder estatal legítimo, él dice directamente que *no podemos* penetrar en los orígenes oscuros del poder porque *no hemos* de hacerlo (porque si lo hacemos, nos colocamos *fuera de* su dominio y subvertimos así automáticamente su legitimidad) —una peculiar variante de su imperativo ético básico *Du kannst, denn du sollst!*: ¡Puedes porque debes!

La solución a esta paradoja —¿por qué prohibir algo que ya es en sí imposible?— reside en que la imposibilidad tiene que ver con el nivel de la existencia (es imposible; es decir, no existe), en tanto que la prohibición tiene que ver con las propiedades que predica (la *jouissance* está prohibida a causa de sus propiedades).

LA OPCIÓN OBLIGADA DE LA LIBERTAD

En este sentido, podríamos decir que el estatuto de la libertad es el de lo real. El usual enfoque “posestructuralista” sería denunciar la “libertad” como una experiencia imaginaria que se basa en el falso reconocimiento, en una ceguera a la causalidad estructural que determina la actividad de los sujetos. Pero con base en la enseñanza de Lacan en los años setenta, podemos abordar la libertad desde otra perspectiva: libertad, “libre elección”, como lo imposible-real.

Hace unos meses, un estudiante yugoslavo fue reclutado para cumplir el servicio militar regular. En Yugoslavia, al empezar el servicio militar, hay un ritual: todo soldado de nuevo ingreso ha de jurar solemnemente que está dispuesto a servir a su país y a defenderlo aun cuando esto signifique

perder la vida y demás —la retórica patriótica habitual. Después de la ceremonia pública, todos han de firmar el documento solemne. El joven soldado simplemente se negó a firmarlo, diciendo que un juramento depende de la libre elección, que es un asunto de libertad de decisión, y que él, con su libertad de decisión, no quería firmar el juramento. Pero, se dio prisa en agregar, si alguno de los oficiales presentes estaba dispuesto a darle una orden formal de que firmara el juramento, él estaría obviamente dispuesto a hacerlo. Los oficiales, perplejos, le explicaron que como el juramento dependía de su libre decisión (un juramento conseguido a la fuerza es inválido), ellos no podían ordenárselo, pero que, por otra parte, si él todavía se negaba a dar su firma, sería acusado de negarse a cumplir su deber y condenado a prisión. Inútil agregar que esto es exactamente lo que sucedió; pero antes de ir a la cárcel, el estudiante logró obtener del tribunal militar la paradójica decisión, un documento formal en el que se le ordenaba firmar un juramento libre...

En la relación del sujeto con la comunidad a la que pertenece, siempre hay un punto paradójico de *choix forcé* —llegado el momento, la comunidad dice al sujeto: tú tienes la libertad de elegir, pero a condición de que elijas lo correcto; tienes, por ejemplo, la libertad de firmar o de no firmar el juramento, a condición de que escojas bien —es decir, firmarlo. Si optas por lo incorrecto, pierdes la libertad de elección. Y no es para nada accidental que esta paradoja surja en el nivel de la relación del sujeto con la comunidad a la que pertenece: la situación de la elección forzada consiste en que el sujeto ha de escoger libremente a la comunidad a la que pertenece, independientemente de su elección —*ha de escoger lo que ya para él es dado*.

De lo que se trata es de que el sujeto nunca está en realidad en posición de escoger: siempre es tratado *como si ya hubiera elegido*. Es más, contrariamente a la primera impresión de que esa opción forzada es una trampa mediante la cual el Poder totalitario atrapa a sus súbditos, hemos de poner el acento en que no hay nada de totalitario en ello. El sujeto que piensa que puede eludir esta paradoja y tener verdaderamente libre elección es un sujeto *psicótico*, que conserva una especie de distancia con respecto al orden simbólico

que no está verdaderamente atrapado en la red significativa. El sujeto "totalitario" está más cerca de esta posición psicótica: la prueba sería el estatuto de "enemigo" en el discurso totalitario (el judío en el fascismo, el traidor en el stalinismo) —precisamente el sujeto que se supone que ha hecho una libre elección y ha escogido libremente el lado equivocado.

Ésta es también la paradoja básica del amor: no sólo al propio país, sino también a una mujer o a un hombre. Si se me ordena directamente amar a una mujer, está claro que esto no funciona: en cierto modo, el amor ha de ser libre. Pero por otra parte, si me comporto como si realmente tuviera libre opción, si empiezo a buscar alrededor y me digo: "Voy a escoger de cuál de estas mujeres me enamoro", está claro que esto tampoco funciona, que no es "verdadero amor". La paradoja del amor es que es una libre opción, pero una opción que nunca llega en el presente —siempre está ya hecha. En cierto momento, sólo puedo declarar retroactivamente que *ya he elegido*.

¿Dónde, en la tradición filosófica, encontramos la primera formulación de esta paradoja? Ya avanzada su vida, Kant concibió la opción del Mal como un acto a priori, trascendental —de este modo trató de explicar el sentimiento que habitualmente tenemos cuando nos encontramos cara a cara con una persona mala: nuestra impresión es que su maldad no simplemente depende de las circunstancias (que son por definición atenuantes), sino que es parte integrante de su naturaleza eterna. En otras palabras, nos parece que la "maldad" es algo irrevocablemente *dado*: la persona en cuestión no puede cambiarlo, superarlo por medio de un desarrollo moral superior.

Sin embargo, por otra parte tenemos un sentimiento contradictorio según el cual la persona mala es *totalmente* responsable de su perversidad, aunque ésta sea parte integrante de su naturaleza —es decir, aunque "haya nacido así": "ser malo" no es lo mismo que ser estúpido, irascible y otras características similares que pertenecen a nuestra naturaleza psíquica. El Mal siempre se vive como algo que pertenece a la libre elección, a una decisión de la que el sujeto ha de asumir toda la responsabilidad. ¿Cómo podemos resolver esta contradicción entre el carácter "natural", dado, del Mal

humano y que el mismo Mal pertenezca a una libre elección. La solución de Kant consiste en concebir la opción del Mal, la decisión del Mal, como un acto atemporal, a priori, trascendental: como un acto que *nunca tuvo lugar* en la realidad temporal, pero que a pesar de todo constituye el marco mismo del desarrollo del sujeto, de su actividad práctica.

Lacan estaba, así pues, plenamente justificado cuando localizó el punto de partida del “movimiento de las ideas”, que culminó en el descubrimiento freudiano, en la filosofía de Kant, más concretamente en su *Crítica de la razón práctica* (Lacan, 1966, pp. 765-766). Una de las consecuencias de la revolución kantiana en el terreno de la “razón práctica”, sobre lo que en general se pasa en silencio, fue que con Kant, por primera vez, *el Mal en cuanto tal adquirió un estatuto propiamente ético*. Es decir, con su idea de un “Mal original” inscrito en el carácter atemporal de una persona, el Mal se convierte en un asunto de principio, en una actitud ética —“ética” en el exacto sentido de un ímpetu de la voluntad más allá del principio de placer (y su prolongación, el principio de realidad). El “Mal” ya no es una simple actividad oportunista que tiene en cuenta sólo motivos “patológicos” (placer, ganancia, utilidad...), se trata, al contrario, del carácter eterno y autónomo de una persona que pertenece a la elección original y atemporal de ésta. Esto confirma de nuevo la conjunción lacaniana paradójica “Kant con Saade”, así como que en la época de Kant presenciemos el resurgimiento de una serie de figuras musicales y literarias que encarnan el Mal *qua* actitud ética (desde el Don Giovanni de Mozart hasta el héroe romántico byronesco).

En su *Tratado de la libertad humana* (1809), Schelling, la “cumbre del idealismo alemán” (Heidegger), radicalizó la teoría kantiana mediante la introducción de una distinción crucial entre libertad (libre elección) y conciencia: la elección atemporal mediante la cual el sujeto se escoge como “bueno” o “malo” es una elección *inconsciente* (¿cómo no recordar, a propósito de esta distinción de Schelling, la tesis freudiana con respecto al carácter atemporal del inconsciente?). Resumamos la línea de razonamiento de Schelling. Se afirma que la libertad es la causa del Mal —es decir, que el Mal es el resultado de una libre elección del sujeto, de su decisión por él. Sin embargo, si la libertad es la causa del

Mal, ¿cómo explicamos los innumerables males, morales y físicos, que parece que *no* dependen de nuestra voluntad consciente? La única solución posible es presuponer alguna elección fundamental que *precede* a nuestras opciones y decisiones conscientes —en otras palabras, una opción inconsciente.

Esta solución de Schelling está dirigida principalmente contra el idealismo subjetivo de Fichte, quien redujo toda la gama de actividad libre a la autorreflexión de la conciencia. El principal contrargumento de Schelling consiste en una delicada observación psicológica: a veces nos sentimos responsables de algo sin ninguna decisión consciente de nuestra parte; nos sentimos pecadores sin haber pecado efectivamente; nos sentimos culpables sin consumir el acto. Este sentimiento es, claro está, el llamado sentimiento de culpa “irracional”, infundada, tan conocido en psicoanálisis: la culpa “excesiva”, “inexplicable” que encubre la realidad psíquica de un deseo inconsciente.

Schelling lo interpreta de la misma manera: esta culpa “irracional” atestigua una opción inconsciente, una decisión inconsciente por el Mal. Es como si nuestro juego se hubiera terminado *antes de* que despertáramos a la conciencia: el carácter básico de todo ser humano —bueno o malo— es el resultado de una elección original, eterna, eternamente pasada, *a priori*, trascendental —es decir, una elección que *ya estaba hecha desde siempre*, aunque nunca tuvo lugar en la realidad temporal, cotidiana. Esta especie de elección libre inconsciente *se ha de presuponer* para explicar el sentimiento de que somos culpables incluso de cosas que no dependen de nuestra decisión consciente:

... hay en todo hombre un sentimiento de que ha sido lo que es desde toda la eternidad, es decir, que no devino en ello en el transcurso del tiempo. Independientemente de la innegable necesidad de todos los actos y a pesar de que cada persona cuando se observa a sí misma ha de admitir que no es buena o mala por casualidad o por libre elección, el que comete actos malos no se siente obligado a hacerlos [...], sino que los realiza *con* su voluntad y no en contra de ella. Ni el propio Judas ni ninguna otra criatura podría haber cambiado el hecho de que él traicionó a Cristo, y aun así, no lo traicionó por coacción sino de buen grado y con plena libertad...

... 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-

te únicamente como fallido, errado, en la sombra, y se disuelve en cuanto tratamos de captarlo en su naturaleza positiva. Como ya hemos visto, esto es precisamente lo que define la noción de suceso traumático: una falla en la simbolización, pero al mismo tiempo nunca dado en su positividad —sólo es posible construirlo con posterioridad, a partir de sus efectos estructurales. Toda su eficacia reside en las deformaciones que produce en el universo simbólico del sujeto: el acontecimiento traumático es en último término sólo una fantasía-constructo que llena un cierto vacío en la estructura simbólica y, en cuanto tal, el efecto retroactivo de esta estructura.

Hay una serie de oposiciones que definen el concepto lacaniano de lo Real:

Lo Real como punto de partida, la base, el fundamento del proceso de simbolización (por ello Lacan habla de la “simbolización de lo Real”) —a saber, lo Real que en cierto sentido *precede* al orden simbólico y es estructurado subsiguientemente por él cuando queda atrapado en su red: éste es el gran tema lacaniano de la simbolización como un proceso que mortifica, drena, vacía, cincela la plenitud de lo Real del cuerpo vivo. Pero lo Real es al mismo tiempo el producto, el remanente, el resto, las migajas de este proceso de simbolización, los residuos, el exceso que elude la simbolización y que en cuanto tal es la simbolización la que lo produce. En términos hegelianos, lo Real está a la vez *presupuesto* y *propuesto* por lo simbólico. En la medida en que el núcleo de lo Real es la *jouissance*, esta dualidad adopta la forma de una diferencia entre *jouissance*, goce, y *plus-de-jouir*, el plus-de-goce: la *jouissance* es la base sobre la que actúa la simbolización, la base vaciada, desencarnada, estructurada por la simbolización, pero este proceso produce al mismo tiempo un residuo, un resto, que es el plus-de-goce.

Lo Real es la plenitud de la presencia inerte, la positividad; nada falta en lo Real —es decir, la falta la introduce únicamente la simbolización; es un significante que introduce un vacío, una ausencia en lo Real. Pero al mismo tiempo, lo Real es en sí un agujero, una brecha, una aber-

tura en pleno orden simbólico —es la falta en torno a la que el orden simbólico se estructura. Lo Real como punto de partida, como base, es una plenitud positiva sin falta; como producto, como un resto de la simbolización, es, en cambio, el vacío, la vacuidad que la estructura simbólica crea y circunda. Podríamos también abordar el mismo par de opuestos desde la perspectiva de la negatividad: lo Real es algo que no puede ser negado, un dato positivo e inerte que es insensible a la negación, que no puede ser atrapado en la dialéctica de la negatividad; pero hemos de agregar de inmediato que esto es así porque lo Real, en su positividad, no es nada más que una encarnación de un cierto vacío, falta, negatividad radical. *No puede ser negado porque ya es en sí, en su positividad, nada más que una encarnación de una pura negatividad, vacuidad.* Ésta es la razón de que el objeto real sea un objeto sublime en un estricto sentido lacaniano —un objeto que es sólo una encarnación de la falta en el Otro, en el orden simbólico. El objeto sublime es un objeto que no puede ser abordado de demasiado cerca: si nos acercamos demasiado a él, pierde sus rasgos sublimes y se convierte en un objeto vulgar y común —sólo puede persistir en un interespacio, en un estado intermedio, divisado desde una determinada perspectiva, medio visto. Si queremos verlo a la luz del día, se transforma en un objeto cotidiano, se desintegra, precisamente porque en sí no es nada. Tomemos como ejemplo una conocida escena de la *Roma* de Fellini: unos obreros que excavan túneles para el metro encuentran los restos de unos edificios romanos antiguos; se avisa a los arqueólogos y, cuando entran en los edificios todos juntos, les aguarda una vista maravillosa: paredes llenas de hermosos frescos con figuras inmóviles, melancólicas —pero las pinturas son demasiado frágiles, no pueden soportar el aire libre y comienzan a desintegrarse de inmediato, dejando a los espectadores sólo entre paredes en blanco. . . .

- Como ya ha señalado Jacques-Alain Miller (en su seminario inédito), el estatuto de lo Real es al mismo tiempo el de la contingencia corporal y el de la consistencia lógica. En un primer acercamiento, lo Real es la conmoción de un choque contingente que altera la circulación automática

del mecanismo simbólico; un grano de arena que nos impide un funcionamiento sin trabas; un choque traumático que desbarata el equilibrio del universo simbólico del sujeto. Pero, como hemos visto con referencia al trauma, precisamente como irrupción de una contingencia total, el suceso traumático no está dado en ningún lugar en su positividad; sólo con posterioridad se puede *construir lógicamente* como un punto que elude la simbolización.

- |] Si intentamos captar lo Real desde la perspectiva de la distinción entre *quid* y *quod*, entre las propiedades de una naturaleza simbólico-universal atribuidas a un objeto y este objeto en su carácter dado, un plus de una *x* que elude, en su positividad, la red de las determinaciones universales-simbólicas —es decir, si tratamos de abordar lo Real a través del campo abierto por la crítica de Kripke a la teoría de las descripciones— diríamos, en primer lugar, que lo Real es el plus de *quod* sobre *quid*, una pura positividad más allá de la serie de propiedades, más allá de un conjunto de descripciones; pero a la vez, el ejemplo del trauma demuestra que lo Real es también exactamente lo opuesto: una entidad que no existe pero que tiene a pesar de todo una serie de propiedades.
- Por último, si tratamos de definir lo Real en su relación con la función de lo escrito (*écrit*, y no la *écriture* poses-structuralista), hemos de declarar, claro está, en un primer acercamiento, que lo Real no puede ser inscrito, que elude la inscripción (lo Real de la relación sexual, por ejemplo); pero a la vez, lo Real es lo escrito en tanto que opuesto al significante —el *écrit* lacaniano tiene estatuto de un objeto, no de un significante.

Esta coincidencia inmediata de determinaciones opuestas o incluso contradictorias es lo que *define* el Real lacaniano. Así pues, podemos diferenciar entre el estatuto imaginario, simbólico y real de los pares de opuestos. En la relación *imaginaria*, los dos polos de la oposición son complementarios; construyen juntos una armoniosa totalidad; cada uno de ellos da al otro lo que al otro le falta —cada uno de ellos llena la falta en el otro (la fantasía de la relación sexual ple-

namente realizada, por ejemplo, en la que hombre y mujer forman un todo armónico). La relación *simbólica* es, en cambio, diferencial: la identidad de cada uno de los momentos consiste en la diferencia que guarda con el momento opuesto. Un elemento dado no llena la falta en el otro, no es complementario del otro sino que, al contrario, *toma el lugar de la falta en el otro*, encarna lo que falta en el otro: su presencia positiva no es sino una objetivación de una falta en su elemento opuesto. Los opuestos, los polos de la relación simbólica, cada uno de ellos a su manera devuelve al otro su propia falta; ambos están unidos con base en su falta común.

Ésa sería también la definición de la comunicación simbólica: lo que circula entre los sujetos es sobre todo un vacío; los sujetos se pasan de uno a otro una falta común. Según esta perspectiva, una mujer no es complementaria de un hombre, sino que ella encarna la falta de él (por eso Lacan puede decir que una mujer bella es la perfecta encarnación de la castración del hombre). Por último, lo *Real* se define como un punto de inmediata coincidencia de los polos opuestos: cada polo pasa inmediatamente a ser su opuesto; cada uno es en sí su propio opuesto. La única contrapartida filosófica en este caso es la dialéctica hegeliana: muy al principio de la *Lógica*, el Ser y la Nada no son complementarios, ni tampoco Hegel pretende que cada uno de ellos obtenga su identidad mediante su diferencia con respecto al otro. De lo que se trata es de que el Ser, cuando tratamos de captarlo “como es”, en su pura abstracción e indeterminación, sin ulterior especificación, se manifiesta que es Nada.

Otro ejemplo, tal vez más próximo al Real lacaniano, sería la crítica de Hegel a la Cosa-en-sí [*das Ding-an-sich*] de Kant. Hegel intenta mostrar que esta famosa Cosa-en-sí, este plus de objetividad al que no se puede alcanzar mediante el pensamiento, esta entidad trascendente, es efectivamente una pura “Cosa-de-Pensamiento [*Gedankending*]”, una pura forma de Pensamiento: la trascendencia de la Cosa-en-sí coincide inmediatamente con la pura inmanencia del Pensamiento. Es decir, ¿cómo alcanzamos, cómo construimos la idea de una Cosa-en-sí? Por medio de una abstracción, mediante la sustracción de todas las determinaciones particulares y concretas de la objetividad que se supone que dependen de nuestra subjetividad —y lo que queda después de esta abs-

tracción de todos los contenidos particulares y determinados es precisamente una forma de Pensamiento pura y vacía.

Lacan da la clave de esta paradójica coincidencia de opuestos en su seminario *Aún* cuando indica que “lo real puede inscribirse [*peut s’inscrire*] sólo mediante un bloqueo insuperable de la formalización” (Lacan, 1975, p. 85). Lo real es obviamente, en un primer acercamiento, aquello que no puede inscribirse, que “no cesa de no escribirse [*ne cesse pas de ne pas s’écrire*]” —la roca contra la que cualquier formalización tropieza. Pero es precisamente a través de este fracaso que podemos en cierta manera rodear, localizar el lugar vacío de lo Real. En otras palabras, lo Real no puede inscribirse, pero podemos inscribir esta imposibilidad, podemos ubicar el lugar que tiene: un lugar traumático que es causa de una serie de fracasos. Y en conjunto, la tesis de Lacan es que lo Real *no es más que* esta imposibilidad de su inscripción: lo Real no es una entidad positiva trascendente, que persiste en algún lugar más allá del orden simbólico como un núcleo duro inaccesible a éste, una especie de “Cosa-en-sí” kantiana —en sí no es nada, sólo un vacío, una vacuidad en una estructura simbólica que marca alguna imposibilidad central. En este sentido es en el que se ha de entender la enigmática frase lacaniana que define al sujeto como una “respuesta de lo Real”: podemos inscribir, circundar el lugar vacío del sujeto a través del fracaso de la simbolización de éste, porque el sujeto no es sino el punto fallido del proceso de su representación simbólica.

En la perspectiva lacaniana, el objeto como real es entonces, en un último análisis, sólo un cierto límite: podemos *rebasarlo*, dejarlo atrás, pero no podemos *alcanzarlo*. Ésta es la lectura lacaniana de la clásica paradoja de Aquiles y la tortuga: Aquiles, por supuesto, puede rebasarla, pero no puede alcanzarla, marchar a su paso. Es como la vieja paradoja brechtiana de la felicidad en la *Ópera de tres centavos*: no has de ir tras la felicidad con demasiada desesperación, porque si lo haces podrías rebasarla y la felicidad quedaría atrás de ti. . . Ése es el Real lacaniano: un cierto límite que siempre se yerra —siempre llegamos demasiado pronto o demasiado tarde. Y como el difunto Michel Silvestre indicaba (Silvestre, 1986), lo mismo sucede con la llamada “asociación libre” en psicoanálisis: por una parte es imposible

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-

ge es: "En este momento, el Partido tiene necesidad del proceso para consolidar los triunfos de la revolución, así que sé un buen comunista, préstale un último servicio al Partido y confiesa." Aquí tenemos la división del sujeto en su forma más pura: la única manera que tiene el acusado de confirmarse como buen comunista, en el plano del *sujet d'énonciation*, es confesar —para determinarse, en el plano del *sujet d'énoncé*, como traidor. Ernesto Laclau tal vez tuviera razón cuando en una ocasión observó (en una conversación privada) que no es sólo el stalinismo lo que es un fenómeno lingüístico, sino el lenguaje lo que es un fenómeno stalinista.

Aquí, no obstante, hemos de distinguir detenidamente entre esta noción lacaniana del sujeto dividido y la noción "posestructuralista" de las posiciones de sujeto. En el "posestructuralismo", usualmente el sujeto está reducido a la llamada subjetivación, se lo concibe como un efecto de un proceso fundamentalmente no subjetivo: el sujeto siempre está atrapado, atravesado por el proceso presubjetivo (de "escritura", de "deseo" y así sucesivamente), y la insistencia se hace en los diferentes modos individuales de "experimentar", de "vivir" sus posiciones como "sujetos", "actores", "agentes" del proceso histórico. Por ejemplo, sólo llegado un determinado momento de la historia europea, el autor de obras de arte, un pintor o un escritor, comienza a verse a sí mismo como un individuo creativo que da expresión en su trabajo a su riqueza interior subjetiva. El gran maestro de este tipo de análisis fue, por supuesto, Foucault: se podría decir que el tema principal de su última obra fue articular los diferentes modos en que los individuos asumen sus posiciones de sujeto.

Pero con Lacan tenemos una noción muy diferente de sujeto. Para decirlo llanamente: si hacemos una abstracción, si sustraemos toda la riqueza de los diferentes modos de subjetivación, toda la plenitud de la experiencia presente en el modo en que los individuos "viven" sus posiciones de sujeto, lo que queda es un lugar vacío que se llenó con esta riqueza; este vacío original, esta falta de estructura simbólica, es el sujeto, el sujeto del significante. El *sujeto* es por lo tanto estrictamente opuesto al efecto de *subjetivación*: lo que la subjetivación encubre no es un proceso pre o transubjetivo de

escritura, sino una falta en la estructura, una falta que está en el sujeto.

Nuestra idea predominante del sujeto es, en términos lacanianos, la del “sujeto del significado”, el agente activo, el portador de alguna significación que trata de expresarse en el lenguaje. El punto de partida de Lacan es, claro está, que la representación simbólica siempre deforma al sujeto, que éste es siempre un desplazamiento, un fracaso, que el sujeto no puede encontrar un significante que sea “el suyo”, que siempre dice demasiado poco o en exceso: en suma, *algo diferente* de lo que quería o pretendía decir.

La conclusión habitual de ello sería que el sujeto es una especie de riqueza interior de significado que siempre excede a la articulación simbólica de la misma: “el lenguaje no puede expresar plenamente lo que trato de decir . . .”. La tesis lacaniana es la opuesta: este plus de significación encubre una falta fundamental. El sujeto del significante es precisamente esta falta, esta imposibilidad de encontrar un significante que fuera “el suyo”: *el fracaso de su representación es su verdadera condición*. El sujeto trata de articularse en una representación significativa; la representación fracasa; en vez de una riqueza tenemos una falta, y este vacío abierto por el fracaso es el sujeto del significante. Para plantearlo de manera paradójica: el sujeto del significante es un efecto retroactivo del fracaso de su propia representación; por ello el fracaso de la representación es la única manera de representarlo adecuadamente.

Tenemos aquí una especie de economía dialógica: articulamos una proposición que define al sujeto, nuestro intento fracasa, experimentamos la contradicción absoluta, la relación negativa extrema entre el sujeto y el predicado —y esta absoluta discordancia es el sujeto como negatividad absoluta. Es como un conocido chiste soviético sobre Rabinovich, un judío que quiere emigrar. El burócrata de la oficina de emigración le pregunta por qué; Rabinovich responde: “Tengo dos razones. La primera es que temo que en la Unión Soviética los comunistas pierdan el poder, que haya una contrarrevolución y que el nuevo poder nos culpe a nosotros, los judíos, de todos los delitos comunistas —entonces volverá a haber progromos antijudíos . . .” “Pero —interrumpe el burócrata— esto es una tontería, nada puede cambiar en la

Unión Soviética, el poder de los comunistas durará siempre.” “Bueno —responde Rabinovich tranquilamente— ésta es mi segunda razón.” La lógica es la misma que en la proposición hegeliana “el espíritu es un hueso”: el fracaso de la primera lectura nos da el verdadero significado.

El chiste de Rabinovich ejemplifica también la lógica de la malfamada tríada hegeliana: si la primera razón para emigrar es la “tesis” y la objeción del burócrata la “antítesis”, entonces la “síntesis” no es ningún retorno a la tesis, una especie de cicatrización de la herida efectuada por la antítesis: *la “síntesis” es exactamente lo mismo que la antítesis*; la única diferencia está en un cierto cambio de perspectiva, en un cierto giro mediante el cual lo que hacía un momento se vivía como un obstáculo, como un impedimento, se demuestra que es una condición positiva: el hecho de que el poder soviético sea eterno, que se propuso como un argumento en *contra* de la emigración, resulta que es la verdadera razón *para* emigrar.

Ésta es también, en pocas palabras, la lógica de la “negación de la negación”: esta negación doble y autorreferencial no implica ningún retorno a la identidad positiva, ninguna abolición, cancelación de la fuerza desgarradora de la negatividad, reducción a un momento pasajero en el proceso automediador de identidad; en la “negación de la negación”, la negatividad conserva todo su potencial desgarrador; de lo que se trata es de que experimentamos que este poder negativo, desgarrador, que amenaza nuestra identidad es al mismo tiempo una condición positiva de ella. La “negación de la negación” no abole para nada el antagonismo, consiste únicamente en la vivencia del hecho de que este límite inmanente que me impide lograr mi identidad plena conmigo mismo, simultáneamente me permite lograr un mínimo de congruencia positiva, por muy mutilada que sea. Para dar un ejemplo más elemental: según el punto de vista antisemita, el judío es la encarnación de la negatividad, la fuerza que desintegra la identidad social estable —pero la “verdad” del antisemitismo es, por supuesto, que la identidad de nuestra posición se estructura a través de una relación negativa con esta figura traumática del judío. Sin la referencia al judío que es el que corroe el tejido social, éste se disolvería. En otras palabras, toda mi congruencia positiva es una especie

de "reacción-formación" con un núcleo traumático, antagónico: si pierdo este "imposible" punto de referencia, mi identidad misma se disuelve.

Esto es entonces la "negación de la negación": no una especie de "invalidación" de la negatividad, sino la experiencia del hecho de que *la negatividad en cuanto tal tiene una función positiva*, permite nuestra congruencia positiva y la estructura. En la negación simple, está todavía la identidad positiva previa que se niega, el movimiento de la negatividad se concibe todavía como la limitación de alguna positividad previa; en tanto que, en la "negación de la negación", la negatividad es en cierta manera *previa a lo que se niega*, es un movimiento negativo que abre el lugar en el que se puede situar cualquier identidad positiva.

Si el antagonismo es siempre una especie de apertura, un agujero en el campo del Otro simbólico, un vacío de una pregunta no respondida, irresuelta, la "negación de la negación" no nos aporta la respuesta final que llena el vacío de todas las preguntas: se ha de concebir antes bien como una torsión por la cual *la pregunta comienza a funcionar como su propia respuesta*: lo que confundimos con una pregunta ya era una respuesta. Para explicar esto, tomemos un ejemplo de Adorno relativo al carácter antagónico de la sociedad (Adorno, 1970). Adorno comienza por el hecho de que en la actualidad no se puede formular una definición adecuada de Sociedad: en cuanto emprendemos la tarea, aparecen una serie de determinaciones opuestas, que se excluyen mutuamente: por una parte, aquellas que ponen el acento en la Sociedad como un todo orgánico que abarca a los individuos; por otra, aquellas que conciben a la Sociedad como un vínculo, una especie de contrato entre individuos atomizados —en breve, nos vemos atrapados en la oposición entre "organicismo" e "individualismo".

En un primer acercamiento, esta oposición se nos presenta como un obstáculo epistemológico, como un estorbo que nos impide captar a la Sociedad como es en sí —haciendo de la Sociedad una especie de Cosa-en-sí kantiana que sólo puede ser abordada mediante percepciones interiores parciales, deformadas: su verdadera naturaleza siempre se nos escapa. Pero en un acercamiento dialéctico, esta contradicción, que al principio parece una pregunta sin solución, es ya en sí una

solución: lejos de interceptar nuestro acceso a la esencia real de la Sociedad, la oposición entre “organicismo” e “individualismo” no es sólo epistemológica sino que ya actúa en la Cosa-en-sí. Dicho de otra manera, el antagonismo entre Sociedad como un Todo corporativo que trasciende a sus miembros y Sociedad como una red externa, “mecánica”, que conecta a los individuos atomizados es el antagonismo fundamental de la sociedad contemporánea; es en cierta manera *su definición misma*.

Esto es lo que está básicamente en juego en la estrategia hegeliana: *la discordancia, la incompatibilidad en cuanto tal* (de las determinaciones opuestas de Sociedad) *hace que el secreto desaparezca* —lo que al principio parecía un obstáculo epistemológico resulta que es el indicio de que hemos “tocado la Verdad”, de que estamos en el meollo de la “Cosa-en-sí” *a través de la característica que parecía que nos impedía al acceso a ella*. La implicación, obviamente, es que esta “Cosa-en-sí” ya está mutilada, escindida, marcada por una falta radical, estructurada en torno a un núcleo antagónico.

Esta estrategia hegeliana de trasponer una impotencia epistemológica (el modo en que necesariamente nos enredamos en una contradicción cuando intentamos definir a la Sociedad) en una imposibilidad ontológica (en un antagonismo que define al objeto) implica el mismo giro que el chiste de Rabinovich: lo que al principio parece un obstáculo revela ser la solución —en el movimiento mismo mediante el cual la verdad nos elude, ya le hemos dado alcance: “la verdad agarra al error por el pescuezo en la equivocación” (Lacan, 1988, p. 265). Un espacio paradójico de este tipo en el que el meollo mismo de un campo determinado está en contacto inmediato con su exterior, está excelentemente ejemplificado mediante un conocido aforismo hegeliano según el cual los secretos de los antiguos egipcios eran también secretos para los mismos egipcios: la solución al enigma es reduplicarlo.

Cuando un sujeto se confronta con un Otro enigmático e impenetrable, lo que tiene que captar es que su pregunta al Otro es ya la pregunta del Otro —la impenetrabilidad del Otro esencial, el obstáculo que impide al sujeto penetrar el meollo del Otro, es de inmediato un indicio de que este Otro está en sí mismo obstaculizado, estructurado en torno a una roca “indigerible” que resiste la simbolización, la integra-

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-

cha blanca?" Aun cuando yo pueda dar una respuesta que sea objetivamente verdad y al mismo tiempo me libere de la culpa ("Estoy estudiando con mi amigo", por ejemplo), ya está admitida la culpa en el nivel del deseo; toda respuesta es una excusa. Con una respuesta pronta como "Estaba estudiando con mi amigo" estoy confirmando precisamente que yo no *quería* estar haciendo esto, que mi deseo era andar de vago o algo por el estilo. . . .

Preguntar es el procedimiento básico de la relación totalitaria intersubjetiva: no es necesario referirnos a casos tan ejemplares como el interrogatorio policiaco o la confesión religiosa; basta con recordar el abuso usual que se hace del enemigo en la prensa del socialismo real: cuanto más amenazadora es la pregunta "¿Quién está en realidad tras. . . [las demandas de libertad de prensa, de democracia]? ¿Quién mueve en realidad los hilos de los llamados nuevos movimientos sociales? ¿Quién habla en realidad a través de ellos?", que la afirmación vulgar, directa y positiva "Aquellos que piden libertad de prensa lo que en realidad quieren es abrir el espacio para la actividad de los poderes contrasocialistas y disminuir así la hegemonía de la clase obrera. . . ." El poder totalitario no es un dogmatismo que tenga todas las respuestas; es, al contrario, la instancia que tiene todas las preguntas.

La indecencia básica de la pregunta consiste en su impulso a poner en palabras lo que habría que dejar sin decir, como en el conocido diálogo: "¿Qué estabas haciendo?" "¡Tú ya sabes!" "Sí, pero quiero que *tú* me lo digas." ¿Cuál es la instancia en el otro, en su destinatario, a la que la pregunta se dirige? Se dirige a un punto en el que la respuesta no es posible, donde falta la palabra, donde el sujeto queda expuesto en su impotencia. Podemos ilustrar esto mediante el tipo de pregunta inverso, no la pregunta de la autoridad a sus súbditos [*subjects*], sino la pregunta del sujeto-niño a su padre: lo que trata de lograr este tipo de pregunta siempre es atrapar al otro que encarna a la autoridad en su impotencia, en su incapacidad, en su falta.

Bodenheimer articula esta dimensión a propósito de la pregunta del niño al padre: "Papá, ¿por qué el cielo es azul?" —el niño en realidad no está interesado en el cielo, la verdadera apuesta de la pregunta es poner de manifiesto la impo-

tencia del padre, su incapacidad frente al hecho contundente de que el cielo es azul, su incapacidad para justificar este hecho, para exponer toda la cadena de razones que llevan a ello. El azul del cielo se convierte entonces no sólo en el problema del padre, sino en cierta manera en su falla: "El cielo es azul y tú no haces más que mirarlo como un idiota, incapaz de hacer nada por ello." Una pregunta, aun cuando sólo se refiera a un determinado estado de cosas, siempre hace al sujeto formalmente responsable de ello, aunque sólo de un modo negativo —responsable, es decir, de su impotencia frente a este hecho.

¿Qué es, pues, este punto en el otro en el que el mundo falla, este punto de impotencia al que la pregunta como tal apunta? La pregunta como tal produce vergüenza porque apunta a mi meollo más interno, más íntimo, al que Freud denominó *Kern unseres Wesens* y Lacan *das Ding*: a ese extraño cuerpo en mi interior que es "en mí más que yo", que es radicalmente interior y a la vez ya exterior y para el que Lacan acuñó una nueva palabra, "éxtimo". El verdadero objeto de la pregunta es lo que Platón, en *El banquete*, denominó —por boca de Alcibiades— *agalma*, el tesoro oculto, el objeto esencial en mí que no puede ser objetivado, dominado. (Lacan desarrolla este concepto en su Seminario VIII, inédito, sobre *La transferencia*.) La fórmula lacaniana para este objeto es *objet petit a*, este punto de Real en el corazón mismo del sujeto que no puede ser simbolizado, que es producido como un residuo, un remanente, un resto de toda operación significativa, un núcleo duro que incorpora la aterradora *jouissance*, el goce, y como tal, un objeto que simultáneamente nos atrae y nos repele —que *divide* nuestro deseo y nos provoca por lo tanto vergüenza.

Nuestra tesis es que es precisamente la pregunta en su dimensión obscena, en la medida en que apunta al núcleo ex-timado, a lo que hay en el sujeto más que el sujeto, al *objeto en el sujeto*, la que es constitutiva para el sujeto. En otras palabras, no hay sujeto sin culpa, el sujeto existe únicamente en la medida en que se avergüenza del objeto en él, en su interior. Éste es el significado de la tesis de Lacan de que el sujeto está originalmente dividido, escindido: está dividido en lo que respecta al objeto, a la Cosa, que al mismo tiempo le atrae y le repele: $\$ \diamond a$.

Resumamos: el sujeto es una respuesta de lo Real (del objeto, del núcleo traumático) a la pregunta del Otro. La pregunta como tal produce en su destinatario un efecto de vergüenza y culpa, lo divide, lo histeriza, y esta histerización es la constitución del sujeto: el estatuto del sujeto como tal es histérico. El sujeto se constituye a través de esta división, escisión, con referencia al objeto en él; este objeto, este núcleo traumático, es la dimensión que ya hemos denominado como la de una "pulsión de muerte", de un desequilibrio traumático, una extirpación. El hombre como tal está "enfermo de natura hasta la muerte", descarrilado, fuera de los rieles por una fascinación con una Cosa letal.

El proceso de interpelación-subjetivación es precisamente un intento de eludir, de evadir este núcleo traumático mediante la identificación: al asumir un mandato simbólico, al reconocerse en la interpelación, el sujeto elude la dimensión de la Cosa. (Hay, claro está, otras posibilidades de evitar este desacuerdo histérico: la posición perversa, por ejemplo, en la que el sujeto se identifica de inmediato con el objeto y se descarga así del peso de la pregunta. El psicoanálisis también deshisteriza al sujeto, pero de otra manera: al final del psicoanálisis la pregunta, por así decirlo, se devuelve al Otro, la impotencia del sujeto se desplaza a la imposibilidad propia del Otro: el sujeto tiene la vivencia de que el Otro está tachado, falto, marcado por una imposibilidad central —en suma, es "antagónico".)

El sujeto, entonces, es una respuesta imposible, consustancial a una cierta culpa —la primera asociación literaria que se nos ocurre es la obra de Franz Kafka. En efecto, se podría decir que el logro de Kafka es haber articulado este estatuto paradójico del sujeto ante la subjetivación —estábamos hablando de vergüenza, y las últimas palabras de *El proceso* son: "...era como si quisiera que la vergüenza que le produjo lo sobreviviera" (Kafka, 1985, p. 251).

Es por ello por lo que en la obra de Kafka encontramos la vertiente inquietante, el anverso, del aspecto cómico de la interpelación: la ilusión propia de la interpelación, la ilusión de "ya está ahí", muestra su rostro negativo. El procedimiento de la incriminación es colocar al sujeto en la posición de alguien de quien *ya se supone que sabe* (para usar este término lacaniano en otro contexto). Por ejemplo, en *El proce-*

so, se emplaza a Josef K. a que se presente ante el Tribunal el domingo en la mañana: no se especifica la hora exacta del interrogatorio. Cuando finalmente encuentra la sala del tribunal, el juez le reprocha: "Hubiera tenido que estar aquí hace una hora y cinco minutos" (Kafka, 1985, p. 47). Algunos de nosotros recordamos probablemente la misma situación en el servicio militar: el cabo nos incrimina desde el principio con el grito: "¿A qué están mirando como idiotas? ¿No saben qué hacer? ¡Hay que explicarles las cosas una y otra vez!" —y entonces el cabo procede a darnos instrucciones como si éstas fueran superfluas, como si ya hubiéramos tenido que saberlas. Ésta es, por lo tanto, el lado anverso de la ilusión ideológica "ya está ahí": al sujeto se le incrimina lanzándolo de repente a una situación en la que se supone que tiene que saber lo que se espera de él.

S(A), a , Φ

¿Cómo especificamos la dimensión de este "objeto en el sujeto" que es la que produce la suposición de saber? Es decir, hay objetos y objetos —en la enseñanza de Lacan hemos de distinguir al menos tres tipos de objeto. Para articular estas distinciones, vamos a volver al MacGuffin —no hay que olvidar que también en las películas de Hitchcock el MacGuffin es sólo uno de los tres tipos de objeto:

- En primer lugar, pues, el MacGuffin, un lugar vacío, un puro pretexto para poner en marcha la acción: la fórmula de los motores de aviación en *Los treinta y nueve escalones*, la cláusula secreta del tratado naval en *El corresponsal extranjero*, la melodía codificada en *La dama desaparece*, las botellas de uranio en *Notorious*, y así sucesivamente. Es una pura apariencia: en sí es totalmente indiferente y, por necesidad estructural, está ausente; su significación es puramente autorrefleja, consiste en que tiene alguna significación para otros, para los personajes principales de la historia.
- Pero en una serie de películas de Hitchcock encontramos otro tipo de objeto que definitivamente *no* es indiferente,

no es pura ausencia: lo que importa aquí es precisamente su presencia, la presencia material de un fragmento de la realidad —es un resto, un remanente que no es reducible a una red de relaciones formales propias de la estructura simbólica, pero que es paradójicamente, al mismo tiempo, la condición positiva para que se efectúe la estructura formal. Podemos definir este objeto como un objeto de intercambio que circula entre los sujetos, que sirve como una especie de garantía, de prenda, de la relación simbólica entre ellos. Es el papel que desempeña la llave en *Notorious* y en *Con M de Muerte*, el papel del anillo de boda en *La sombra de una duda* y *La ventana indiscreta*, el papel del encendedor en *Extraños en un tren*, e incluso el papel del niño que circula entre las dos parejas en *El hombre que sabía demasiado*. Es único, no especular; no tiene doble, escapa a la relación-espejo dual —por ello desempeña un papel crucial en aquellas películas que están construidas sobre una serie de relaciones duales, en las que cada elemento tiene su contrapartida especular (*Extraños en un tren*; *La sombra de una duda*, donde el nombre del personaje principal ya está duplicado —tío Charlie, sobrina Charlie): es lo que *no tiene* contrapartida, y por ello ha de circular entre los elementos opuestos. La paradoja del papel que desempeña es que, aunque sea un resto de lo Real, un “excremento”, funciona como una condición positiva para la restauración de una estructura simbólica: la estructura de intercambios simbólicos entre los sujetos sólo puede tener lugar en la medida en que esto se encarna en este puro elemento material que actúa como su garantía —por ejemplo, en *Extraños en un tren* el pacto asesino entre Bruno y Guy se sostiene únicamente en la medida en que el objeto (el encendedor) circula entre ellos.

Ésta es la situación básica en una serie de películas de Hitchcock: al principio tenemos un estado de cosas no estructurado, presimbólico, imaginario y homeostático, un equilibrio indiferente en el que las relaciones entre los sujetos todavía no están estructuradas en un sentido estricto —es decir, por medio de la falta que circula entre ellos. Y la paradoja es que este pacto simbólico, esta red estructural de

relaciones, se puede establecer sólo en la medida en que aquél se encarna en un elemento material totalmente contingente, una minucia de lo Real que, mediante su irrupción repentina, altera la indiferencia homeostática de las relaciones entre los sujetos. En otras palabras, el equilibrio imaginario se transforma en una red simbólicamente estructurada a través de una conmoción de lo Real (Dolar, 1986). Por ello Hitchcock (y con él Lacan) ya no es “estructuralista”: el gesto básico del “estructuralismo” consiste en reducir la riqueza imaginaria a una red formal de relaciones simbólicas: lo que no ve la perspectiva estructuralista es que esta estructura formal está ligada por un cordón umbilical a algún elemento material radicalmente contingente que, en su simple particularidad, “es” una estructura, la encarna. ¿Por qué? Porque el gran Otro, el orden simbólico, siempre está *barré*, faltar, tachado, mutilado, y el elemento material contingente encarna este bloqueamiento interno, este límite de la estructura simbólica.

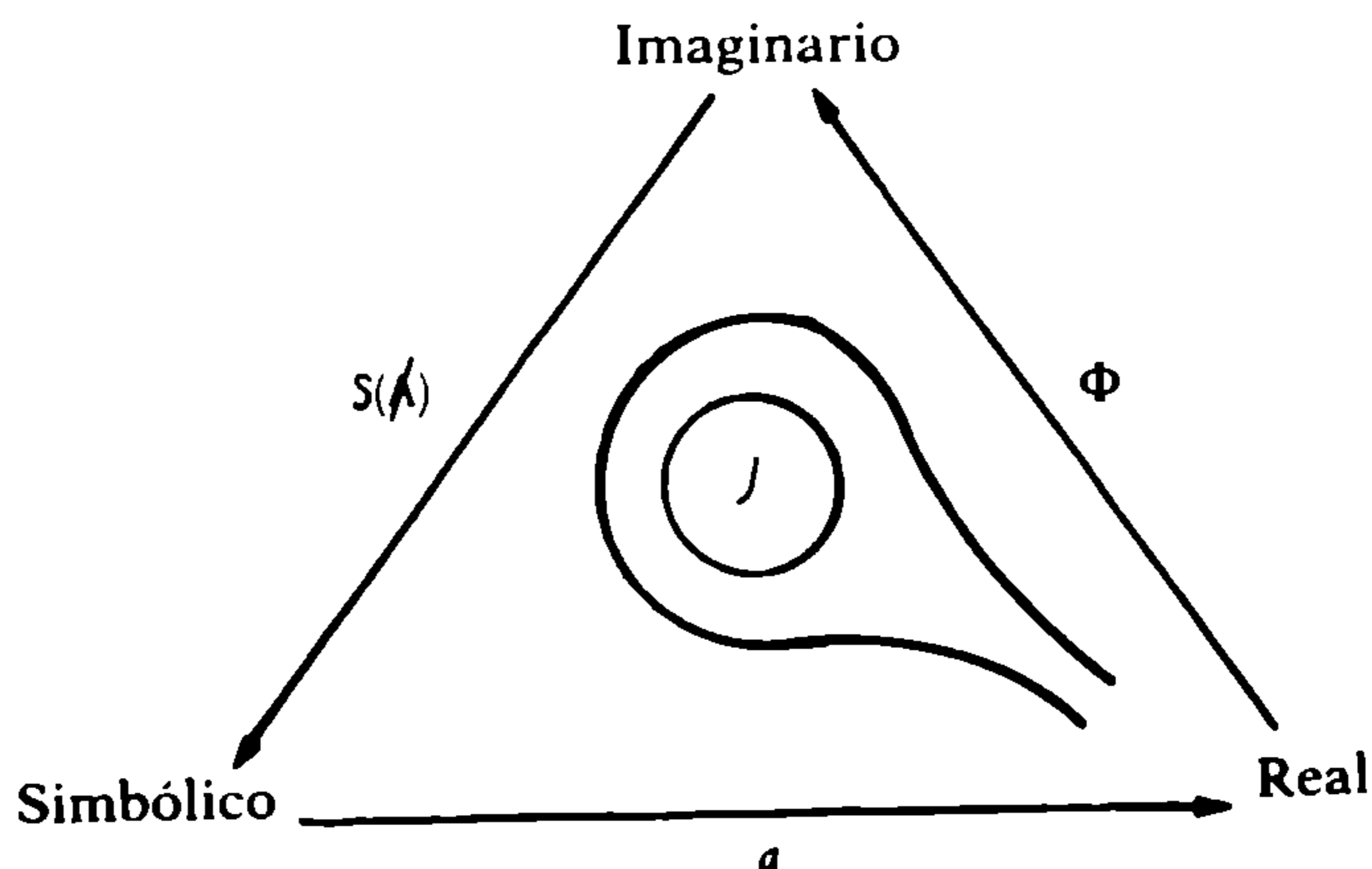
La estructura simbólica ha de abarcar un elemento que encarne su “mancha”, su propio punto de imposibilidad en torno al cual se articula: en cierta manera es la estructuración de su propia imposibilidad. La única contrapartida filosófica a esta lógica es de nuevo la dialéctica hegeliana: el mayor misterio especulativo del movimiento dialéctico no es cómo la riqueza y la diversidad de la realidad se puede reducir a una mediación conceptual dialéctica, sino que para que tenga lugar esta estructuración dialéctica se ha de encarnar en algún elemento totalmente contingente —esto es por ejemplo de lo que se trata en la deducción hegeliana del papel del Rey: el Estado en cuanto totalidad racional existe efectivamente sólo en la medida en que se encarna en la presencia inerte del cuerpo del Rey: el Rey en su presencia no racional, biológicamente determinada, “es” el Estado, en su cuerpo el Estado logra su efectividad.

Aquí podemos valernos de la distinción, elaborada por Laclau y Mouffe, entre lo accidental y lo contingente: un elemento común de una estructura formal es accidental, indiferente —es decir, se puede intercambiar—; pero hay siempre un elemento que, paradójicamente, encarna a esta estructura formal como tal —no es necesario, pero es, en su contingencia misma, la condición positiva para la restauración de

la necesidad estructural: esta necesidad depende de él, se apoya en él.

- Por último, tenemos una tercera clase de objeto: los pájaros en *Los pájaros*, por ejemplo (podríamos también agregar, en *Marnie*, la quilla del barco gigantesco al final de la calle en la que vive la madre de Marnie). Este objeto tiene una presencia material maciza, oprimente; no es un vacío indiferente como el MacGuffin, pero a la vez no circula entre los sujetos, no es un objeto de intercambio, es sólo una encarnación muda de una *jouissance* imposible.

¿Cómo podemos explicar la lógica, la congruencia de estos tres objetos? En su seminario *Aún*, Lacan propone un esquema de ello (Lacan, 1975, p. 83):



En este caso, el vector lo hemos de interpretar, no como una indicación de una relación de determinación (“lo Imaginario determina lo Simbólico” y demás), sino más bien en el sentido de la “simbolización de lo Imaginario”. Así pues:

- el MacGuffin es claramente el *objet petit a*, la falta, el resto de lo Real que pone en marcha el movimiento simbólico de interpretación, un vacío en el centro del orden simbólico, una pura apariencia del “misterio” que se ha de explicar, interpretar;

- 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.

Nuestro hipotético punto de partida es que hay abundancia de papel de baño en el mercado. Pero de repente e inesperadamente, comienza a circular un rumor de que hay escasez de papel de baño —a causa de este rumor, la gente empieza a comprar frenéticamente papel de baño y el resultado, claro está, es una escasez real de este artículo. A primera vista, parece que esto es un simple mecanismo de lo que se llama profecía que se autocumple, pero la manera real en que funciona es algo más complicada. Cada participante tiene el siguiente razonamiento: “Yo no soy un ingenuo y un estúpido, sé muy bien que hay papel de baño de sobra en las tiendas; pero es probable que haya algunas personas ingenuas y estúpidas que crean estos rumores, que los tomen en serio y actúen de acuerdo con ellos —empezarán a comprar frenéticamente papel de baño y acabará habiendo una escasez real; de modo que, aunque sé perfectamente que hay suficiente, sería buena idea ir a comprar una buena cantidad.” Lo crucial es que este otro supuesto creer ingenuo en realidad no existe: para producir este efecto en la realidad, basta con que haya otros que supongan que existe. En una multitud concreta y cerrada de sujetos, cada persona puede desempeñar este papel para los demás —el efecto será exactamente el mismo: una verdadera escasez de papel de baño. El único que al final se quedará sin este artículo será precisamente aquel que persiste en la verdad: el que se dice a sí mismo, “yo sé que esto es sólo un rumor, yo sé que hay suficiente papel de baño” y actúa en consecuencia . . .

Este concepto del sujeto supuesto creer tiene también su aplicación clínica: sirve para marcar la diferencia entre el verdadero análisis freudiano y la cura revisionista. En tanto que en el análisis freudiano el analista desempeña el papel del sujeto supuesto saber, en la tradición revisionista su papel está más próximo al del sujeto supuesto creer; es decir, en este caso el razonamiento del paciente va así: “Tengo algunos problemas psíquicos, soy neurótico, y necesito un analista que me cure. El problema es que yo no creo en el falo materno, la castración simbólica y todas estas sandeces —para mí son puras tonterías. Pero afortunadamente, aquí está un analista que cree en todo esto y, por qué no, tal vez pueda

curarme con su creencia.” ¡No es extraño que haya diversas escuelas neofreudianas que traten de incorporar algunos elementos de chamanismo!

- El segundo concepto de esta serie sería el *sujeto supuesto gozar* (Dolar, 1987). Su papel es fundamental en la neurosis obsesiva: Para el neurótico obsesivo, el punto traumático es la supuesta existencia en el otro de una *jouissance* insoportable, ilimitada, horrible; la apuesta de toda su frenética actividad consiste en proteger, salvar al Otro de su *jouissance*, aun al precio de destruirlo, a él o a ella (salvando a la mujer de su corrupción por ejemplo). Una vez más, este sujeto no tiene que existir efectivamente: para producir sus efectos, basta con que otros creen que sí existe. Esta supuesta *jouissance* es uno de los componentes clave del racismo: el Otro (judío, árabe, negro) siempre se supone que tiene acceso a algún goce específico y esto es lo que en realidad nos molesta.
- El último concepto sería el del *sujeto supuesto desear*. Si el sujeto supuesto gozar desempeña un papel central en la neurosis obsesiva, el sujeto supuesto desear desempeña un papel de este tipo en la histeria. Sólo hay que recordar el análisis de Freud a Dora: es bastante claro que Frau K. desempeña para Dora el papel, no del objeto del deseo de ésta, como Freud supuso erróneamente, sino del sujeto supuesto desear, supuesto saber cómo organizar el deseo de Dora, cómo evitar su estancamiento. Por ello, cuando nos enfrentamos con un histérico, la pregunta a hacer no es “¿Cuál es su objeto de deseo?”, sino “¿Desde dónde él desea?” El problema para el sujeto histérico es que siempre necesita recurrir a otro sujeto para que organice su deseo —ése es el significado de la fórmula lacaniana de que el deseo histérico es el deseo del otro.

EL SUPUESTO SABER

Este cuarteto conceptual es útil para un análisis de los mecanismos ideológicos: en el despotismo oriental, todo el sis-

tema gira en torno al punto central, la figura del déspota que se supone que goza; en el stalinismo clásico, el caudillo que se supone que sabe; y así sucesivamente. Pero lo que hay que recordar es que los cuatro sujetos supuestos . . . no están al mismo nivel: el sujeto supuesto saber es la base de ellos, su matriz, y la función de los tres restantes es precisamente encubrir la desconcertante paradoja del primero.

El vínculo entre este supuesto saber y el inconsciente está muy bien ejemplificado en una pequeña escena de *El corresponsal extranjero* de Hitchcock. El protagonista (representado por Joel McCrea) y su amigo elaboran una complicada conspiración para obtener de un agente nazi que se hace pasar por “pacifista” (Herbert Marshall) una confesión de traición. El protagonista, que ya está medio enamorado de la hermosa hija del traidor, la convence para que vaya con él a pasar un día al campo; entretanto, su amigo visita al traidor en su casa y le dice que él y el protagonista han secuestrado a su hija —están dispuestos a devolverla a cambio de una confesión escrita de él en la que diga que es un agente nazi. El padre asiente a la petición, escribe algo en un pedazo de papel —obviamente la confesión que se le ha pedido— y se lo entrega al extorsionador, pero cuando éste le da un vistazo, ve que dice: “Lo siento, pero acabo de oír que el coche de mi hija está entrando en el garaje.” La gallardía del padre (quien, a pesar de su traición, sigue siendo un caballero de la vieja escuela) le impide montar en cólera después de que oye que se acerca el coche y descubre así la fanfarronada del extorsionador: él continúa tranquilamente haciendo lo suyo y hace saber al extorsionador que le ha visto el juego *en la forma misma de la confesión*.

¿Cuál es la carga libidinal de este gesto? El padre traidor de *El corresponsal extranjero* es uno en la serie de villanos de Hitchcock corroídos por el saber de su propia corrupción: inconscientemente, ellos desean ser descubiertos y su autodestrucción; esta verdad emerge, se articula en *forma* de confesión y persiste aun cuando las razones para ello muestren ser inválidas. Esto es el “inconsciente” en el sentido lacaniano: un deseo que se articula en la abertura misma que separa la forma de su contenido, en la autonomía de la forma. Tras el gesto irónico-galante que el padre dirige al extorsionador (queriendo decir algo así como: “Aquí tienes la

confesión que querías. ¡Te estoy devolviendo tus propias cartas!") hay una irrupción desesperada del deseo de autopurificación, un deseo que se realiza hacia el final de la película con el acto suicida del padre.

La palabra "galantería" no se ha usado sin más: se ha de concebir en su significado preciso rococó-prerromántico *mozartiano*. Es decir, uno de los rasgos más subversivos de las óperas de Mozart consiste precisamente en la diestra manipulación de la abertura entre forma y contenido, donde es la forma la que articula la verdad "reprimida" del contenido. Dejando de lado *Don Giovanni*, que es en su totalidad la encarnación de esta brecha (en el nivel del "contenido", Don Giovanni va de fracaso en fracaso, mientras la forma musical acentúa su triunfalismo más y más, su poder mítico), basta con recordar un pequeño detalle del final de *Las bodas de Fígaro*, el aria que sigue a la reconciliación entre Fígaro y Susana ("Pace, pace . . ."). Al principio, forma y contenido concuerdan: la elucidación del malentendido (Fígaro sabía que la mujer a la que estaba conquistando no era la condesa, sino su amada Susana disfrazada de la condesa) se confirma mediante el dueto armónico de ambos que da fe a su reconciliación; este dueto se transforma entonces en un trío: desde el fondo entra la voz airada del conde que busca a Susana en el parque (para tenderle una celada, ella le había prometido una cita).

Con esta aparición de una tercera voz, forma y contenido se escinden, cada uno se va por su lado: en el nivel del contenido, tenemos tensión, falta de armonía, en contraste con el espíritu anterior de reconciliación (el conde pregunta furioso qué es lo que Susana pretende), pero lo crucial es que *el conde articula su ira en la misma melodía que Susana y Fígaro utilizan para expresar la reconciliación entre ellos* —en el nivel de la forma no hay discontinuidad, no hay ruptura, la misma línea melódica simplemente continúa . . . Así es cómo en realidad se dice todo: *la reconciliación ya está ahí*, la tensión del conde ya está apaciguada, él ya ha perdido, él simplemente no lo sabe todavía, o, con mayor precisión, —y éste es el punto crucial— *no sabe todavía que ya lo sabe*, porque inconscientemente ya lo sabe, ya está apaciguado, resignado a la pérdida de Susana. Su saber inconsciente irrumpe de nuevo precisamente en la brecha entre forma y contenido

—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.

“EL MIEDO AL ERROR ES... EL ERROR MISMO”

En contraposición al paralelo entre Kant-Mozart por una parte y Hegel-Beethoven por otra, nosotros acentuaríamos que *en este caso Hegel es mozartiano*. Es decir, esta práctica mozartiana de articular la verdad mediante la distancia de la forma con respecto a su contenido encuentra su contrapartida exacta en la noción de Hegel del “aspecto formal [*das Formelle*]” que articula la verdad de un fenómeno dado. Esto introduce por supuesto una relación dialéctica entre Verdad y apariencia: “Verdad” no es definitivamente una especie de plus que nos *eluda* una y otra vez; aparece, al contrario, en forma de *encuentros* traumáticos —es decir, nos topamos con ella allí donde suponíamos la presencia de “mera apariencia”: la “conmoción de la verdad” consiste en la aparición repentina en pleno reino de fenómenos tranquilizantes.

Lo “impensable” para Kant es un encuentro de este tipo, un punto paradójico de este tipo en el que la “apariencia”, sin saberlo, toca la verdad: lo que está en juego en la economía “obsesiva” de Kant es precisamente la evitación del encuentro traumático de la Verdad. Es decir, su procedimiento “trascendental” de limitar nuestra experiencia posible al mundo de los fenómenos y de excluir de él la “Cosa-en-sí” expresa aparentemente una aspiración a la verdad —el miedo de caer en el error tomando ilegítimamente fenómenos por la Cosa-en-sí. No obstante, como apunta Hegel, este miedo al error, a una confusión entre fenómenos y la Cosa-en-sí, oculta a su opuesto, el miedo a la Verdad —anuncia un deseo de eludir a cualquier precio un encuentro con la Verdad:

... si el miedo de caer en el error erige una desconfianza en la Ciencia, la cual sin estos escrúpulos se lleva bien con el trabajo, y en realidad conoce algo, es difícil ver por qué no cambiamos de posición y desconfiamos de esta desconfianza. ¿No habría de incumbirnos que el miedo al error no sea sino el error mismo? (Hegel, 1977, p. 47).

La relación entre apariencia y Verdad se debería concebir, así pues, de un modo dialécticamente reflexivo: la ilusión más radical consiste, no en aceptar como Verdad, como la

“Cosa-en-sí”, lo que es efectivamente una mera ilusión engañosa, sino más bien en un rechazo a reconocer la presencia de la Verdad —en pretender que todavía tenemos delante una apariencia ficticia, cuando la Verdad está ya allí.

La película de Sidney Pollack *Los tres días del cóndor* ejemplifica a la perfección este carácter paradójico y autorreflexivo de la ilusión. La ocupación de un pequeño sector de la CIA es leer todas las novelas de espionaje y de detectives en busca de ideas que tal vez se puedan aplicar al trabajo real de espionaje. De repente, una unidad especial de liquidadores mata a todos los miembros de este sector. ¿Por qué? Porque uno de ellos ha detectado en una novela mediocre la idea, que les ha comunicado a sus superiores, de una secreta “organización dentro de la organización” cuya existencia se ha de ignorar y que controla a la organización legal. No obstante, dentro de la CIA *ya existe* una organización de este tipo. En otras palabras, el lector de la novela propuso una ficción sin saber que había dado con la verdad. Ahora podemos entender qué pretende Lacan cuando dice que “la Verdad tiene estructura de ficción”. Esto es claro a partir de la matriz lacaniana de los cuatro discursos: “La Verdad” es un *lugar vacío*, y el “efecto de Verdad” se produce cuando, por total casualidad, algún fragmento de “ficción” (de saber simbólicamente estructurado) se encuentra ocupando este lugar, como en la película de Pollack cuando algún infortunado empleado de segunda produce sin saberlo un explosivo “efecto de Verdad”.

El miedo al error que encubre a su opuesto, el miedo a la Verdad: esta fórmula hegeliana encapsula perfectamente la posición subjetiva del neurótico obsesivo: la incesante dilación, el sinnúmero de precauciones que caracterizan a esta perspectiva. Esta referencia a la neurosis obsesiva (no como entidad clínica, por supuesto, sino como una posición subjetiva, como lo que Hegel llamaría “la posición del pensamiento hacia la objetividad”) nos permite a la vez situar propiamente la observación lacaniana de que Hegel es “el más sublime de los histéricos”. Cuando determinamos el pasaje de Kant a Hegel como la histerización de la posición obsesiva, estamos ya en plena relación propiamente hegeliana entre el género y sus especies: la histeria y la neurosis obsesiva no son dos especies de neurosis como género neutral-

universal; la relación entre ellas es dialéctica —fue Freud quien observó que la neurosis obsesiva es una especie de “dialecto de la histeria”: la histeria como determinación fundamental de una posición neurótica contiene dos especies, la neurosis obsesiva y *a sí misma como a su propia especie*.

Hay todo un conjunto de rasgos diferenciales que nos permite construir la relación de la histeria con la neurosis obsesiva como una oposición simétrica:

- El síntoma histérico articula, representa, un *deseo* reprimido, en tanto que el síntoma obsesivo representa el *castigo* por la realización de este deseo.
- Un neurótico histérico no puede soportar la espera, se *apresura*, se “rebasa a sí mismo” y yerra el objeto de deseo precisamente por esta impaciencia —porque quiere dar con él demasiado rápido— en tanto que el neurótico obsesivo construye todo un sistema que le permite posponer el encuentro del objeto *ad infinitum*: nunca es el momento correcto.
- Para un neurótico histérico, el objeto le procura *demasiado poco* goce: a propósito de cada objeto, tiene la vivencia de “éste no es”, y ésta es la razón de que se precipite a alcanzar, por fin, el objeto pertinente, en tanto que el problema del neurótico obsesivo es que el objeto le ofrece *demasiado* goce; el encuentro inmediato con el objeto sería insoportable a causa de la excesiva plenitud de éste, y por ello pospone el encuentro.
- Cuando el neurótico histérico siente que él “no sabe lo que en realidad quiere”, plantea la pregunta con respecto a su deseo *al otro* —al que encarna para él el “sujeto supuesto saber”— en tanto que el neurótico obsesivo está torturado por la duda; no puede decidir, es decir, dirige la pregunta *a sí mismo*; y así sucesivamente.

No obstante, una mirada más atenta pronto nos revela que esta impresión de una oposición simétrica es falsa: uno de los polos opuestos (el histérico) está siempre “sin marca”

—es decir, funciona a la vez como un medio universal, neutro, de la oposición; en tanto que el otro (el obsesivo) está “marcado” e introduce una diferencia específica. No es difícil, así pues, demostrar que la escenificación obsesiva del castigo por la realización de un deseo no es sino un modo inverso, “mediado”, de escenificar la realización del deseo; que la pregunta obsesiva que el sujeto se dirige a sí mismo (la famosa “duda obsesiva”) no es sino la forma encubierta de la demanda dirigida al otro; que la dilación obsesiva del encuentro con el objeto por miedo a no ser capaz de soportar un goce tan excesivo no es sino una manera refinada de evitar la decepción con el objeto —es decir, que encubre un presentimiento de que el objeto “no es ése”.

Y, regresando al pasaje de Kant a Hegel, lo mismo sucede con la postergación del encuentro con la Cosa —con la brecha kantiana que separa para siempre a la Cosa del mundo de los fenómenos—: encubre un presagio de que tal vez esta Cosa no sea sino una falta, un lugar vacío; que más allá de la apariencia fenoménica haya sólo una autorrelación negativa a causa de la cual el mundo de los fenómenos positivamente dados es percibido como “mera apariencia” —en otras palabras, que

“LO SUPRASENSIBLE ES POR TANTO APARIENCIA QUA APARIENCIA”

En el capítulo de la *Fenomenología* sobre “Fuerza y entendimiento” —el capítulo que realiza el pasaje de la conciencia a la autoconciencia—, Hegel propone esta fórmula, que hace estallar a toda la economía obsesiva kantiana: “Lo suprasensible es lo sensible y lo percibido afirmados como *en verdad* lo son; y la *verdad* de lo sensible y lo percibido es que es *apariciencia*. *Lo suprasensible es por tanto apariciencia qua apariciencia*” (Hegel, 1977, p. 89). La apariciencia implica que hay algo tras ella que aparece a través de ella; encubre una verdad y mediante el mismo gesto da un presagio de ella; oculta y revela simultáneamente la esencia tras su cortina. Pero ¿qué hay escondido tras la apariciencia de los fenómenos? Precisamente el hecho de que no hay nada que ocultar. Lo que se oculta es que el acto mismo de encubrimiento no encubre nada.

Pero ¿es lo suprasensible por lo tanto una pura ilusión de la conciencia, un simple *trompe l'oeil*? ¿Somos “nosotros” los que podemos ver que no hay nada tras la cortina, en tanto que la conciencia “ingenua” está atrapada en la red del engaño? Con Hegel, *nunca* hemos de oponer inmediatamente el estado de las cosas como “nosotros” lo vemos “correctamente” y el punto de vista de la conciencia errónea: si hay engaño, no podemos sustraerlo de la Cosa; aquél constituye su propio meollo. Si tras el velo de los fenómenos no hay nada, es a través de la mediación de esta “nada” como el sujeto se constituye en el acto mismo del falso reconocimiento. La ilusión de que hay algo oculto tras la cortina es por lo tanto reflexiva: lo que se oculta tras la apariencia es la posibilidad de esta misma ilusión —tras la cortina está el hecho de que el sujeto piensa que ha de haber algo tras ella. La ilusión, si bien “falsa”, está ubicada con eficacia en el lugar vacío tras la cortina —la ilusión ha abierto un lugar en el que ésta es posible, un espacio vacío que la llena— en el que la “realidad ilusoria”, al reduplicar la realidad externa, de los hechos, podría encontrar su lugar adecuado:

... para que en este vacío, devenido primeramente como vaciedad de cosas objetivas, pero que luego, como *vaciedad en sí*, debe tomarse como vacío de todos los comportamientos espirituales y diferencias de la conciencia como conciencia, para que en este *vacío total* a que se da también el nombre de lo *sagrado*, haya algo, por lo menos, lo llenamos de sueños, de *fenómenos* que la conciencia misma engendra; y tendría que contentarse con recibir ese trato, no siendo digno de otro mejor, ya que, después de todo, los mismos sueños son preferibles a su vaciedad (Hegel, 1977, pp. 88-89).

Lo Sagrado suprasensible es, así pues, primero un lugar vacío, un espacio desprovisto de todo contenido positivo, y sólo subsiguientemente este vacío se llena con algún contenido (tomado, por supuesto, del mundo sensible que se supone que el suprasensible niega, que ha dejado atrás). Los contenidos respectivos del mundo suprasensible y del sensible son los mismos; un objeto se transforma en “sagrado” simplemente cambiando de lugar —ocupando, llenando, el lugar vacío de lo Sagrado.

Ésta es también la característica fundamental de la lógica

del objeto lacaniano: *el lugar precede lógicamente a los objetos que lo ocupan*: lo que los objetos, en su positividad dada, encubren no es otro orden de objetos más esencial, sino simplemente el vacío, la vacuidad que llenan. Hemos de recordar que no hay nada intrínsecamente sublime en un objeto sublime —según Lacan, un objeto sublime es un objeto común, cotidiano, que, por pura casualidad, se encuentra ocupando el lugar de lo que él llama *das Ding*, el objeto real-imposible del deseo. El objeto sublime es “un objeto elevado en el nivel de *das Ding*”. Es su lugar estructural —el hecho de que ocupe el lugar sagrado/prohibido de la *jouissance*— y no sus cualidades intrínsecas lo que le confiere su sublimidad.

Lo anterior está muy bien ilustrado en toda una serie de películas de Buñuel construidas en torno al mismo motivo central de —para usar las propias palabras de Buñuel— la “inexplicable imposibilidad del cumplimiento de un simple deseo”. En *La edad de oro*, la pareja quiere consumar su amor, pero se lo impide una y otra vez algún estúpido accidente; en *Ensayo de un crimen*, el protagonista quiere cometer un simple asesinato, pero fallan todos sus intentos; en *El ángel exterminador*, después de una fiesta, un grupo de gente rica no puede cruzar el umbral y abandonar la casa; en *El discreto encanto de la burguesía*, dos parejas quieren cenar juntas, pero inesperadas complicaciones siempre les impiden la realización de este simple deseo, y por último, en *Ese oscuro objeto del deseo*, tenemos la paradoja de una mujer que, mediante una serie de trucos, pospone una y otra vez el momento final de la reunión con su antiguo amante.

¿Cuál es el rasgo común de estas películas? Un acto común, cotidiano, se vuelve imposible de realizar en cuanto se encuentra ocupando el lugar imposible de *das Ding* y empieza a encarnar el objeto sublime del deseo. Este objeto o acto puede ser en sí sumamente trivial (una cena común, cruzar el umbral después de una fiesta). En cuanto este objeto ocupa el lugar sagrado/prohibido, vacío en el Otro, empieza a acumularse toda una serie de obstáculos en torno a él; el objeto o el acto, en su vulgaridad misma, no se puede alcanzar o realizar.

Lo que el objeto encubre, disimula, mediante su sólida y fascinante presencia no es alguna otra positividad sino *su propio lugar*, el vacío, la falta que está llenando con su pre-

sencia —la falta en el Otro. Y lo que Lacan llama “atravesar la fantasía” consiste precisamente en la experiencia de una inversión de este tipo a propósito de la fantasía-objeto: el sujeto ha de pasar por la experiencia de que el siempre faltante objeto-causa del deseo no es sino una objetivación, una encarnación de una falta; de que su presencia fascinante está allí sólo para encubrir el vacío del lugar que ocupa, la vacuidad que es exactamente la falta en el Otro —la cual vuelve al gran Otro (el orden simbólico) perforado, incongruente.

De modo que “nosotros” (que ya hemos “atravesado la fantasía”) vemos que no hay nada allí donde la conciencia pensó que veía algo, pero nuestro conocimiento está ya mediado por esta “ilusión” en la medida en que apunta al espacio vacío que hace que la ilusión sea posible. En otras palabras, si sustraemos de la ilusión la ilusión misma (su contenido positivo), lo que resta no es simplemente nada sino una nada determinada, el vacío en la estructura que abrió el espacio para la “ilusión”. “Desenmascarar la ilusión” no significa que “no haya que ver tras ella”: lo que hemos de poder ver es precisamente esta *nada como tal* —más allá de los fenómenos, no hay nada *sino esta nada*, “*nada*” que es el sujeto. Para concebir la apariencia como “mera apariencia”, el sujeto ha de ir efectivamente más allá, “atravesarla”, pero lo que encuentra allí es su propio acto de pasaje.

Por lo general, estas proposiciones hegelianas se reducen a una simple elevación ontológica del sujeto al estatuto de la Esencia sustancial de la totalidad del ser: en primer lugar, la conciencia cree que, tras el velo de los fenómenos, se oculta otra Esencia trascendente; entonces, con el pasaje de la conciencia a la autoconciencia, experimenta que esta Esencia tras los fenómenos, esta fuerza que los anima, es el propio sujeto. No obstante, una lectura de este tipo, que identifica de inmediato al sujeto con la Esencia oculta tras la cortina, omite el hecho crucial de que el pasaje hegeliano de la conciencia a la autoconciencia implica la experiencia de una *falla* radical: el sujeto (conciencia) quiere penetrar el secreto tras la cortina; el sujeto fracasa en su esfuerzo porque tras la cortina no hay nada, *nada que “sea” el sujeto*. En este sentido preciso es en el que, también en Lacan, el sujeto (del significante) y la (fantasía-)objeto son correlativos o incluso idénticos: el sujeto es el vacío, el agujero en el Otro, y el obje-

to el contenido inerte que llena este vacío; todo el “ser” del sujeto consiste, así pues, en la fantasía-objeto que llena su vacío. Ésta es la razón de que estas fórmulas hegelianas evoquen punto por punto la historia que reproduce Lacan en su *Seminario XI*:

En el apólogo antiguo sobre Zeuxis y Parrhasios, el mérito de Zeuxis es haber pintado unas uvas que atrajeron a los pájaros. El acento no está puesto en el hecho de que las uvas fuesen de modo alguno unas uvas perfectas, sino en el hecho de que engañaban hasta el ojo de los pájaros. La prueba está en que su colega Parrhasios lo vence al pintar en la muralla un velo, un velo tan verosímil que Zeuxis se vuelve hacia él y le dice: *Vamos, enséñanos Tú, ahora, lo que has hecho detrás de eso*. Con lo cual se muestra que, en verdad, de engañar al ojo se trata [*tromper l'oeil*]. Triunfo, sobre el ojo, de la mirada (Lacan, 1979, p. 103).

Podemos engañar a los animales mediante una apariencia que imita a la realidad, de la que puede ser un sustituto, pero el modo propiamente humano de engañar a un hombre es imitar el disimulo de la realidad —el acto de ocultar nos engaña precisamente mediante la pretensión de que oculta algo. En otras palabras, no hay nada tras la cortina salvo el sujeto que ya la ha traspasado:

Y se ve que detrás del llamado telón, que debe cubrir el interior, no hay nada que ver, a menos que penetremos *nosotros* mismos tras él, tanto para ver, como para que haya detrás algo que pueda ser visto (Hegel, 1977, p. 103).

Así es como se ha de leer la distinción fundamental hegeliana entre sustancia y sujeto: la sustancia es la esencia positiva, trascendente, que se supone que se oculta tras la cortina de los fenómenos; “experimentar la sustancia como sujeto” significa entender que la cortina de los fenómenos oculta sobre todo el hecho de que no hay nada que ocultar, y esta “nada” tras la cortina es el sujeto. En otras palabras, en el nivel de la sustancia la apariencia es simplemente engañosa, nos ofrece una falsa imagen de la Esencia; en tanto que en el nivel del sujeto, la apariencia engaña precisamente por la pretensión de engañar —por fingir que hay algo que ocultar. Se oculta el hecho de que no hay nada que ocultar: la apariencia

no finge decir la verdad cuando está mintiendo, finge mentir cuando en realidad está diciendo la verdad —es decir, engaña al pretender engañar.

Un fenómeno puede, así pues, decir la verdad precisamente cuando se presenta como una mentira, como el judío del chiste freudiano que Lacan cita con frecuencia, que reprocha a su amigo: “¿Por qué me dices que vas a Cracovia y no a Lemberg cuando en realidad vas a Cracovia?” (decir la verdad presentaba una infracción del código implícito de engaño que regía la relación entre ellos: cuando uno de ellos iba a Cracovia, se suponía que decía la mentira de que su destino era Lemberg, y viceversa). En su comentario al cuento de Zeuxis y Parrhasios, Lacan alude a la protesta de Platón contra la ilusión de la pintura:

Con esto, el apólogo nos muestra por qué Platón protesta contra la ilusión de la pintura. El asunto no estriba en que la pintura dé un equivalente ilusorio del objeto, aunque aparentemente Platón pueda expresarse así. Estriba en que el *trompe l'oeil* de la pintura se da como otra cosa que lo que es. . . El cuadro no rivaliza con la apariencia, rivaliza con lo que Platón, más allá de la apariencia, designa como la Idea. Porque el cuadro es esa apariencia que dice ser lo que da la apariencia. Platón se subleva contra la pintura como contra una actividad rival de la suya (Lacan, 1979, p. 112).

Para Platón, el verdadero peligro es esta apariencia que significa que es una apariencia y por esta razón no es sino la Idea, como Hegel muy bien sabe (“la supersensible [Idea] es la apariencia *qua* apariencia”). Éste es el secreto que la filosofía ha de ocultar para conservar su congruencia —el secreto que Hegel, en el punto culminante de la tradición metafísica, nos hace ver. Por ello, el motivo hegeliano fundamental de que “la apariencia como tal es esencial” no se puede entender sin la hipótesis del gran Otro —del orden simbólico autónomo que hace posible el engaño en su dimensión propiamente humana.

Para ejemplificar esta conexión vamos a referirnos al stalinismo —más específicamente a su obsesiva insistencia en que cueste lo que cueste hemos de *mantener la apariencia*: todos sabemos que tras bambalinas hay encarnizadas luchas de facciones; a pesar de todo, hemos de mantener a cual-

quier costo la apariencia de la unidad del Partido; nadie cree en realidad en la ideología imperante, todo individuo conserva una distancia cínica con respecto a ella y todos saben que nadie cree en ella; aun así, se ha de mantener a cualquier precio la apariencia de que el pueblo está construyendo con entusiasmo el socialismo, apoyando al Partido, y así sucesivamente.

Esta apariencia es *esencial*: si hubiera que destruirla —si alguien pronunciara *públicamente* la verdad obvia de que “el emperador está desnudo” (de que nadie toma la ideología imperante en serio. . .)— en cierto sentido el sistema se desmoronaría: ¿por qué? En otras palabras: si todos saben que “el emperador está desnudo” y si todos saben que los demás lo saben, ¿cuál es la instancia por cuya causa se ha de mantener la apariencia a cualquier precio? Hay, claro está, sólo una respuesta congruente: *el gran Otro* —es el gran Otro a quien se ha de mantener en la ignorancia. Esto abre también un nuevo acercamiento al estatuto del engaño en ideología: si aquellos a quienes hay que engañar con la “ilusión” ideológica no son primordialmente los individuos concretos, sino, antes bien, el gran Otro, podemos decir entonces que el stalinismo tiene un valor como prueba ontológica de la existencia del gran Otro.

Por otra parte, no fue hasta que empezó la autogestión yugoslava cuando el stalinismo llegó efectivamente al nivel del engaño en su dimensión estrictamente humana. En el stalinismo, el engaño es todavía básicamente uno muy simple: el poder (Partido y burocracia de Estado) finge que gobierna en nombre del pueblo, mientras todos saben que gobierna en interés propio —el interés de reproducir su propio poder; no obstante, en la autogestión yugoslava, gobierna el mismo Partido y burocracia de Estado, pero reina en nombre de una ideología cuya tesis básica es que el mayor obstáculo para el pleno desarrollo de la autogestión consiste en los “enajenados” Partido y burocracia de Estado.

El eje elemental semántico que legitima el gobierno del Partido es la oposición entre socialismo autogestor y socialismo “burocrático” estatal y de Partido —en otras palabras, el Partido y la burocracia de Estado legitiman su gobierno mediante una ideología que se designa *a sí misma* como el enemigo principal, de modo que un sujeto yugoslavo común

podría dirigir a la burocracia gobernante la misma pregunta que un judío hizo a otro en el chiste que hemos contado: “¿Por qué me dices que el mayor enemigo de la autogestión obrera es el Partido y la burocracia de Estado, cuando el mayor enemigo es en realidad el Partido y la burocracia de Estado?”

Podemos ver ahora por qué la tesis mediante la cual, en contraposición con el habitual “socialismo real”, la autogestión yugoslava representa el “socialismo con rostro humano” no es mera propaganda sino que se ha de tomar literalmente: en Yugoslavia, el pueblo vive en el engaño, claro está, como en todo el “socialismo real”, pero al menos el engaño es en un nivel específicamente humano. Después de lo que hemos dicho sobre la distinción hegeliana entre sustancia y sujeto, no habría de extrañarnos encontrar que la diferencia entre el “socialismo real” habitual y la autogestión yugoslava coincida con esta distinción. Hay un conocido chiste político yugoslavo que expresa la quintaesencia de esto: “En el stalinismo, los representantes del pueblo van en Mercedes, mientras que en Yugoslavia, es el pueblo el que va en Mercedes por mediación, a través de sus representantes.” Es decir, la autogestión yugoslava es el punto en el que el sujeto ha de reconocer en la figura que encarna el poder esencial “enajenado” (el burócrata que va en Mercedes), no sólo a una fuerza extranjera que se le opone —es decir, su otro— sino a *él mismo en su otredad*, y así “reconciliarse” con 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

“afirma” inmediatamente como la esencia espiritual dada del mundo. La religión judía introduce el momento de “reflexión externa” —toda positividad es abolida por referencia al Dios trascendente e inabordable, el Amo absoluto, el Uno de la absoluta negatividad—; en tanto que el cristianismo concibe la individualidad del hombre, no como algo externo a Dios, sino como una “determinación reflexiva” del propio Dios (en la figura de Cristo, Dios “se hace hombre”).

Es algo misterioso por qué Yovel no menciona el argumento crucial en su favor: la interconexión misma de las nociones de “Belleza” y de “Sublimidad”. Si la religión griega es, según Hegel, la religión de la Belleza y la religión judía la de la Sublimidad, está claro que la lógica misma del proceso dialéctico nos obliga a concluir que la Sublimidad *seguiría* a la Belleza porque es el punto de la ruptura de aquélla, de su mediación, de su negatividad autorreferencial. Al valerse del par Belleza/Sublimidad, Hegel se atiene, obviamente, a la *Crítica del juicio* de Kant, en la que Belleza y Sublimidad se oponen a lo largo de los ejes semánticos calidad-cantidad, formado-informe, limitado-ilimitado: la Belleza tranquiliza y conforta; la Sublimidad excita y agita, la “Belleza” es el sentimiento que provoca la Idea suprasensible cuando aparece en el medio material, sensorial, en su formación armoniosa —un sentimiento de armonía inmediata entre la Idea y el material sensorial de su expresión; en tanto que el sentimiento de Sublimidad está vinculado a los fenómenos caóticos, atterradoramente ilimitados (mar embravecido, montañas rocosas).

No obstante, por encima de todo, Belleza y Sublimidad se oponen a lo largo del eje placer-displacer: ver la Belleza nos da placer, en tanto que “el objeto se recibe como sublime con un placer que sólo es posible a través de la mediación del displacer” (Kant, 1964, p. 109). En suma, lo Sublime está “más allá del principio de placer”, es un placer paradójico que el propio displacer procura (la definición exacta —una de las definiciones lacanianas— de goce [*jouissance*]). Esto significa al mismo tiempo que la relación de la Belleza con la Sublimidad coincide con la relación de la inmediatez con la mediación —otra prueba de que lo Sublime ha de *seguir* a la Belleza como una forma de mediación de su inmediatez. Visto más de cerca, ¿en qué consiste esta mediación propia

de lo Sublime? Citemos la definición kantiana de lo Sublime:

Lo sublime se puede describir de esta manera: Es un objeto (de la naturaleza) *cuya representación [Vorstellung] determina a la mente a que contemple la elevación de la naturaleza fuera de nuestro alcance como equivalente a una presentación [Darstellung] de las ideas* (Kant, 1964, p. 119)

—una definición que, por así decirlo, anticipa la determinación que hace Lacan del objeto sublime en su Seminario de *La ética del psicoanálisis*: “un objeto elevado al nivel de la Cosa (imposible-real)”. Es decir, en Kant lo Sublime designa la relación de un objeto del mundo interior, empírico, sensorial con *Ding an sich*, con la trascendente, transfenoménica, inalcanzable Cosa-en-sí. La paradoja de lo Sublime es como sigue: en principio, la brecha que separa a los objetos fenoménicos, empíricos, de la experiencia de la Cosa-en-sí es insuperable —es decir, ningún objeto empírico, ninguna representación [*Vorstellung*] de él puede presentar [*darstellen*] de manera adecuada a la Cosa (la Idea suprasensible)—; pero lo Sublime es un objeto en el que podemos experimentar esta misma imposibilidad, este fracaso permanente de la representación en su ir tras la Cosa. Así pues, por medio del fracaso de la representación podemos tener un presentimiento de la verdadera dimensión de la Cosa. Es también por ello por lo que un objeto que evoca en nosotros el sentimiento de Sublimidad nos da simultáneamente placer y displacer: nos da displacer por el carácter inadecuado que tiene con relación a la Cosa-Idea, pero precisamente a través de esta inadecuación nos da placer indicando la verdadera e incomparable grandeza de la Cosa, sobrepasando toda experiencia fenoménica y empírica posible:

El sentimiento de lo Sublime es, por lo tanto, a la vez un sentimiento de displacer, que surge de la insuficiencia de la imaginación en la estimación estética de la magnitud para alcanzar su estimación mediante la razón, y un placer que despierta simultáneamente y que surge de este juicio de la insuficiencia de la mayor facultad del sentido para estar de acuerdo con las ideas de la razón, en la medida en que el esfuerzo por lograr éstas es para nosotros ley (Kant, 1964, p. 106).

Podemos ver ahora por qué es precisamente la naturaleza en su dimensión más caótica, ilimitada y aterradora la más idónea para despertar en nosotros el sentimiento de lo Sublime: allí, donde la imaginación estética es forzada al máximo, donde todas las determinaciones finitas se disuelven, la falta aparece en lo más puro.

Lo Sublime es por lo tanto la paradoja de un objeto que, en el campo mismo de la representación, proporciona un punto de vista, de un modo negativo, de la dimensión de lo que es irrepresentable. Es un punto único en el sistema de Kant, un punto en el que la fisura, la brecha entre fenómeno y Cosa-en-sí, es abolida de manera negativa, porque en él, la incapacidad misma del fenómeno para representar la Cosa adecuadamente *está inscrita en el fenómeno mismo* —o, como lo plantea Kant, “aun si las Ideas de la razón no pueden ser representadas de manera adecuada en modo alguno [en el mundo sensorial-fenomenico], pueden ser revividas y evocadas en la mente por medio de esta misma insuficiencia que se puede presentar de modo sensorial”. Es esta mediación de la incapacidad —esta exitosa presentación por medio del fracaso, de la insuficiencia misma— la que distingue el *entusiasmo* que provoca lo Sublime del *fanatismo* [*Schwärmerei*] imaginativo: el fanatismo es un engaño visionario loco de que podemos ver o captar de manera inmediata lo que está más allá de todos los límites de la sensibilidad, en tanto que el entusiasmo impide toda presentación positiva. El entusiasmo es un ejemplo de presentación puramente negativa —es decir, el objeto sublime evoca placer de un modo puramente negativo: el lugar de la Cosa está indicado a través del fracaso mismo de su representación. El propio Kant indicó la conexión entre una noción de Sublimidad de este tipo y la religión judía:

No hay razón por qué temer que el sentimiento de lo Sublime sufra de un modo de representación abstracto como éste, que a la vez se muestra negativo acerca de lo sensual. Pues aunque la imaginación, sin duda, no encuentra nada más allá del mundo sensible al que puede asirse, este hacer a un lado las barreras sensibles le da un sentimiento de libertad, y tal separación es así una representación del infinito. Como tal, nunca puede ser algo más que una representación negativa —pero aun así expansiona el alma. Quizá no haya

pasaje más sublime de la Ley judía que el mandamiento: "No esculpirás para ti ninguna imagen", o cualquier apariencia de nada que esté en el cielo o en la tierra, o bajo la tierra, y así sucesivamente. Este mandamiento nos explica sin más el entusiasmo que el pueblo judío, en su periodo moral, sintió por su religión cuando se comparaba con los demás. . . (Kant, 1964, p. 127).

¿En qué consiste entonces la crítica hegeliana a esta noción kantiana de lo Sublime? Desde el punto de vista de Kant, la dialéctica de Hegel parece, por supuesto, una caída repetida, un retorno a la *Schwärmerei* de la metafísica tradicional, que no logra tener en cuenta el abismo que separa a los fenómenos de la Idea y pretende mediar la Idea con los fenómenos (como en la religión judía, a la que el cristianismo le parece un retorno al politeísmo pagano y a la encarnación de Dios en una serie de figuras de forma humana).

En defensa de Hegel no basta con indicar que en su dialéctica ninguno de los fenómenos determinados, particulares, representa de manera adecuada la Idea suprasensible —es decir, que la Idea es el movimiento mismo de la superación [*Aufhebung*] (la famosa *Flüssigwerden*, "liquidificación") de todas las determinaciones particulares. La crítica hegeliana es mucho más radical: no afirma, en oposición a Kant, la posibilidad de alguna especie de "reconciliación"-mediación entre Idea y fenómenos, la posibilidad de superar la brecha que los separa, de abolir la "otredad" radical, la relación radical negativa de la Idea-Cosa con los fenómenos. El reproche de Hegel a Kant (y al mismo tiempo a la religión judía) es, en cambio, que *es el propio Kant el que todavía sigue prisionero del campo de la representación*. Precisamente cuando determinamos la Cosa como un plus trascendente más allá de lo que puede ser representado, lo determinamos basándonos en el campo de la representación, partiendo de ella, dentro de su horizonte, como su límite negativo: la noción (judía) de Dios como la Otredad radical, como irrepresentable, sigue siendo todavía el punto extremo de la lógica de la representación.

Pero de nuevo este punto de vista hegeliano puede dar pie a una interpretación errónea si lo leemos como una afirmación de que —en oposición a Kant, quien trata de alcanzar la Cosa a través del derrumbamiento del campo de los fenó-

menos, llevando la lógica de la representación a su extremo—, en la especulación dialéctica, hemos de captar la Cosa “en sí”, desde ella, como es en su puro Más allá, sin siquiera una referencia o relación negativa con el campo de la representación. Ésta *no* es la posición de Hegel: la crítica kantiana ha hecho su labor y, si ésta fuera la posición de Hegel, la dialéctica hegeliana implicaría efectivamente una regresión a la metafísica tradicional que apunta a abordar de manera inmediata la Cosa. La posición de Hegel es de hecho “más kantiana que el propio Kant” —no agrega nada a la noción kantiana de lo Sublime; simplemente la toma más *literalmente* que el propio Kant.

Hegel, por supuesto, conserva el momento dialéctico básico de lo Sublime, la noción de que la Idea se alcanza mediante presentación puramente negativa —que el mismo carácter inadecuado de la fenomenalidad con respecto a la Cosa es el único modo adecuado de presentarla. El verdadero problema está en otra parte: Kant parte todavía del supuesto de que la Cosa-en-sí existe como algo positivamente dado más allá del campo de la representación, de la fenomenalidad; el desmoronamiento de la fenomenalidad, de la experiencia de los fenómenos, para él es sólo una “reflexión externa”, sólo una manera de indicar, dentro del dominio de la fenomenalidad, esta dimensión trascendente de la Cosa que persiste en sí más allá de la fenomenalidad.

La posición de Hegel es, en cambio, que no hay *nada* más allá de la fenomenalidad, más allá del campo de la representación. La experiencia de la negatividad radical, de la insuficiencia radical de todos los fenómenos con respecto a la Idea, la experiencia de la fisura radical entre ambos —esta experiencia ya es *la Idea como negatividad “pura”, radical*. Allí donde Kant cree que está todavía en el campo de la presentación negativa de la Cosa, estamos ya en plena Cosa-en-sí —*porque esta Cosa-en-sí no es nada más que esta radical negatividad*. En otras palabras —en un giro especulativo hegeliano del que en cierta manera se ha abusado— la experiencia negativa de la Cosa se ha de transformar en la experiencia de la Cosa-en-sí como negatividad radical. La experiencia de lo Sublime sigue siendo en consecuencia la misma: lo que tenemos que hacer es sustraer su presuposición trascendente— la presuposición de que esta experien-

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 "apariencia *qua* apariencia" —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

“da cuerpo” a la negatividad absoluta de la Idea, en Hegel está articulada en la forma del llamado “juicio infinito”, un juicio en el que el sujeto y el predicado son radicalmente incompatibles, no comparables: “el Espíritu es un *hueso*”, “la *Riqueza* es el Yo”, “el Estado es el *Monarca*”, “Dios es *Cristo*”.

En Kant, el sentimiento de lo Sublime es evocado por un fenómeno ilimitado, atterradoramente imponente (naturaleza iracunda y demás), en tanto que en Hegel estamos ante un miserable “pequeño fragmento de lo Real” —el espíritu *es* lo inerte, la calavera; el Yo del sujeto *es* esta pequeña pieza de metal que sostengo en la mano; el Estado como la organización racional de la vida social *es* el cuerpo idiota del Monarca; el Dios que creó el mundo *es* Jesús, este miserable individuo crucificado junto con dos ladrones... Ahí reside el “último secreto” de la especulación dialéctica: no en la mediación-sublimación dialéctica de toda la realidad contingente, empírica, no en la deducción de toda la realidad a partir del movimiento mediador de negatividad absoluta, sino en el hecho de que esta misma negatividad, para alcanzar su “ser-para-sí”, ha de encarnarse de nuevo en algún resto corpóreo miserable, radicalmente contingente.

“EL ESPÍRITU ES UN HUESO”

En un nivel inmediato, el del “entendimiento”, el de la “representación [*Vorstellung*]”, esta proposición parece una variación extrema del materialismo vulgar; la reducción del espíritu, el sujeto, pura negatividad, el elemento más sutil y más móvil, un “zorro” que siempre se escapa, a un objeto rígido, fijo, muerto, a la inercia total, a una presencia absolutamente no dialéctica. En consecuencia, reaccionamos a ello como el sorprendido burócrata soviético en el chiste de Rabinovich: nos alarmamos, esto es absurdo e insensato; la proposición “el Espíritu es un hueso” provoca en nosotros un sentimiento de contradicción radical, insoportable; ofrece una imagen de grotesca discordancia, de una relación sumamente negativa.

No obstante, como en el caso de Rabinovich, es precisamente así como producimos su verdad especulativa, porque

esta negatividad, esta insoportable discordancia, coincide con la subjetividad, es la única manera de hacer presente y "palpable" la profunda —es decir, autorreferencial— negatividad que caracteriza a la subjetividad espiritual. *Logramos* transmitir la dimensión de subjetividad *mediante el fracaso mismo*, a través de la insuficiencia radical, a través del absoluto desajuste del predicado en relación con el sujeto. Por ello "el Espíritu es un hueso" es un ejemplo perfecto de lo que Hegel denomina la "proposición especulativa", una proposición cuyos términos son incompatibles, sin medida común. Como indica Hegel en el Prefacio a la *Fenomenología del Espíritu*, para captar el verdadero significado de una proposición de este tipo hemos de regresar y volverla a leer, porque este verdadero significado surge del fracaso mismo de la primera lectura, la "inmediata".

La proposición "el Espíritu es un hueso" —esta ecuación de dos términos absolutamente incompatibles, el puro movimiento negativo del sujeto y la total inercia de un objeto rígido— ¿no nos ofrece algo parecido a una versión hegeliana de la fórmula lacaniana de la fantasía: $\$ \diamond a$? Para convencernos de que así es, basta con situar esta proposición en su contexto adecuado: el pasaje de la fisiognomía a la frenología en la *Fenomenología del Espíritu*.

La fisiognomía —el lenguaje del cuerpo, la expresión del interior del sujeto en sus gestos y muecas espontáneos— pertenece todavía al nivel del lenguaje, de la representación signifiante: un determinado elemento corporal (un gesto, una mueca) representa, significa, el interior no corpóreo del sujeto. El resultado final de la fisiognomía es su terminante *fracaso*: cada representación signifiante "traiciona" al sujeto; pervierte, deforma lo que se supone que revela; no hay "signifiante" propio del sujeto. Y el pasaje de la fisiognomía a la frenología funciona como el cambio del nivel de la *representación* a la *presencia*: en oposición a gestos y muecas, la calavera no es un signo que exprese un interior; no representa nada; es —en su inercia misma— la presencia inmediata del Espíritu:

. . . en la fisiognomía el Espíritu debe darse a conocer en su *propio* exterior como un ser que es el *lenguaje* —la visible invisibilidad de su esencia. . . Y en esta determinación que nos resta todavía consi-

derar, lo exterior es, por último, una realidad totalmente *quieta* que no es en ella misma un signo del lenguaje, sino que, separado del movimiento consciente de sí, se presenta para sí y como mera Cosa (Hegel, 1977, p. 195).

El hueso, el cráneo, es así pues un objeto que, por medio de su *presencia*, llena el vacío, la imposibilidad de la *representación* significativa del sujeto. En términos lacanianos, es la objetivación de una falta: una Cosa ocupa el lugar allí donde el significante falta; la fantasía-objeto llena la falta en el Otro (el orden del significante). El objeto inerte de la frenología (el hueso del cráneo) no es más que una forma positiva de algún fracaso: encarna, literalmente “da cuerpo”, al fracaso definitivo de la representación significativa del sujeto. Es por lo tanto correlativo al sujeto en la medida en que —en la teoría lacaniana— el sujeto *no es sino* la imposibilidad de su propia representación significativa —el lugar vacío abierto en el gran Otro mediante el fracaso de esta representación. Podemos entender ahora cuán sin sentido es el reproche usual según el cual la dialéctica hegeliana “supera” todo el resto objetivo inerte, incluyéndolo en el círculo de la mediación dialéctica: el movimiento mismo de la dialéctica implica, en cambio, que hay siempre un cierto remanente, un cierto resto que elude el círculo de la subjetivación, de la apropiación-mediación subjetiva, y *el sujeto es precisamente correlativo a este resto: $\$ \diamond a$* . El resto que resiste a la “subjetivación” encarna la imposibilidad que “es” el sujeto: en otras palabras, el sujeto es estrictamente correlativo a su propia imposibilidad; su límite es su condición positiva.

La “apuesta idealista” hegeliana consiste, antes bien, en la conversión de esta falta del significante en el significante de la falta; desde la teoría lacaniana, sabemos que el significante de esta conversión, mediante el cual se simboliza la falta como tal, es el falo. Y —aquí encontramos la última sorpresa en el texto hegeliano— al final de la sección sobre frenología, el propio Hegel evoca la metáfora fálica para designar la relación entre los dos niveles de lectura de la proposición “el Espíritu es un hueso”: la lectura habitual, la de la “representación”/“entendimiento”, y la especulativa:

La *profundidad* que el Espíritu extrae del interior —pero que sólo

empuja hasta llevarla a su *conciencia representativa*, para dejarla en ésta— y la *ignorancia* de esta conciencia acerca de lo que es lo que ella dice, es la misma conexión de lo elevado y lo ínfimo que la naturaleza expresa ingenuamente en lo viviente, al combinar el órgano de su más alta perfección, que es el órgano de la procreación, con el órgano urinario. El juicio infinito como infinito sería la perfección de la vida que se comprende a sí misma; en cambio, la conciencia de la vida que permanece en la representación se comporta como el orinar (Hegel, 1977, p. 210).

"LA RIQUEZA ES EL YO"

Cuando, en *La fenomenología del Espíritu* encontramos una determinada "figura de la conciencia", la pregunta a hacernos es siempre: ¿Dónde se repite esta figura —es decir, dónde encontramos una figura posterior, más rica, más "concreta" que, al repetir la original, nos ofrezca tal vez la clave de su verdadero significado? En lo que concierne al pasaje de la fisiognomía a la frenología, no tenemos que buscar muy lejos: está resumida en el capítulo sobre el "Espíritu extraño de sí mismo", en la forma de un pasaje del "lenguaje del halago" a la Riqueza.

El "lenguaje del halago" es un término medio en la tríada *Conciencia noble-El lenguaje del halago-La riqueza*. La conciencia noble ocupa la posición de la enajenación extrema: pone todos sus contenidos en el Bien común encarnado en el Estado —la conciencia noble sirve al Estado con total y sincera devoción, confirmada mediante sus actos. No habla: su lenguaje se limita a "consejos" que conciernen al Bien común. Este Bien funciona aquí como una entidad totalmente sustancial, en tanto que, con el pasaje a la siguiente etapa de desarrollo dialéctico, asume la forma de subjetividad: en vez del Estado sustancial, obtenemos al Monarca que es capaz de decir "l'État, c'est moi". Esta subjetivación del Estado comporta un cambio radical en el modo de servicio a él: "El heroísmo del servicio silencioso se convierte en el heroísmo del halago" (Hegel, 1977, p. 310). El medio de actividad de la conciencia ya no son las obras, ahora es el lenguaje, el halago que se dirige a la persona del Monarca, que encarna al Estado.

No es difícil detectar los antecedentes históricos de este pasaje: la transformación del feudalismo medieval, con sus nociones de servicio honroso y demás, en la monarquía absoluta. Pero esta transformación está lejos de ser una simple corrupción o degeneración del servicio silencioso y devoto en halago hipócrita. El sintagma paradójico “heroísmo del halago” no se ha de entender como una conjunción irónica de dos nociones de lo contrario opuestas; en este caso se trata de heroísmo en el sentido pleno de la palabra. El “heroísmo del halago” es una noción que merece ser interpretada en el mismo nivel que el de la “servidumbre voluntaria”; anuncia el mismo desacuerdo teórico: ¿cómo puede obtener el “halago” —al que habitualmente se percibe como una actividad no ética *par excellence*, como una renuncia de la posición ética en pos de intereses “patológicos” de beneficio y placer— un estatuto propiamente ético, el de una obligación cuyo cumplimiento nos lleva “más allá del principio de placer”?

Según Hegel, la clave de este enigma es el papel que desempeña en ello el lenguaje. El lenguaje es, claro está, el medio del “viaje de la conciencia” en la *Fenomenología*, hasta el punto que sería posible definir cada etapa de este viaje, cada “figura de conciencia”, mediante una modalidad específica de lenguaje; incluso en su inicio mismo, en el “sentido-certeza”, el movimiento dialéctico está activado por el desacuerdo entre lo que la conciencia “quiere decir” y lo que dice en efecto. En esta serie, el “lenguaje del halago” representa, no obstante, una excepción: sólo en este caso el lenguaje no se reduce a ser un medio del proceso dialéctico, sino que se convierte como tal, en su forma misma, en lo que está en juego en la lucha: “pero aquí recibe la forma que es como su contenido y vale como *lenguaje*. Es la fuerza del hablar como tal la que lleva a cabo lo que hay que llevar a cabo” (Hegel, 1977, p. 308).

Ésta es la razón de que el “halago” no se haya de concebir en el nivel psicológico, en el sentido de adulación hipócrita y avariciosa: lo que el halago anuncia aquí es, antes bien, la dimensión de una *enajenación propia del lenguaje como tal* —es la forma del lenguaje la que introduce una enajenación radical—; la conciencia noble traiciona la sinceridad de su convicción interna *en cuanto empieza a hablar*. Es decir, en

cuanto empezamos a hablar, la verdad está del lado de lo Universal, de lo que estamos "efectivamente diciendo", y la "sinceridad" de nuestros sentimientos más profundos se convierte en algo "patológico" en el sentido kantiano de la palabra: algo de naturaleza radicalmente no ética, algo que pertenece al terreno del principio de placer.

El sujeto puede pretender que este halago no es más que un simple fingimiento, la acomodación a un ritual externo que no tiene nada que ver con sus convicciones más profundas y sinceras. El problema es que en cuanto pretende fingir, el sujeto es ya víctima de su propio fingimiento: su verdadero lugar está ahí, en el ritual externo y vacío, y lo que él cree que son sus convicciones más profundas no son sino la vanidad narcisista de su subjetividad nula —o en el modo de hablar moderno, la "verdad" de lo que decimos depende de cómo nuestra habla constituye un vínculo social, en su función de desempeño, y no en la "sinceridad" psicológica de nuestra intención. El "heroísmo del halago" lleva esta paradoja a su extremo. Su mensaje es: "Aunque lo que digo desautoriza por completo mis más profundas convicciones, sé que esta forma vaciada de toda sinceridad es más verdadera que mis convicciones, y en este sentido soy sincero en mi afán de renunciar a mis convicciones."

Así es como "halagar al Monarca yendo en contra de mis convicciones" se puede convertir en un acto ético: al pronunciar frases vacías que desautorizan nuestras más profundas convicciones, nos sometemos a una alteración compulsiva de nuestra homeostasis narcisista, nos "externalizamos" por completo —renunciamos heroicamente a lo más preciado en nosotros, a nuestro "sentido del honor", a nuestra congruencia moral, a nuestro autorrespeto. El halago logra un vaciamiento radical de nuestra "personalidad"; lo que queda es la forma vacía del sujeto —el sujeto como esta forma vacía.

Encontramos una lógica en cierta manera homóloga en el pasaje de la conciencia leninista revolucionaria a la stalinista posrevolucionaria: aquí también, después de la revolución, el servicio y la devoción leales a la Causa revolucionaria se convierten necesariamente en un "heroísmo del halago" dirigido al Dirigente, al sujeto que se supone que encarna y personifica el poder revolucionario. Aquí también la dimensión pro-

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

las relaciones sociales de dominación, su contrapartida objetiva es, por supuesto, la riqueza como encarnación, como materialización de poder social.

REFLEXIÓN POSTULATIVA, EXTERNA, DETERMINADA

Esta paradoja del "juicio infinito" es lo que a Kant se le escapa. ¿Por qué? Para ponerlo en términos hegelianos, porque la filosofía de Kant es de "reflexión externa" —porque Kant todavía no es capaz de realizar el pasaje de la reflexión "externa" a la "determinada". Según la perspectiva de Kant, todo el movimiento que da origen al sentimiento de lo Sublime atañe únicamente a nuestra reflexión subjetiva externa a la Cosa, no a la Cosa-en-sí —es decir, representa únicamente cómo nosotros, en tanto que sujetos finitos, atrapados en los límites de nuestra experiencia fenoménica, podemos marcar de modo negativo la dimensión de Cosa transfenoménica. Sin embargo, en Hegel, este movimiento es una determinación reflexiva inmanente de la Cosa-en-sí —es decir, la Cosa *no es más que* este movimiento reflexivo.

Para ejemplificar este movimiento de reflexión —a saber, la tríada de la reflexión postulativa, externa y determinada (Hegel, 1966), remitámonos a la eterna pregunta hermenéutica de cómo leer un texto. La "reflexión postulativa" corresponde a una lectura ingenua que reclama el acceso inmediato al verdadero sentido del texto: sabemos, pretendemos captar de inmediato lo que un texto dice. El problema surge, claro está, cuando hay una serie de lecturas que se excluyen mutuamente y que reivindican el acceso al verdadero sentido: ¿cómo escogemos entre ellas, cómo juzgamos sus pretensiones? La "reflexión externa" proporciona una salida a este atolladero: traspone la "esencia", el "verdadero sentido" de un texto al más allá inalcanzable, haciendo de él una trascendente "Cosa-en-sí". Todo lo que nos es accesible, a nosotros, sujetos finitos, son reflexiones deformadas, aspectos parciales y distorsionados por nuestra perspectiva subjetiva; la Verdad-en-sí, el verdadero sentido del texto, está perdido para siempre.

Todo lo que tenemos que hacer para pasar de la reflexión "externa" a la "determinada" es llegar a ser conscientes de

que esta externalidad de las determinaciones externas reflexivas de la "esencia" (la serie de reflexiones distorsionadas y parciales del verdadero sentido de un texto) es ya interna a esta "esencia", que la "esencia" de esta esencia consiste en esta serie de determinaciones externas.

Para aclarar esta formulación en cierto modo especulativa, tomemos el caso de las interpretaciones conflictivas de algún gran texto clásico —*Antígona*, por ejemplo. La "reflexión positiva" pretende el abordaje directo de su verdadero significado: "*Antígona* es en realidad una obra de teatro sobre..."; la "reflexión externa" nos ofrece una gama de interpretaciones históricas condicionadas por diferentes contextos, sociales y otros: "No sabemos lo que Sófocles quería decir en realidad, la verdad inmediata acerca de *Antígona* es inalcanzable a causa del filtro de la distancia histórica, y todo lo que podemos captar es la sucesión de la influencia histórica del texto: lo que *Antígona* significó en el Renacimiento, para Hölderlin y Goethe, en el siglo XIX, para Heidegger, para Lacan..." Y para realizar la "reflexión determinada", lo que tenemos que hacer es entender que este problema del significado "verdadero", "original" de *Antígona* —es decir, el estatuto de *Antígona* —"en-sí", independiente del hilo de su eficacia histórica— es en último término un seudoproblema: para resumir el principio fundamental de la hermenéutica de Gadamer, hay más verdad en la eficacia posterior de un texto, en la serie de sus subsiguientes lecturas, que en su sentido supuestamente "original".

El "verdadero" sentido de *Antígona* no se ha de buscar en los oscuros orígenes de lo que "Sófocles realmente quiso decir", está constituido por esta serie de lecturas subsecuentes —es decir, se constituye *con posterioridad*, a través de una *dilación* estructuralmente necesaria. Llegamos a la "reflexión determinada" cuando nos damos cuenta de que esta dilación es inmanente, interna a la "Cosa-en-sí": *la Cosa-en-sí se encuentra en su Verdad mediante la pérdida de su inmediatez*. En otras palabras, lo que a la "reflexión externa" le parece un *impedimento* es de hecho una *condición positiva* de nuestro acceso a la Verdad: la Verdad de algo surge porque este algo no nos es accesible en su inmediata autoidentidad.

Aun así, lo que hemos dicho es insuficiente en la medida en que todavía da pie a un cierto malentendido: si enten-

demos la pluralidad de las determinaciones fenoménicas que a primera vista bloqueaban nuestro acercamiento a la "esencia" como otras tantas autodeterminaciones de esta "esencia" misma —si trasladamos la fisura que separa la apariencia de la esencia a la fisura interna de la esencia— todavía se podría decir que de este modo —a través de la "reflexión determinada"— la apariencia se reduce en último término a la autodeterminación de la esencia, "superada" en su automovimiento, internalizada, concebida como un momento subordinado de automediación de la esencia. Nos queda todavía agregar el acento decisivo: no sólo se trata de que la apariencia, la fisura entre apariencia y esencia, sea una fisura interna a la esencia; lo crucial es que, a la inversa, *la "esencia" no es sino la autorruptura, la autofisura de la apariencia.*

En otras palabras, la fisura entre apariencia y esencia es interna a la apariencia; se ha de reflejar en el terreno de la apariencia —*esto* es lo que Hegel denomina "reflexión determinada". La característica básica de la reflexión hegeliana es, así pues, la necesidad estructural, conceptual, de su *reduplicación*: no es sólo que la esencia tenga que aparecer, articular su verdad interior en una multiplicidad de determinaciones (siendo éste uno de los lugares comunes del comentario hegeliano: "la esencia es sólo tan profunda cuanto es amplia"); lo crucial es que ha de aparecer *por la apariencia misma* —como esencia en su diferencia con respecto a la apariencia, en forma de un fenómeno que, paradójicamente, da cuerpo a la nulidad de los fenómenos como tales. Esta reduplicación es lo que caracteriza al movimiento de la reflexión; nos topamos con ella en todos los niveles del Espíritu, desde el Estado hasta la religión. El mundo, el universo, es la manifestación de la divinidad, la reflexión de la infinita creatividad de Dios; pero para que Dios llegue a ser eficaz se ha de volver a revelar a su creación, encarnarse en una persona particular (Cristo). El Estado es, por supuesto, una totalidad racional; pero se establece como superación-mediación eficaz de todos los contenidos particulares sólo cuando se encarna de nuevo en la individualidad contingente del Monarca. Este movimiento de reduplicación es lo que define a la "reflexión determinada", y el elemento que encarna de nuevo, que da forma positiva al movimiento de la superación

de toda positividad, es lo que Hegel denomina “determinación reflexiva”.

Lo que hemos de entender es la estrecha conexión, incluso identidad, que hay entre esta lógica de la reflexión (postulativa, externa, determinada) y la noción hegeliana del sujeto “absoluto” —del sujeto que ya no está ligado a algunos contenidos sustanciales presupuestos, sino que afirma sus propios presupuestos sustanciales. A grandes rasgos, nuestra tesis es que lo que es constitutivo del sujeto hegeliano es precisamente esta reduplicación de la reflexión, el gesto mediante el cual el sujeto postula la “esencia” sustancial presupuesta en la reflexión externa.

POSTULACIÓN DE LAS PRESUPOSICIONES

Para ejemplificar esta lógica de “postular las presuposiciones”, tomemos una de las más famosas “figuras de la conciencia” de la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel: el “alma bella”. ¿Cómo socava Hegel la posición del “alma bella”, de esta forma de subjetividad suave, frágil, sensible que, desde la posición a salvo de un inocente observador, deplora las maldades del mundo? La falsedad del “alma bella” no reside en su inactividad, en el hecho de que sólo se queje de una depravación sin hacer nada por remediarla; consiste, en cambio, en el modo de actividad que implica esta posición de inactividad —en cómo el “alma bella” estructura el mundo social “objetivo” de antemano para ser capaz de asumir, de desempeñar en él el papel de víctima frágil, inocente y pasiva. Ésta es, pues, la lección fundamental de Hegel: cuando somos activos, cuando intervenimos en el mundo a través de un acto en particular, el verdadero acto no es esta intervención (o no intervención) particular, empírica, fáctica; el verdadero acto es de naturaleza estrictamente simbólica, consiste en el modo en que estructuramos el mundo, en nuestra percepción de él, de antemano, a fin de que nuestra intervención sea posible, a fin de abrir en él el espacio de nuestra actividad (o inactividad). El verdadero acto *precede* entonces a la actividad (particular-fáctica); consiste en la reestructuración previa de nuestro universo simbólico en el que se inscribirá nuestro acto (fáctico, particular).

Para aclarar esto, tomemos el caso de la madre sufriente como el "pilar de la familia": todos los demás miembros de la familia —su marido, sus hijos— la explotan despiadadamente; ella hace todo el trabajo doméstico y, claro está, gime y se queja continuamente de que su vida no es más que un sufrimiento mudo, un sacrificio sin recompensa. Lo crucial, sin embargo, es que este "sacrificio silencioso" es su identificación imaginaria: da congruencia a su autoidentidad —si le quitamos este incesante sacrificio, no queda nada; literalmente, ella "pierde terreno".

Éste es un caso perfecto de comunicación lacaniana (por la cual el emisor recibe del receptor su propio mensaje pero invertido, es decir, en su significado verdadero). El significado del incesante gemido de la madre es una demanda. "¡Sigán explotándome! Mi sacrificio es todo lo que da sentido a mi vida", de modo que, al explotarla despiadadamente, los demás miembros de la familia le devuelven el verdadero sentido de su propio mensaje. En otras palabras, el verdadero sentido de la queja de la madre es: "Estoy dispuesta a renunciar, a sacrificarlo todo. . . *todo menos el sacrificio.*" Lo que la pobre madre ha de hacer si se quiere liberar efectivamente de esta esclavitud doméstica es *sacrificar el sacrificio* —dejar de aceptar o hasta de sostener activamente la red social (de la familia) que le confiere el papel de víctima explotada.

La falla de la madre no es simplemente, por lo tanto, su "inactividad", soportar en silencio el papel de víctima explotada, sino sostener activamente la red socio-simbólica en la que se ha reducido a desempeñar este tipo de papel. Aquí también nos podríamos referir a la distinción entre identificación "constituyente" y "constituida" —entre el yo ideal y el ideal del yo. En el nivel del yo ideal-imaginario, el "alma bella" se contempla como una víctima pasiva y frágil; se identifica con su papel; en él, ella "se gusta a sí misma", le parece que es amable; este papel le da un placer narcisista; pero su verdadera identificación es con la estructura formal del campo intersubjetivo que le permite asumir este papel. En otras palabras, esta estructuración del espacio intersubjetivo (la red familiar) es el punto de su identificación simbólica, el punto desde el que ella se observa para aparecer amable ante ella en su papel imaginario.

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

dado en la realidad como "efectividad", como algo producido, "postulado" por el sujeto. Aquí el interés que tiene el "alma bella" es que nos hace ver esta brecha entre los dos actos (o dos aspectos del mismo acto): en el nivel del contenido positivo, ella es una víctima inactiva, pero su inactividad ya está ubicada en un campo de efectividad, de realidad social "que es resultado de la acción" —en el campo constituido por la "conversión" de la realidad "objetiva" en efectividad. Para que la realidad se nos presente como el campo de nuestra propia actividad (o inactividad), hemos de concebirla de antemano como "convertida" —*nos hemos de concebir como formalmente responsables-culpables de ella.*

Aquí encontramos finalmente el problema de las presuposiciones postuladas: en su actividad particular-empírica, el sujeto presupone el "mundo", la objetividad en la cual desempeña su actividad, como algo dado de antemano, como una condición positiva de su actividad; pero su actividad positivo-empírica sólo es posible si él estructura su percepción del mundo de antemano de un modo que abra el espacio para su intervención —en otras palabras, sólo si retroactivamente postula las presuposiciones mismas de su actividad, de su "postulación". Este "acto antes del acto" por medio del cual el sujeto postula las presuposiciones de su actividad es de naturaleza estrictamente formal; es una "conversión" puramente formal que transforma la realidad en algo percibido, asumido como un resultado de nuestra actividad.

El momento crucial es esta anterioridad del acto de conversión formal en relación con las intervenciones positivo-fácticas, por lo cual Hegel difiere radicalmente de la dialéctica marxiana: en Marx, el sujeto (colectivo) primero transforma la objetividad dada por medio del proceso de producción efectivo-material; primero le da "forma humana" y a partir de ello, al reflexionar los resultados de su actividad, él se percibe formalmente como el "autor de su mundo", en tanto que en Hegel el orden está invertido —antes de que el sujeto intervenga "en realidad" en el mundo, ha de captarse formalmente como responsable de aquél.

En lenguaje común, el sujeto "en realidad no hace nada", únicamente asume la culpa-responsabilidad por el estado dado de cosas —es decir, lo acepta como "su propia obra" mediante un acto puramente formal: lo que hacía un mo-

mento era percibido como positividad sustancial (“la realidad que meramente *es*”) es percibido de repente como resultado de su propia actividad (“la *realidad* como algo producido por la conciencia”). “En el principio” no hay, así pues, una intervención activa, sino un acto paradójico de “imitación”, de “pretensión”: el sujeto *pretende* que la realidad que le es dada en su positividad —la que encuentra en su sustancialidad fáctica— es su propia obra. El primer “acto” de esta especie, el acto que define el surgimiento del hombre, es el ritual funerario; Hegel desarrolla esto de un modo formal, explícito, a propósito del entierro de Polinice en *Antígona*:

Esta universalidad a la que llega el singular *como tal* es el *puro ser*, la muerte; es el *ser devenido natural inmediato*, no el *obrar* de una conciencia. Es, por tanto, deber del miembro de la familia añadir este lado, para que también su *ser* último, este ser *universal*, no pertenezca solamente a la naturaleza y permanezca algo no racional, sino que sea algo *obrado* y se afirme en él el derecho de la conciencia. . . . La consanguinidad viene, pues, a complementar el movimiento natural abstracto añadiendo a él el movimiento de la conciencia, interrumpiendo la obra de la naturaleza y arrancando a la destrucción a los consanguíneos o, mejor, porque la destrucción, su convertirse en ser puro es necesario, es por lo que asume el acto de la destrucción (Hegel, 1977, pp. 270-271).

La dimensión crucial del rito funerario está indicada en la última frase de la cita: el pasaje al puro ser, la muerte, la desintegración natural, es algo que sucede de todas maneras, con una necesidad natural inevitable; por medio del rito funerario, el sujeto toma a su cargo este proceso de desintegración natural, lo repite simbólicamente, pretende que este proceso es resultado de su propia y libre decisión.

Claro que desde una perspectiva heideggeriana podríamos reprochar a Hegel el llevar el subjetivismo a su extremo: el sujeto quiere disponer libremente incluso de la muerte, esta condición limitante de la existencia humana; él la quiere transformar en su propio acto. No obstante, la perspectiva lacaniana abre la posibilidad de otra lectura, opuesta: el rito funerario representa un acto de simbolización *par excellence*; por medio de una opción forzada, el sujeto asume, repite como si fuera su propio acto, lo que de todas ma-

neras sucedió. En el rito funerario, el sujeto confiere la *forma* de un acto libre a un proceso "irracional", contingente y natural.

Hegel articula la misma línea de pensamiento de un modo más general en sus *Lecciones sobre la filosofía de la religión*, cuando analiza el estatuto de la Caída del hombre en el cristianismo —más específicamente, la relación entre el Mal y la naturaleza humana. Su punto de partida es, por supuesto, que la naturaleza humana es en sí inocente, en un estado "antes de la Caída" —que la culpa y el Mal existen sólo cuando tenemos libertad, libre elección, el sujeto. Pero —y éste es el punto crucial— sería totalmente erróneo concluir, a partir de esta inocencia natural de la naturaleza humana, que podemos simplemente distinguir en el hombre la parte de naturaleza —que le fue dada, por la que no es responsable consecuentemente— de la parte del espíritu libre —un resultado de su libre elección, el producto de su actividad. La naturaleza humana "en sí" —en su abstracción de la cultura— es en efecto "inocente", pero en cuanto empieza a imperar la forma de espíritu, en cuanto entramos en la cultura, el hombre se convierte, por así decirlo, en retroactivamente responsable de su propia naturaleza, de sus pasiones e instintos más "naturales". La "cultura" consiste no sólo en la transformación de la naturaleza, en conferirle su forma espiritual: la naturaleza humana, en cuanto se pone en relación con la cultura, *se transforma en su propio opuesto* —lo que hacía un momento era inocencia espontánea se convierte retroactivamente en puro Mal. En otras palabras, en cuanto la forma universal del Espíritu abarca contenidos naturales, el sujeto es formalmente *responsable* de ello, aun cuando esto sea materialmente algo que él simplemente *encontró*: el sujeto es tratado como si, por medio de un acto primordial, del pasado eterno, él escogiera libremente su propia base sustancial natural. Es esta responsabilidad formal, esta fisura entre la forma espiritual y el contenido dado, lo que impulsa al sujeto a una actividad incesante (Hegel, 1969).

Así pues, no es difícil darse cuenta de la conexión entre este gesto de "escoger lo que está dado", este acto de conversión formal mediante el cual el sujeto asume —determina como su propio trabajo— la objetividad dada, y el pasaje de la reflexión externa a la determinada que se realiza cuando

el sujeto que postula-produce expone las presuposiciones de su actividad, de su "postulación": ¿qué es la "postulación de las presuposiciones" sino este gesto mismo de conversión formal mediante el cual "postulamos" como nuestra propia obra lo que nos es dado?

Asimismo, no es difícil reconocer la conexión entre todo ello y la tesis fundamental hegeliana de que la sustancia *as* ha de concebir como sujeto. Si no queremos errar en el punto crucial de esta concepción hegeliana de la sustancia como sujeto, tenemos que tener en cuenta la ruptura que separa el sujeto "absoluto" hegeliano del sujeto todavía "finito" kantiano-fichteano: el último es el sujeto de la actividad práctica, el sujeto que "postula", el sujeto que interviene activamente en el mundo, transformando-mediando la realidad objetiva dada; está en consecuencia *vinculado* a esta realidad presupuesta. En otras palabras, el sujeto kantiano-fichteano es el sujeto del proceso de trabajo, el sujeto de la relación productiva con la realidad. Precisamente por esta razón, nunca puede "mediar" por completo la objetividad dada, siempre está vinculado a alguna presuposición trascendente (Cosa-en-sí) sobre la que desempeña una actividad, aun cuando esta presuposición se reduzca a la mera "instigación [*Anstoss*]" de nuestra actividad práctica.

El sujeto hegeliano es, sin embargo, "absoluto": deja de ser un sujeto "finito", ligado, limitado, condicionado a algunas presuposiciones dadas; es él quien postula estas presuposiciones —¿cómo? Precisamente a través del acto de "escoger lo que ya está dado" —es decir, a través del acto simbólico, antes mencionado, de una conversión puramente formal; pretendiendo que la realidad dada es ya su obra; asumiendo la responsabilidad por ella.

La noción actual según la cual el sujeto hegeliano es "aun más activo" que el sujeto fichteano en la medida en que logra aquello en lo que el sujeto fichteano todavía falla —es decir, logra "devorar-medar-internalizar toda la efectividad sin ningún resto— es totalmente equivocada: lo que hemos de agregar al sujeto "finito" fichteano para llegar al sujeto "absoluto" hegeliano es sólo un gesto puramente formal, vacío —en lenguaje común: un acto de puro fingimiento mediante el cual el sujeto pretende ser responsable de lo que sucede sin tomar parte en él. *Éste es el modo en que "la sus-*

tancia se convierte en sujeto": cuando, por medio de un gesto vacío, el sujeto asume el resto que elude su intervención activa. Este "gesto vacío" recibe de Lacan su nombre propio: el significante; en él reside el acto elemental, constitutivo de simbolización.

De este modo también queda claro cómo conectamos el concepto hegeliano de "sustancia como sujeto" con el rasgo fundamental del proceso dialéctico: en este proceso, podemos decir que en cierto sentido *ya todo ha sucedido*; todo lo que sucede en realidad es un puro cambio de forma mediante el cual tomamos nota de que aquello a lo que llegamos *ya ha sido siempre*. Por ejemplo, en el proceso dialéctico, la fisura no se "supera" por haber sido rebasada activamente: todo lo que hemos de hacer es declarar formalmente que *nunca existió*. Esto sucede en el chiste de Rabinovich, cuando la contraargumentación del burócrata no es activamente refutada con argumentaciones más precisas de Rabinovich; todo lo que Rabinovich ha de hacer es realizar un acto formal de conversión declarando simplemente que la misma contraargumentación del burócrata es efectivamente un argumento en su favor.

No hay contradicción entre este aspecto "fatalista" de la dialéctica hegeliana —la idea de que simplemente tomamos nota de lo que ya ha sucedido— y su pretensión de concebir la sustancia como sujeto. Ambas apuntan en realidad a la misma conjunción, porque el "sujeto" es precisamente un nombre para este "gesto vacío" que no cambia nada en el nivel del contenido positivo (en este nivel, todo ha sucedido ya), pero que a pesar de todo se ha de agregar para que el "contenido" llegue a su máximo efectivamente.

Esta paradoja es como la del último grano de arena que se ha de agregar antes de formar un montón: no podemos estar seguros de cuál es el último grano; la única definición posible de un montón es que *aunque le quitemos un grano, seguirá siendo un montón*. De modo que este "último grano de arena" es por definición superfluo, pero pese a ello necesario —constituye un "montón" mediante su misma superfluidad. Este grano paradójico materializa la instancia del significante —parafraseando la definición lacaniana del significante (aquel que "representa al sujeto para otro significante"), nos tienta a decir que este último grano, superfluo,

representa al sujeto para todos los demás granos del montón. El Monarca hegeliano es quien encarna esta función paradójica en lo más puro. El Estado sin el Monarca sería aun así un orden *sustancial* —el Monarca representa el punto de su objetivación— pero, ¿cuál es precisamente esta función? Únicamente “punteando las íes” (Hegel, 1969b, par. 280) con un gesto formal de asumir (poniendo en ellos su firma) los decretos que le proponen sus ministros y consejeros —de hacer de ellos una expresión de su voluntad personal, de agregar la forma pura de la subjetividad, de “Es nuestra voluntad...”, al contenido objetivo de decretos y leyes. El Monarca es, así pues, un sujeto *par excellence*, pero sólo en la medida en que se limita al acto puramente formal de la decisión subjetiva: en cuanto él apunta a algo más, en cuanto se ocupa de cuestiones de contenido positivo, cruza la línea que lo separa de sus consejeros, y el Estado regresa al nivel de Sustancialidad.

Podemos volver ahora a la paradoja del significante fálico: en la medida en que, según Lacan, el falo es un “puro significante”, es precisamente un significante de este acto de conversión formal mediante el cual el sujeto asume la realidad dada, sustancial, como su propio trabajo. Por ello podríamos determinar la “experiencia fálica” básica como un cierto “todo depende de mí, pero pese a ello nada puedo hacer”. Vamos a ejemplificarlo refiriéndonos a dos casos que habría que leer juntos: la teoría del falo en san Agustín y un conocido chiste vulgar.

San Agustín desarrolló su teoría de la sexualidad en uno de sus textos menores pero pese a ello cruciales, *De nuptiis et concupiscentia*. Su razonamiento es sumamente interesante porque desde el inicio difiere de lo que comúnmente se considera la premisa básica de la noción cristiana de la sexualidad: lejos de ser el pecado el que provocó la Caída del hombre, la sexualidad es, en cambio, el *castigo*, la *penitencia* por el pecado. El pecado original está en la arrogancia y el orgullo del hombre; se cometió cuando Adán comió del Árbol del Saber, queriendo elevarse a las alturas divinas y convertirse en amo de toda la creación. Dios castigó en consecuencia al hombre —a Adán— implantando en él un impulso

—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 alzarse 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-

terioridad de nuestro pensamiento. “Falo” es el significante del cortocircuito por el cual la incontrollable externalidad del cuerpo pasa de inmediato a ser algo ligado a la pura interioridad del “pensamiento” y, en contraposición, el punto en el que el pensamiento más recóndito asume rasgos de alguna entidad extraña que escapa a nuestro “libre arbitrio”. Para usar los tradicionales términos hegelianos, “falo” es el punto de la “unidad de los opuestos”: no una “síntesis dialéctica” (en el sentido de una especie de acabamiento mutuo) sino el *pasaje inmediato* de un extremo a su opuesto, como en el ejemplo de Hegel en el que la función más inferior, más vulgar de la micción pasa a ser la más sublime función de la procreación.

Es esta “contradicción” la que constituye la “experiencia del falo”: *TODO depende de mí* —el punto del acertijo— *pero pese a ello no puedo hacer NADA*— el punto de la teoría de san Agustín. Y a partir de ahí —a partir de esta noción del falo como pulsación entre “todo” y “nada”— podemos concebir la dimensión “fálica” del acto de conversión formal de la realidad *en tanto dada* en realidad *en tanto postulada*. Este acto es “fálico” en la medida en que marca el punto de coincidencia entre omnipotencia (“todo depende de mí”: el sujeto postula toda la realidad como obra suya) y total impotencia (“pero pese a ello no puedo hacer nada”: el sujeto sólo puede asumir formalmente lo que le está dado). En este sentido el falo es un “significante trascendente”: si, siguiendo a Adorno, definimos como “trascendental” la inversión mediante la cual el sujeto tiene experiencia de su radical limitación (el hecho de que está confinado a los límites de su mundo) como de su poder constitutivo (la red de categorías a priori que estructura su percepción de la realidad).

PRESUPOSICIÓN DE LO POSTULADO

En lo que acabamos de articular, hay sin embargo una debilidad crucial: la presentación que hicimos del proceso de reflexiones se sobresimplificó en un punto decisivo que tiene que ver con el pasaje de la reflexión postulativa a la externa. La interpretación que habitualmente se hace de este pasaje, y a la que hemos aceptado de manera automática, es como

sigue: la reflexión postulativa es la actividad de la esencia (puro movimiento de mediación), la cual postula la apariencia —es el movimiento negativo que supera toda inmediatez dada y la postula como "mera apariencia"—; pero esta reflexión superadora de lo inmediato, esta postulación de ello como "mera apariencia", está vinculada al mundo de la apariencia; *necesita* de la apariencia como algo ya dado, como la base sobre la cual desempeñar su actividad de mediación negativa. En suma, la reflexión *presupone* el mundo positivo de la apariencia como el punto de partida de su actividad de mediación de él, de postularlo como "mera apariencia".

Para ejemplificar este presupuesto, tomemos el procedimiento clásico de la "crítica a la ideología": este procedimiento "desenmascara" un edificio teórico, religioso u otro haciéndose posible "ver a través de él", haciéndonos ver en él "sólo una apariencia [ideológica]", una expresión-efecto de mecanismos ocultos; este procedimiento consiste, así pues, en un movimiento puramente negativo que *presupone* una experiencia ideológica "espontánea", "no reflejada", en su positividad dada-inmediata. Para llevar a cabo el pasaje de la reflexión postulativa a la externa, el movimiento de reflexión tiene que tomar nota de cómo está siempre vinculado a algunas presuposiciones dadas, externas, que de manera subsiguiente son mediadas-superadas a través de su actividad negativa. En suma, la actividad de postulación ha de tomar nota de sus presuposiciones —*externas* al movimiento de reflexión, aquéllas son precisamente sus *presuposiciones*.

En contraposición a este punto de vista común, Dieter Heinrich, en su excelente estudio sobre la lógica de la reflexión de Hegel (Heinrich, 1971), demostró que *toda la dialéctica de postular y presuponer pertenece todavía a la categoría de la "reflexión postulativa"*. Vamos a referirnos a Fichte como filósofo de la reflexión postulativa *par excellence*: por medio de su actividad productiva, el sujeto "postula", supera-media, transforma la positividad dada de los objetos; la transforma en una manifestación de su propia creatividad; pero esta postulación permanece vinculada para siempre a sus presuposiciones —a la objetividad positivamente dada sobre la cual desempeña su actividad negativa. En otras palabras, la dialéctica de postular-presuponer implica al sujeto del proceso operativo, al sujeto que, mediante su activi-

dad negativa, media la objetividad presupuesta, transformándola en una objetivación de sí misma; en suma, implica al sujeto “finito”, no al “absoluto”.

En este caso —si toda la dialéctica de postular y presuponer pertenece al campo de la reflexión postulativa —¿en qué consiste el pasaje de la reflexión postulativa a la externa? Ahora llegamos a la distinción crucial elaborada por Heinrich: no basta con determinar la reflexión externa con el hecho de que la esencia presupone el mundo objetivo como base de la misma, como el punto de partida de su movimiento negativo de mediación, externa a este movimiento; el rasgo decisivo de la reflexión externa es que la esencia *se presupone como a su propio otro, en forma de externalidad, de algo objetivamente dado de antemano* —es decir, en forma de inmediatez. Estamos en la reflexión externa cuando la esencia —el movimiento de mediación absoluta, de pura y autorreferencial negatividad— se presupone *a sí misma* en forma de una Entidad que existe en sí, que está excluida del movimiento de mediación. Para valernos de los términos exactos hegelianos, estamos en la reflexión externa cuando la esencia no sólo presupone a su otro (inmediatez objetiva-fenomenica), sino que se presupone A SÍ MISMA en forma de otredad, en forma de una sustancia extraña.

Para ejemplificar este giro decisivo, vamos a referirnos a un caso que se presta a confusión en la medida en que es demasiado “concreto” en el sentido hegeliano; es decir, en la medida en que implica que ya hemos realizado el pasaje de las categorías lógicas puras al contenido espiritual histórico concreto: el análisis de la enajenación religiosa que elaboró Feuerbach. Esta “enajenación”, cuya estructura formal es claramente la de la reflexión externa, no consiste simplemente en el hecho de que el hombre —un ser creativo, que externaliza sus potenciales en el mundo de los objetos— “desafía” la objetividad, concibiendo las fuerzas objetivas naturales y sociales fuera de su control como manifestaciones de algún Ser sobrenatural. “Enajenación” significa algo más preciso: significa que el hombre presupone, se percibe *a sí mismo*, a su propia capacidad creadora, en forma de una Entidad sustancial externa; significa que él “proyecta”, traslada su más profunda esencia a un Ser ajeno (“Dios”). “Dios” es, así pues, el hombre mismo, la esencia del hombre, el

movimiento creativo de mediación, la capacidad transformadora de la negatividad, pero percibida en forma de externalidad, como perteneciente a alguna Entidad extraña que existe en sí, independientemente del hombre.

Ésta es la lección decisiva pero por lo general desdeñada de la teoría de la reflexión de Hegel: podemos hablar de la diferencia, de la fisura que separa la esencia de la apariencia, sólo en la medida en que la esencia está escindida como hemos descrito —es decir, sólo en la medida en que la esencia se presupone como algo ajeno, como su propio otro. Si la esencia no está escindida; si —en el movimiento de enajenación extrema— no se percibe como una Entidad ajena, entonces la dualidad misma esencia/apariencia no se puede establecer. *Esta autofisura de la esencia significa que la esencia es "sujeto" y no sólo "sustancia"*: para expresarlo de manera simplificada, la "sustancia" es la esencia en la medida en que se refleja en el mundo de la apariencia, en la objetividad fenoménica; es el movimiento de mediación-superación-postulación de esta objetividad, y el "sujeto" es sustancia en la medida en que está escindido y tiene la experiencia de sí como una Entidad ajena, positivamente dada.

Podríamos decir, paradójicamente, que el sujeto es *sustancia precisamente en la medida en que se experimenta como sustancia* (como una Entidad ajena, dada, externa, positiva, que existe en sí): "sujeto" no es sino el nombre para esta distancia interior de la "sustancia" hacia sí misma, el nombre para este lugar vacío desde el que la sustancia se puede percibir como algo "ajeno". Sin esta autofisura de la esencia, no puede haber un lugar que se distinga de la esencia, en el que la esencia *aparezca* como distinta a ella misma —es decir, como "mera apariencia": la esencia puede aparecer únicamente en la medida en que ya es externa a ella misma.

¿Cuál es entonces la naturaleza del pasaje de la reflexión externa a la *determinada*? Si permanecemos en el nivel de la interpretación común de la lógica de la reflexión, en el que el pasaje de la reflexión postulativa a la externa coincide con el de la postulación a la presuposición, las cosas están claras sin duda alguna. Para realizar el pasaje en cuestión, tenemos simplemente que tomar nota del hecho de que las presuposiciones mismas ya están postuladas —y así nos encontramos ya en la reflexión determinada—; en el movimien-

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-

la el mundo de la apariencia. Aquí permanecemos todavía dentro del círculo de postulación y presuposición; la esencia postula la objetividad como "mera apariencia", y al mismo tiempo la presupone como el punto de partida de su movimiento negativo;

2] en cuanto pasamos de la reflexión postulativa a la externa, no obstante, encontramos otro tipo muy diferente de reflexión. Aquí el término "reflexión" designa la relación entre la esencia como negatividad autorreferencial, como el movimiento de mediación absoluta, y la esencia en la medida en que ésta se presupone en la forma enajenada invertida de alguna inmediatez sustancial, como alguna entidad trascendente *excluida* del movimiento de reflexión (que es por lo que la reflexión es aquí "externa": reflexión externa que no concierne a la esencia misma).

En este nivel, pasamos de la reflexión externa a la determinada simplemente al experimentar la relación entre estos dos momentos —la esencia como movimiento de automediación, de negatividad autorreferencial; la esencia como entidad sustancial-positiva excluida del estremecimiento de la reflexión —*como esa de la reflexión*: al experimentar que esta imagen de la esencia sustancial-inmediata, positivamente dada, *no es sino* la reflexión invertida-enajenada de la esencia como puro movimiento de negatividad autorreferencial.

En términos estrictos, sólo esta segunda reflexión es "reflexión-dentro-de-sí" de la esencia, reflexión en la que la esencia se duplica y se refleja de este modo en sí, no sólo en la apariencia. Ésta es la razón de que la segunda reflexión sea reflexión *duplicada*: en el nivel de la reflexión "elemental", reflexión en el sentido 1], la esencia es simplemente lo opuesto a la apariencia como el poder de la negatividad absoluta que, por la mediación-superación-postulación de toda inmediatez positiva, la hace "mera apariencia"; en tanto que en el nivel de la reflexión duplicada, reflexión en el sentido 2], la esencia se refleja *a sí misma* en la forma de su propia presuposición, de una sustancia dada-inmediata. La reflexión de la esencia dentro de sí es una inmediatez que no es "mera apariencia", sino una imagen invertida-enajenada de la esencia cierta, la esencia misma en la forma de su otre-

dad, en otras palabras, una presuposición que no está simplemente postulada por la esencia: en sí, *la esencia se presupone como postulada*.

Como ya hemos indicado, la relación entre estas dos reflexiones no es la de una simple sucesión; la primera reflexión, la elemental 1), no va simplemente seguida de la segunda, la reflexión duplicada 2). La segunda reflexión es, estrictamente hablando, la *condición* de la primera —es sólo la duplicación de la esencia, la reflexión de la esencia dentro de sí, la que abre el espacio para la apariencia en la que la esencia oculta puede reflejarse. Tomando en consideración esta necesidad de la reflexión duplicada, podemos también demostrar qué está de más en el modelo de Feuerbach de la superación de la reflexión externa.

Este modelo, en el que el sujeto supera la enajenación al reconocer, en la Entidad enajenada sustancial, la imagen invertida de su propio potencial esencial, implica una noción de religión que corresponde a la descripción que hace la Ilustración de la religión judía (el Dios todopoderoso como una imagen invertida de la impotencia del hombre, y así sucesivamente); lo que elude a esta manera de entender las cosas es la lógica que hay tras el tema fundamental del cristianismo: la encarnación de Dios. El gesto que hace Feuerbach al reconocer que Dios como una esencia extraña no es más que la imagen enajenada del potencial creativo del hombre no toma en cuenta la necesidad de que esta relación reflexiva entre Dios y el hombre se refleje *en el propio Dios*; en otras palabras, no basta con aseverar que “el hombre es la verdad de Dios”, que el sujeto es la verdad de la Entidad sustancial enajenada. No basta con que el sujeto se reconozca-refleje en esta Entidad como en su imagen invertida; lo crucial es que esta Entidad sustancial se ha de escindir y “engendrar” al sujeto (es decir, “Dios se ha de hacer hombre”).

En lo que concierne a la dialéctica de la postulación y la presuposición, esta necesidad significa que no basta con afirmar que el sujeto postula sus propias presuposiciones. Esta postulación de presuposiciones está ya contenida en la lógica de la reflexión postulativa; lo que define a la reflexión determinada es, antes bien, que el sujeto se ha de *presuponer como el que postula*. Más exactamente: el sujeto es el que efectivamente “postula sus presuposiciones”, presuponién-

dose, reflejándose en ellas como el que postula. Para ejemplificar este giro crucial, tomemos los dos ejemplos usuales: el Monarca y Cristo. En la inmediatez de sus vidas, los sujetos como ciudadanos son, por supuesto, lo opuesto al Estado sustancial que es el que determina la red concreta de sus relaciones sociales. ¿Cómo superan los sujetos este carácter enajenado, esta otredad irreductible del Estado como la presuposición sustancial de la actividad-“postulación” de los sujetos?

La respuesta marxista clásica sería, obviamente, que el Estado como fuerza enajenada se ha de “marchitar”, que su otredad se ha de disolver en la transparencia de las relaciones sociales no enajenadas. La respuesta hegeliana es, en cambio, que en última instancia, los sujetos pueden reconocer el Estado como “su propia obra” únicamente reflejando la libre subjetividad en el propio Estado en el punto del Monarca; es decir, presuponiendo en el propio Estado —como “punto de acolchado”, como punto que confiere su efectividad— el punto de libre subjetividad, el punto del gesto vacío-formal del Monarca: “Ésta es mi voluntad...”

De esta dialéctica podemos deducir con nitidez la necesidad que hay tras el doble sentido de la palabra “sujeto” —1] una persona sujeta al mando político; 2] un agente libre, instigador de su actividad—; los sujetos se pueden realizar como agentes libres sólo mediante la duplicación de ellos mismos, sólo en la medida en que “proyectan”, trasladan, la forma pura de su libertad en el meollo mismo de la sustancia opuesta a ellos; en la persona del sujeto-Monarca como “jefe del Estado”. En otras palabras, los sujetos son sujetos sólo en la medida en que presuponen que la sustancia social, opuesta a ellos en la forma del Estado, es ya en sí un sujeto (Monarca) al que ellos están sometidos, sujetados.

Aquí tendríamos que rectificar —o más bien complementar— nuestro análisis previo; el gesto vacío, el acto de conversión formal mediante el cual “la sustancia se convierte en sujeto”, no se dispersa simplemente entre la multitud de sujetos y como tal es propio de cada uno de ellos de la misma manera; está siempre centrado en algún punto de excepción, en el Uno, el individuo que asume el idiota mandato de desempeñar el gesto vacío de la subjetivación —de complementar el contenido, dado, sustancial, mediante la forma “Ésta

es mi voluntad". Esto es homólogo a Cristo: el sujeto supera la Otredad, la extrañeza, del Dios judío, no mediante la proclamación inmediata de que él es su propia criatura, sino presuponiendo en Dios el punto de "encarnación", el punto en el que Dios se hace hombre. Ésta es la significación de la llegada de Cristo, de su "Todo está consumado": para que la libertad tenga lugar (como afirmación nuestra), *ha tenido que tener ya lugar* en Dios como su encarnación —sin ello, los sujetos permanecerían ligados para siempre a la sustancia ajena, atrapados en la red de sus presuposiciones.

La necesidad de esta duplicación explica perfectamente por qué la instigación más fuerte a la libre actividad la procuró el protestantismo —una religión que hace tanto hincapié en la predestinación, en el hecho de que "todo está ya decidido de antemano". Y ahora, finalmente, podemos también dar una formulación precisa del pasaje de la reflexión externa a la determinada: la condición de nuestra libertad subjetiva, de nuestra "postulación", es que ésta se ha de reflejar de antemano en la sustancia, como su propia "determinación reflexiva". Por esta razón, la religión griega, la religión judía y el cristianismo forman una tríada de reflexión: en la religión griega, la divinidad se afirma simplemente en la multitud de la apariencia bella (y ésta es la razón de que para Hegel, la religión griega fuera la religión de la obra de arte); en la religión judía, el sujeto percibe su propia esencia en forma de un poder trascendente, externo, inalcanzable; en tanto que en el cristianismo, la libertad humana se concibe finalmente como una "determinación reflexiva" de esta sustancia extraña (Dios).

La significación de estas meditaciones, a primera vista puramente especulativas, para la teoría psicoanalítica de la ideología no se puede sobrestimar. ¿Qué es el "gesto vacío" mediante el cual la realidad bruta y sin sentido se *asume*, se acepta como nuestra propia obra, sino la operación ideológica más elemental, la simbolización de lo Real, su transformación en una totalidad significativa, su inscripción en el gran Otro? Podemos decir literalmente que este "gesto vacío" *postula al gran Otro, lo hace existir*: la conversión puramente formal que constituye este gesto es simplemente la conversión del Real presimbólico en la realidad simbolizada —en lo Real capturado en la trampa de la red del significan-

te. En otras palabras, a través de este "gesto vacío", el sujeto *presupone la existencia del gran Otro*.

Tal vez ahora sea cuando podamos localizar el cambio radical que, según Lacan, define la etapa final del proceso psicoanalítico: "la destitución subjetiva". Lo que está en juego en esta "destitución" es precisamente el hecho de que *el sujeto deja de presuponerse como sujeto*; al realizar esto, él anula, por así decirlo, los efectos del acto de conversión formal. En otras palabras, asume, no la existencia, sino la *no existencia* del gran Otro; acepta lo Real en su profunda e insensata idiotez; mantiene abierta la brecha entre lo Real y su simbolización. El precio que hay que pagar por ello es que mediante el mismo acto él también *se anula como sujeto*, porque —y ésta sería la última lección de Hegel— el sujeto es sujeto sólo en la medida en que se presupone como absoluto mediante el movimiento de la doble reflexión.

BIBLIOGRAFÍA

- Adorno, Theodor W. (1970), "Society", *Salmagundi*, 10-11.
- Althusser, Louis (1965), *Pour Marx*, París [*La revolución teórica de Marx* (trad. Marta Harnecker), México, Siglo XXI, 1967].
- _____ (1976), "Idéologie et appareils idéologiques d'État", *Positions*, París ["Ideología y aparatos ideológicos del Estado" (tr. Óscar L. Molina), en *La filosofía como arma de la revolución*, México, Siglo XXI, 1974²].
- Baas, Bernard (1987), "Le désir pur", *Ornicar?* 43, París.
- Benjamin, Walter (1955), *Gesammelte Schriften* 1, Frankfurt.
- _____ (1969), *Illuminations*, Nueva York [*Iluminaciones* I-II-III (tr. Jesús Aguirre), Madrid, Taurus, 1987-1988].
- Bodenheimer, Aron (1984), *Warum? Von der Obszönität des Fragens*, Stuttgart.
- Božovič, Miran (1988), "Immer Ärger mit dem Körper", *Wo es war* 5-6, Liubliana-Viena.
- Derrida, Jacques (1987), *The post card*, Chicago [*La tarjeta postal* (tr. Tomás Segovia), México, Siglo XXI, 1986].
- Descartes, René (1976), *Discourse on method*, Harmondsworth [*El discurso del método* (tr. Risieri Frondizi), Madrid, Alianza, 1988].
- Dolar, Mladen (1986), "Hitchcock's Objekt", *Wo es war* 2, Liubliana-Viena.
- _____ (1987), "Die Einführung in das Serail", *Wo es war* 3-4, Liubliana-Viena.
- Elster, Jon (1982), *Sour grapes*, Cambridge [*Uvas amargas* (tr. Enrique Lynch), Barcelona, 62, 1988].
- Eysenck, Hans-Jürgen (1966), *Sense and nonsense in psychology*, Harmondsworth.
- Fenichel, Otto (1928), "Die 'lange Nase'", *Imago* 14, Viena.
- Foucault, Michel (1984), *Power/Knowledge*, Brighton.
- Freud, Sigmund (1977), *The interpretation of dreams*, Harmondsworth [*La interpretación de los sueños*, en *Obras completas* IV-V (tr. José Luis Etcheverry), Buenos Aires, Amorrortu, 1989].
- Habermas, Jürgen (1985), *Der philosophische Diskurs der Moderne* Frankfurt [*El discurso filosófico de la modernidad* (tr. Manuel Jiménez Redondo), Madrid, Taurus, 1988].
- Hegel, G.W.F. (1966), *Wissenschaft der Logik* I-II, Hamburgo [*Lógica* I-II (tr. Antonio Zozaya), Barcelona, Orbis, 1984].

- _____ (1969), *Philosophie der Religion* I-II, Frankfurt [*Lecciones sobre filosofía de la religión* (tr. Ricardo Ferrara y otros), Madrid, Alianza, 1986].
- _____ (1969a), *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Frankfurt [*Lecciones sobre la filosofía de la historia universal* (tr. José Gaos), Madrid, Alianza, 1986].
- _____ (1969b), *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Frankfurt [*Principios de la filosofía del derecho* (tr. Juan Luis Vermal), Barcelona, EDHASA, 1988].
- _____ (1977), *Phenomenology of Spirit*, Oxford [*Fenomenología del Espíritu* (tr. Wenceslao Roces), México, Fondo de Cultura Económica, 1981].
- Heinlein, Robert (1986), *The door into summer*, Nueva York [*Puerta al verano* (tr. F. Hernández), Barcelona, Martínez Roca, 1986].
- Heinrich, Dieter (1971), *Hegel im Kontext*, Frankfurt.
- Kafka, Franz (1978), *Wedding preparations in the country and other stories*, Harmondsworth.
- _____ (1985), *The trial*, Harmondsworth [*El proceso* (tr. Feliu Formosa), Barcelona, Lumen, 1987].
- Kant, Immanuel (1964), *Critique of judgment*, Oxford [*Crítica del juicio*, Madrid, Espasa-Calpe, 1984].
- Kantorowicz, Ernst (1959), *The king's two bodies*, Princeton [*Los dos cuerpos del rey* (tr. Susana Aikin Araluce), Madrid, Alianza, 1985].
- Kovel, Joel (1988), *White racism*, Londres.
- Kripke, Saul (1980), *Naming and necessity*, Cambridge, Mass.
- Lacan, Jacques (1966), *Écrits*, París [*Escritos* I-II (tr. Tomás Segovia y otros), México, Siglo XXI, 1985].
- _____ (1975), *Le Séminaire XX: Encore* [*El Seminario 20: Aún* (tr. Diana Rabinovich), Barcelona, Paidós Ibérica, 1985].
- _____ (1975a), "R.S.I.", *Ornicar?* 4, París.
- _____ (1977), "Subversion of the subject and dialectic of desire", *Écrits: a selection*, Nueva York-Londres ["Subversión del sujeto y dialéctica del deseo", en *Escritos*, cit.].
- _____ (1979), *The four fundamental concepts of psycho-analysis*, Harmondsworth [*Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis* (tr. Francisco Monge), Barcelona, Barral, 1977].
- _____ (1981), *Le Séminaire III: Les psychoses*, París [*El Seminario 3: Las psicosis* (tr. Juan Luis Delmont/Diana Rabinovich), Barcelona, Paidós Ibérica, 1986].
- _____ (1986), *Le Séminaire VII: L'éthique de la psychanalyse*, París [*El Seminario 7: La ética del psicoanálisis* (tr. Diana Rabinovich), Buenos Aires, Paidós, 1988].
- _____ (1988), *The Seminar of Jacques Lacan, book I: Freud's*

- papers on technique*, Cambridge [*El Seminario I: Los escritos técnicos de Freud* (tr. Pascual Cevasco Mira/Vicente Rithe), Barcelona, Paidós Ibérica, 1986].
- _____ (1988a), "Joyce le symptôme", en *Joyce avec Lacan*, París.
- Laclau, Ernesto (1977), *Politics and ideology in marxist theory*, Londres [*Política e ideología en la teoría marxista*, México, Siglo XXI, 1980].
- _____ y Mouffe, Chantal (1985), *Hegemony and socialist strategy*, Londres [*Hegemonía y estrategia socialista*, Madrid, Siglo XXI, 1987].
- Lefort, Claude (1981), *L'invention démocratique*, París.
- Lord, Walter (1983), *A night to remember*, Nueva York [*La última noche del "Titanic"* (tr. Rosa S. de Naveira), Barcelona, Grijalbo, 1985].
- Marcuse, Herbert (1955), *Eros and civilization*, Boston [*Eros y civilización* (tr. Juan García Ponce), México, Joaquín Mortiz, 1984].
- Marx, Karl (1974), *Capital I*, Londres [*El capital I* (tr. Pedro Scaron y otros), México, Siglo XXI, 1975].
- _____ (1977), *Les "sentirs escarpés" de Karl Marx I*, París.
- Miller, Jacques-Alain (1987), "Les responses du réel", en *Aspects du malaise dans la civilisation*, París.
- Močnik, Rastko (1986), "Über die Bedeutung der Chimären für die *conditio humana*", *Wo es war I*, Liubliana-Viena.
- Nancy, Jean-Luc y Lacoue-Labarthe, Philippe (1973), *Le titre de la lettre*, París.
- Pascal, Blaise (1966), *Pensées*, Harmondsworth [*Pensamientos* (tr. Xavier Zubiri), México].
- Pêcheux, Michel (1975), *Les vérités de la Palice*, París.
- Riha, Rado (1986), "Das Dinghafte der Geldware", *Wo es war I*, Liubliana-Viena.
- Schelling, F.W.J. (1978), *Über das Wesen der menschlichen Freiheit*, Frankfurt.
- Searle, John (1984), *Intentionality*, Cambridge.
- Silvestre, Michel (1986), *Demain la psychanalyse*, París.
- Sloterdijk, Peter (1983), *Kritik der zynischen Vernunft*, Frankfurt [*Crítica de la razón cínica* (tr. Miguel Ángel Vega Cernuda), Madrid, Taurus, 1989].
- Sohn-Rethel, Alfred (1978), *Intellectual and manual labor*, Londres.
- Yovel, Yirmiahu (1982), "La religion de la sublimité", en *Hegel et la religion*, París.
- Žižek, Slavoj (1988), *Le plus sublime des hystériques*, París.

ÍNDICE ANALÍTICO

- abstracción, concepto de, 41-46
Adorno, Theodor, 58, 230, 284
Agustín, san, *De nuptiis et concupiscentia*, 282-283
Alemania en otoño (colectiva), 162
Althusser, Louis, 23, 24, 25, 45, 62, 142, 170; "Ideología y aparatos ideológicos del Estado", 65, 73, 74
Allais, Alphonse, 56, 77
Allen, Woody, *Sueños de un seductor*, 152
anamorfosis, concepto de, 115, 140
antidescriptivismo, 127-131, 133-135
antisemitismo, ideología del, 79-80, 105, 128, 137, 140, 158-160, 171-175, 228, 257
Austen, Jane, 96; *Emma*, 96; *Mansfield Park*, 96; *Orgullo y prejuicio*, 96-97
- Bataille, Georges, 23
Beethoven, Ludwig van, 245, 246
Belleza, concepto de, 258
Benjamin, Walter, 189-192; *Tesis sobre la filosofía de la historia*, 182-189, 190, 192
Bentham, Jeremy, *Teoría de las ficciones*, 197
Bernstein, Eduard, 91
Bodenheimer, Aron, *Warum? Von der Obszönität des Fragens*, 232-234
Brecht, Bertolt, 204; *La ópera de tres centavos*, 57, 225
Brown, Fredric, "Experiment", 211-212
Brueghel, Pieter, 149
Buñuel, Luis, 251; *El ángel exterminador*, 251; *El discreto encanto de la burguesía*, 251; *La edad de oro*, 251; *Ensayo un crimen*, 251; *Ese oscuro objeto del deseo*, 251
- capitalismo, como modo de producción, 49-53, 62, 83-85, 151
Carroll, Lewis, 226
Casablanca (Curtiz), 152, 153
castración, concepto de, 81, 167, 178, 202, 206, 224, 241
ciencia ficción, 78, 87, 89, 177
cinismo, como fenómeno contemporáneo, 31, 55-58, 61
cristianismo, 160, 257, 279, 282, 292
cultura, como antagonismo con la naturaleza, 27-28, 279
- Chaplin, Charlie, 149
Churchill, Winston, 28, 197
- das Ding* (la Cosa), en la teoría laciana, 106, 115, 116, 165, 168, 177, 181, 234, 235, 251
debate existencialista, 276
democracia, 26-28, 31, 126-127, 138-139, 195-197
Derrida, Jacques, 23, 132, 145, 201, 202, 205, 208
Descartes, René, 119-121; *Discurso del método*, 117
descriptivismo, 127-131
Dickens, Charles, 149
Don Giovanni (Mozart), 54, 55, 218, 244
Dummett, Michael, *Truth and other enigmas*, 89
- Eco, Umberto, *El nombre de la rosa*, 54-55
ecología, 27, 28, 126, 127
economía política, clásica, 40
Edipo, mito de, 81, 91, 202

- Einstein, Albert, 107-108
 Eisenstein, Sergei, 149
 elecciones, papel de las, en la democracia burguesa, 196-197
 Elster, Jon, 120, 121
 enajenación, concepto de, 24, 25, 26, 51, 146, 168, 226, 268, 286, 288, 289
Eros y civilización (Marcuse), 27
 Escuela de Frankfurt, 41, 56, 182
 Escher, Mauris C., 78
 ética, 24, 25, 65, 118, 163
extimité, l', concepto de, en la teoría lacaniana, 178, 182, 234
 Eysenck, Hans-Jürgen, 36
- familia, formulación psicoanalítica de la, 81
 fantasía, teoría lacaniana de la, 74-78, 99, 109-110, 159, 162-166, 169, 170, 172-174, 178-179, 221, 252-253, 265; papel de la, en la estructuración ideológica, 58-62, 65, 76, 78-79, 171, 173, 913; sadiana, 180
 fascismo, 119, 174, 217
 Fellini, Federico, *Roma*, 222
 feminismo, 26, 27, 28, 127
 Fenichel, Otto, 206
 feudalismo, como modo de producción, 50, 53, 62, 268
 Feuerbach, L. A., 286, 288, 290
 Fichte, J. G., 219, 280, 285
 forma-mercancía, 35, 39-44, 48-49, 135; fetichismo de la 30, 49-54, 58-62, 81; comunismo, 68-73, 151, 276
 Forman, Milos, 150
 Foucault, Michel, 23, 24, 227
 Freud, Sigmund, 23, 27, 35-40, 75, 93, 94, 108, 111, 154, 169, 175, 177, 184, 187, 202, 209, 213, 234, 241, 248; "Dora", 242; *La interpretación de los sueños*, 179
- Gadamer, Hans-Georg, 201, 272
 Gilliam, Terry, *Brasil*, 77
 Goethe, J. W. von, 272
- Habermas, Jürgen, 24-37, 201-202; *Der philosophische Diskurs der Moderne*, 23
 Hauser, Arnold, 149
 Hegel, G.W.F. 23, 27, 49, 51, 52, 92-93, 179, 197, 247, 252-253, 254, 266, 270, 273-274, 279, 280, 287-288, 291, 293; formulación dialéctica de, 29, 30, 192, 230, 231, 238, 246, 261-264, 267, 276, 277, 281, 284; *Enciclopedia*, 96; *Leciones sobre la filosofía de la religión*, 257-258, 279; *Fenomenología del Espíritu*, 96, 213, 249-250, 252-253, 265-269, 275, 276, 278; *Filosofía del derecho*, 95; *Ciencia de la lógica*, 96, 224
Hegemonía y estrategia socialista, véase Laclau y Mouffe
 Heidegger, Martin, 23, 272, 278; *Tratado de la libertad humana*, 218
 Heinlein, Robert A., *The door into summer*, 101-102
 Heinrich, Dieter, 285, 286
 histeria, categoría psicoanalítica de la, 53, 92, 108, 148, 152, 155, 156-157, 169, 235, 242, 247, 248
- Hitchcock, Alfred, 213 237, 238; *Con M de muerte*, 237; *El corresponsal extranjero*, 236, 243; *La dama desaparece*, 236; *Extraños en un tren* 237; *El hombre que sabía demasiado*, 237; *Marnie*, 239; *North by northwest*, 155; *Notorius*, 237; *Los pájaros*, 239; *Rebeca*, 165; *La sombra de una duda*, 237; *Los treinta y nueve escalones*, 236; *La ventana indiscreta*, 164, 237; *Vértigo*, 165
 Hitler, Adolf, identificación colectiva con, 148
 Holbein, Hans, *Los embajadores*, 140
 Hölderlin, F., 272
- identificación, concepto de, en la teoría lacaniana, 74, 146, 147-148, 167, 170, 175, 275

- 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

- Mozart, Wolfgang Amadeus, 246;
Don Giovanni, 54, 55, 218, 244;
Las bodas de Fígaro, 244
- mujer, como sujeto psicoanalítico, 92, 108, 111, 148, 155, 157, 165, 224, 275
- Mussolini, Benito, 119
- Nietzsche, Friedrich, 23, 202
- objet petit a*, concepto lacaniano de, 82, 85, 99, 119, 135, 161, 193, 207, 214, 234, 239
- pacifistas, movimientos, 26, 126
- partido, papel del, en el Estado totalitario, 139, 195, 227, 255
- Pascal, Blaise, 65-68, 73, 74, 121, 194
- Pêcheux, Michel, 25
- Pétain, mariscal Henri, 137, 138
- Platón, 254; *El banquete*, 234
- plus-de-goce, concepto lacaniano de, 31, 82, 85, 119, 120, 221
- plusvalor, categoría marxista de, 48, 82, 85, 119
- point de capiton, le (quilting point)*, "punto de acolchado", concepto de, en la teoría lacaniana, 30-31, 108, 125-126, 135, 136, 139-140, 141, 142, 144, 145, 155, 202, 291
- Pollack, Sydney, *Los tres días del cóndor*, 247
- posestructuralismo, 23, 30, 54, 107, 201-204, 207, 210, 215, 223, 227
- "posmarxismo", noción de, 26, 28, 29
- posmodernismo, 31, 116
- principio de placer, concepto de, 54, 177, 258
- protestantismo, 292
- publicidad, símbolos de Estados Unidos en la, 136
- pulsión de muerte, concepto de, 27, 161, 163, 170, 178, 179-181, 191, 235
- Real, concepto de, en la teoría lacaniana, 25, 78, 79, 81, 82, 89, 103, 108, 115, 137, 138, 174, 177, 179, 205, 211-214, 220-225, 232, 234, 237, 240, 292, 293
- reificación, 59
- religión griega, 257, 258, 292
- religión judía, 159-160, 257, 258, 260, 261, 290, 292
- revolución, concepto marxista de, 26, 29, 85, 92, 121, 127, 186, 188-189, 191, 269
- risa, fuerza antitotalitaria de la, 55; enlatada, 64
- Robertson, Morgan, *Futility*, 104-105
- Rossetti, Dante Gabriel, *Ecce Ancilla Domini*, 157
- Rousseau, Jean-Jacques, 151
- Sade, marqués de, 118, 162, 180, 192; *Juliette*, 180
- Saint-Just, Louis de, 196
- Sartre, Jean-Paul, 276
- Saussure, Ferdinand de, 142, 209
- Scorsese, Martin, *La última tentación de Cristo*, 157, 158
- Scott, Ridley, 115; *Alien*, 177
- Schelling, F. W. J. von, *Tratado de la libertad humana*, 218-220
- Searle, John, 131-134
- separación, concepto de, en la teoría lacaniana, 25, 168
- Shakespeare, William, 166; *Hamlet*, 181
- significante fálico, concepto de, en la teoría lacaniana, 202, 205, 207, 266, 282-284
- Silvestre, Michel, 225
- simbólico, orden, concepto lacaniano de, 44-45, 87-89, 94, 107, 108, 133, 145-154, 103-111 *passim*, 166, 168, 170, 174, 176-178, 181, 189, 208, 212, 216, 221, 222, 224, 232, 237-238, 239, 252, 254, 275
- sinthome*, concepto de, en la teoría lacaniana, 106-111, 116, 169, 170
- síntoma, interpretación freudiana de, 37; formulación lacaniana de, 87-89, 103, 106-111, 115, 175, 188; noción de, derivada de Marx, 35, 47, 49, 53, 175

- Sloterdijk, Peter, *Crítica de la razón cínica*, 56, 57, 61
- Sófocles, *Antígona*, 161-162, 181, 191, 272, 278
- Sohn-Rethel, Alfred, 40-46
- Stalin, Iosif, 150-151, 193
- stalinismo, 189-190, 192, 193, 195, 217, 226, 255, 256, 269, 270
- Sublime, como concepto estético, 258-264, 271; cuerpo, en la teoría lacaniana, 180, 193; religión judía como, 257-258, 260; objeto, en la teoría lacaniana, 31, 44, 106, 251
- sueños, interpretación de los: freudiana, 35-39, 40, 75, 93, 183-184; lacaniana, 74-78
- sujeto, formulación del, Althusser, 24-25, 142; Fichte, 280, 285-286; Foucault, 24, 227; Habermas, 24; Hegel, 250, 266, 269, 270, 274, 277, 281, 287, 290-291, 293; Kafka, 74, 235-236; Lacan, 90, 102-103, 107, 110-111, 141-142, 146, 156-157, 160, 167-168, 225-228, 232, 234-236, 252-253, 265, 278-279, 293; revolucionario, 9, 121; Sartre, 276; como trascendental, 24, 41, 42, 43, 280
- Syberberg, Hans-Jurgen, *Parsifal*, 113-114
- Tenn, William, "El descubrimiento de Morniel Mathaway", 89
- Titanic*, efecto de naufragio en el imaginario social, 103-106
- Tocqueville, Alexis de, 120
- Tom y Jerry*, caricatura, 180, 193
- totalitarismo, 28, 31, 54, 55, 113, 171, 174, 194, 216-217, 233
- transferencia, noción psicoanalítica de, 67, 72, 88, 89, 98, 99, 109, 143-144, 146, 163, 187, 234, 240
- Trotta, Margaretha von, *Tiempos de plomo*, 162
- utópico, socialismo, 49
- Wagner, Richard, *Parsifal*, 26, 112-113
- Waldheim, Kurt, 147
- Wiener, Norbert, 87, 188
- Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus logico-philosophicus*, 215
- Yovel, Yirmiahu, 257, 258
- Žižek, Slavoj, *Le plus sublime des hystériques: Hegel passe*, 29



**impreso en mújca impresor, s.a. de c.v.
camelia núm. 4
col. el manto, iztapalapa
enero de 2008**