



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO  
PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA  
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS  
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

LO REAL COMO UN FACTOR DE LO POLÍTICO:  
Una indagación sobre los aportes del  
psicoanálisis lacaniano a la construcción de  
categorías para el análisis político.

Tesis que para optar por el grado de  
DOCTOR EN FILOSOFÍA

Presenta:

RICARDO PALESTINA REZA

Directora de tesis  
Dra. Leticia Flores Farfán  
Facultad de Filosofía y Letras

Ciudad Universitaria, Cd. Mex, Noviembre, 2019



Universidad Nacional  
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

**Biblioteca Central**



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

## INDICE

INTRODUCCIÓN.

Capítulo I. LA CATEGORÍA DE LO REAL EN EL PENSAMIENTO DE JACQUES LACAN

1.1 Los tres registros.

1.1.1Lo simbólico.

1.1.2Lo imaginario.

1.1.3 Lo real.

1.1.3.1Lo real es lo que resiste a la simbolización.

1.1.3.2 Lo real: una falta en lo simbólico

1.1.3.3 Lo real es lo imposible

1.1.3.3.1No hay relación sexual.

1.2 Implicaciones de lo real en el pensamiento de Jacques Lacan

1.2.1El sujeto lacaniano

1.2.2 El gran Otro en falta.

1.3 Refugios imaginarios.

1.4Una apuesta por lo real.

1.4.1El acto analítico

1.4.2Una ética de lo real

1.4.2.1La razón práctica ante la filosofía del tocador.

1.4.2.2Antígona: Lo trágico y la ética.

1.3 Subversión y a-topía.

Capítulo II. LO SOCIAL Y LO REAL LACANIANO.

2.1La sociedad no existe.

2.2 Sujeto barrado y la dimensión de lo político

2.3 Repensar la ideología desde lo Real.

2.4 Heterogeneidad y síntoma social.

2.5 A-topía

Capítulo III. INTERVENCIÓN POLÍTICA DESDE LO REAL.

3.1 Alain Badiou: El acontecimiento y lo Real

3.2 Slavoj Žižek y el Acto Político.

3.3 Ernesto Laclau y la dislocación.

3.4 Subversión.

4. PARA UNA POLÍTICA DE LO REAL.

## INTRODUCCIÓN

Esta investigación tiene como objetivo determinar las cualidades y alcances de una reflexión política orientada desde la categoría lacaniana de lo real. En este sentido, nuestras reflexiones se enmarcan en los esfuerzos teóricos que buscan introducir categorías del psicoanálisis lacaniano a las reflexiones de orden político. Esfuerzos de esta naturaleza han aparecido desde finales de la segunda mitad del siglo XX, ejemplo de ello son los trabajos de Chantal Moufe, Ernesto Laclau, Alenka Zupancic, Jorge Alemán, Alain Badiou, Slavoj Zizek, Yannis Stavrakakis, Joan Copjec, Barbara Cassin, por mencionar a los más destacados. Estos trabajos han arrojado nuevas y fructíferas posibilidades para el pensamiento político; basta con destacar los conceptos de *antagonismo*, *hegemonía* y *significante vacío* que vemos en los textos de Moufe y Laclau o la categoría de *acontecimiento* de Badiou inspirado en gran medida por la ética de lo real lacaniana, los esfuerzos de Zizek por repensar la ideología desde la categoría de fantasma inconsciente y las grandes contribuciones al feminismo de Copjec a partir de la "no relación sexual" lacaniana. La relación entre filosofía política y psicoanálisis lacaniano ha llegado a ser tan fructífera que pensadores como Yannis Stavrakakis y Jorge Alemán creen que es posible hablar de un "Izquierda lacaniana".

Mi perspectiva es más modesta, creo que existe un conjunto de autores, con fuertes discusiones entre ellos que incluso han llegado hasta el distanciamiento, que han utilizado categorías del pensamiento de Jacques Lacan para hacer contribuciones importantes en el ámbito de la filosofía

política. A estos filósofos los agrupo en algo que llamo *Filosofía política de orientación lacaniana*. Es en este ámbito donde se llevarán a cabo nuestras reflexiones y ellas estarán guiadas por una hipótesis, a saber; que lo real representa el eje articulador del pensamiento lacaniano, ya que no existe categoría en el aparato conceptual lacaniano que no esté determinada en gran medida por la presencia de lo real. Esto es evidente cuando, desde lo real, Lacan renuncia a toda forma de esencialismo; en lo simbólico (con la idea de un Otro en falta), en el sujeto (con la apuesta por un sujeto barrado) y en la relación sexual (con su cancelación definitiva). Por otro lado, en Lacan hay una apuesta por lo real, hecho que se refleja en la propuesta de una práctica clínica que rechaza todo fortalecimiento de las instancias imaginarias, apostando por un "encuentro con lo real" que haga posible la subversión subjetiva del analizante y al proponer una ética de lo real y no ya una ética orientada por el ideal. Esta condición central de la categoría de lo real se replica en la política de orientación lacaniana prueba de ello es el *antagonismo*, la *hegemonía* y la *dislocación* de Mouffe y Laclau, en el *acontecimiento* de Badiou, en el *acto político* y el *síntoma social* de Zizek. La apropiación de la categoría de lo real en la filosofía política de orientación lacaniana nos permite articular tres premisas que describen los objetivos que guían a esta investigación:

1. Determinar las condiciones que pueden hacer posible una reflexión política orientada desde la categoría lacaniana de lo real.
2. Establecer las características de esta perspectiva política.
3. Determinar los alcances y posibilidades que puede tener una reflexión política articulada desde lo real.

Guiados por estos objetivos, en el primer capítulo de la investigación realizo una genealogía de la categoría de lo real en la obra de Jacques Lacan. Esta categoría se presenta, en las primeras obras del psicoanalista, como un residuo que se resiste a la simbolización. Más adelante, en un momento que podemos calificar como intermedio, lo real se muestra como una falla en el registro simbólico. Y, en sus últimas obras, aparece como una imposibilidad lógica en el interior de la estructuración simbólica. En todo momento lo real guarda una relación paradójica con el registro simbólico, ya que sólo a través de él puede manifestarse y su presencia hace que la constitución plena y armónica de este registro.

Lo real no puede pensarse de manera aislada en el pensamiento de Jacques Lacan, por lo que también analizo la forma en la que esta categoría impacta en otros conceptos de su pensamiento. Me ocupo primero de la interacción de lo real con los registros imaginario y simbólico; lo simbólico, como lo hemos dicho, es la única dimensión desde donde se muestra lo real. Lo real, al aparecer en lo simbólico, provoca una falla irreparable que lo imaginario disfraza para crear una apariencia de plenitud. La interacción de estas tres categorías es indisoluble y crean una fórmula, presente en todo el pensamiento lacaniano, que puede expresarse en los siguientes términos; ahí donde lo simbólico falla por la presencia de lo real, recursos imaginarios operarán para encubrir esa fisura produciendo un semblante de plenitud.

Esta fórmula se pone en práctica en la noción de sujeto, pues lo real hace que esta entidad esté habitada por una falta que lo vuelve carente de esencia, autodeterminación, autoconciencia e incapaz de una integración armónica. Sin embargo, el yo, como recurso imaginario, ofrece una imagen con la que el sujeto se identifica creando una falsa

sensación de autodomínio y plenitud. En lo simbólico sucede algo similar, sólo que el recurso imaginario que operará será el fantasma inconsciente y, al encubrir la falla en la estructura socio-simbólica, producirá una sensación falsa de armonía y plenitud colectiva a la que llamamos realidad. Lacan propone que la realidad social en la que interactúan los sujetos es una construcción simbólica apuntalada por recursos imaginarios que encubren la expresión de lo real generando la falsa sensación de cohesión y coherencia.

En este capítulo proponemos, también, que en la obra de Lacan hay una apuesta por lo real reflejada en el acto analítico y en su ética. La práctica analítica lacaniana rechaza radicalmente el apuntalamiento de los recursos imaginarios en el sujeto, apostando por un encuentro con lo real que subvierta la subjetividad del analizante. La ética, por su parte, deja de ser una reflexión sobre el bien y el ideal, para convertirse en una reflexión que apunta a lo real del deseo. Kant, Sade y Antígona serán los recursos que permiten a Lacan apuntalar esta nueva perspectiva de la ética.

Finalmente, en las conclusiones de este primer apartado, mostramos que la categoría de lo real nos obliga a desarrollar una reflexión política que debe abandonar la pretensión utópica-imaginaria de construir estructuras socio-simbólicas armónicas en las que un sujeto pleno pueda emerger. Lo real nos conduce a desarrollar una política de la A-topía, una política orientada desde el lugar del residuo, de la falla, de lo que se muestra como imposible en la estructuración socio-simbólica. Nuestra apuesta es que sólo desde esta a-topía de lo real se podrán impulsar transformaciones verdaderas en las estructuras políticas.

Lo real también nos obliga a cuestionar el concepto de revolución que, desde la visión de Lacan, refiere a una rotación que nos devuelve al punto de partida sin modificar la estructura simbólica. Mostrándose, de esta forma, como una acción conservadora. La apuesta de una política de lo real es que el acto político provoque una subversión, es decir; la introducción de un elemento a-tópico (real) en la estructura socio-simbólica haciendo imposible que su funcionamiento siga siendo el mismo.

En el segundo capítulo, analizo la forma en la que lo real ha sido utilizado en la filosofía política de orientación lacaniana para redefinir las categorías que nos permiten pensar lo social. Así, nos ocupamos, en un primer momento, de la forma en la que Ernesto Laclau y Chantal Mouffe utilizan lo real lacaniano para acuñar el concepto de antagonismos social. Para estos filósofos toda estructuración social está imposibilitada para realizar su totalización armónica debido a la presencia de antagonismos que le son inherentes. La estructura social, como el registro simbólico en el pensamiento de Jacques Lacan, se encuentra habitado por una falla insuperable, por lo que debemos renunciar a la aspiración de un totalización armónica de la estructura socio-simbólica. Y no sólo por que los antagonismos son inherentes a lo social, sino también porque son la condición misma de lo político. Es porque existen antagonismos que se presentan los continuos esfuerzos de simbolización que hacen posibles las diversas formas de hegemonía en la estructura socio-simbólica, además, esta pluralidad de antagonismos refuerza lo que Mouffe y Laclau llaman *democracia radical*.

En un segundo momento nos ocupamos de la forma en que la noción de sujeto barrado es utilizada en la teoría política de orientación lacaniana. Aquí se abre una perspectiva muy



fructífera, pues el sujeto se había pensado en el marco de una dialéctica en el que aparecía oscilando entre una perspectiva que lo colocaba como una sustancia soberana y fundante y una que lo situaba como un mero efecto de la estructurara socia. Así el sujeto o era plenamente sometido por la estructura y su libertad quedaba en cuestión o era plenamente autónomo y libre frente a dicha estructura. La noción lacaniana de sujeto nos permite superar esta dialéctica y pensarlo como una entidad no sustancial, dependiente de la estructura socio-simbólica pero, en tanto esta estructura también está en falta, no consigue someter plenamente al sujeto, hay una fisura que hace posible la libertad. No hablamos de una libertad que se funda en la autonomía del sujeto frente a la estructura, sino de la libertad que hace posible una falla en su interior, pues ésta deja siempre abierta la posibilidad de una dislocación de la estructura que haga posible una nueva forma de articulación social y una nueva forma de organización subjetiva. En tanto que el sujeto no puede construir los elementos para producir su identidad, se ve arrojado a una política de la identificación para construirla. Lo social le brindará las *imago*s con las que, mediante un proceso identificatorio, construye su identidad. Pero esta identificación siempre será fallida, pues lo social no tiene aquello que le permita una construcción definitiva de su identidad. El sujeto entonces construye un vinculo con lo social que no sólo puede explicarse mediante un calculo racional de sus intereses, un elemento pasional lo une a la estructura socio-simbólica, pues en ella encuentra los elementos que le permiten tener una representación de sí mismo que siempre está en riesgo. Un cambio en la estructura representa, siempre, un transformación en la organización del sujeto.

En un tercer momento, nos ocupamos de la forma en la que Slavoj Zizek demuestra que la ideología puede ser interpretada como un recurso imaginario que obtura los antagonismos sociales para construir una apariencia de plenitud y armonía en la estructura socio-simbólica. La ideología, para este filósofo, no es una ilusión que oculta lo intolerable de una realidad plenamente constituida, sino que, como el fantasma inconsciente lacaniano, al tapar la falla en la estructura socio-simbólica produce la realidad. La realidad social es, en sí misma, una construcción del fantasma ideológico y, detrás de ella, sólo se encuentra el caos que representan los antagonismos que hacen imposible la totalidad armónica de lo social.

Esta nueva perspectiva nos obliga a redefinir la crítica ideológica; ya no podemos creer que el desvelamiento del fantasma ideológico nos permitirá un acceso a la realidad pura y sin prejuicios, pues la realidad es ahora el fantasma-ideológico mismo. La crítica ideológica debe operar a partir de lo que se muestra como inasimilable para la estructura socio-simbólico y que los elementos imaginarios no pueden disimular totalmente. Esto es lo que nosotros denominamos a-topía, es decir; aquello que no encuentra un lugar en la realidad simbólico-imaginaria. Zizek denomina a estos elementos a-tópicos; "síntoma social", pues, como un síntoma en el psicoanálisis, son formaciones sustitutivas que encubren un conflicto no resuelto. De esto nos ocupamos en el último de los apartados de este capítulo.

En el tercer capítulo nos ocupamos en este tercer capítulo de demostrar que la única intervención política verdaderamente emancipadora se articula desde la categoría lacaniana de lo real, ya que lo real es lo que permite superar la construcción fantasmático-imaginaria de la

ideología y generar la posibilidad de una subversión en el universo socio-simbólico. Laclau, Zizek y Badiou se sitúan en esta perspectiva cuando articulan los conceptos de "dislocamiento" Laclau, "acto político" (Zizek) y el de "acontecimiento" (Badiou) por ello, en este tercer capítulo, nos ocuparemos de la descripción y análisis de estos tres conceptos.

Laclau por su parte en su categoría de dislocación nos permite pensar que una intervención política articulada desde lo real no deberá buscar su origen en las leyes que determinan a la estructura social, estas causas son atópicas, de lo contrario estaríamos hablando de un desarrollo de la estructura y no de una dislocación. Es la falla estructural de lo social lo que hace posible la libertad, en tanto que hace posible la *Dislocación* que permite la lucha política por nuevas identidades y nuevas articulaciones socio-simbólicas, Por último, que la política de lo real tendrá que avanzar mediante luchas parciales y locales que van alcanzando una articulación que haga posible una subversión de lo social. La Gran Lucha, universal y abstracta, debe denunciarse como una derivación lógica de una visión esencialista de lo social. Nosotros ya hemos renunciado a eso, lo social está fragmentado por múltiples antagonismos, como ya lo hemos demostrado, y cada uno de ellos representa un foco de resistencia desde donde emanan una pluralidad de luchas autónomas y determinadas por el antagonismo que las genera.

Slavoj Zizek llama "acto político" a una intervención que traspase el fantasma ideológico-imaginario y tenga una confrontación con lo real que habita al universo socio-simbólico. Esta definición es una clara alusión al "acto psicoanalítico" lacaniano que afirma que el proceso analítico

supone un encuentro con lo real y una subversión de la subjetividad del analizante. En este sentido, un acto político no sólo supone la dimensión negativa de la desarticulación del orden simbólico en el encuentro con lo real, sino que implica también los momentos positivos en el que se produce una nueva forma de organización del universo socio-simbólico.

En Alain Badiou vemos una utilización menos directa de las categorías lacanianas, sin embargo, en su concepto de "acontecimiento" podemos inferir perspectivas claramente ligadas a la noción de lo real. El acontecimiento, como lo real, refiere a una ruptura que desestabiliza un orden preexistente y su aparición siempre resulta incalculable para las condiciones previas a su aparición. Esta ruptura, según Badiou, permite la irrupción de una verdad, tal y como la aparición de lo real en una formación del inconsciente, un síntoma por ejemplo, permite la irrupción de una verdad que subvierte la construcción simbólica del sujeto en tanto que apunta a la dimensión de su deseo. La persistencia en la verdad que irrumpe en el acontecimiento, es denominada por Badiou; *fidelidad* y aquel que sostiene la fidelidad a un acontecimiento es el *Sujeto*. La categoría de sujeto para nuestro filósofo surge a partir del acontecimiento y es sólo aquí que podemos hablar de ética. Un acto ético aparece cuando el sujeto persiste (es fiel) a las consecuencias que implica la verdad del acontecimiento y, esta persistencia, implica la invención de una nueva manera de ser y de actuar. En el mismo sentido en el que la verdad (lo real) que irrumpe en el acto analítico obliga a una subversión de la subjetividad del analizante.

Podemos decir que, tanto el acontecimiento como el acto político, representan intervenciones políticas orientadas

desde lo real lacaniano que apuntan a una subversión de la estructura socio-simbólica y muestran que lo real no es una simple negatividad que disloca el universo socio-simbólico, sino una categoría que hace posibles intervenciones políticas que permiten una reconstitución de la estructura simbólica incalculable antes de que el acto político y el acontecimiento sucedieran.

Finalmente, como una conclusión preliminar, diremos que una política de lo real es posible si se asume la renuncia a la pretensión utópica-imaginaria de construir un universo socio-simbólico pleno y armonizado. No importa que esta pretensión totalizante se presente bajo la forma de la esperanza revolucionaria de un mañana sin contradicciones o la de la nostalgia político-teológica de un paraíso al que se aspira regresar. La política de lo real tendrá que articularse desde una concepción de lo social atravesado por antagonismos que le son inherentes e insuperables. Reconociendo que la condición misma de lo político se encuentra en esas fisuras que son expresión de lo real.

Lo político orientado desde lo real debe asumir que la ideología opera como una construcción fantasmática que produce la realidad y no como un velo que encubre a una realidad que ha sido constituida independientemente del velo ideológico. De esta forma, la crítica ideológica debe situarse en aquello que no puede ser disimulado por los recursos simbólicos e imaginarios, es decir; lo que opera como un síntoma en el entramado social.

Finalmente, diremos que la categoría lacaniana de lo real nos lleva a pensar en una política de la a-topía, es decir; en una política que articule las acciones emancipadoras desde la dimensión a-tópica de lo real, ya que es el no-lugar de lo real lo que permite superar las

construcciones imaginarias del fantasma ideológico, permitiendo una subversión de la estructura socio-simbólica. En este sentido, la política de lo real debe renunciar a la categoría de Revolución, ya que ella supone una rotación que nos devuelve al punto de partida sin una modificación estructural de lo social, y aspirar a la subversión, que representa una acción política que introduce un elemento atópico que hace imposible perpetuar el mismo funcionamiento de las estructuras socio-simbólicas.

LA CATEGORÍA DE LO REAL EN EL  
PENSAMIENTO DE JACQUES LACAN

## LOS TRES REGISTROS

En este apartado realizaremos una descripción de la categoría de lo real en el pensamiento de Jacques Lacan. Sin embargo, para cumplir con este cometido será necesario analizar antes los registros simbólico e imaginario, pues es sólo en la interacción con estos registros que lo real puede ser comprendido. Iniciemos nuestras reflexiones con un análisis del registro simbólico.

### LO SIMBÓLICO

En 1938 Lacan escribe *Los complejos familiares*, texto en el que ya se alude al registro Simbólico. Sin embargo, es hasta 1953 que este concepto es desarrollado plenamente por el psicoanalista. Tres textos son particularmente importantes en este año: el primero es una conferencia titulada *Lo simbólico, lo imaginario y lo real*, el segundo, el documento presentado unos meses más tarde en Roma: *La función y el campo de la palabra*, el tercero *Los escritos técnicos de Freud*, el primer seminario que es registrado y transcrito dando lugar al primer libro de *Los Seminarios*. Estos documentos son escritos en un momento en el que Lacan se encuentra profundamente influenciado por el pensamiento de Levi-Strausse, de la lingüística estructural de Ferdinand de Saussure, Émil Benveniste y Roman Jakobson y de la lectura que ha hecho de Hegel a través del seminario de Alexander Kojéve. En este año y bajo este universo teórico iniciaremos nuestra descripción del registro Simbólico, sin embargo, una vez descrito los orígenes de este concepto iremos más allá en el pensamiento de Lacan.

En *Lo simbólico, lo imaginario y lo real* se introduce la perspectiva que marcará la trayectoria completa del pensamiento de Lacan, a saber; que el acto psicoanalítico acontece en los límites que impone la palabra. "El hombre



común [afirma Lacan], el hombre público no parece sorprenderse mucho por la eficacia de esta experiencia que transcurre entera en palabras[...] Hablar ya es introducirse en el sujeto de la experiencia analítica. Aquí, en efecto, conviene empezar por preguntarse qué es la palabra, es decir; el símbolo"<sup>1</sup>. Entramos de manera directa a la esencia de nuestra discusión, el cuestionamiento que nos propone Lacan es una excelente guía para iniciar nuestras aproximaciones al registro Simbólico. Vayamos, entonces, a donde el propio Lacan encuentra los orígenes de esta interrogante, es decir, a la lingüística estructural.

En su celebre curso Ferdinand de Saussure señala que: "El signo lingüístico no es una cosa y un nombre, sino un concepto y una imagen acústica"<sup>2</sup>, si recordamos que tanto el concepto (significado) como la imagen acústica (significante) son dimensiones psíquicas, comprendemos que la definición de Saussure cancela radicalmente la posibilidad de una relación entre palabras y cosas. Lacan defenderá esta perspectiva en las siguientes líneas: "Pues no es decir bastante todavía decir que el concepto es la cosa misma, lo cual puede demostrarlo un niño contra la escuela. Es el mundo de las palabras el que crea el mundo de las cosas, primeramente confundidas en el hic et nunc del todo devenir, dando su ser concreto a su esencia[...]"<sup>3</sup>. El mundo de los hombres no es un mundo de cosas sino de palabras, de símbolos dirá Lacan. Arribar al lenguaje no es otra cosa que la apropiación simbólica del mundo. Fiel a su retorno a Freud, Lacan ve esta apropiación en el juego descrito por el iniciador del psicoanálisis en *Más allá del principio del placer*. En la

---

<sup>1</sup> Jacques Lacan, *De los nombres del padre*, Paidós, Buenos Aires, 2005, p. 18.

<sup>2</sup> Ferdinand de Saussure, *Curso de lingüística general*, Fontamara, México, p.102.

<sup>3</sup> Jacques Lacan, *Escritos I...* p. 267.

escena, un niño de un año y medio juega con un carretel de madera atado a una pequeña cuerda: "No se le ocurrió [escribe Freud] arrastrarlo tras sí por el piso para jugar al carrito, sino que con gran destreza arrojaba el carretel, al que sostenía por el piolín, tras la baranda de su cunita con mosquitero; el carretel desaparecía ahí dentro, el niño pronunciaba su significativo 'o-o-o-o' [fort], y después, tirando del piolín, volvía a sacar el carretel de la cuna, saludando ahora su aparición con un amistoso 'Da' [acá está]. Ese era, pues, el juego completo, el de desaparecer y volver"<sup>4</sup>. Freud propone que el juego del niño acontecía después de la ausencia prolongada de la madre, por lo que el carretel era una representación simbólica de ella. El niño se apropiaba simbólicamente de la madre, pero a condición de perderla en lo real. Podemos decir que la apropiación simbólica, supone la renuncia al objeto en aras de ganar el símbolo. Al respecto Lacan señala: "He hablando del Fort y del Da. Se trata de un ejemplo del modo en que el niño entra naturalmente en este juego. Comienza a jugar con el objeto, más exactamente, con el sólo hecho de su presencia y su ausencia. Se trata pues de un objeto transformado, un objeto con función simbólica, un objeto desvitalizado que es ya un signo. Cuando el objeto está cerca el niño lo expulsa, cuando no está allí lo llama. Mediante estos primeros juegos, el objeto pasa, casi de modo natural al plano del lenguaje. El símbolo emerge y se vuelve más importante que el objeto"<sup>5</sup>. La apropiación simbólica del mundo implica, entonces, que el símbolo estará ahí donde ya no está la cosa. Así, la palabra refiere a una cosa ausente, negada, muerta. La palabra, dirá

---

<sup>4</sup> Sigmund Freud, "Más allá del principio del placer" en Sigmund Freud, *Obras completas*, Amorrortu, Argentina, 2006, p. 15.

<sup>5</sup> Jacques Lacan, *El seminario Libro I: Los escritos técnicos de Freud.*, Piados, Argentina, 2009, p. 263-264.

Lacan en una clara alusión al pensamiento hegeliano, es la muerte de la cosa.

Este universo de palabras, de símbolos que representan la ausencia de las cosas, es el registro Simbólico. Universo de símbolos que no es otra cosa que la realidad en la que el hombre vive, vive a los otros y se vive a sí mismo. "Conviene hacer también otra observación [afirma Lacan]. Esta palabra mediadora no es pura y simplemente mediadora en este plano elemental. Entre dos hombres, ella permite trascender la relación agresiva fundamental en el espejismo del semejante. E incluso debe ser otra cosa muy distinta, porque si nos detenemos a pensar, se ve que no solo constituye esta mediación, sino también la realidad misma"<sup>6</sup>. La realidad humana es una realidad simbólica y esto no sólo en el sentido de que las cosas hayan sido sustituidas por símbolos, sino también porque los intercambios humanos al interior de una estructura social, están mediados por el universo simbólico que representa el lenguaje. La relación del hombre con su mundo material está regulada por el registro simbólico, tanto como la relación con sus semejantes y consigo mismo. "De este modo podemos considerar que el lenguaje tiene una función. Nacida entre esos animales feroces que debieron de ser los hombres primitivos (lo que a juzgar por los hombres modernos no es inverosímil), la contraseña no es eso gracias a lo cual se reconocían los hombres del grupo, sino lo que permite constituir el grupo"<sup>7</sup>. El intercambio de signos que permite el orden simbólico es lo que hace posible la estructuración de lo social. De hecho, para Lacan el registro Simbólico es lo social mismo.

---

<sup>6</sup> Jacques Lacan, *De los nombres del padre...* pp. 37-38.

<sup>7</sup> Jacques Lacan, *De los nombres del padre...* p. 30.

Las resonancias del pensamiento de Levi-Strausse son inevitables. Para el antropólogo francés el lenguaje, institución simbólica por excelencia, es lo que permite la fundación de las sociedades humanas. Al respecto Levi-Strausse afirma:

[...] se puede considerar el lenguaje como una condición de la cultura, y ello en un doble sentido: diacrónico, puesto que el individuo adquiere la cultura de su grupo principalmente por medio del lenguaje; se instruye y educa mediante el habla; se le reprende y se le halaga con palabras. Desde un punto de vista más teórico, el lenguaje aparece también como condición de la cultura en la medida en que ésta posee una arquitectura similar a la del lenguaje. Una y otra se edifican por medio de oposiciones y correlaciones, es decir, de relaciones lógicas. De tal manera que el lenguaje puede ser considerado como los cimientos, destinados a recibir las estructuras que corresponden a la cultura en sus distintos aspectos, estructuras más complejas a veces, pero del mismo tipo que las del lenguaje<sup>8</sup>.

En este sentido, las prohibiciones del incesto y las reglas de exogamia son pensadas por Levi-Strausse como normas destinadas a permitir la comunicación y la integración del grupo, de la misma forma en que las normas en el intercambio de signos permite la integración de una comunidad hablante. Al respecto el antropólogo francés señala:

Toda la demostración cuyas articulaciones principales hemos evocado, ha podido ser llevada a buen término mediante una condición: considerar las reglas de matrimonio y los sistemas de parentesco como una especie de lenguaje, es decir, un conjunto de operaciones destinadas a asegurar, entre los individuos y los grupos cierto tipo de comunicaciones. El hecho de que el mensaje esté aquí constituido por las mujeres del grupo que circulan entre los clanes, líneas de descendencia o familias (y no como en el lenguaje propiamente dicho, por las palabras del grupo que circulan entre individuos) no altera en absoluto la identidad del fenómeno considerado en ambos casos<sup>9</sup>.

Si la prohibición del incesto y la exogamia son las normas que permiten la comunicación y la integración de los miembros del grupo, podemos afirmar, con Lévi-Strauss, que

---

<sup>8</sup> Claude Levi-Strauss, *Antropología estructural*, Paidós, España, 2011, p. 110.

<sup>9</sup> *Ibidem*, p. 102.

"[...]las reglas de parentesco y del matrimonio no se hacen necesarias por el estado de sociedad. Son el estado de sociedad mismo, al modificar las relaciones biológicas y los sentimientos naturales, al imponerles las necesidad de situarse en estructuras que los incluye al mismo tiempo que otras y que los obliga a superar sus primeros caracteres"<sup>10</sup> El registro Simbólico es lo social en sí mismo, al darle coherencia y significación a cada una de las relaciones de los miembros de una comunidad hace posible lo social.

En líneas anteriores hemos dicho que el registro simbólico es lo permite al sujeto estructurar su realidad, estructura su universo social y, algo que aún no hemos explicado, le permite representarse a sí mismo. Decir esto último no es otra cosa más que afirmar que el sujeto es una construcción social, el registro Simbólico es lo que permitirá a una cría humana devenir en sujeto. Al respecto el psicoanalista francés señala: "Un nombre, por confuso que sea, designa una determinada persona y en esto consiste exactamente el paso al estado humano. Si debemos definir en qué momento el hombre deviene humano, digamos que es cuando así sea mínimamente, entra en la relación simbólica"<sup>11</sup>. Y esto se da, incluso antes de que el sujeto esté en el vientre de la madre: "Los símbolos envuelven, en efecto la vida del hombre con una red tan total, que reúnen antes de que él venga al mundo a aquellos que va a engendrarlo 'por el hueso y por la carne', que aportan a su nacimiento con los dones de los astros, sino con los dones de las hadas, el dibujo de su destino, que dan las palabras que lo harán fiel o renegado, la ley de los actos que lo seguirán incluso hasta donde no es todavía más allá de su misma muerte, y que por ellos su fin

---

<sup>10</sup> Levi-Strausse, *Las estructuras elementales del parentesco*, Paidós, España, 2012, p. 568.

<sup>11</sup> *Ibidem*, p. 235.

encuentra su sentido en el juicio final en el que el verbo absuelve su ser o lo condena -salvo que se alcance la realización subjetiva del ser para la muerte"<sup>12</sup>. Lacan repite incesantemente que el orden simbólico no puede verse como una creación del sujeto, sino como aquello que estructura al sujeto. "El hombre habla pues, pero es porque el símbolo lo ha hecho hombre"<sup>13</sup>. Es el lugar que ocupa el sujeto en el orden simbólico lo que dará significación a cada una de sus circunstancias. De hecho, su identidad vendrá precisamente de la identificación que realice con el lugar que se le asigne en el registro Simbólico y esto incluso más allá de lo que el sujeto pueda tener conciencia. En efecto, el registro Simbólico estructura al sujeto incluso sin que éste tenga conciencia de ello. Al respecto las siguientes palabras de Lévi-Strauss resultan esclarecedoras: "El inconsciente deja de ser el refugio inefable de particularidades individuales, el depositario de una historia singular que hace cada uno de nosotros un ser irremplazable. El inconsciente se reduce a un término por el cual designamos una función: la función simbólica, específicamente humana, sin duda pero que en todos los hombres se ejercen según las mismas leyes que se reducen, de hecho al conjunto de estas leyes"<sup>14</sup>. Son las leyes del registro Simbólico las que reproducimos de manera inconsciente; al hablar no somos conscientes de las leyes sintácticas y morfológicas que reproducimos y en nuestras comportamientos sociales no somos conscientes de que reproducimos valores estéticos o morales que están determinados por el registro Simbólico. Es esta perspectiva la que va a permitir a Lacan proponer que "el lenguaje es la

---

<sup>12</sup> Jacques Lacan, *Escritos I...* p.269

<sup>13</sup> *Ibidem*, p. 267.

<sup>14</sup> Lévi-Strauss, "La eficacia simbólica" en Lévi-Strauss, *Antropología estructural...*p. 226.

condición del inconsciente" o en su forma más conocida "el inconsciente está estructurado como un lenguaje". El inconsciente son las leyes del registro Simbólico operando en el sujeto sin que éste tenga conciencia de ello.

## LO IMAGINARIO

Desde los inicios del pensamiento lacaniano el registro Imaginario está ligado a la constitución del Yo, es decir, al conjunto de *imago*s con los que el sujeto se identifica para construir una representación coherente de sí mismo. Ya en 1938 Lacan escribe:

Pero al experimentar esta sugestión emocional o motriz el sujeto no se distingue de la imagen misma. Más aún, en la discordancia característica de esta fase, la imagen se limita a añadir la intrusión temporaria de una tendencia extraña. Llamémosla intrusión narcisística, la unidad que introduce en las tendencias contribuirá no obstante a la formación del yo. Pero, antes de que afirme su identidad, el yo se confunde con esta imagen que lo forma, aunque lo aliena primordialmente<sup>15</sup>.

Estas son las ideas que Lacan desarrollará 9 años después en una conferencia impartida en Zurich que llevará por nombre: *El estadio del espejo como formador de la función del Yo (je) tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica*. Aproximémonos a las ideas de este documento para clarificar la irrupción del registro imaginario en el pensamiento de Lacan.

Desde 1936 Lacan ha hablado del estadio del espejo, pero es hasta 1947, en Zurich, donde aparece una definición consistente: "Basta para ello comprender el estadio del espejo como una *identificación* en el sentido pleno en el que el análisis da a este término: a saber, las transformación producida en el sujeto cuando asume una imagen cuya predestinación a este efecto de fase está suficientemente indicada por el uso, en la teoría, del término antiguo *imago*"<sup>16</sup>. Lacan está describiendo un fenómeno psicológico

---

<sup>15</sup> Jacques Lacan, "Los complejos familiares en la formación del individuo" en Jacques Lacan, *Otros escritos*, Paidós, Argentina, 2012, p. 53.

<sup>16</sup> Jacques Lacan, "El estadio del espejo como formador de la función del Yo (je) tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica" en Jacques Lacan, *Escritos I...* p. 100.



que acontece en el bebe entre los 6 y 18 meses, a través del cual éste se reconoce en su propia imagen producida en un espejo. Es en ese instante en el que la cría humana constituye su Yo (moi) a través de la apropiación de una imagen externa a él. "Esta relación erótica [afirma Lacan] en la que el individuo humano se fija en una imagen que lo aliena a sí mismo, tal es la forma en donde toma su origen esa organización pasional a la que llamará su yo"<sup>17</sup>.

En la constitución del yo podemos distinguir dos tiempos: El primero, previo a la identificación con la imagen, momento mítico en el que Lacan, siguiendo a Melanie Klein, supone que el bebe tiene una imagen fragmentada de su propio cuerpo y, el segundo, en el que la identificación con la imagen se consuma y se instaura el Yo (moi) del sujeto. Al respecto Lacan escribe:

[...] el estadio del espejo es un drama cuyo empuje interno se precipita de la insuficiencia a la anticipación; y que para el sujeto, presa de la ilusión de la identificación espacial, maquina las fantasías que se suceden desde una imagen fragmentada del cuerpo hasta una forma que llamaremos ortopédica de su totalidad -y hasta la armadura por fin asumida de una identidad alienante, que va a marcar con su estructura rígida todo su desarrollo mental<sup>18</sup>.

Es claro que sólo en la imagen el bebe encuentra una representación estable e integrada de sí mismo, lo que nos muestra la función fundamental del registro imaginario, esto es; mostrar un espejismo de plenitud y coherencia que imposibilite dar cuenta de una desorganización originaria que hace imposible la identidad en el sujeto. La imagen yoica es pensada como un velo que encubre una imposibilidad en el ser del sujeto.

---

<sup>17</sup> Jacques Lacan, "La agresividad en psicoanálisis" en Jacques Lacan, *Escritos I...* p. 118.

<sup>18</sup> *Ibidem*, pp. 102-103.

Cuando aparece el esquema óptico las ideas expuestas en el estadio del espejo se complejizan, ampliando sus posibilidades explicativas. El esquema es un recurso que Lacan toma de la óptica, concretamente de un texto de Bouasse llamado *Optique et photométrie dites géométriques*, en el que un ramillete de flores invertido encerrado en una caja [B] es reflejado en un espejo cóncavo produciendo, para un observador posicionado encima del espejo, una imagen real [B'] sobre un florero real [C] que se encuentra encima de la caja. La imagen es llamada real porque el efecto visual se produce en el exterior del espejo y ésta se comporta como si fuera un objeto. Incluso la imagen real puede ser reflejada como una imagen virtual al interior de un espejo. Un imagen que aparece en la realidad y puede confundirse con un objeto real no podría más que fascinar al psicoanalista, en ella encuentra la definición casia acabada de lo que presentará como el Yo.

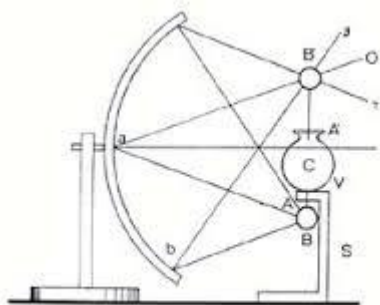
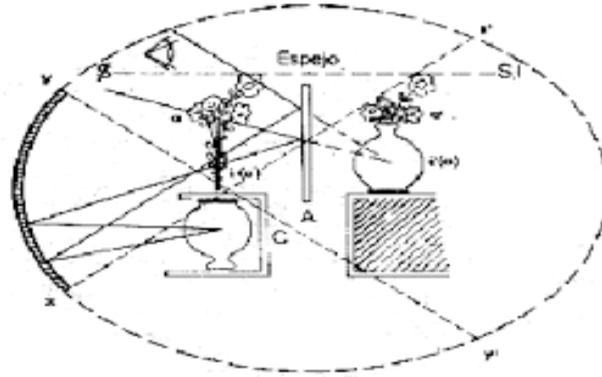


FIGURA 1

Lacan modifica este modelo en los siguientes términos:



La modificación más notoria es que las flores (a) ahora serán reales y el florero invertido, ahora en el interior de la caja (C), será el que es proyectado por el espejo cóncavo para producir la imagen real  $i(a)$  por debajo de las flores (dicha imagen no aparece en el esquema por las razones que expondremos a continuación). Otra diferencia es el espejo plano (A) que se encuentra frente al espejo cóncavo y que produce la imagen  $i'(a)$  en la que el florero y las flores (a) aparecen como una imagen virtual integrada para los ojos del sujeto (\$) colocado por encima del espejo cóncavo. También vemos el lugar (S,I) lugar desde donde el propio sujeto se ve observando.

Para una lectura del esquema óptico podemos empezar con el espejo plano. Hemos dicho que está señalado con la letra "A", que en el álgebra lacaniana representa al gran Otro, es decir, al registro simbólico o, en los primeros años de vida del bebe, a la mirada de la madre. Ahora podemos entender porque en  $i(a)$  no se encuentra el florero que, sin embargo, está siendo proyectado, como imagen real, desde el espejo cóncavo; las flores (a) separadas del florero representan al cuerpo fragmentado del que hablamos en el estadio del espejo, por eso no tienen un soporte, representado aquí por el florero que está como imagen real sólo que, desde la posición

del sujeto (\$), no puede verse. El sujeto (\$) únicamente puede acceder a la imagen integrada en una imagen virtual  $i'(a)$  proyectada en la superficie del espejo plano, es decir en el registro simbólico.

Las flores son como un cuerpo despedazado [afirma Mercedes Baudes], fragmentado, no unificado, desarticulado porque no tiene coordinación, porque es prematuro neurológicamente. Al nacer, un bebe, no sostiene la cabeza, no puede sentarse hasta los seis meses, ni caminar hasta el año. Este cuerpo que no se sostiene, sin embargo para una madre y un padre está completo, desarrollado y unificado. Hay un proceso desde los padres de anticipación. Desde el ojo de los padres, se proyecta este florero, dándole un continente que en un principio no tenía<sup>19</sup>.

Detengámonos un momento en ese florero: Desde la posición del sujeto (\$) el florero no existe más que como una imagen virtual  $i'(a)$  producida por el espejo plano, es decir, por el gran Otro. Esto significa que ese florero, como pieza faltante para producir la imagen unificada, no está más que en el deseo del Otro. La mirada de los padres proyecta sobre el niño una imagen anticipada de plenitud que nace de sus propios deseos, de lo que inconscientemente esperan de ese hijo. El niño se identificará con esa imagen  $i'(a)$  dando lugar a lo que Lacan denomina Ideal del Yo. El ideal del Yo no es más que ese conjunto de imágenes idealizadas (modelos de belleza, patrones de éxito, ideales de perfección, etc.) proyectadas desde el universo simbólico y con las que el sujeto se identifica para producir una imagen coherente de sí mismo, esto es lo que a Lacan le permitirá decir que nuestro deseo es el deseo del Otro. Ahora bien, las imágenes en las que se constituye el Yo ya no son solamente imágenes producidas por un espejo, sino también imágenes proyectadas desde la mirada de los otros, desde nuestros semejantes, desde el universo socio-simbólico en el

---

<sup>19</sup> Mercedes Baudes de Moresco, *Real, simbólico, imaginario: una introducción*, Lugar editorial, Argentina, 1995, p. 27.

que vivimos. Aquí es inevitable la resonancia con la dialéctica del amo y del esclavo de Hegel que Lacan escucha de la voz de Kojève en el celebre seminario. El propio Lacan refiere a esta resonancia en un diálogo que tiene con Jean Hyppolite, al respecto del esquema óptico:

Ya que usted fue quien tuvo la amabilidad de acosarme hoy, no veo por qué no comenzar recordando el tema hegeliano fundamental: el deseo del hombre es el deseo del otro.

Es esto lo expresado en el modelo del espejo plano. Volveremos a encontrar también aquí el clásico estadio del espejo de Jacques Lacan, ese momento de viraje que aparece en el desarrollo cuando el individuo hace de su propia imagen en el espejo, de el mismo, un ejercicio triunfante. Por ciertas correlaciones de su comportamiento podemos entender que se trata aquí, por primera vez, de una captación anticipada del dominio<sup>20</sup>.

En efecto, desde la perspectiva de Hegel lo que distingue al deseo animal del deseo humano es que en el primero se trata de un deseo de objetos que satisfacen necesidades biológicas y en el segundo lo que se desea es el deseo del otro. El deseo humano es esencialmente deseo de reconocimiento y en esos consiste precisamente la dialéctica del amo y del esclavo. En la lucha entre dos hombres por el reconocimiento, uno de ellos tendrá que ceder: "Uno de ellos [afirma Kojévé en su lectura de Hegel], sin estar de ningún modo 'predestinado', debe tener miedo del otro, debe negar el riesgo de su vida con miras a la satisfacción de su Deseo de "reconocimiento". Debe abandonar su deseo y satisfacer el deseo del otro: debe 'reconocerlo' sin ser 'reconocido' por él. Pero 'reconocer' así implica 'reconocerlo' como amo y reconocerse y hacerse reconocer como esclavo del Amo<sup>21</sup>". El amo sólo es amo porque hay otro que lo reconoce como tal, igual que en el estadio del espejo y en el esquema óptico el ser del sujeto se encuentra en el exterior, en una imagen

---

<sup>20</sup> Jacques Lacan, *El seminario libro I: Los escritos técnicos de Freud...* p. 222.

<sup>21</sup> Alexander Kojève, *Op. Cit.* p. 15.

proyectada desde un espejo o desde el reconocimiento del Otro. Kojève describe esta situación con precisión:

Es decir, que el hombre no es humano sino en la medida en que quiere imponerse a otro hombre, hacerse reconocer por él. En primer lugar, en tanto que no es aún efectivamente reconocido por otro, es ese otro el que es fin de su acción, es de ese otro, del reconocimiento de ese otro, que depende su valor y su realidad humanas; es en ese otro donde se condensa el sentido de su vida. Está pues "fuera de sí". Pero son su propio valor y su propia realidad los que le importan, y quiere tenerlos en él mismo. Debe entonces suprimir su "ser-otro". Es decir, debe hacerse reconocer por el otro, poseer en él mismo la certeza de ser reconocido por el otro<sup>22</sup>.

Si la única forma de ser humanos es en el reconocimiento del Otro, Lacan, en una clara influencia Kojévé-hegeliana, pensará que el ser del hombre, su identidad, es un efecto de la estructura socio-simbólica. El sujeto del que se habla en psicoanálisis es siempre un ser social. "El hombre no puede, en consecuencia, aparecer sobre la tierra sino en el seno de un rebaño. Por eso la realidad humana sólo puede ser social"<sup>23</sup>, Lacan diría que sólo puede ser simbólica.

Volvamos al esquema óptico. Ya hemos dicho que  $i'(a)$  representa el ideal del yo, es decir, el conjunto de identificaciones que el sujeto realiza con las imágenes proyectadas desde el universo socio-simbólico. Pero aún no explicamos qué representa  $i(a)$ . Esta región está fuera del espejo plano (A) y frente al espejo cóncavo; se compone por el ramo de flores reales (a) y por la imagen real del floreo proyectada por el espejo cóncavo y no visible para el sujeto ( $\$$ ). El hecho de que esté fuera del espejo plano (A) la convierte en una zona puramente imaginaria a la que podemos denominar, yo ideal  $i(a)$ . Sigmund Freud había hablado de dos periodos narcisistas en el desarrollo psicológico del niño; el primero se caracterizaba por la relación del bebe con su

---

<sup>22</sup> *Ibidem*, p. 20.

<sup>23</sup> *Ibidem*, p. 12.

propia imagen y el segundo de la relación del bebe con los otros. Así, el narcisismo primario consolida al yo ideal i(a) entidad puramente imaginaria y el narcisismo secundario al ideal del yo i'(a) que es ya una dimensión simbólica. Si un bebe está frente a un espejo en los brazos de su madre, la relación del bebe con su imagen es el yo ideal, pero en el momento en el que el bebe busca la mirada de la madre para autenticar su propia imagen, estaríamos en presencia del ideal del yo en tanto que es la imagen del bebe avalada por el Otro. En las siguientes palabras esta distinción es claramente explicada:

[...] el Yo ideal es la primera forma en la que el yo se aliena, que es la unidad del cuerpo en la imagen, todavía sin predicado alguno, sólo la unidad del cuerpo. Es el punto de partida del yo, su tronco. Y permanecerá como exigencia formal de perfección. Mientras que el ideal del Yo es el lugar desde el cual el sujeto es mirado, el lugar donde se le dice qué y cómo debe ser para alcanzar esa perfección<sup>24</sup>.

Lo que no debemos olvidar es que en ambos casos se trata de la fascinación del sujeto con su propia imagen, ya sea autenticada por el Otro o en una relación aislada del sujeto con su propio reflejo. Esto es lo que caracteriza al registro imaginario, a saber; la fascinación, identificación, de un sujeto con una imagen que le muestra un espejismo de plenitud de sí mismo. La imagen, como una totalidad integrada, produce un velo que encubre una falta en el ser del sujeto que es insuperable.

---

<sup>24</sup> Rinty D 'Angelo, Eduardo Carvajal, Alberto Marchilli, *Una introducción a Lacan*, Lugar editorial, Argentina, 2008, p. 95.

## LO REAL

La categoría de lo real muestra una serie de variaciones en la evolución del pensamiento de Jacques Lacan, sin embargo, presenta un nivel de consistencia que permite presentarla como un concepto claro y definido. Será necesario recorrer cronológicamente esta evolución para comprender las diversas formas en las que lo real se muestra.

### **Lo real es lo que resiste a la simbolización**

En tanto "[...] que no tenemos ningún otro medio de aprender lo Real [...] si no es por intermedio de lo simbólico"<sup>25</sup>, debemos suponer que lo Real es un efecto del proceso de simbolización. Quizá debamos decir un residuo, aquellos restos que, como desechos, resisten al orden simbólico, "[...] lo real o lo que es percibido como tal [afirma Lacan] es lo que resiste absolutamente a la simbolización"<sup>26</sup>. Esta perspectiva queda claramente expuesta en el comentario que Lacan realiza a propósito de la exposición de Jean Hyppolite: *Die Verneinung*. En este texto, Lacan realiza la distinción de una serie de conceptos esenciales para su pensamiento, a saber; *Bejahung* (que puede traducirse como: "aceptación" o "introducción" pero que Lacan ligará al concepto de Castración) *Verwerfung* (Forclusión o preclusión) *Verdraugen* (represión) y *Verneinung* (denegación). En la distinción de estos conceptos y fundamentalmente en la diferenciación entre *Bejahung* y *Verwerfung* se muestra nuevamente lo Real, como aquello que se resiste a la simbolización.

---

<sup>25</sup> Jacques Lacan, *El seminario libro 2: El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica*, Paidós, Argentina, p. 152.

<sup>26</sup> Jacques Lacan, *El seminario Libro 1: Los escritos Técnicos de Freud*, Paidós, Argentina, p. 110.



La *Bejahung* es pensada por Lacan como un momento mítico en el que se realiza la simbolización primordial. Momento de instauración del significante en el sujeto, apropiación simbólica por excelencia.

El señor Hyppolite, con su análisis, nos ha hecho franquear la especie de collado, marcado por la diferencia de nivel en el sujeto, de la creación simbólica de la negación en relación con la *Bejahung*. Esta creación del símbolo, como él ha subrayado, ha de concebirse como un momento mítico más que como un momento genético. Pues no puede ni siquiera referírsela a la constitución del objeto, puesto que incumbe a una relación del sujeto con el ser, y no del sujeto con el mundo<sup>27</sup>.

Desde la perspectiva de Lacan este proceso de simbolización puede fallar, quedando fuera del registro simbólico partes de la historia del sujeto. A este rechazo simbólico Lacan lo llama *Verwerfung* (forclusión). "En la relación del sujeto con el símbolo, existe la posibilidad de una *Verwerfung* primitiva, a saber, que algo no sea simbolizado, que se manifestará en lo real"<sup>28</sup>. Lo que no ha salido a la luz de lo simbólico aparecerá en lo real afirmará el psicoanalista. En este mismo texto, pero en líneas más adelante, amplía esta misma idea: "Pues así es como hay que comprender la *Einbeziehung ins Ich*, la introducción en el sujeto, y la *ausstossung dem Ich*, la expulsión fuera del sujeto. Es esta última la que constituye lo real en cuanto que es el dominio de lo que subsiste fuera de la simbolización. Y por eso la castración aquí cercenada por el sujeto de los límites mismos de lo posible, pero igualmente por ello sustraída a las posibilidades de la palabra[...]"<sup>29</sup>. La forclusión es un mecanismo que produce un "cercenamiento" en el registro simbólico, una abolición de la simbolización que abre la posibilidad de lo Real. Lo Real es pensado como

---

<sup>27</sup> Jacques Lacan, "Respuesta al comentario de Jean Hyppolite" en *Escritos I* ... p. 364.

<sup>28</sup> Jacques Lacan, *El Seminario 3 La psicosis*, Paidós, Argentina, 1997, p. 119.

<sup>29</sup> Jacques Lacan, *Idem*.

un residuo de lo simbólico que no puede integrarse a la realidad del sujeto por lo que se muestra en la forma del delirio, elemento que irrumpe desde lo Real en la realidad (simbólica) en la que vive el sujeto.

En la perspectiva de Elizabeth Roudinesco y Michel Plon esta forma de presentar lo Real está claramente influenciado por el pensamiento de Georges Bataille<sup>30</sup>. Lo Real, como un elemento residual que resiste a la simbolización, es muy cercano a los elementos heterogéneos que el autor de *La historia del ojo* describe en *La estructura psicológica del fascismo* y que más tarde agrupa en lo que denomina “la parte maldita”.

Bataille escribe *La estructura psicológica del fascismo* en 1933 tiempo en el que ya existía una relación con Lacan. En esta obra, el filósofo distingue la parte social homogénea (la parte útil, productiva) de la parte social heterogénea que es descrita en los siguientes términos:

[...]el mundo heterogéneo comprende el conjunto de los resultados del gasto improductivo (las mismas cosas sagradas forman parte de este conjunto). Vale decir: todo aquello que la sociedad homogénea rechaza como desecho o como valor superior trascendente. Son los productos excretorios del cuerpo humano y algunos materiales análogos (basuras, parásitos, etc.); las partes del cuerpo, las personas, las palabras o los actos que tienen un valor erótico sugestivo; los diversos procesos inconscientes como los sueños y las neurosis; los numerosos elementos o formas sociales que la parte homogénea no puede asimilar; las muchedumbres, las clases guerreras, aristocráticas y miserables, los diferentes tipos de individuos violentos que por lo menos violan la norma (locos, agitadores, poetas, etc.)<sup>31</sup>.

Más tarde, en el transcurso en el que toma junto con Lacan el seminario de Alexander Kojève sobre *La fenomenología del espíritu* de Hegel, Bataille desarrolla su concepto de

---

<sup>30</sup> Confróntese en “Real” en Elizabeth Roudinesco, Michel Plon *Diccionario de psicoanálisis*, Paidós, Argentina, 2008.

<sup>31</sup> Georges Bataille, “La estructura psicológica del fascismo” en *La conjuración sagrada: ensayos 1929-1939*, Adriana Hidalgo editora, Argentina, 2008, p. 147.

Heterología "[...] a partir del adjetivo heterólogo, que en anatomía patológica designa los tejidos mórbidos. La heterología era para él la ciencia de lo irrecuperable, cuyo objeto era "lo improductivo" por excelencia: los desechos, los excrementos, la inmundicia. En síntesis, la existencia "otra" expulsada de todas las normas: la locura, el delirio, etcétera"<sup>32</sup>.

Definitivamente lo Real, residuo de la simbolización, encuentra un eco en lo heterogéneo efecto residual de la parte homogénea de la sociedad. Y también, cuando más adelante Lacan hable de una "ciencia de lo real", las reminiscencias ligadas a la heterología serán inevitables.

#### **Lo real: una falta en lo simbólico**

A partir del seminario impartido entre los años de 1956 y 1957 transcrito en el libro 4 de los Seminarios, el concepto de lo Real va transformándose de "lo que se resiste a la simbolización" a "una falta en la estructura simbólica". Lo que empieza a configurarse es la incorporación de lo Real en el interior del registro simbólico. Es en este momento en el que aparece la escritura algebraica:  $S(\bar{A})$  que se lee; el significante de la falta en el otro y también es el momento en el que el sujeto aparece escrito en la siguiente forma  $\$$ , el sujeto en tanto implicado en la castración. Lo común en estas dos matemáticas es la barra que los cancela, pues bien, para Lacan esta barra que hace visible la incompletud en la estructura simbólica y en el sujeto puede equipararse a lo real. "En principio, todo significante es revocable. De ello resulta que para todo lo que no es significante, es decir, en particular, para lo real, la barra es una de las formas más

---

<sup>32</sup> "Real" en Elizabeth Roudinesco, Michel Plon "Real" en *Diccionario de psicoanálisis...*

seguras y más rápidas de su elevación a la dignidad de significante"<sup>33</sup>. Aquí Lacan realiza una precisión importante, esta barra que en aritmética refiere a la división sólo puede aplicarse sobre algo que ya ha sido instaurado como significante. Esto implica que únicamente en lo simbólico se hace visible la falta como efecto de lo Real. Al respecto Lacan afirma; "La propia noción de privación, tan sensible y visible en una experiencia como esta, implica la simbolización del objeto en lo real ya que en lo real, nada está privado de nada. Todo lo que es real se basta a sí mismo. Por definición, lo real es pleno. Si introducimos en lo Real la noción de privación, es por que algo no está, es suponer posible su presencia o sea introducir en lo Real, para recubrirlo y para excavarlo, el simple orden simbólico"<sup>34</sup>.

La barra ( / ), a partir de este momento, ha alcanzado una connotación distinta " Si antes era 'resistencia a la significación', ahora es 'un borde real'. La función topológica del borde entra en juego aquí unida a lo real, es decir, nuevamente a lo imposible. La barra se puede saltar, pero define ahora la discontinuidad que es parte de lo simbólico mismo, siendo el corte, otro nombre del borde, un punto de real"<sup>35</sup>.

Lo real es pensado desde este momento como la imposibilidad de la plenitud en el registro simbólico y en el sujeto. Condición de falta que se ampliara hacia la sexualidad lo que llevará a Lacan a afirmar que "No hay relación sexual" y hacia la mujer desde donde se acuñará la polémica frase "La mujer no existe". Por el momento

---

<sup>33</sup> Jacques Lacan, *El seminario libro 5: Las formaciones del inconsciente*, Paidós, Argentina, 2010, p. 353.

<sup>34</sup> Jacques Lacan, *El seminario libro 4: La relación de objeto*, Paidós, Argentina, 2008, p. 290.

<sup>35</sup> Diana S Rabinovich, *Sexualidad y Significante*, Manantial, Argentina, 2012, p. 85.

observamos que la barra que representa el efecto de lo Real cancela toda posible universalidad, plenitud y armonía.

### **Lo real es lo imposible**

El concepto de lo Real ha transitado de una dimensión excluida de lo simbólico a una falla al interior de este registro. Esta última idea evolucionará en el pensamiento lacaniano hasta señalar que lo Real es lo imposible, es decir; un límite que se hace visible en el interior del registro simbólico. En el libro 17 de su seminario Lacan escribe: "Lo real es lo imposible. No en calidad de un simple tope contra el que nos damos de cabeza, sino el tope lógico de aquello que, de lo simbólico se enuncia como imposible"<sup>36</sup>.

En este tiempo Lacan tiene una inclinación por el discurso matemático y lógico. Pues es en estos discursos de formalización rigurosa donde buscará esos límites, esa imposibilidad que muestren lo Real.

"En efecto [escribe Lacan], el campo matemático consiste justamente en operar de manera desesperada para que el campo del Otro se sostenga como tal -es el mejor modo de probar que no se sostiene, que no es consistente, como se dice en términos técnicos- y de probarlo examinado cómo se articula en él todos los pisos, porque es en niveles muy diversos donde no se sostiene"<sup>37</sup>. En el momento que Lacan piensa lo Real como lo imposible está también desarrollado sus formulas de la sexuación y es por ello que la frase "No hay relación sexual" está íntimamente ligada a la idea de lo Real. Detengámonos en esta idea y comprendamos porque "No hay relación sexual".

Lo que está en juego en las fórmulas de la sexuación es la forma en la que la condición femenina y masculina se

---

<sup>36</sup> Jacques Lacan, *El seminario Libro 17: El reverso del psicoanálisis*, Paidós, Argentina, 2004, p.\*\*\*

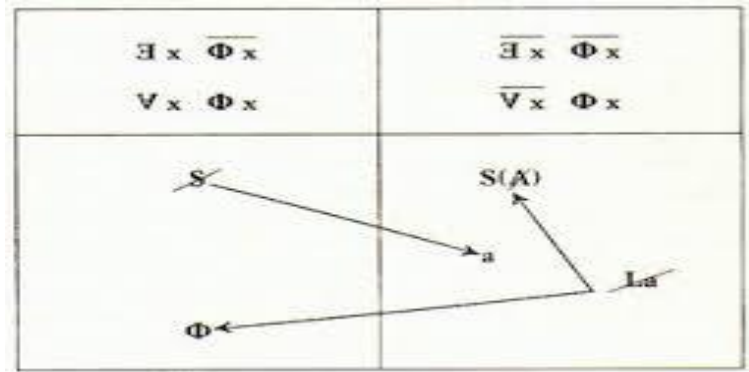
<sup>37</sup> Jacques Lacan, *El seminario Libro 16: De un Otro al otro*, Paidós, Argentina, 2008, p. 76.

articulan desde el momento en que los seres humanos son constituidos como seres de lenguaje (parletre). La distinción entre los seres hablantes estará dada por la relación que construyan con la función fálica, es decir; la castración. En el álgebra lacaniana dicha función se escribe así:  $\phi x$ . De esta forma, la condición masculina será escrita en los siguientes términos:  $\exists x \overline{\phi x}$  y  $\forall x \phi x$ . Estos matemas se leerán así;  $\exists x \overline{\phi x}$  al menos uno no está implicado en la función fálica. Este "al menos uno" que determina la condición masculina, es lo que Freud denominó el padre primordial, el padre de la horda descrito en *Tótem y tabú*. Aquel que vive un goce no limitado por la castración. El siguiente matema ligado a la condición masculina:  $\forall x \phi x$  se lee así: Todo hombre está implicado en la función fálica, esto supone que el goce masculino estará siempre limitado por la castración y que el goce no cercenado por la castración del "al menos uno" estará en el hombre como fantasma, como un goce absoluto inalcanzable.

La condición femenina será escrita con los siguientes fórmulas:  $\overline{\exists x \overline{\phi x}}$  y  $\overline{\forall x \phi x}$ . Estos matemas se leen:  $\overline{\exists x \overline{\phi x}}$  No existe alguna que no esté implicada en la función fálica. Esto implica que en el caso de la mujer no existe el fantasma de un goce absoluto, pues no existe al menos una mujer que su goce no esté limitado por la castración. El segundo matema ligado a la condición femenina  $\overline{\forall x \phi x}$  se lee; no toda la mujer está implicada en la función fálica, es decir; que en la mujer hay un "goce otro" que no está marcado por la castración.

En la sesión del 13 de marzo de 1973 transcripta en el libro 20 del seminario, Lacan expone en su pizarra un cuadro sinóptico en el que se esquematizan las formulas que hemos

descrito. El lado izquierdo expone la condición masculina y el lado derecho la femenina.



Ya hemos explicado la parte superior del cuadro, sin embargo la parte inferior en la que se describe los vínculos entre hombre y mujer aún no se ha expuesto. Del lado masculino (izquierda) encontramos el matema \$ que representa al sujeto barrado (castrado) por la función fálica, vemos un vector que atraviesa de \$ en la región masculina a la a (objeto causa del deseo) en la región femenina. Este vector significa que el hombre sometido a la función fálica (castración) se vincula con la mujer colocándola en el lugar del "objeto a". Si recordamos la fórmula del fantasma (\$♦a) comprendemos porque Lacan puede decir que la mujer aparece como fantasma del hombre.

En la región femenina encontramos el matema S (A) que se lee significante de la falta en el Otro y representa el goce no fálico de la mujer, un goce ligado a la falta y a la imposibilidad de la función fálica de abarcar el goce femenino. La mujer en tanto no toda implicada en la función fálica. En la región femenina también encontramos el matema La que puede leerse La mujer no existe. En las formulas de la mujer  $\overline{\exists x} \overline{\phi x}$  y  $\overline{\forall x} \phi x$  no existe una formula universal, no existe La mujer como plena.

En la región femenina hay un vector que va del mathema  $S(\bar{A})$  a  $La$  y atraviesa a la región masculina en la que encuentra el matema  $\phi$  que representa el falo simbólico. El vector significa que la mujer se vincula con el hombre colocándolo como semblante del falo. Antes de ofrecer alguna conclusión sobre las formulas de la sexuación es necesario comprender porque Lacan afirma que "no hay relación sexual".

### **No hay relación sexual**

Ya hemos descrito la forma en que se inscribe lógicamente la condición femenina y masculina en su relación con la función fálica. Intentemos aproximarnos a la comprensión de la frase lacanaiana "No hay relación sexual".

La escritura de la sexualidad permite a Lacan pensar la relación sexual en términos de relaciones lógicas. De esta forma las principales operaciones de la lógica simbólica: negación, conjunción, disyunción e implicación son analizadas y rechazadas como procedimientos que podrían describir la relación sexual.

La negación es descartada debido a que en sus escrituras de lo femenino y lo masculino en ningún modo se busca "[...] de una la negación del otro, sino de hacer por el contrario, de uno el obstáculo para el otro"<sup>38</sup>. Para fines explicativos recordemos que la negación es representada en lógica simbólica de la siguiente manera:

p	~	q
—————		
v		f
f		v

---

<sup>38</sup> Jacques Lacan, *El seminario libro 19 ... o peor*, Paidós, Argentina, 2010, p. 99.



Cuando "p" es verdadera la negación es posible en tanto "q" es falsa y viceversa, cuando "p" es falsa "q" debe ser falsa. Si ahora recordamos el lado masculino y el lado femenino en las notaciones lacanianas.

$\exists x \overline{\phi x}$	$\overline{\exists x} \overline{\phi x}$
$\forall x \phi x$	$\overline{\forall x} \phi x$

Nos damos cuenta primeramente que lo que podría permitir la negación sería la fórmula que no está escrita, es decir, "[...]la que acá sólo puede escribirse bajo la forma que impugna la función fálica, a saber. *No es verdadero que la función fálica sea lo que funda la relación sexual*"<sup>39</sup>. En efecto esta escritura que daría la posibilidad a la negación no está y lo que si vemos es que las escrituras del lado masculino son un obstáculo para las del lado femenino. En la parte superior vemos en el lado masculino que existe "al menos uno" que no está implicado en la función fálica  $\exists x \overline{\phi x}$  y en el lado femenino que no existe alguna que no está implicada en la función fálica  $\overline{\exists x} \overline{\phi x}$ , por lo que en el lado masculino existe al menos uno es un obstáculo para el lado femenino en el que ninguno. En la parte inferior en el lado masculino vemos que todo hombre está implicado en la función fálica  $\forall x \phi x$  y en el femenino que  $\overline{\forall x} \phi x$  no toda la mujer está implicada en la función fálica, nuevamente la escritura masculina en la que "todo" es el obstáculo de la femenina en la que "no toda".

Lo que esencialmente hace imposible la negación es que ni en el lado masculino ni en el femenino encontramos

---

<sup>39</sup> *Idem.*

universales que permitan la negación de uno respecto del otro. Si el universal fuera posible generaría un binarismo como (-) (+) lo cual nos haría pensar que existen dos polos o esencias claramente definidas del lado femenino y del lado masculino, situación que Lacan ha evitado desde los inicios de su pensamiento. En Lacan vemos un esfuerzo por pensar una existencia sin esencia y una sexualidad alejada de todo binarismo. Detengámonos un poco en estas ideas.

Decimos que no existen universales en las escrituras que designan lo femenino y lo masculino. En el caso de la escritura femenina es evidente la inexistencia de lo universal. En la parte superior encontramos la escritura  $\overline{\exists x}$   $\phi x$  no existe alguna, ninguna mujer está fuera de la función fálica (no existe excepción) Este universal que Lacan produce negando el cuantor existencial, situación que no es recurrente en lógica simbólica, produce una imposibilidad, el desvanecimiento del sujeto afectado por la función.

En la parte inferior encontramos el "no todo" lacaniano  $\overline{\forall x}$   $\phi x$  la imposibilidad del universal es evidente por la negación del cuantor universal. Sin embargo, es necesario reflexionar con más detenimiento para dar cuenta de los alcances de esta escritura; Lacan está recurriendo aquí a la diferencia que existe entre un "conjunto" de individuos y el "orden" que estos constituyen. Hablamos de "conjunto" de individuos cuando están insertos en una unidad dentro de la cual son elementos y de "orden" cuando los individuos no pertenecen ni están incluidos en ningún conjunto posible, están reunidos pero no colectivizados. El "orden" de los individuos es lo que Lacan expresa en el "no todo"  $\overline{\forall x}$   $\phi x$  La mujer no forma un conjunto, sino un "orden". No existe en ellas un universal que las colectivice, y esto es lo que

lleva a Lacan a afirmar que L/a mujer no existe. Guy Le Gaufe lo señala con claridad en las siguientes palabras:

Es lo que pretende escribir Lacan con un orden de individuos cuya existencia afirma (gracias a la negación del cuantificador universal.  $\overline{\forall x}$ , que equivale en ese caso al cuantificador existencial), pero que se niega a colectivizas puesto que la exclusión de la excepción afirmará que en ese lado no hay nadie que escape de no todos, sin que tal ausencia de excepción llegue a constituir una clausura. Con esas dos escrituras contradictorias, unidas en la misma deixis, Lacan plantea un orden de individuos que escapan de toda colectivización que produciría su esencia, tal como en francés la indica el artículo definido. De allí surge la famosa frase "La mujer no existe", un enunciado residual y provocativo de esa búsqueda de la falta parcial de un universal en el ser hablante"<sup>40</sup>.

En el lado femenino, entonces, es imposible un universal clausurante y homogéneo que nos permitiera sostener la negación con la dimensión masculina.

En el lado masculino sucede algo peculiar, pues encontramos directamente una escritura universal en la parte inferior  $\forall x \phi x$  Lacan afirma que este universal sólo es posible por una exclusión el "al menos uno" que encontramos en la parte superior de las escrituras masculinas  $\exists x \overline{\phi x}$  Nuevamente está en juego la distinción entre "conjunto" y "orden" que hemos expuesto más arriba. Los hombres a diferencia de la mujer, están colectivizado en un conjunto. Pero el punto es saber si lo que constituye al conjunto es una parte de ese conjunto o si es algo excluida de las partes, si esto último es el caso entonces el universal que forman las partes no está completo, pues le falta lo que los hace pertenecer a un colectivo. Nuevamente la lectura que hace Gaufey nos permite aclarar este punto

[...] en tanto que hay un todo, está fundado en la existencia de la excepción de al-menos-uno (por lo tanto, posiblemente de varios), y en tanto que no hay excepción,

---

<sup>40</sup> Guy Le Gaufey, *El notodo de Lacan: consistencia lógica, consecuencias clínicas*, El cuenco de plata, Argentina, 2011, p. 120.

entonces los varios que existen no forman ningún todo. En ambos casos, la universal ya no se sostiene como reunión sin excepción de todos los elementos que, por pertenencia o inclusión, darían lugar a una unidad compacta y homogénea<sup>41</sup>.

Al no existir un universal en el lado masculino y femenino, queda imposibilitado pensar la relación sexual desde el binarismo clásico hombre-mujer como unidades opuestas y plenamente consolidadas. De esta forma, la negación, como relación lógica, queda imposibilitada, al no existir dos esencias que se opongan. Ambos sexos al ser estructurados por la función fálica  $\phi x$  se muestran como elementos imposibilitados en su plenitud y continuidad como obstáculo el uno para el otro como ya lo hemos explicado.

Para revisar los argumentos que Lacan presenta para descartar la conjunción entre sus escrituras femeninas y masculinas, es necesario recordar la tabla de verdad de esta operación lógica:

P	Q	P . Q
V	V	V
V	F	F
F	V	F
V	F	F

La conjunción sólo es posible cuando son verdaderas ambas premisas. Esto es imposible en las inscripciones de la sexualidad que nos propone Lacan; en la parte superior masculina el "al menos uno"  $\exists x \overline{\phi x}$  y en la superior femenina el "ninguna"  $\overline{\exists x \phi x}$  es imposible que ambos sean verdaderos. En la parte inferior masculina está el "todos"  $\forall x \phi x$  mientras que en la parte inferior femenina está el "no

---

<sup>41</sup> *Ibidem*, p. 121.

toda"  $\overline{\forall x} \phi x$  nuevamente la verdad de ambas escrituras es imposible. La relación a través de la conjunción queda descartada.

En el caso de la implicación la imposibilidad está probada desde que la negación y la conjunción no pueden realizarse. Recordemos que la tabla de verdad de la implicación es la siguiente.

P	Q	P c Q
V	V	V
V	F	F
F	V	V
F	F	F

Como demostramos en la conjunción, las escrituras del lado femenino y del lado masculino no pueden ser ambas verdaderas. En el caso en el que una sea falsa y la otra verdadera la relación no es posible, puesto que, como señalamos en la negación, el lado masculino es obstáculo para realizar el lado femenino.

La disyunción aparentemente es la más compleja de negar, pues sólo cuando ambas premisas son falsas es imposible. De cuatro posibilidades, tres son posibles:

P	Q	P v Q
V	V	V
V	F	V
F	V	V
F	F	F

Sin embargo, al analizar con cuidado nos damos cuenta que como en la implicación, con la imposibilidad de la

negación y la conjunción, la disyunción resulta imposible. Los polos femeninos y masculinos no pueden ser verdaderos ambos. Y al no establecer una relación de negación, pues uno es el obstáculo del otro, las dos posibilidades restantes en las que la disyunción es posible quedan anuladas.

La imposibilidad de relación lógica en las fórmulas de la sexuación anuncia una falla, un vacío insuperable entre las escrituras femeninas y masculinas. Una imposibilidad lógica es presentada como una imposibilidad sexual, por ello lo Real (pensado en este tiempo como lo imposible) es equiparable a la polémica frase: "No hay relación sexual". Al respecto Lacan escribe: "Lo sitia como Real, es decir, a partir de lo imposible, el cual se enuncia: *No hay relación sexual*"<sup>42</sup>.

Resulta importante destacar aquí una característica nueva de lo Real: desde que Lacan piensa lo Real como una imposibilidad lógica, este registro aparece como algo que no se conoce, sino que se demuestra, se hace visible en los hiatos de la formalización lógica.

De acuerdo con Alain Badiou en su comentario sobre el *Atolondradicho* podemos decir que lo Real no se conoce; ya que sólo podemos conocer lo que la formalización lógica nos permite organizar y lo Real es precisamente la falla en esta formalización. Lo Real no es incognoscible pues no es algo independiente a la formalización lógica, en el sentido en el que Kant ve al noúmeno con relación a la realidad fenoménica. Lo Real es una falla interna de la lógica, algo interior a esta formalización, que si bien no puede conocerse, si puede demostrarse. Al respecto Badiou escribe:

Su jugada no consiste -para nada- en proponer que lo real sea incognoscible, y tampoco -para nada- que sea

---

<sup>42</sup> ]Jacques Lacan, "El atolondradicho" en *Otros escritos*, Paidós, Argentina, 2012, p. 248.

cognoscible. La tesis de Lacan es la de una exterioridad de lo real a la antinomia del conocer y el ignorar. En cuanto tal, lo real no participa de las categorías alternativas del conocer y el ignorar. Participa de lo que Lacan inventa bajo el nombre de 'demostrar'”<sup>43</sup>.

Demostrar lo real, como algo distinto de lo cognoscible y lo incognoscible es hacer visible lo imposible en la estructuración simbólica tal y como lo describimos en la imposibilidad de la relación sexual. En este sentido “demostrar” nos refiere a un encuentro con lo Real.

La categoría de lo real sufre distintas transformaciones en el desarrollo del pensamiento de Lacan: Aparece en sus primeros textos como un efecto residual de la imposición simbólica, es un elemento expulsado que resiste a la simbolización. A la mitad de su obra, lo real ya no es un elemento exterior, sino una falla al interior del registro simbólico, lo simbólico no es pleno, una fisura le es inherente y ésta es lo real. Al final de su pensamiento, lo real empieza a jugar un papel central y es pensado como un hiato en la formalización de un discurso lógico o matemático. Lo real es presentado como aquello que se muestra como imposible en el interior del registro simbólico. Su presencia no puede ser conocida, pero si demostrada.

Pese a estas variaciones, podemos decir que la categoría de lo reales consistente en al menos dos puntos: lo primero es que lo real sólo se manifiesta a través de lo simbólico, es siempre el residuo, la falta o lo imposible de una estructuración simbólica. El segundo punto es que lo real es, en todo momento, la presencia que hace imposible que lo simbólico se presente como una entidad universal, plena y armonizada. Lo real es lo que cancela las visiones totalizantes en lo simbólico. Siendo lo imaginario lo que

---

<sup>43</sup> Alain Badiou y Barbara Cassin, *No hay relación sexual: Dos lecciones sobre el “L’Etourdit” de Lacan*, Amorrortu, Argentina, 2011. p. 116.

encubre esta imposibilidad, creando un semblante de plenitud y armonía.

Lo real determina la forma en la que serán estructuradas categorías esenciales del pensamiento lacaniano, tales como; el sujeto, la falta en el Otro, el fantasma inconsciente, el acto analítico y su noción de ética. En nuestros siguientes apartados nos dedicaremos al análisis de estas categorías pues serán esenciales en el desarrollo de la teoría política de orientación lacaniana.



## EFECTOS DE LO REAL

La categoría de lo real afecta dos conceptos que son esenciales en la teoría política, a saber; el sujeto y la estructura socio-simboliza. Desde lo real no puede ya pensarse al sujeto como una entidad fundante, pleno y armónico. El sujeto siempre estará escindido y será un efecto de la cadena significante, lo simbólico, por sus parte, deberá serpensado, a la luz de lo real, como una estructura incapaz de plenitud y homeostasis. Estas ideas determinarán fuertemente los preceptos de la teoría política de orientación lacaniana, analicémoslo con detalle.

### El sujeto barrado

Cuando Lacan se ocupa del sujeto, lo hace desde la subversión que provoca en esta categoría, la irrupción del inconsciente freudiano. Para el padre del psicoanálisis el sujeto esta escindido (*Spaltung*) en una dimensión conciente y otra inconsciente, por lo que no es ese ser sustancial que vemos aparecer en los diversos avatares del pensamiento filosófico. Al respecto Lacan afirma:

§ es el sujeto propiamente dicho, un sujeto menos completo, tachado. Esto quiere decir que un sujeto humano completo nunca es un puro y simple sujeto del conocimiento, como la filosofía lo construye, que corresponda perfectamente al *percipiens* de ese *perceptum* que es el mundo. Nosotros sabemos que no hay sujeto humano que sea puro sujeto de conocimiento, salvo que lo reduzcamos a una célula fotoeléctrica o a un ojo, o bien a lo que llaman en filosofía una conciencia. Pero como nosotros somos analistas, sabemos que siempre hay una *Spaltung*, es decir, siempre hay dos líneas en las que el sujeto se constituye. De ahí nacen, por otra parte, todos los problemas de estructura que nos son propios<sup>44</sup>.

Para Lacan el inconsciente es la estructura simbólica operando en el sujeto sin que éste tenga conciencia de ello, por lo que la escisión del sujeto, de la que habla Freud será

---

<sup>44</sup> Jacques Lacan, *El seminario, libro 5; Las formaciones del inconsciente*, Paidós, Argentina, 2010, p. 402.

interpretada por el psicoanalista francés como un efecto de su inclusión en la lógica significante. Para comprender con detalle esta problemática, es necesario analizar la conocida frase: "El significante es lo que representa a un sujeto para otro significante".

Cuando Lacan afirma que es un "significante lo que representa a un sujeto" está diciendo que el sujeto es un efecto del significante. Esta operación ya fue descrita por nosotros cuando nos ocupamos del registro simbólico, en ese momento señalamos que la representación simbólica de la cosa supone su negación y al mismo tiempo su presencia en el universo simbólico. La palabra es lo que representa a la cosa ausente por el proceso mismo de simbolización. Ahora, frente al sujeto, sucede lo mismo, pues su presencia sólo puede mostrarse a través de un significante. "El efecto de lenguaje [escribe Lacan] es la causa introducida en el sujeto. Gracias a ese efecto no es la causa de sí mismo, lleva en sí el gusano de la causa que lo hiende. Pues su causa es el significante, sin el cual no habría ningún sujeto en lo real"<sup>45</sup>. El significante precede al sujeto, es sólo desde el significante que sabemos algo de él. Esta idea es expresada claramente por Lacan en una anécdota relatada a los oyentes del seminario inédito *L'identification*. Es la sesión del 6 de diciembre de 1961 Lacan narra su visita al Musée de Saint-Germain en la que encuentra en una de sus vitrinas un hueso peculiar:

... comment vous dire cette émotion qui m'a saisi  
quan penché sur une de ces vitrines je vis sur une côte  
mince, manifestemen une coté d'un mamifére..  
je ne sais pas très bien lequel, et je ne sais pas si  
quelque'un le saura mieux que moi

---

<sup>45</sup> Jacques Lacan, "Posición del inconsciente" en Jacques Lacan, *Escritos II...* p. 795.

...genre chevreuil, cervidé, un série de petits bâtons: deux d'abord, puis un petit intervalle, et ensuite cinq, et puis ca recommence <sup>46</sup>.

Lacan comprende que nada puede saber del significado de las marcas en el hueso, pero el pequeño intervalo que existe entre ellas y su secuencia le permiten reconocerlas como significantes. Significantes que ya no están ligados a un significado y tampoco, por supuesto, a algún referente y, sin embargo, siguen evocando la presencia de un sujeto que pareciera contar algo. Estamos aquí frente a una demostración clara de lo que significa que un significante representa a un sujeto. Al final de esta sesión Lacan lo señala con precisión:

Le signifiant...

A l'envers du signe, n'est pas ce qui représente quelque chose par quelque' un

...c'est ce qui représente précisément le sujet par un autre signifiant<sup>47</sup>.

Se muestra evidente que la forma en la que Lacan piensa al sujeto supone una re-configuración de la noción del significante; mientras que para Saussure el significante está ligado a su significado como los dos lados que componen una hoja de papel, para Lacan el significante puede persistir a la ausencia de su significado y esto sin perder la capacidad de evocar a un sujeto ausente como lo muestran las marcas preservadas en el hueso.

Que el sujeto sea un efecto del significante tiene consecuencias importantes. La primera, quizá la más evidente, es que el sujeto ya no es garante de sí mismo, el ser sustancial en el que la tradición filosófica quiso ver el soporte del conocimiento se desvanece en la propuesta lacaniana. "Que el Otro [escribe Lacan] sea para el sujeto el

---

<sup>46</sup> Jacques Lacan, L'identificación seminario inédito de 1961-1962, edición virtual p.71.

<sup>47</sup> *Ibidem*, p.78

lugar de su causa significante no hace aquí sino motivar la razón por la que ningún sujeto puede ser causa de sí"<sup>48</sup>. El sujeto queda vaciado de su esencia, es ahora un destello de la función significante. Y, como un efecto luminoso, se desvanece en el mismo instante en el que es producido:

El significante, produciéndose en el lugar del Otro todavía no delimitado, hace surgir allí al sujeto del ser que no tiene todavía la palabra, pero al precio de coagularlo. Lo que allí había listo para hablar -esto en los dos sentidos que el pretérito imperfecto, en francés como en español, da al había, el de colocarlo en el instante anterior: estaba allí y ya no está, pero también el instante siguiente: un poco más y estaba por haber podido estar-, lo que había allí desaparece por no ser más que un significante<sup>49</sup>.

Esto es lo que Lacan llama *fading* (desvanecimiento del sujeto). En el instante mismo en el que el significante permite una representación simbólica del sujeto, éste queda eclipsado por el significante que desde ahora será el único vehículo para dar cuenta de su existencia. El sujeto es esa ausencia que se vislumbra a partir de su marca significante, tal y como las marcas en el hueso del Musée de Saint-Germain nos evocan a un sujeto desvanecido por los miles de años que han pasado desde su tiempo hasta hoy. Esto es precisamente lo que va permitir hablar de un sujeto barrado (§), de un sujeto "borrado", evanescente. Guy Le Gaufey señala esta circunstancia con claridad:

En tanto que habrá hablado, y que su palabra habrá recibido un eco, ese "alguien" destinado a la carrera de sujeto "se vuelve él también ese significante", salvo que ese significante es el que falta, por lo cual el sujeto bien merece escribirse: §. La barra le ha caído encima dado que él es eso que, poniendo en juego la cadena significante, se señala, al hacerlo, como el lugar vacío de donde todo proviene<sup>50</sup>.

---

<sup>48</sup> Jacques Lacan, "Posición del inconsciente" en Jacques Lacan, *Escritos II...* p. 799.

<sup>49</sup> *Idem.*

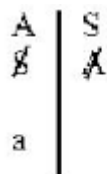
<sup>50</sup> Guy Le Gaufey, *El sujeto según Lacan*, El cuenco de plata, Argentina, 2010, p. 44.

El carácter evanescente del sujeto, llevará a Lacan a decir que él ex-iste, enfatizando esa dimensión ambivalente de ser producido por la cadena significativa y ser exterior a ella. Se acuñará un concepto para referirse a esta circunstancia; lo éx-timo. Así, el sujeto, en relación al gran Otro, “[...] se encuentra en un lugar que designamos con el término éxtimo, conjugando lo íntimo con lo radical exterior”<sup>51</sup>. Pero si la barra ha caído sobre el sujeto escindiéndolo, también la cadena significativa, el gran Otro entendido como el tesoro de los significantes, se ve afectado por esa escisión. El sujeto, representado por un significante, evoca una ex-istencia que se desvanece (*fading*) cuando es atrapada por el Otro. En el Otro falta algo, y es precisamente ese sujeto que se eclipsa por la presencia del significante. Al respecto Lacan afirma:

Lo que va a colocar allí es su propia carencia bajo la forma de la carencia que produciría en el Otro por su propia desaparición. Desaparición que, si puede decirse, tiene a mano, de la parte de sí mismo que le regresa de su alineación primera.

Pero lo que colma así no es la falla que encuentra en el Otro, es en primer lugar la de la pérdida constituyente de una de sus partes, y por la cual se encuentra en dos partes constituida<sup>52</sup>.

En el seminario de 1962 a 1963 dedicado a la angustia Lacan desarrolla un pequeño esquema que clarifica estas ideas.




---

<sup>51</sup> Jacques Lacan, *El seminario libro 16 De un Otro al otro*, Paidós, Argentina, 2008, p. 226.

<sup>52</sup> Jacques Lacan, “Posición del inconsciente” en Jacques Lacan, *Escritos II...* p. 803.

En la parte superior se representa al Otro (A) como una totalidad plena y al sujeto (S) sin falta, momento mítico que sólo tiene un valor hipotético. En el renglón siguiente: "El sujeto tachado, por su parte, único sujeto al que accede nuestra experiencia, se constituye en el lugar del Otro como marca del significante. Inversamente, toda la existencia del Otro queda suspendida de una garantía que falta, de ahí el Otro tachado.

Pero de esta operación hay un resto, es el *a*"<sup>53</sup>.

El sujeto, al traspasar la barra y colocarse bajo el Otro, queda atrapado en el universo significante siendo incapaz de ser garante de sí mismo, por lo que queda tachado. El Otro, por su parte, es también incapaz de ofrecer esa garantía última al sujeto, por lo que cae bajo los efectos de la barra mostrándose como Otro en falta ( $\bar{A}$ ). El residuo de esta operación, que representa a esa garantía inexistente que colmaría la falta en el sujeto y la carencia en el gran Otro, es la letra *a*; el objeto causa del deseo del que nos ocuparemos en otro momento.

No sólo el sujeto se encuentra escindido, sino que la cadena significante es incapaz de ofrecerle esa garantía última que le devolviera su plenitud perdida. Ahora bien, la división (*Spaltung*) que se impone en el sujeto, también puede leerse como la escisión entre la dimensión conciente y la inconsciente característica del pensamiento Freudiano. El sujeto que es causado por la cadena significante, no puede ser amo de su propia causa. Es la cadena significante la que opera en él de manera inconsciente determinando el discurso del que él se cree emisor. Cuando Lacan dice que el inconsciente está estructurado como un lenguaje se refiere

---

<sup>53</sup> Jacques Lacan, El seminario libro 10: La angustia... p. 127-128.

precisamente a esta circunstancia. "El inconsciente, a partir de Freud, es una cadena de significantes que en algún sitio (en otro escenario dice él) se repite e insiste para interferir en los cortes que le ofrece el discurso efectivo y la cogitación que él informa"<sup>54</sup>. El sujeto está escindido en una dimensión consciente en la que cree ser amo de sus significantes y una inconsciente que es la verdadera creadora de su propio discurso.

Al sujeto no se le habla [afirma Lacan]. 'Ello' habla de él, y ahí es donde él se aprende, y esto tanto más forzosamente cuando que, antes de que por el puro hecho de que 'ello' se dirige a él desaparezca como sujeto bajo el significante en el que se convierte, no era absolutamente nada. Pero ese nada se sostiene gracias a su advenimiento, ahora producido por el llamado hecho en el Otro al segundo significante<sup>55</sup>.

Que el significante hable por el sujeto, permite pensar en el sujeto del inconsciente en el sentido de que este sujeto le pertenece al inconsciente, es su efecto. Al respecto Lacan escribe: "A saber, la manera justa de contestar a la pregunta: ¿Quién habla? Cuando se trata del sujeto del inconsciente. Pues esta respuesta no podría venir de él si él no sabe lo que dice, ni siquiera que habla, como la experiencia entera del análisis nos lo enseña"<sup>56</sup>.

La primera parte de la frase canónica: "el significante es lo que representa a un sujeto para otro significante", nos muestra a un sujeto escindido y sin esencia (porque aquello que le daría plenitud y es su esencia quedó perdido en el arribo a la cadena significante) y sin capacidad de autodeterminación y de autoconciencia (pues no sabe lo que dice cuando enuncia la cadena significante que lo produce). Ahora detengámonos en la segunda parte de esta frase, es

---

<sup>54</sup> Jacques Lacan, "Subversión del sujeto y dialéctica del deseo" en Jacques Lacan, *Escritos II...* p. 760.

<sup>55</sup> Jacques Lacan, "Posición del inconsciente" en Jacques Lacan, *Escritos II...* p.795.

<sup>56</sup> Jacques Lacan, "Subversión del sujeto y dialéctica del deseo" en Jacques Lacan, *Escritos II...* p. 762.

decir, en la que el sujeto es representado para otro significante.

Desde la lingüística estructural de Saussure un signo encuentra su valor en la relación con los otros, ya que "[...] la lengua es un sistema del que todos los términos son solidarios y donde el valor del uno no resulta más que de la presencia simultánea de los otros[...]"<sup>57</sup>. Esta idea será radicalizada por Lacan al grado de señalar que: "[...]todo verdadero significante es, en tanto tal, un significante que no significa nada"<sup>58</sup>. Una lengua, para el psicoanalista, es un conjunto de significantes que se distinguen por su oposición recíproca y que, aisladamente, no encuentran significación alguna. Esta idea es expuesta claramente en *Subversión del sujeto y dialéctica del deseo* cuando la lengua es descrita como: "[...] el lugar del tesoro del significante, lo cual no quiere decir del código, pues no es que se conserve en él la correspondencia unívoca de un signo con algo, sino que el significante no se construye sino de una reunión sincrónica y numerable donde ninguno se sostiene sino por el principio de su oposición a cada uno de los otros"<sup>59</sup>.

El significante, entonces, sólo puede significar algo en relación con otro significante. Esto se muestra claramente en el hecho de que los significantes de una frase sólo pueden detener el deslizamiento de los múltiples significados que se les pueden asignar cuando se dice el último significante. Esto es lo que Lacan llamará punto de capitonado o punto de basta, veámoslo en sus propias palabras: "La función diacrónica de este punto de basta debe encontrarse en la

---

<sup>57</sup> Ferdinand de Saussure, *Op. Cit.*, p. 163.

<sup>58</sup> Jacques Lacan, *Seminario 3 La psicosis*, Paidós, Argentina, 1997. p. 264.

<sup>59</sup> Jacques Lacan, "Subversión del sujeto y dialéctica del deseo" en Jacques Lacan, *Escritos II...* p. 767.



frase, en la medida en que no cierra su significación sino con su último término, ya que cada término está anticipado en la construcción de los otros, e inversamente sella su sentido por su efecto retroactivo"<sup>60</sup>. Dicho efecto retroactivo de la significación es el *après coup*, concepto que tendrá importantes consecuencias en la práctica clínica lacaniana.

Estas ideas tienen por consecuencia que el significante que representa al sujeto sólo puede encontrar significación si está ligado a otro significante. Lo que radicaliza la dependencia del sujeto al significante, pues ahora no sólo dependerá de un significante que lo representa, sino de la cadena completa que da sentido a su representante.

La identidad del sujeto sólo podrá encontrarse en la relación con otro significante, por lo que el sujeto es siempre un ser social; un efecto del lugar, posición, en el que se encuentra en la estructura simbólica. En el psicoanálisis lacaniano no existe individuo, el sujeto es siempre un ser en relación con otros. Así como el dualismo exterior-interior se desvanece en el concepto *ex-timo*, el dualismo sociedad-individuo se borra el concepto del sujeto lacaniano.

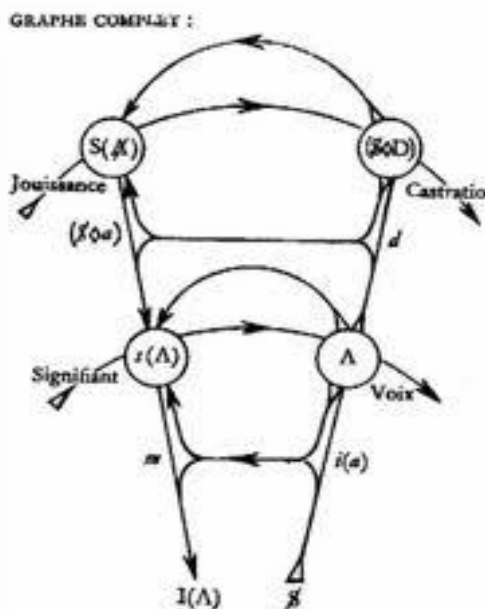
A la luz de la categoría de lo real el sujeto se muestra como una identidad precaria: carente de autoconciencia y autodeterminación, dependiente de la cadena significante que produce, sin esencia, sin posibilidad de integrarse como una totalidad plena y con una identidad que depende de la posición que ocupe en la estructura socio-simbólica. Este es el modelo de sujeto con el que tendrá que articular sus reflexiones la teoría política de orientación lacaniana.

### **El gran Otro en falta**

---

<sup>60</sup> *Ibidem*, p.776.

En los primeros años del pensamiento de Lacan nos encontramos con la representación algebraica del Otro sin la escisión que produce la barra. En el esquema L expuesto en *El seminario sobre "La carta robada"* o en el Esquema óptico descrito en *Observación sobre el informe de Daniel Lagache* el (A) del gran Otro sigue siendo plena. Es en el Grafo del Deseo, desarrollado en el seminario de 1957 a 1958 llamado *Las formaciones del inconsciente*, cuando vemos por primera vez el  $\bar{A}$  barrada en el matema  $s(\bar{A})$ , es decir; el significante de la falta en el Otro. Para poder comprender este matema será necesario hacer un breve rodeo por la estructura del grafo del deseo.



En la parte inferior derecha del grafo encontramos una  $\bar{A}$  barrada ( $\bar{A}$ ), este lugar representa al sujeto mítico desde donde partirá el impulso de una necesidad. La cría del hombre, en su temprana dependencia, debe comunicar a Otro su

necesidad para intentar satisfacerla. Por lo que toda necesidad debe ser articulada en el universo de significantes que representa una lengua. En el vector  $\$---A$  vemos ese flujo de la necesidad encontrándose con el tesoro de los significantes que es representando por A. Desde A parte un vector hasta  $s(A)$  [significante del Otro] donde la necesidad es transformada en demanda, es decir, que la necesidad es codificada por el significante para transmitirla como un mensaje a ese otro que es un semejante. Desde  $s(A)$  regresa un vector al lugar de A, lo que representa que la significación de la necesidad sólo se produce de manera retro-activa, tal y como una frase sólo adquieren sentido hasta que una escansión señala el último significante de la serie (*après coup*). Este retroceso de  $s(A)$  a A representa también la insistencia significativa o la insistencia de la demanda por obtener el objeto que le satisfaga. El objeto que se obtiene a través de la demanda no satisface a la necesidad, esto es lo que provoca la insistencia de la demanda que impulsará dos salidas. La primera es un retroceso de A hacia  $i(a)$  [imagen de a o la imagen especular del estadio del espejo] hasta  $m$  [yo ideal (moi)] situada en el polo izquierdo del grafo. Este vector representa la salida imaginaria frente a la imposibilidad de la demanda de satisfacer a la necesidad. El sujeto se identifica con la demanda producida por A, asumiendo en  $m$  que esa demanda la provoca él de manera autónoma, por ello se encuentra  $i(a)$  anticipándose a A. La segunda es la que comunicará hacia el segundo piso del grafo hasta  $d$  [deseo del Otro] en la que la incapacidad de satisfacer a la necesidad a través de la demanda nos convierte en sujetos del deseo, pero en tanto que la demanda está codificada por el Otro, nuestro deseo es ya el deseo del Otro. De  $d$  parte un vector hacia  $(\$♦D)$  [símbolo de la

pulsión] desde donde se vuelve a insistir en la satisfacción del deseo hacia  $s(\bar{A})$  [significante de la falta en el Otro] en donde se encuentra un rechazo, el gran Otro no tiene ese objeto que satisface el deseo por lo que él también está en falta. Nuevamente, hay un vector que regresa de  $s(\bar{A})$  a  $(\$ \blacklozenge D)$  en una insistencia de la búsqueda del objeto del deseo que no encontrará más que una salida imaginaria representada en el vector que retorna desde  $(\$ \blacklozenge D)$  a  $d$  hasta  $(\$ \blacklozenge a)$  [matema del fantasma inconsciente] que será lo que tapaná la falta en el Otro dando un soporte imaginario al deseo. El fantasma  $(\$ \blacklozenge a)$  constituirá un señuelo imaginario que permitirá el avance hacia  $s(\bar{A})$ , después a  $m$  y hasta llegar a  $I A$  [ideal del Yo] identificación simbólica en la que el sujeto se ve atrapado en esos dos engaños necesarios que son el Yo ideal ( $m$ ) y el ideal del Yo  $I A$ .

Pero, dentegámonos en el matema que representa el significante de la falta en el Otro. Hemos dicho que desde el matema de la pulsión  $(\$ \blacklozenge D)$  parte una nueva exigencia del sujeto  $(\$)$  para satisfacer su demanda  $(D)$ , exigencia que está dirigida al Otro. Esta demanda que inquiere al Otro bien puede traducirse como: te demando lo que deseo. El sujeto exige al Otro la garantía de su deseo. Lacan expone con claridad esta idea en las siguientes palabras:

Homólogo a la línea de retorno imaginario  $i(a)$  ----  $m$  que integra en el campo del enunciado la relación narcisista, tienen aquí, a medio camino, lo que se impone a nivel de la enunciación pura encarnado en la forma escrita  $(\$ \blacklozenge D)$  que se lee  $S$  barrada, rombo,  $D$ .

Esta  $D$  mayúscula quiere decir aquí como en todas partes donde la escribo, *demanda*, pero no cualquiera. *Me demando...* -escribimos aquí- *lo que tú deseas*. La demanda descansa en el deseo del Otro, en esta entera ambigüedad que permite aun escribir *Te demando... lo que yo deseo*, puesto que mi deseo es el deseo del Otro. No hay aquí ninguna distinción, salvo la que es inducida por la función

misma de la enunciación, en la medida en que carga con su sentido inicialmente oscuro<sup>61</sup>.

Ahí donde el sujeto espera una respuesta del Otro encontrará un rechazo que interpreta como un cuestionamiento que se le revierte, esto es lo que Lacan expondrá en el *Che vuoi* extraído de la novela *El diablo enamorado* de Jacques Cazotte, al respecto el psicoanalista señala: "Por eso la pregunta del Otro que regresa al sujeto desde el lugar de donde espera un oráculo bajo la etiqueta de un *Che vuoi*? ¿qué quieres?, es la que conduce mejor al camino de su propio deseo[...]"<sup>62</sup>. Una carencia ahí donde se buscaba plenitud, tal es la fórmula de Lacan.

Continuemos, el anhelo del sujeto de encontrar una garantía a su deseo se ve rechazada en el lugar del Otro lo que, hemos dicho, se escribe con el matema  $s(\bar{A})$ . "A la demanda ¿Quién es yo? [escribe Lacan] La estructura misma responde con el rechazo,  $s(\bar{A})$  significante del Otro barrado, tal como lo escribí en el funcionamiento de ese grafo"<sup>63</sup>. Que no exista garantía para el deseo del sujeto, significa que en el Otro, tesoro de los significantes, falta un significante. Precisamente aquel que sería garante de la plenitud del sujeto, de la satisfacción de su deseo y, sobre todo, de la plenitud del Otro. Algo que ya hemos mencionado cuando nos referimos al *fandring* del sujeto.

Pero ¿Qué es ese significante que falta? Lacan nos propone lo siguiente:

Ahora bien, puesto que la batería de los significantes, en cuanto que es, está por eso mismo completa, este significante no puede ser sino un trazo que se traza de su círculo sin poder contarse en él. Simbolizable por la inherencia de un (-1) al conjunto de los significantes.

---

<sup>61</sup> Jacques Lacan, *El seminario libro 16: De un Otro al otro*, Paidós, Argentina, 2008, p. 92.

<sup>62</sup> Jacques Lacan, "Subversión del sujeto y dialéctica del deseo" en Jacques Lacan, *Escritos II...* p. 775.

<sup>63</sup> Jacques Lacan, *El seminario libro 16: De un Otro al otro...* p. 80.

Es como tal impronunciable, pero no su operación, pues ésta es lo que se produce cada vez que un nombre propio es pronunciado. Su enunciado se iguala a su significación<sup>64</sup>.

El significante que falta, no es propiamente el significante perdido de una lengua, pieza que hace falta para completar la serie. El significante del que hablamos es una imposibilidad que, si bien no puede ser enunciada, puede ser calculada. La fórmula nos es conocida, pues, como hemos visto, en los últimos años del pensamiento de Lacan, lo Real es definido como lo imposible que no se puede conocer, pero si demostrar a partir de operaciones lógicas y matemáticas que muestre su ausencia. Para demostrar la falta de este significante Lacan recurre al siguiente procedimiento: En la cita anterior se dice que cuando un nombre propio es pronunciado, su enunciado se iguala a su significación, esto Lacan lo escribe así;

$$\begin{array}{l}
 S \\
 --- = s \text{ (lo enunciado)} \\
 s
 \end{array}$$

Aquí S es el Significante s es el significado que se iguala a la significación representada por la s que está después del signo de igual. Ahora bien, si del significante del que hablamos es el (-1) la fórmula puede quedar de esta manera:

$$\begin{array}{l}
 -1 \\
 \text{---} = s \\
 s
 \end{array}$$

Lo que puede transformarse por pasaje de términos en:

$$\begin{array}{l}
 -1 = s \cdot s \\
 -1 = s^2
 \end{array}$$

Raíz cuadrada de  $-1 = s$

---

<sup>64</sup>Jacques Lacan, "Subversión del sujeto y dialéctica del deseo" en Jacques Lacan, *Escritos II...* p. 779.

Ahora la pregunta es cómo puede satisfacerse esta operación si no existe ningún número que multiplicado por sí mismo nos de un número negativo. Las matemáticas resuelven este problema recurriendo a los números imaginarios, algo que a Lacan no puede menos que fascinarle. Así  $i^2$  es ese número imaginario que multiplicado por sí mismo dará  $-1$ . Un recurso imaginario nos permite avanzar sobre lo que se muestra como imposible en el universo de los significantes.

Ahora bien, este  $-1$  que nos señala la imposibilidad de un significante al interior del gran Otro es comparado por Lacan con ese padre muerto fundante de lo social que Freud describe en *Tótem y Tabú*. Para Freud, el asesinato del padre déspota de la horda a manos de sus propios hijos describe míticamente el inicio de una sociedad de iguales. Dicha sociedad estaría sostenida, entonces, en esa ausencia primigenia, es decir, en un  $-1$ . Rinty D'Agelo describe adecuadamente esta idea:

Pero es necesario agregar que no se trata allí de la anécdota del asesinato, sino de una falta, una muerte en el origen. Es como decir: en el inicio el padre está muerto. Que el padre esté muerto quiere decir que no hay garantía de verdad para el sujeto, que Dios ha muerto. Pero decir "Dios ha muerto" es todavía engañoso, puesto que se supone que estuvo vivo, mientras que de lo que se trata es de una muerte en el origen. Freud toma un mito darwiniano que es pre-social, donde el padre vive, para transformarlo en el mito del origen de la cultura a partir del asesinato. Por eso Lacan agregará que su tumba está vacía, que no hay ningún cadáver. La muerte del padre quiere decir justamente que no se lo puede matar. En "*Tótem y Tabú*" el proto-padre es padre desde que hay cultura, y la hay desde su muerte<sup>65</sup>.

Al padre muerto sólo se le puede representar con un significante que muestre su ausencia tal y como el  $-1$  señala a ese significante impronunciado que es la razón de la falta en el Otro. El significante que falta no es algo que pueda ser recuperado, ni algo sobre lo cual se puedan hacer

---

<sup>65</sup> Rinty D' Agelo, *Op. Cit.*, p. 118.

narraciones nostálgicas que describan el tiempo en el que se encontraba produciendo la plenitud de la que carecemos. La rasgadura en el Otro es irreparable; la garantía a nuestro deseo, la garantía de la verdad última, la garantía de una significación plena no está, no estuvo, no vendrá. Esto es lo que quiere transmitir Lacan cuando afirma: "Sin duda el cadáver es por cierto un significante, pero la tumba de Moisés está tan vacía para Freud como la de Cristo para Hegel. Abraham no ha entregado su misterio a ninguno de los dos"<sup>66</sup>. El mensaje de ese hombre frenético que busca a Dios con una lámpara encendida a plena luz del día, es radicalizado por el psicoanálisis lacaniano: el verdadero ateísmo no se expresa al afirmar; "Dios ha muerto", sino cuando reconocemos su tumba siempre estuvo vacía. El garante de la verdad, nuestra plenitud y nuestro deseo no existe, no existió, no volverá.

La falta en el Otro fue también abordada por Lacan cuando señala que "no hay metalenguaje" o "no hay Otro del Otro" al respecto Diana S. Rabinovich afirma:

Esta elisión de un significante implica que en el Otro, lugar del significante, se instala una ausencia, falta un significante, significante que permite, gracias a su sustracción misma, cerrar el conjunto, función ya presente del (-1), el significante que hace excepción, al que Lacan también denomina (+1), más uno, el significante que sobra. Este agujero en el Otro es una forma de dar cuenta del "no hay meta-lenguaje" que es correlativo de la existencia del inconsciente freudiano y de su estructura del lenguaje. Su escritura es S(A)<sup>67</sup>.

Cuando Lacan afirma que "No hay metalenguaje" no está negando la posibilidad de que un lenguaje (L1) pueda ser descrito por otro lenguaje (L2) como lo afirman las teorías clásicas, sino que un metalenguaje (L2) no podrá solventar las ambigüedades y paradojas que se encuentren en el lenguaje

---

<sup>66</sup> Jacques Lacan, "Subversión del sujeto y dialéctica del deseo" en Jacques Lacan, *Escritos II...* p. 779.

<sup>67</sup> Diana S. Rabinovich, *Op. Cit.*, p. 45.



que es objeto de estudio (L1). El 27 de noviembre de 1957 Lacan expone a sus oyente estas ideas con claridad:

De paso, déjenme decirles igualmente que la noción de metalenguaje se emplea muy a menudo de la forma más inadecuada, pues se ignora lo siguiente -o bien el metalenguaje tiene exigencias formales tales que desplazan todo el fenómeno de estructuración en el cual él mismo ha de situarse, o bien el propio metalenguaje conserva las ambigüedades del lenguaje. Dicho de otra manera, no hay metalenguaje, hay formalizaciones- ya sea en el nivel de la lógica, ya sea en el nivel de la estructura significante cuyo nivel autónomo trato de aislar para ustedes. No hay metalenguaje en el sentido en que esto signifique, por ejemplo, una matematización completa del fenómeno del lenguaje, y ello precisamente porque no hay medio de formalizar más allá de lo que está dado como estructura primitiva del lenguaje. Sin embargo, esta formalización no es sólo exigible sino también necesaria<sup>68</sup>.

La apuesta lacaniana es que ninguna formalización del lenguaje podrá tapar la condición de falta en el tesoro de los significantes, apuesta que va radicalmente en contra de los esfuerzos de Russell y otros positivistas lógicos que buscan un "punto cero" del lenguaje en el que se suspenda toda ambigüedad. Para Lacan, entonces, el lenguaje no puede ser garante de la verdad, esto es lo que expresa crípticamente en aquella entrevista para la televisión francesa: "Yo digo siempre la verdad: no toda, puesto que, a decirla toda no alcanzamos. Decirla toda es imposible materialmente: las palabras faltan para ello. Incluso por ese imposible la verdad es solidaria de lo real"<sup>69</sup>. En efecto, la verdad, como lo real, apunta a la falta que hace imposible la plenitud del Otro. Para enunciar la verdad haría falta ese significante impronunciable que es el -1 y, como ya hemos dicho, ese significante no estuvo, no está, no volverá. Sólo tenemos su ausencia.

---

<sup>68</sup> Jacques Lacan, *El seminario libro 5: Las formaciones del inconsciente*, Paidós, Argentina, 2010, p.79.

<sup>69</sup> Jacques Lacan, "Televisión" en Jacques Lacan, *Otros escritos*, Paidós, Argentina, 2012, p. 535.

La falta en el Otro, es decir la irrupción de lo Real en la estructura simbólica, implica la imposibilidad de una satisfacción plena del deseo en el sujeto, el Otro no tiene eso que desea el sujeto. Implica, también, la imposibilidad de una verdad última, pues las imprecisiones del lenguaje son insuperables. No hay Otro del Otro que sea garante de la verdad. Esta falta radical sólo podrá ser disimulada por un recurso imaginario, tal y como vimos en el i2 que encubre la imposibilidad de la raíz cuadrada de -1, esta es la función del Fantasma inconsciente ( $\$ \blacklozenge a$ ) del que nos ocuparemos en el siguiente apartado.

## REFUGIOS IMAGINARIOS

Iniciemos con una cita de Guy Le Gaufey que sintetiza la esencia de lo que queremos transmitir en este apartado:

Y esto aún más, cuando después del seminario sobre las psicosis entra en vigor, a todo lo largo de los seminarios, una suerte de teorema fundamental que se verá jugar a continuación en diversos niveles: allí donde el simbólico desfallece, por cualquier razón que sea, interviene el imaginario, 'suple' al defecto simbólico [...]

En el lugar de una simbolización que no llega a efectuarse, el imaginario se ocupa de enfrentarla sólo con los medios del narcisismo<sup>70</sup>.

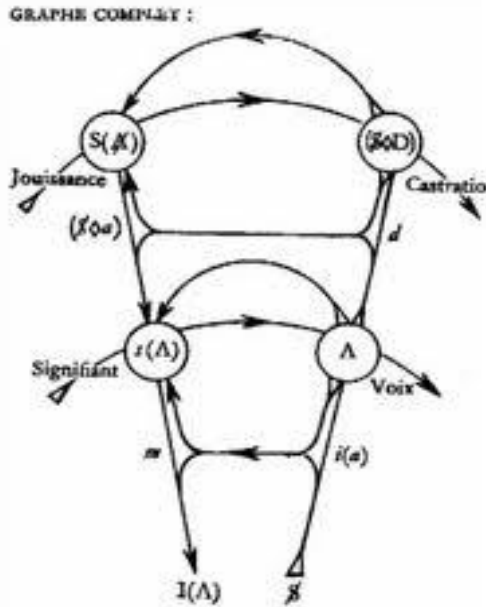
Frente a la falta que desgarrar a la estructura socio-simbólica y hace imposible la plenitud del sujeto, se erigen estrategias imaginarias que construyen semblantes de plenitud y armonía. Estas estrategias están representadas fundamentalmente por el Yo y el fantasma inconsciente. Al respecto Lacan afirma:

El grafo inscribe que el deseo se regula sobre el fantasma así establecido, homólogo a lo que sucede con el yo con respecto a la imagen del cuerpo, con la salvedad de que señala además la inversión de los desconocimientos en que se fundan respectivamente uno y otro. Así se cierra la vía imaginaria, por la que debió advenir en el análisis, allí donde el inconsciente estaba.

Iniciemos nuestro análisis con la estrategia imaginaria que ofrece un señuelo de plenitud al sujeto, es decir; el Yo. La imagen del grafo, a la que dedicamos algunas líneas en el apartado anterior, nos será útil nuevamente:

---

<sup>70</sup> Guy Le Gaufey, *El objeto a de Lacan*, Cuenco de plata, Argentina, 2013, p. 20.



En el primer piso del grafo la vía imaginaria esta representada por el vector que viene en retroceso desde  $s(A)$  a  $A$ . Momento en el que la imposibilidad del Otro por ofrecer el objeto que satisfaga la necesidad proyectada desde el  $\$$  se hace patente, desde  $A$  regresa a  $i(a)$  cruzando al lado izquierdo hasta alcanzar a  $m$ . Lacan afirma que en este vector  $(i(a) \text{---} m)$  la teoría del estadio del espejo vuelve a repetirse. En este sentido,  $i(a)$  representa la imagen especular que el niño obtiene en la proyección del espejo, pero en tanto se anticipa a  $A$ , no se encuentra autenticada por el gran Otro. Por lo que en  $m$  encontraremos al yo ideal, es decir la identificación con la imagen especular no autenticada por el Otro. Cuando analizamos el estadio del espejo, señalamos que la identificación con la imagen especular supone el encubrimiento de una imagen desarticulada del propio cuerpo. El Yo ideal, representado en el grafo por  $m$ , es esa salida imaginaria que nos permite a un mismo tiempo construir la imagen narcisista que encubre la representación despedazada del cuerpo y suponer que es el yo el emisor de su

propio mensaje, pues esta identificación se da en un atajo que evita el paso por  $A$  y  $s(A)$ . Algo análogo ocurre en el segundo piso del grafo con el fantasma inconsciente, veámoslo.

En el grafo el fantasma es resultado de la imposibilidad del Otro para ofrecer garantía al deseo del sujeto. Éste hará de señuelo para encubrir la ausencia del objeto del deseo; ahí donde la estructura simbólica responde con una carencia, el fantasma impondrá una construcción imaginaria que simule plenitud. La escritura algebraica que construye Lacan para el fantasma describe este hecho con claridad: la  $S$  barrada ( $\$$ ) representa al sujeto en su condición de falta, losange ( $\blacklozenge$ ) la relación de implicación que en este caso es con el *objeto a*, representación del objeto perdido en el proceso de arribo al lugar del significante. Al respecto Lacan afirma:

Lo que aparece en el piso inferior, lo que adviene al final de la operación, es el sujeto tachado, a saber, el sujeto en tanto que está implicado en el fantasma, donde es uno de los términos que constituyen el soporte del deseo. El fantasma, es  $\$$  en una determinada relación de oposición con  $a$ , relación cuya polivalencia está suficientemente definida por el carácter compuesto de losange, que es tanto disyunción,  $\vee$ , como conjunción,  $\wedge$ , que es tanto lo mayor como lo menor.  $\$$  es el término de esta operación en forma de división, por que  $a$  es irreductible, es un resto, y no hay ninguna forma de operar con él. En esta forma de ilustrarlo mediante formas matemáticas, sólo puede representar que, si se llevara a cabo la división, sería la relación de  $a$  con  $S$  lo que estaría implicado en el  $\$$ <sup>71</sup>.

Quizá debamos detenernos unas líneas para definir a ese *objeto a* implicado en el matema del fantasma. El objeto  $a$  representa una pérdida: En el sujeto es lo perdido en el proceso de arribo al lugar del significante, es decir; el costo que pagó la cría humana por transformar sus necesidades instintuales (animales) en demandas pulsionales (humanas) estructuradas en la cadena significativa. El bebe

---

<sup>71</sup> Jacques Lacan, *El seminario 10; La angustia...* p. 189.

transforma, a través del lenguaje, sus necesidades biológicas para dirigirlas como demandas a otro, sin embargo, el objeto de la demanda no lo satisface plenamente, pues no es ya el objeto de su necesidad. Hay un objeto perdido en esa traducción, objeto que será el disparador del deseo. En cuanto al Otro, tesoro de los significantes, el *objeto* a representa ese significante perdido que es causa de su condición de falta (A). El Otro tampoco resguarda el objeto que colmaría el deseo del sujeto, éste es un objeto perdido, caído, irrecuperable. Lacan lo define en las siguientes líneas:

¿Qué significa esto? Para esbozar la traducción de lo que designo de este modo, podría sugerir que a adopta la función de metáfora del sujeto del goce. Esto sólo sería bien si a fuera asimilable a un significante. Ahora bien, se trata precisamente de lo que resiste a toda asimilación a la función del significante, y por eso precisamente simboliza lo que, en la esfera del significante, se presenta siempre como perdido, como lo que se pierde con la significación. Pero precisamente este desecho, esta caída, esto que resiste a la significación, es lo que acaba constituyendo el fundamento en cuanto tal del sujeto deseante [...]<sup>72</sup>.

Es la imposibilidad de recuperar ese objeto lo que obturará el fantasma inconsciente, construyendo un señuelo que el sujeto perseguirá con la esperanza de lograr la satisfacción plena de su deseo y, sobre todo, creando la ilusión de que el gran Otro no está en falta y es capaz de brindar el *objeto* a perdido irremediablemente.

El fantasma produce una imagen que aparenta plenitud y armonía, sin embargo, no siempre esta imagen es agradable. El fantasma puede adoptar la forma del horror sin perder su función de obturar un núcleo real intolerable. De esta forma, el horror funge como una barrera fantasmática que nos pide

---

<sup>72</sup> *Ibidem*, p. 190.

avanzar hacia lo que es realmente su fuente. Zizek lo señala adecuadamente en las siguientes palabras:

El horror puede convertirse también en una pantalla, en una cosa cuyo efecto fascinante oculte algo 'más horrendo que el propio horror' el vacío o antagonismo primordial. Por ejemplo, ¿acaso la imagen demoniaca de los judíos y de la confabulación judía, propia del antisemitismo, no es una evocación del Horror en grado sumo que, precisamente, sirve como pantalla fantasmáticamente útil para evitar la confrontación con el antagonismo social?<sup>73</sup>

En el seminario 11 Lacan utiliza un sueño para explicar la característica siniestra del fantasma. Se trata de un sueño expuesto por Freud en su *Interpretación de los sueños*, permitamos al iniciador del psicoanálisis exponer la particularidades de esta construcción onírica:

Las condiciones previas de este sueño paradigmático son las siguientes. 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 ardo?* 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 quemándose por una vela que le había caído encima encendida<sup>74</sup>.

Este sueño no tendría más significación que la elaboración onírica de una información sensorial (el resplandor y el olor del pequeño incendio) que perturba el descanso del sujeto, si no es porque Freud nos informa que la muerte del niño se debió a una fiebre en la que los cuidados del padre son puestos en duda. El reproche del hijo durante el sueño [*Padre, ¿entonces no ves que ardo?*] toma un sentido diferente. La imagen fantasmática del cadáver que cuestiona

---

<sup>73</sup> Slavoj Zizek, *El acoso de las fantasías*, Akal, España, 2011, p. 12.

<sup>74</sup> Sigmund Freud, *La interpretación de los sueños*, Amorrortu, Argentina, 2005, p. 504.

en tono de reproche al padre es, pese a lo siniestro, una barreira que protege al padre de otra realidad que es aún más devastador. Al respecto Lacan afirma:

El despertar, ¿Cómo no ver que tiene un doble sentido? , ¿qué el despertar que nos vuelve a situar en una realidad constituida y representada cumple un servicio doble? Lo real hay que buscarlo más allá del sueño -en lo que el sueño ha recubierto, envuelto, escondido, tras la falta de representación, de la cual sólo hay en él lo que hace sus veces, un lugarteniente. Ese real, más que cualquier otro, gobierna nuestras actividades, y nos lo designa el psicoanálisis<sup>75</sup>.

No es que los hombres nos refugiemos en los sueños para escapar de la realidad, es la realidad la que es un refugio que nos protege del núcleo real intolerable que nos muestran nuestros sueños. Por eso Lacan afirma: "[...]cuando en sueños les sucede algo que amenaza con pasar a lo real, se perturban tanto que de inmediato se despiertan, es decir, que siguen soñando"<sup>76</sup>. La realidad es solidaria de la imagen fantasmática que construye la elaboración onírica, porque la realidad misma tiene un soporte fantasmático. Este es un tema sobre el que reflexionaremos con detenimiento más adelante, pero antes, veamos como lo sublime de la belleza puede funcionar como un velo fantasmático.

El fantasma puede también adoptar la forma de la belleza y convertirse en un borde que frena nuestro acceso a lo real. Esto parecerá estar en contradicción con lo que hemos expresado en líneas anteriores, pero si lo que afirma el poeta en su oda a los ángeles es verdad, el problema quedaría resuelto:

La belleza es una forma de lo terrible  
Que aún podemos soportar

---

<sup>75</sup> Jacques Lacan, *El seminario libro 11: Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis...* p. 68.

<sup>76</sup> Jacques Lacan, *El seminario libro 20: Aun...* p. 70.



Lacan se encuentra en la lógica que expresan las palabras de Rilke, verá en los personajes de Sade y en el heroísmo trágico de Antígona el resplandor de la belleza operando como un límite fantasmático que nos protege de lo terrible.

En Sade, Lacan resalta la belleza con la que dota a sus personajes, al respecto señala:

Se los mostré en los textos de Sade, donde es tan manifiesto que se termina por no verlo. Las víctimas no sólo están dotadas siempre de todas las bellezas, sino también de la gracia misma, que es su flor última. Cómo explicar esta necesidad si no porque tenemos que encontrarla oculta primero, siempre inminente, cualquiera sea el ángulo desde el que abordemos el fenómeno, ya sea el de la exposición conmovedora de las víctimas ya sea así mismo el de toda belleza demasiado expuesta, demasiado bien producida, que veda al hombre la imagen perfilada tras ella de lo que la amenaza<sup>77</sup>.

Se engaña, dirá Lacan, quien ve en esta belleza una cualidad secundaria o prescindible en los personajes de Sade, pues ésta tiene una función esencial:

La exigencia, en la figura de las víctimas, de una belleza siempre clasificada como incomparable (y por lo demás inalterable) es otro asunto, que no podría despacharse con algunos postulados banales, pronto impugnados, sobre el atractivo sexual. Más bien habrá de verse en esto la mueca de lo que hemos demostrado, en la tragedia, de la función de la belleza; barrera extrema para prohibir el acceso a un horror fundamental<sup>78</sup>.

En el caso de Antígona, Lacan destaca la fascinación que produce la heroína trágica, en especial cuando, condenada a muerte, defiende sus acciones frente a Creonte.

Antígona, en efecto, permite ver el punto de mira que define el deseo.

Esa mira apunta hacia una imagen que detenta no sé qué misterio hasta ahora inarticulable, pues hacía cerrar los ojos en el momento en que se la miraba. Esa imagen, empero, está en el centro de la tragedia, puesto que es la imagen fascinante de Antígona misma. Pues sabemos bien que más allá de los diálogos, más allá de la familia y de la patria, más allá de los desarrollos moralizantes, es ella

---

<sup>77</sup> Jacques Lacan, *El seminario libro 7: La ética del psicoanálisis...* p. 313.

<sup>78</sup> Jacques Lacan, "Kant con Sade" en *Escritos II...* p. 737.

quien nos fascina, con su brillo insoportable, con lo que tiene, que nos retiene y que a la vez nos veda el sentido de que nos intimida; en lo que tiene de desconcertante esta víctima tan terriblemente voluntaria<sup>79</sup>.

Pero ¿de donde viene el brillo que fascina en Antígona? Lacan propone que es el lugar desde donde articula sus palabras, ese lugar que denominará; entre-dos-muertes. "Esto se debe a la belleza de Antígona [señala el psicoanalista] - yo no invento esto, les mostraré el pasaje del canto del Coro donde esa belleza es evocada como tal y les demostraré que es el pasaje central- y al lugar que ella ocupa en el entre-dos de dos campos simbólicamente diferenciados. No cabe duda de que extrae su brillo de ese lugar -ese brillo que todos cuantos han hablado dignamente de la belleza nunca pudieron eliminar de su definición.<sup>80</sup>"

Cuando Antígona se encuentra en esa topología del entre-dosmuertes, ya ha sido abandonada por todos, es la heroína solitaria que, después de sufrir una muerte en la estructura socio-simbólica, camina hacia la tumba donde la espera una segunda muerte que llegará por sus propias manos. La apuesta de Lacan es que la belleza de Antígona en el momento del entre-dos-muertes, es un límite fantasmático que nos vuelve tolerable la imagen de un *ser para la muerte*. Diana S. Rabinovich describe con precisión estas ideas:

En este límite de lo bello, donde acampa Antígona, también acampa para Lacan algo particular: el fantasma, aun cuando asuma a veces formas poco bellas. El fantasma usa el límite de la belleza. Límite que Sade busca y articula en la belleza inmutable de sus víctimas, frenando así el acceso al más allá del principio del placer. Lacan ya presenta al fantasma como el refugio más seguro para protegerse de ese campo del más allá del principio del placer<sup>81</sup>.

---

<sup>79</sup> Jacques Lacan, *El seminario libro 7: La ética del psicoanálisis...* p. 298.

<sup>80</sup> *Ibidem*, p. 299.

<sup>81</sup> Diana S. Rabinovich, *Modos lógicos del amor de transferencia*, Manantial, Argentina, 2007, p. 29.

El horror que hace retroceder y la belleza que deslumbra y fascina, son formas que puede adoptar en su tarea de limitar el acceso a ese vacío angustiante de lo real.

Ahora volvamos a eso que ya habíamos anunciado y que resulta esencial para nuestras reflexiones. Hemos dicho que el "[...]fantasma sostiene nuestra realidad"<sup>82</sup>, es decir, que la realidad no sólo es una construcción simbólica, sino que en ella operan elementos imaginarios que encubren las fisuras que le son inherentes. "A la derecha [afirma Lacan], la poca-realidad con que se sostiene ese principio del placer que hace que todo cuanto de realidad nos está permitido abordar quede enraizado en el fantasma"<sup>83</sup>.

La percepción de una realidad socio-simbólica coherente e integrada es resultado del encubrimiento fantasmático-imaginario de los huecos y contradicciones en los que se manifiesta lo real. Al respecto Yanins Stavrakakis afirma: "Si una realidad simbólicamente construida sólo puede ser una entidad marcada por la falta, la fantasía es crucial para soportar esta realidad, creando la ilusión de recubrir esta falta escenificando, por ejemplo, un guión domesticado de la castración, una reducción con efectos de sutura"<sup>84</sup>.

Es importante destacar aquí que el fantasma no representa una construcción meramente individual, al obturar la falla en la estructura socio-simbólica la imagen fantasmática se muestra como un elemento colectivo y, sobre todo, contrario a la creencia habitual que opone la realidad a la fantasía, en la teoría lacaniana del fantasma, la fantasía inconsciente se muestra como un soporte necesario de la realidad. Es por ello que Lacan afirma:

---

<sup>82</sup> Jacques Lacan, "El atolondradicho" en Jacques Lacan, *Otros escritos...* p. 484

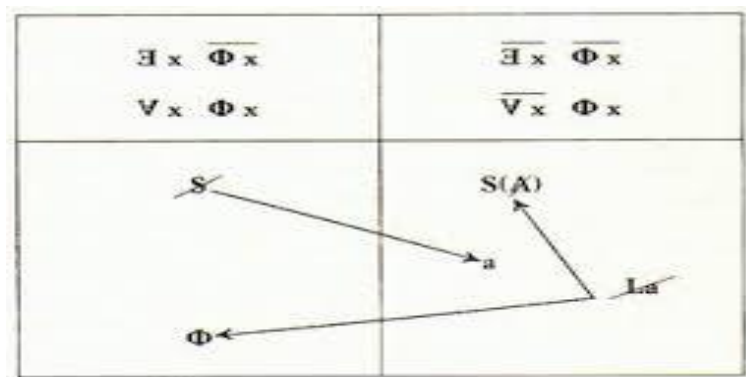
<sup>83</sup> Jacques Lacan, *El seminario libro 20: Aun...* p. 114.

<sup>84</sup> Yannis Stavrakakis, *Lacan y lo político*, Prometeo, Argentina, 2007, p. 93.

Toda realidad es sospechosa, pero no de ser imaginaria, según me lo imputan, ya que es bastante patente que lo imaginario tal como surge de la etnología animal es una articulación de lo real. Lo que debemos sospechar de toda realidad es que sea fantasmática. Y lo que permite escapar de esto es, en la fórmula simbólica que estamos autorizados a extraer de ella, una imposibilidad que demuestra lo real del asunto<sup>85</sup>.

Entendemos el fantasma como aquello que sirve de mediación para enfrentar un núcleo real intolerable que se hace visible en lo simbólico. Su función esencial es crear un velo que encubra la incompletud angustiante del Otro produciendo un semblante de plenitud: al encubriendo la ausencia del objeto del deseo, al encubrir el núcleo real del trauma a través de un sueño o alguna otra formación de lo inconsciente, al crear una ilusión de coherencia y armonía en nuestra realidad o al imponer lo sublime de la belleza para volver tolerable lo real de las escenas sadianas y la muerte trágica de Antígona.

Otra de las estrategias imaginarias la podemos constatar en las fórmulas de la sexuación. Las inscripciones femeninas y masculinas hacen imposible una relación lógica entre ellas, "No hay relación sexual". Esta imposibilidad se suple con un recurso imaginarios en el polo masculino y en el femenino. Recordemos el cuadro de 13 marzo de 1973.



<sup>85</sup> Jacques Lacan, *El seminario libro 19: ...o peor...* p. 171.

Desde la posición femenina la imposibilidad se zanja mediante el vector que parte desde  $s(\mathbb{A})$  a  $La$  y hasta  $\phi$  en el lado masculino. La mujer, en tanto que no-toda está incluida en la función fálica, es solidaria del significante de la falta en el Otro  $s(\mathbb{A})$  ya que en ambos matemas hay un resto que se pierde, representado por el  $a$  que se encuentra en la parte inferior del polo femenino. Recordemos que el  $La$  barrado significa la imposibilidad de la mujer de alcanzar una escritura Universal. De  $La$  mujer nada podemos decir como una totalidad. Desde estas dos escrituras, la mujer sólo puede relacionarse con el hombre cuando éste se presenta como semblante del falo  $\phi$ . Señuelo imaginario en el que  $La$  mujer ve en el hombre esa plenitud de la que ella carece y de la que el hombre sólo puede ser apariencia.

En la posición masculina encontramos la  $\$$  barrada, es decir al sujeto atrapado en el significante, escindido y en falta. Desde esta posición sale un vector que atraviesa al polo femenino encontrándose con  $a$ . El hombre ve en la mujer una materialización de su objeto del deseo, Lacan lo describe con claridad en las siguientes líneas:

Esta  $\$$  acompañada así por ese doble, ese significante del que en suma ni siquiera depende, no tiene que ver, como pareja, sino con el objeto  $a$  inscrito del otro lado de la barra. Sólo por intermedio de ser la causa de su deseo le es dado alcanzar a su pareja sexual, que es el Otro. Por esta razón, como lo indica en otra parte la conjunción de  $\$$  y  $a$  en mis gráficos, no es más que fantasma. El fantasma en que está cautivo el sujeto, y que como tal es soporte de lo que se llama expresamente en la teoría freudiana el principio de realidad<sup>86</sup>.

El  $yo$ , el fantasma y la simulación de una relación sexual son recurso imaginarios que encubren una fisura en lo simbólico, pero hemos dicho que esta fisura es provocada por la irrupción de lo Real. Por ello podemos afirmar que lo

---

<sup>86</sup> Jacques Lacan, *El seminario Libro 20: Aun...* p. 97.

imaginario representa un recurso para encubrir los efectos de lo Real en la estructura simbólica. Ahí donde lo Real se muestra haciendo visible una imposibilidad angustiante en lo simbólico, lo imaginario irrumpe para producir un semblante de plenitud. Y desde ahora debemos advertir los usos políticos que tienen estas simulaciones imaginarias, Lacan lo muestra con claridad:

Lo que permite muy bien mostrar el poco alcance que tiene la incidencia de las escuelas es que la idea de que el saber puede construir una totalidad es, si puede decirse así, inmanente a lo político en tanto tal. Esto hace mucho que se sabe. La idea imaginaria del todo, tal como el cuerpo la proporciona, como algo que se sostiene en la buena forma de la satisfacción, en lo que, en el límite, constituye una esfera, siempre fue utilizada en política, por el partido de los predicadores políticos<sup>87</sup>.

Esto es lo que nos permitirá pensar a las construcciones imaginarias como instrumentos ideológicos que sostienen una estructuración socio-simbólica encubriendo sus contradicciones internas. Pero dejemos estas reflexiones para nuestro siguiente capítulo y, por ahora, detengámonos en lo que puede pensarse como una apuesta por lo real en el pensamiento lacaniano.

---

<sup>87</sup> Jacques Lacan, *El seminario Libro 17: El reverso del psicoanálisis...* p. 31.

## **UNA APUESTA POR LO REAL**

En el desarrollo del pensamiento de Lacan vemos una paulatina pero consistente inclinación hacia la categoría de lo real. En los primeros años hay un marcado interés por la dimensión imaginaria; es el tiempo en el que se desarrollan la propuesta del estadio del espejo y el esquema óptico. Con *La instancia de la letra en el inconsciente, o la razón desde Freud* las reflexiones de Lacan se centran en la dimensión simbólica; este es un tiempo en el que Lacan está profundamente influenciado por el pensamiento de Levi-Strausse y por la lingüística estructural. Ya para los últimos años lo Real empieza a ser el eje de su pensamiento; en las formulas de la sexuación es lo Real lo que permitirá afirmar que "La relación sexual no existe", el acto analítico se presentará en los últimos textos, como un encuentro con lo Real y la ética desarrollada desde el seminario 7 se consolidará al final de su obra como una ética de lo Real. Esta es la razón que nos lleva a afirmar que en el pensamiento lacaniano hay una apuesta por lo Real. En la evolución de la técnica psicoanalítica vemos claramente esta apuesta, también es clara esta perspectiva en su definición de ética, veamos esta evolución con detalle.

### **El acto analítico**

La técnica psicoanalítica en Lacan siempre se opuso al fortalecimiento de las estructuras imaginarias, en tanto que éstas suponen la alienación del sujeto, por ello el apuntalamiento del yo fue radicalmente rechazado. Para Lacan fortalecer esta estructura imaginaria implicaría fortalecer el engaño que suponen las identificaciones narcisistas que la constituyen al sujeto. Al respecto Lacan afirma:

Sólo desde el lugar del Otro puede el analista recibir la investidura de la transferencia que lo habilita a desempeñar su papel legítimo en el inconsciente del sujeto, y a tomar allí la palabra en intervenciones adecuadas a una dialéctica cuya particularidad esencial se define por lo privado.

Todo otro lugar para el analista lo lleva a una relación dual que no tiene más salida que la dialéctica de desconocimiento, de denegación y de alineación narcisista a propósito de la cual Freud machaca en todos los ecos de su obra que es asunto del yo.

Ahora bien, es en la vía de un refuerzo del yo donde el psicoanálisis de hoy pretende inscribir sus efectos, por un contrasentido total sobre el resorte por medio del cual Freud hizo entrar el estadio del yo en su doctrina, a saber, a partir del narcisismo y para denunciar en él la suma de las identificaciones imaginarias del sujeto<sup>88</sup>.

De hecho, si algo frena la posibilidad del acto analítico, es precisamente el yo que, desde Freud, es considerado el lugar desde donde se articulan las resistencias al análisis. El yo es una estructura conservadora, pretende mantener la homeostasis creada en el sujeto oponiéndose, mediante la represión, al ingreso a la conciencia de todo contenido reprimido que altere este precario equilibrio.

En otro sentido, Lacan ve en el apuntalamiento yoico el despliegue de una estrategia normalizante desarrollada por directrices del psicoanálisis que denuncia como desviaciones de la tradición inaugurada por Freud. Es necesario nuevamente dar la palabra a Lacan:

Esta zona de la pérdida entraña incluso, respecto a esos hechos de la práctica analítica, ciertos reforzamientos del oscurantismo, muy característico de la condición del hombre en nuestra época de pretendida información -oscurantismo que, según confío sin saber muy bien por qué, parecerá inaudito en el futuro-. La función que ha cumplido el psicoanálisis en la propagación de ese estilo que se llama a sí mismo *american way of life* corresponde exactamente a lo que designo con el término de *oscurantismo*, en tanto se destaca por revalorizar nociones

---

<sup>88</sup>Jacques Lacan, "El psicoanálisis y su enseñanza" en Jacques Lacan, *Escritos I...* p. 426-427.



refutadas desde hace tiempo en el campo del psicoanálisis, como la del predominio de las funciones del yo.<sup>89</sup>

El adoctrinamiento, la normalización adaptativa y la sugestión son los riesgos que Lacan denuncia en esas prácticas psicoanalíticas que centran sus efectos en el yo. Pero digamos algo más, el psicoanalista afirma también que estas prácticas son conservadoras y anulan toda la condición subversiva del acto psicoanalítico.

No son las dimensiones alienantes y conservadoras las que representan el eje de la práctica analítica lacaniana. Lacan buscará algo más allá del límite imaginario y, en un primer momento, pensará que es la dimensión simbólica la que puede ofrecer esa posibilidad. El sujeto debe entonces articular en el ámbito del lenguaje todo aquello que de su subjetividad ha permanecido más allá de la simbolización:

Por el contrario [afirma Lacan], de lo que se trata es de enseñar al sujeto a nombrar, a articular, a permitir la existencia de ese deseo que, literalmente, está más acá de la existencia y por eso insiste. Si el deseo no osa decir su nombre, es porque el sujeto todavía no ha hecho surgir ese nombre.

Pueden apreciar que la acción eficaz del análisis consiste en que el sujeto llegue a reconocer y a nombrar su deseo. Pero no se trata de reconocer algo que estaría allí, totalmente dado, listo para ser coaptado. Al nombrarlo, el sujeto crea, hace surgir, una nueva presencia en el mundo<sup>90</sup>.

En esta etapa de su pensamiento, Lacan cree que el psicoanalista debe estar en el lugar del gran Otro y que es desde esta dimensión de la estructura simbólica donde podrá encontrar su eficacia.

En el seminario 11, *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, damos cuenta de un viraje hacia lo Real expresado en las siguientes palabras: "El análisis, más que

---

<sup>89</sup> Jacques Lacan, "La cosa freudiana" en Jacques Lacan, *Escritos I...* p. 401.

<sup>90</sup> Jacques Lacan, *El seminario, libro 2: El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica*, Paidós, Argentina, 2008, p. 342.

ninguna otra praxis, está orientado hacia lo que, en la experiencia es el hueso de lo Real"<sup>91</sup>. Lacan está realizando un traslado del concepto de *Tyche* desarrollado por Aristóteles en el libro VII de *La física* al aparato conceptual del psicoanálisis. En esta transición el psicoanalista distingue *Tyche* que traduce como encuentro con lo Real y *automatón* concepto extraído también del vocabulario aristotélico y que Lacan interpreta como aquello que insiste, que se repite. En Aristóteles la *tyche* y el *automatón* son dos formas de causa adicionales a las cuatro causas clásicas del pensamiento aristotélico, sin embargo éstas son causalidades dadas por accidente, es la excepcionalidad la que las rige; en ocasiones suceden y en otras no. El *automatón* es el azar como causa en los fenómenos naturales y la *Tyche* es la fortuna, es decir, lo accidental en los fenómenos humanos. Susana Rabinovich nos ofrece, en las siguientes palabras, una distinción clara de estos conceptos y una puntualización acertada de cómo Lacan hace operar las categorías aristotélicas en el psicoanálisis:

Si el automatón, como cadena de insistencia significativa que responde a las leyes del azar, implica la legalidad de un saber en lo real; él es, finalmente, equiparable a la legalidad de cualquier fenómeno. La *tyche* en cambio marca, como lo señala Aristóteles mismo, el accidente, lo no necesario, es decir, la contingencia a nivel del ser hablante como esencial. Pero aquí la contingencia del encuentro tiene su punto de imposible; ese imposible es que el encuentro sea logrado. Lo imposible es ya imposible lógico y, si bien la *Tyche* marca un punto de real en el sentido de lo que vuelve siempre al mismo lugar, marca también un punto de imposibilidad lógica: el objeto que debería acudir a la cita está perdido en la estructura; *das Ding*, el bien supremo está interdicto<sup>92</sup>.

Es precisamente esa imposibilidad lo que hace de la *Tyche* un encuentro con lo Real. Pero detengámonos un momento

---

<sup>91</sup> Jacques Lacan, *El seminario libro 11: Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, Paidós, Argentina, 2005, p. 61.

<sup>92</sup> Silvia Rabinovich, *Sexualidad y significante...* p. 72.

en el *automatón*, en eso que insiste desde el azar. Para Lacan la insistencia del *automatón* es causada por lo Real, por ello propone que: "Lo Real es eso que yace siempre tras el *automatón*"<sup>93</sup>. Ahora bien, esta insistencia es representada por el psicoanálisis en el trauma, esa dimensión inasimilable de la historia de un sujeto que lo confronta con lo Real y que insiste en sus síntomas y en sus sueños. Aquí, Lacan enuncia algo que es esencial para entender cómo la práctica analítica lleva a ese encuentro con lo Real. "En efecto, el trauma es concebido como algo que ha de ser taponado por la homeostasis subjetivante que orienta todo el funcionamiento definido por el principio del placer"<sup>94</sup>. Este taponamiento se consigue por con la construcción del contenido manifiesto de un sueño que encubre a un contenido latente angustiante o con la formación de un síntoma que encubre una dimensión pulsional intolerable para el sujeto. En general esta es la función del fantasma inconsciente, construcción imaginaria (ya lo hemos expuesto) que sirve de velo para encubrir lo Real. "Ahora tenemos que detectar el lugar de lo real, que va del trauma al fantasma -en tanto que el fantasma nunca es sino la pantalla que disimula algo absolutamente primero, determinante en la función de la repetición-; esto es lo que ahora nos toca precisar"<sup>95</sup>.

Lo real ha de buscarse más allá de esa construcción fantasmática, por ello el encuentro con lo Real que supone el acto analítico sólo se logra a travesando la dimensión imaginaria que lo encubre, es decir; el fantasma. Esto es a lo que Lacan llama *Tyche* o el encuentro con lo Real. Pero no un encuentro logrado, sino el encuentro con una

---

<sup>93</sup> Jacques Lacan, *El seminario libro 11: Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, p. 62.

<sup>94</sup> *Ibidem*, p. 63.

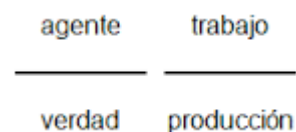
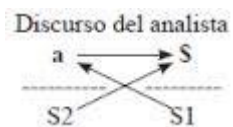
<sup>95</sup> *Ibidem*, p. 68.

imposibilidad, no es que detrás del velo imaginario esté esperando la realidad última del sujeto, sino que detrás de ese velo no hay nada, existe sólo algo imposible. El objeto del deseo no acude a la cita, como escribe Susana Rabinochi.

A partir del viraje hacia lo Real expuesto en el seminario 11 la práctica analítica ya no dejará de ser dirigida hacia esta dirección. En el Seminario 15: *El acto analítico* (aún inédito) vemos claramente la continuación de esta perspectiva. Nuevamente la dimensión imaginaria es pensada como aquello que debe ser superado para que el acto analítico se realice, pero esta vez con consecuencias que afectan directamente al lugar del analista.

Lacan propone en este documento que en el fin del proceso analítico existe un residuo, una posición que cae como una escenografía que ya no es necesaria, este lugar es el del analista. Pero lo que realmente se enuncia aquí, es que en el fin del acto analítico son nuevamente las edificaciones imaginarias las que caen; el analista ocupa el lugar de un semblante, está frente al analizante en la posición imaginaria del Sujeto Supuesto Saber lugar implantado desde la transferencia. Esta posición es la que veremos caer, como un efecto residual, en el acto analítico.

Esta es la razón por la que en la inscripción algebraica que describe al discurso analítico, el analista es representado por el *objeto a*; causa del deseo, por tanto disparador de la transferencia y objeto residual irrecuperable. Cuando Lacan presenta la escritura del discurso analítico lo hace en los siguientes términos:



Esto significa que el analista, en la posición del agente, hace semblante del objeto del deseo sostenido en un supuesto saber sobre la verdad (S<sub>2</sub>), interpelando, desde esta posición, al analizante (\$) que trabaja a través de sus asociaciones produciendo ese significante que le ofrece su posición frente a la verdad. Al respecto Lacan escribe:

En el pequeño grama del discurso psicoanalítico que les he dado, el a se escribe arriba y a la izquierda, y tiene su soporte en el S<sub>2</sub>, es decir, en el saber en tanto que está en el lugar de la verdad. Desde ahí interpela al \$, y ello debe tener como resultado la producción del S<sub>1</sub>, del significante del cual puede resolverse ¿qué? -su relación con la verdad<sup>96</sup>.

Recordemos que para Lacan la verdad es un encuentro con lo Real, es decir; un encuentro con lo imposible. "El saber [afirma el psicoanalista] cae a rango de síntoma, visto con otra mirada. Y ahí llega la verdad.

Por la verdad, se dan de palos, lo que de todos modos sólo se produce por su relación con lo real. Pero que esto se produzca importa mucho menos que lo que produce. El efecto de verdad no es más que una caída de saber"<sup>97</sup>. La caída de las posiciones imaginarias que sostienen el lugar del analista, entre ellas la del saber que se le supone, implica un encuentro con lo Real. Encuentro con una imposibilidad que es igual a la representada en el s( $\bar{A}$ ); significante de la falta en el Otro o en el hecho de que "No hay relación sexual". Que el analista sea un residuo del proceso analítico significa, en última instancia, que no existe ese saber que le devolvería el sentido pleno a la vida del analizante o, en otras palabras, que no existe la garantía última que dé respuesta a su deseo. Diana S Rabinovich describe esta idea

---

<sup>96</sup> Jacques Lacan, *El seminario libro 20: Aun*, Paidós, Argentina, 2009, p. 111.

<sup>97</sup> Jacques Lacan, *El seminario libro 17: El reverso del psicoanálisis...* p. 202.

con precisión: "Porque no hay acto sexual, Lacan puede plantear en este momento el acto analítico como un acto sin Otro, porque es precisamente asumir las consecuencias de esa verdad que es el A, la inexistencia del Otro, del Otro sexo"<sup>98</sup>.

Sin embargo, en este proceso un saber se produce, un saber que es la única promesa que podemos esperar en el acto psicoanalítico; "El psicoanálisis le permitiría esperar seguramente que el inconsciente del cual usted es sujeto puede ser traído a la luz. Pero todo el mundo sabe que no aliento a nadie a ello, a nadie cuyo deseo no esté decidido"<sup>99</sup>. Lo esencial de la incorporación de este saber es que tiene un efecto subversivo en el sujeto, el sujeto no podrá seguir siendo el mismo, pues la reestructuración de su subjetividad es lo que se espera en el acto analítico.

Lacan recurre nuevamente al *apres coup* para definir al acto analítico, sólo sabemos si aconteció un acto por los efectos retroactivos que se manifiestan en el sujeto. Al respecto Domenico Cosenza afirma:

Esto significa que ninguna iniciativa, ninguna intervención ni ninguna acción pueden, asumir el estatuto del acto, y por tanto el efecto de transformar al sujeto. En este sentido, se capta bien el valor del aserto de Lacan según el cual el acto es sin garantía y está, pues, sometido al riesgo, a la contingencia incalculable, al efecto no absolutamente predecible de la escansión temporal que separa su producirse en la serie de sus consecuencias<sup>100</sup>.

El encuentro con lo real que supone el acto analítico provoca una subversión del sujeto, es decir, una recomposición de su subjetividad por la incorporación de un saber inconsciente. Esta es la consecuencia más importante de

---

<sup>98</sup> Silvia Rabinovich, *Sexualidad y significante...* p. 79.

<sup>99</sup> *Ibidem*, p. 569.

<sup>100</sup> Domenico Cosenza, *Jacques Lacan y el problema de la técnica en psicoanálisis*, Gredos, Madrid, 2008. p. 149.

la apuesta lacaniana por lo Real en el acto analítico; la subversión de la condición subjetiva del analizante. Se vuelven más claras las razones por las que se rechaza el fortalecimiento de las dimensiones yoico-imaginarias en el sujeto; esto supondría una acción que anularía el carácter subversivo de la práctica analítica, condenándola a una psicoterapia alienante, conservadora y normalizante. Puntualicemos que es su orientación hacia lo real lo que brinda a la práctica analítica su carácter subversivo, algo de lo que nos ocuparemos al final de este capítulo.

### **Una ética de lo real**

El pensamiento ético de Lacan tiene como referentes dos perspectivas: la primera de ellas es el cuestionamiento que realiza el psicoanalista desde *La filosofía en el tocador* de Sade a la *Crítica de la razón practica* de Kant y la segunda es la tragedia griega, en la que la heroína trágica de Sófocles; Antígona, juega un papel preponderante aun que no exclusivo. Ambas perspectivas coincidirán en un proyecto general en el que se propone una ética que encuentra sus fundamentos en lo real y el deseo. Veamos con detenimiento estas dimensiones de la ética lacaniana.

#### **La razón practica ante la filosofía en el tocador**

Al abrir el libro 7 de los seminarios nos encontramos con que Lacan no hablará de una ética del ideal, sino de una ética de lo real:

Más de una vez, en la época en que hablaba de lo simbólico y de lo imaginario y de su interacción recíproca, algunos entre ustedes se preguntaron qué era a fin de cuentas lo real. Pues bien, cosa curiosa para un pensamiento sumario que pensaría que toda exploración de la ética debe recaer sobre el dominio de lo ideal, nosotros iremos en cambio a la inversa, en el sentido de una profundización de la noción de lo real. La cuestión ética, en la medida en que la posición de Freud nos permite progresar en ella, se

articula a partir de una orientación de la ubicación del hombre en relación con lo real <sup>101</sup>.

¿Pero qué significa que la ética encuentre sus fundamentos en lo Real? Para dar respuesta a esta pregunta es necesario comprender lo que Lacan llama *das Ding*. En el seminario dedicado a la ética Lacan hace una distinción entre las palabras alemanas *das Ding* y *die Sache* tal y como son usadas por Freud en un texto de sus primeros años llamado *Proyecto de Psicología*. Según Lacan *die Sache* puede traducirse como la cosa en tanto que es producto de la creación humana, creación simbólica por excelencia. *Das Ding* en cambio, es la cosa en tanto extraña al sujeto, ajena a su mundo de palabras. Es lo externo en la interioridad de la subjetividad humana; la sensación extrema, voluptuosa, que quedó reprimida al interior del sujeto y que vive como ajena a su propia subjetividad. Lacan acuñará el concepto *ex-timo* para afrontar esta aparente contradicción.

El *Ding* como *Fremde*, extranjero e incluso hostil a veces, en todo caso como el primer exterior, es aquello en torno a lo cual se organiza todo el andar del sujeto. Sin ninguna duda es un andar de control, de referencia, ¿en relación a qué? -al mundo de sus deseos. Hace la prueba de que algo después de todo, está realmente ahí, que hasta cierto grado, puede servir. ¿Servir para qué? Nada más que para ubicarse en relación a ese mundo de anhelos y de espera, orientado hacia lo que servirá, dada la oportunidad, para alcanzar a *das Ding*. Este objeto estará allí cuando todas las condiciones estén cumplidas a fin de cuentas -obviamente, es claro que lo que se trata de encontrar no puede volver a ser encontrado. El objeto está perdido como tal por naturaleza<sup>102</sup>.

*Das ding*, lo que con el pasar del tiempo será reconocido en el pensamiento lacaniano como el *objeto a*, es el objeto primordial del deseo, perdido irremediablemente por el arribo del sujeto al significante. Su acceso supondría no un placer, sino un goce, es decir; aquello que está más allá del

---

<sup>101</sup> *Ibidem*, p. 21.

<sup>102</sup> *Ibidem*, p. 68.



principio del placer y que el sujeto vive como un exceso que lo desborda. *Das ding* se muestra aquí siendo de la misma naturaleza que el goce y la pulsión de muerte pues, como es sabido, Freud siempre pensó la pulsión de muerte como aquello que está más allá del principio del placer. Es desde esta relación *Das ding* - Gocce que Lacan articulará una relación dialéctica entre el deseo y la ley moral.

Lacan sitúa esta reflexión en el horizonte del pensamiento antropológico de Levi Strausse, desde este marco conceptual, afirma que el reino de *das Ding* es la experiencia de un deseo sexual no regulado y que es la instauración de la ley, que prohíbe el incesto y aleja al sujeto de *das Ding*, lo que hará posible el surgimiento de la cultura. Pero, si reflexionamos con cuidado, nos damos cuenta que La ley y *Das ding* guardan una relación estrecha, pues el goce que supone el acceso a *La Cosa* hace que el sujeto se mantenga a distancia de ella y la ley se traza como principal objetivo ese distanciamiento. El goce y la ley representan barreras que le permite al sujeto mantener la homeostasis que supone el principio de placer. Lacan afirma que la ética:

Comienza en el momento en que el sujeto plantea la pregunta sobre ese bien que había buscado inconscientemente en las estructuras sociales -y donde, al mismo tiempo es llevado a descubrir la vinculación profunda por la cual lo que se presenta como ley está estrechamente vinculado con la estructura misma del deseo. Si no descubre de inmediato ese deseo último que la exploración freudiana descubrió bajo el nombre de deseo del incesto, descubre qué articula su conducta de manera tal que el objeto de su deseo se mantenga siempre para él a distancia<sup>103</sup>.

La dialéctica entre deseo de goce y ley llevará a Lacan a afirmar que el deseo por *das Ding* nace y se hace más fuerte por la prohibición de la ley y la ley se ve reforzada por

---

<sup>103</sup> *Ibidem*, p. 94.

este desborde del deseo que el sujeto vive como un goce que quiere evitar. Al respecto Lacan señala:

¿Acaso la Ley es la Cosa? ¡Oh, no! Sin embargo, sólo tuve conocimiento de la Cosa por la Ley. En efecto, no hubiese tenido la idea de codiciarla si la Ley no hubiese dicho -Tú no la codiciarás. Pero la Cosa encontrando la ocasión produce en mí toda suerte de codicias gracias al mandamiento, pues sin la Ley la cosa está muerta. Ahora bien, yo estaba vivo antaño, sin la Ley. Pero cuando el mandamiento llegó la Cosa ardió, llegó de nuevo, mientras que yo encontré la muerte. Y para mí, el mandamiento que debía llevar a la vida resultó llevar a la muerte, pues la Cosa encontrando la ocasión me sedujo gracias al mandamiento y por él me hizo deseo de muerte<sup>104</sup>.

Lacan parafrasea el versículo 7 de la epístola de Pablo a los Romanos y, cuando habla de "deseo de muerte", se refiere al desvanecimiento que sufriría el sujeto en el goce que supone el encuentro con *Das ding*. La relación entre el deseo por *Das ding* y la ley se vuelve más íntima, de hecho esta intimidad lleva al psicoanalista a afirmar que: "Mi tesis es que la ley moral se articula con la mirada de lo real como tal, de lo real que puede ser la garantía de la Cosa"<sup>105</sup>.

Es aquí donde Lacan establece un vínculo con la ética kantiana. Si recordamos, el filósofo de Königsberg propone que una máxima moral no puede estar sustentada en una dimensión patológica, es decir; en aquello que puede generar placer o dolor. El soporte de la ética debe estar más allá de lo patológico y esta es precisamente la región de *Das ding*. "La razón [escribe Kant], en una ley práctica, determina la voluntad inmediatamente y no por un sentimiento de placer y de dolor que venga a interponerse, ni siquiera por medio de un placer en esa ley misma, y sólo el

---

<sup>104</sup> *Ibidem*, p. 104.

<sup>105</sup> *Ibidem*, p. 95.

poder ser práctica como razón pura le hace posible ser legisladora”<sup>106</sup>.

Quizá el ejemplo que demuestra con mayor claridad la igualdad entre deseo y ley moral se el que Lacan resalta en el pensamiento ético de Kant. Será necesario citar en extenso el ejemplo de *La crítica de la razón práctica*:

Suponed que alguien pretenda excusar su inclinación al placer diciendo que ella es para él totalmente irresistible, cuando se lo presenta el objeto amado y la ocasión; pues bien, si una horca está levantada delante de la casa donde se le presenta aquella ocasión, para colgarle enseguida después de gozado el placer, ¿no resistirá entonces a su inclinación? No hay que buscar mucho lo que contestaría. Pero preguntadle si habiéndole exigido un príncipe, bajo amenaza de la misma pena de muerte inminente, levantar un testimonio falso contra un hombre honrado a quien el príncipe, con plausibles pretextos, quisiera perder, preguntadle si entonces cree posible vencer su amor a la vida, por grande que éste sea. No se atreverá quizá a asegurar si lo haría o no; pero que ello es posible, tiene que admitirlo sin vacilar. Él juzga, pues, que puede hacer algo porque tiene conciencia de que debe hacerlo, y reconoce en sí mismo la libertad, que, sin la ley moral, hubiese permanecido desconocida para él<sup>107</sup>.

Lacan apunta que haría falta suponer que haya hombres que decidan gozar de ese objeto amado pese a la amenaza de muerte para que el deseo pase a ser una cuestión de ley moral. Es la misma región desde donde un hombre elegiría no ofrecer falso testimonio cumpliendo con su deber a costa de su vida y desde donde elegiría cumplir con su deseo pese a que esto le signifique la horca. No es sólo la ley moral, como pretendía demostrar Kant en este ejemplo, lo que conduce a los hombres a renunciar a sus intereses patológico, el deseo puede llevarnos por la misma vía. Esto es lo que demuestra Lacan en ese cuestionamiento que realiza desde *La filosofía del tocador* al autor de la *Crítica de la razón práctica*. Al respecto encontramos las siguientes palabras:

---

<sup>106</sup> Immanuel Kant, *La crítica de la Razón práctica*, Hermeneia, España, 2002, p. 42.

<sup>107</sup> *Ibidem*, p. 49.

Pero observen lo siguiente -basta con que, gracias a un esfuerzo de concepción, hagamos pasar la noche con la dama de la rubrica del placer a la del goce, en tanto que el goce -para eso no hay necesidad de sublimación- implica precisamente la aceptación de la muerte, para aniquilar el ejemplo.

En otros términos, basta con que el goce sea un mal para que el cariz de la cosa cambie completamente y que el sentido de la ley moral cambie, en esta ocasión, completamente. Todos, en efecto, se percatarán de que si la ley moral es susceptible de desempeñar aquí algún papel, éste es precisamente el de servir de apoyo a ese goce[...]<sup>108</sup>.

Desde esta perspectiva, Lacan verá el goce no como aquello que se opone a la ley moral, sino como algo solidario a ella. Incluso pensará el goce como algo que ya no podrá distinguirse de la ley moral. En su *Kant con Sade* afirma:

El deseo, lo que se llama el deseo, basta para hacer que la vida no tenga sentido si produce un cobarde. Y cuando la ley está verdaderamente ahí, el deseo no se sostiene, pero es por la razón de que la ley y el deseo reprimido son una sola y misma cosa incluso esto es lo que Freud descubrió. Ganamos el punto a medio tiempo, profesor<sup>109</sup>.

Si la ley moral es deseo puro, Lacan, siguiendo a Kant y Sade, apostará por una ética que apunte a lo real del deseo y no a una que aspire a la felicidad (dimensión ligada a lo patológico y al principio del placer). El psicoanálisis, que ve en el deseo la verdad del sujeto, no podría más que colocarlo en el centro de su ética. "Si la felicidad [escribe el psicoanalista] es agrado sin ruptura del sujeto en su vida, como la define muy clásicamente la *Crítica*, está claro que se rehúsa a quien no renuncie a la vía del deseo. Esta renunciación puede ser voluntaria. Pero al precio de la verdad del hombre[...]"<sup>110</sup>. Esto es lo que lleva a Lacan a afirmar que la felicidad no esperó hasta la revolución francesa para ser asunto de Estado, siempre lo fue. Lo que

---

<sup>108</sup> Jacques Lacan, *El seminario libro 7: La ética en del psicoanálisis...* p. 229.

<sup>109</sup> Jacques Lacan "Kant con Sade" en Jacques Lacan, *Escritos II...* p, 743.

<sup>110</sup> *Ibidem*, p. 746.

podría ser novedoso, a partir de esos dos contemporáneos de los acontecimientos que se sucedieron después de la toma de la Bastilla, es el derecho al goce a la libertad de desear.

Que el deseo esté en el centro de la ética es lo que significa que la ética encuentre su fundamento en lo real, es decir; en esa región que está más allá del principio del placer. Dimensión de *Das Ding*, del deseo y, según la relación de Kant con Sade que realiza Lacan, la ley moral.

### **Antígona: lo trágico y la ética**

En los últimos apartados del seminario 7, Lacan se ocupa durante tres sesiones de la tragedia de Sófocles: Antígona, esta obra le permite articular una nueva perspectiva en la ética del psicoanálisis. En este horizonte Lacan propone lo siguiente: "La ética del análisis no es una especulación que recaer sobre la ordenanza, sobre la disposición, de lo que se llama el servicio de los bienes. Implica, hablando estrictamente, la dimensión que se expresa en lo que se llama la experiencia trágica de la vida"<sup>111</sup>. Quizá estas palabras describen la esencia de lo que Lacan quiere expresar sobre la ética a través de la tragedia de Antígona, sin embargo, hace falta saber a que se refiere cuando distingue entre el servicio de los bienes y esa dimensión trágica que muestra la perspectiva ética en el análisis. Para el psicoanalista, estas dos posiciones están representadas por la figura de Creonte en el lugar del servicio de los bienes y por Antígona en el lugar de la heroína trágica. Analicemos estas dos posiciones con detenimiento.

Creonte es quien defiende la estructura socio-simbólica de Tebas. Pretende castigar a quien murió atentando contra la ciudad (Polinices) y rendir honores a quien murió en

---

<sup>111</sup> Jacques Lacan, *El seminario libro 7: La ética en del psicoanálisis...* p. 372.

defensa de ella (Eteocles). Polinices y Eteocles, ambos hermanos de Antígona, se disputan el poder de Tebas después del destierro y muerte de Edipo (su padre), dándose muerte recíprocamente. El edicto que pretendía hacer justicia es descrito por Creonte en los siguientes términos:

Y ahora, de acuerdo con ellas, he hecho proclamar un edicto a los ciudadanos acerca de los hijos de Edipo. A Eteocles, que murió luchando por la ciudad tras sobresalir en gran manera con la lanza, que se le sepulse en su tumba y que se le cumplan todos los ritos sagrados que acompañan abajo a los cadáveres de los héroes. Pero a su hermano -me refiero a Polinices-, que en su vuelta como desterrado quiso incendiar completamente su tierra patria y a las deidades de su raza, además de alimentarse de la sangre de los suyos, y quiso llevárselos en cautiverio, respecto a éste ha sido ordenado por un heraldo a esta ciudad que ninguno le tribute los honores postreros con un enterramiento, ni le llore. Que se le deje sin sepultura y que su cuerpo sea pasto de las aves de rapiña y de los perros, y ultraje para la vista<sup>112</sup>.

Antígona desobedecerá este edicto y Creonte verá en ello un atentado contra las leyes que cohesionan a la ciudad por lo que la condenará a muerte. Frente a su hijo Hemón, comprometido en promesa de matrimonio con Antígona, Creonte explica la razones de la condena de la heroína:

Al que la ciudad designa se le debe obedecer en lo pequeño, en lo justo y en lo contrario. Yo tendría confianza en que este hombre gobernará rectamente en tanto en cuanto quisiera ser justamente gobernado y permanecer en el fragor de la batalla en su puesto, como un leal y valiente soldado. No existe un mal mayor que la anarquía. Ella destruye las ciudades, deja los hogares desolados. Ella es la que rompe las líneas y provoca la fuga de la lanza aliada. La obediencia, en cambio, salva gran número de vidas entre los que triunfan<sup>113</sup>.

Es la racionalidad política el eje de los argumentos de Creonte, en la posición de quien sustenta el poder, busca el bien para la mayoría. Sus acciones, dirá Lacan, son aquellas que responden a una ética al servicio de los bienes, una ética que limita el acceso al deseo, promueve la moderación,

---

<sup>112</sup> Sófocles, *Antígona*, párrafos, 195-205.

<sup>113</sup> *Ibidem*, párrafos, 670 a 675.

la virtud y todo aquello que haga más sólidas las estrategias que permiten al amo perpetuar su posición de privilegio. Al respecto Lacan escribe:

Esto es lo que quise que apreciaran tomando en una tragedia el ejemplo de la antítesis del héroe trágico, que, como antítesis, no deja por ello de participar de cierto carácter heroico -es Creonte. Alrededor de este soporte, les hablé del servicio de los bienes, que es la posición ética tradicional. Degradación del deseo, modestia, temperamento -esa vía mediana que vemos articulada tan notablemente en Aristóteles, se trata de saber de dónde toma ella su medida y si su medida puede ser fundada<sup>114</sup>.

Lo que destacará Lacan en la ética al servicio de los bienes es su posición de aplazamiento frente al deseo. El deseo del sujeto siempre debe esperar, la obediencia siega es siempre preferible a la anarquía del deseo como Creonte lo ha dicho. "La moral del poder [afirma Lacan], del servicio de los bienes, es -En cuanto a los deseos, pueden ustedes esperar sentados. Que esperen"<sup>115</sup>. En una posición contraria estará Antígona, veamos el lugar desde donde ella articula las acciones que tendrán un desenlace trágico.

Antígona inicia pidiendo lo imposible, al menos así lo interpreta Ismene, su hermana, en el diálogo inicial de la tragedia:

ISMENE. -Tienes un corazón ardiente para fríos asuntos

ANTÍGONA. -Pero sé agrandar a quienes más debo complacer.

ISMENE. -En el caso de que puedas, si, pero deseas cosas imposibles.

ANTÍGONA. -En cuanto me fallen las fuerzas, desistiré.

ISMENE. - No es conveniente perseguir desde el principio lo imposible.

ANTÍGONA. -Si así hablas serás aborrecida por mi y te harás odiosa con razón para el que está muerto. Así que deja que yo y la locura, que es sólo mía, corramos este

peligro. No sufriré nada tan grave que no me permita morir con honor.

Su propósito desde un principio es ofrecer los rituales funerarios al cadáver de Polinices, contraviniendo el edicto

---

<sup>114</sup> Jacques Lacan, *El seminario libro 7: La ética en del psicoanálisis...* p. 374.

<sup>115</sup> *Ibidem*, p. 375.

de Creonte. Lo que la impulsa a esa meta que Ismene juzga imposible, es la ley de los dioses, las leyes no escritas que rigen la vida de los hombres. Cuando Antígona es aprendida y es llevada frente a Creonte, después de haber libado con leche, vino dulce y agua el cadáver de su hermano, es interrogada y, en su defensa, podemos apreciar sus argumentos:

ANTIGONA. -Lo sabía. ¿Cómo no iba a saberlo? Era manifiesto.

CREONTE. -¿Y, a pesar de ello, te atreviste a transgredir estos decretos?

ANTÍGONA. -No fue Zeus el que los ha mandado publicar, ni la Justicia que vive con los dioses de abajo la que fijó tales leyes para los hombres. No pensaba que tus proclamas tuvieran tanto poder como para que un mortal pudiera transgredir las leyes no escritas e inquebrantables de los dioses. Estas no son de hoy ni de ayer, sino de siempre, y nadie sabe de donde surgieron. No iba yo a obtener castigo por ellas de parte de los dioses por miedo a la intención de hombre alguno<sup>116</sup>.

Existen, para Antígona, las leyes de los hombres, las que están al servicio de los bienes y las de los dioses, las que, en la interpretación de Lacan, están ligadas al deseo. Estas últimas son las que guían a Antígona. Al respecto Lacan escribe:

Le hablé recién de Mencio. Después de haber realizado comentarios que se equivocarían si creen optimistas acerca de la bondad del hombre, explica muy bien cómo sucede que aquello sobre lo que se es más ignorante es sobre las leyes en tanto ellas vienen del cielo, las mismas leyes que las de Antígona. Su demostración es absolutamente rigurosa, pero es demasiado tarde para que se las diga aquí. Las leyes del cielo en cuestión son efectivamente las leyes del deseo.

La topología del héroe trágico está determinada por la vía que traza su deseo. Así, el cuestionamiento esencial en esta región de la tragedia es la que enfrenta al hombre con su deseo. Por ello Lacan propondrá que la premisa esencial de la ética analítica se articula como una interrogante y se

---

<sup>116</sup> *Ibidem*, párrafos 450-460.



expresa en los siguientes términos: *¿Ha usted actuado en conformidad con el deseo que le habita?*

El héroe trágico responde afirmativamente a esta pregunta, él sigue la senda que articula su deseo. Un ejemplo es nuestra heroína, Antígona, quien llevará hasta sus últimas consecuencias el mandato de las leyes no escritas. Aun cuando esta vía sea juzga insensata, imposible o carente de sentido. Quizá la advertencia que nos hace el mensajero de Creonte debe ser tomada en cuenta en estos momentos:

[...] cuando los hombres renuncian a sus satisfacciones no tengo esto por vida: antes bien lo considero un cadáver que alienta. Hazte muy rico en tu casa, si quieres, y vive con el boato de un rey, que, si de ella está ausente el gozo, no le compraría yo a este hombre todo lo demás por la sombra del humo, en lugar de la alegría<sup>117</sup>.

La palabra gozo es preservada en la traducción que presenta la edición de Grédos. Para Lacan, que lee la versión en griego y la traducción francesa, es importante la conservación de esta palabra, pues es precisamente el goce el precio que se paga por traicionar el deseo propio y, según el psicoanalista, de ello es de lo único que un ser humano puede sentirse culpable. A diferencia del héroe trágico, el hombre común vive con culpa el hecho de que se haya rendido al servicio de los bienes, traicionándose así mismo, es decir; cediendo en la vía de su deseo.

El héroe trágico paga otro precio y es objeto de otra traición. El precio es la renuncia al servicio de los bienes, a una vida común, por ello el lamento de Antígona en el parágrafo 915:

Y ahora me llevan, tras cogerme en sus manos, sin lecho nupcial, sin canto de bodas, sin haber tomado parte en el matrimonio ni en la crianza de hijos, sino que, de este modo, abandonada por los amigos, infeliz, me dirijo viva hacia los sepulcros de los muertos<sup>118</sup>.

---

<sup>117</sup> *Antígona*, parágrafo 1170

<sup>118</sup> *Antígona*, parágrafo, 915.

Lacan ve esta misma renuncia en otros personajes trágicos, como el Rey Lear de William Shakespeare y Edipo del mismo Sófocles. En relación a Edipo señala:

Tampoco sabe que alcanzando la felicidad, la felicidad conyugal, y la de su oficio de rey, la de ser el guía de una ciudad feliz, se acuesta con su madre. Se puede entonces plantear la pregunta de qué significa el tratamiento que se inflige. ¿Qué tratamiento? Renuncia a aquello mismo que lo cautivó. Propiamente, fue burlado, engañado, por su acceso mismo a la felicidad. Más allá del servicio de los bienes incluso del pleno éxito de sus servicios, entra en la zona donde busca su deseo<sup>119</sup>.

Este deseo es el deseo de Saber. Edipo es presa de sus interrogantes, no cesa de preguntar, incluso cuando Yocasta le implora:

YOCASTA. -¡No, por los dioses! Si en algo te preocupa tu propia vida, no lo investigues. Es bastante que yo esté angustiada.

EDIPO. -Tranquila, pues aunque yo resulte esclavo, hijo de madre esclava por tres generaciones, tú no aparecerás innoble.

YOCASTA. -No obstante obedéceme, te lo suplico. No lo hagas.

EDIPO. -No podría obedecerte en dejar de averiguarlo con claridad.

YOCASTA. -Sabiendo bien que es lo mejor para ti, hablo.

EDIPO. -Pues bien, lo mejor para mi me está importunando desde hace rato.

YOCASTA. -¡Oh desventurado! ¡que nunca llegues a saber quién eres<sup>120</sup>!

Edipo enfrentará las consecuencias de su deseo de saber, de ese deseo que, como Antígona, antepone al servicio de los bienes. Condición infranqueable para quien no cede en su deseo.

En esta vía trágica, Edipo, como Antígona, se van quedando solos. En el caso de nuestra heroína, incluso Ismene, su hermana, se aporta de ella y después la propia

---

<sup>119</sup> Jacques Lacan, *El seminario libro 7: La ética en del psicoanálisis...* p. 363.

<sup>120</sup> Sófocles, *Edipo*, párrafos: 1060-1065.

Antígona la rechaza para asumir sola la responsabilidad de la desobediencia del edicto, Antígona exclama:

Sin lamentos, sin amigos, sin cantos de himeneo soy conducida, desventurada, por la senda dispuesta. Ya no me será permitido, desdichada, contemplar la visión del sagrado resplandor, y ninguno de los míos deploraba mi destino, un destino no llorado<sup>121</sup>.

La soledad de Antígona es tan radical que en el párrafo 845 refiere que ni los muertos ni los vivos la cobijan:

A vosotros os tomo por testigos de cómo, sin lamentos de los míos y por qué clases de leyes, me dirijo hacia un encierro que es un túmulo excavado de una imprevista tumba. ¡Ay de mi, desdichada, que no pertenezco a los mortales ni soy una más entre los difuntos, que ni estoy con los vivos ni con los muertos<sup>122</sup>.

Mientras que el hombre común se traiciona a sí mismo, el héroe trágico es traicionado por los otros, es abandonado en la vía de su deseo. Al respecto Lacan escribe: "Lear al igual que Edipo, muestra que quien avanza en esa zona, ya se avance en ella por la vía irrisoria de Lear o por la vía trágica de Edipo, avanzará en ella solo y traiciona"<sup>123</sup>.

Señalemos que, entre la traición al héroe trágico y la traición del hombre común, hay una diferencia radical. En el hombre común la traición lo arroja al servicio de los bienes al precio de ignorar la pregunta por su deseo. "Para el hombre común [afirma Lacan], la tradición, que se produce casi siempre, tiene como efecto el arrojarlo definitivamente al servicio de los bienes, pero con la condición de que nunca volverá a encontrar lo que lo orienta verdaderamente en ese servicio"<sup>124</sup>.

---

<sup>121</sup> Sófocles, *Antígona*, párrafo: 880.

<sup>122</sup> Sófocles, *Antígona*, párrafo: 845.

<sup>123</sup> Jacques Lacan, *El seminario libro 7: La ética en del psicoanálisis...* p. 364.

<sup>124</sup> *Ibidem* p. 382.

En el héroe trágico, la traición representa la soledad del hombre que se encaminó por la vía que traza su deseo. Esta vía tiene un costo, el héroe ya no podrá ser el mismo. Antígona no podrá regresar a lo que era antes de libar con leche, vino dulce y agua el cadáver de su hermano. Edipo ya no podrá ser el mismo padre, esposo y rey después de avanzar por la senda que le marca su deseo de saber. El acto ético del héroe trágico supone una subversión de su subjetividad y, en consecuencia, del lugar simbólico que ocupa. Esto se refleja en el lamento de Antígona cuando describe esa a-topía (no-lugar) en la que siente no pertenecer a la región de los muertos ni a la de los vivos. Es por esto que el acto ético siempre es subversivo, en el sentido que disloca las condiciones simbólicas y subjetivas establecidas antes de él. Al respecto Alenka Zupancic afirma: "El acto se diferencia de una acción en el hecho de que transforma de manera radical a su portador (agente). Después de un acto 'no [soy] el mismo de antes'. En el acto, se aniquila al sujeto y con posterioridad renace (o no); el acto implica una suerte de eclipse temporario del sujeto. El acto es por lo tanto siempre un 'delito', una 'transgresión' -de los límites de la comunidad simbólica a la que pertenezco"<sup>125</sup>.

El carácter subversivo del acto ético está dado sin duda por el hecho de encontrar sus fundamentos en lo Real. Antígona funda sus acciones en las leyes de los dioses, las del deseo según Lacan. Estas leyes se contraponen con las leyes escritas, las que articulan la estructuración socio-simbólica de la ciudad. Digamos que las leyes de Antígona están en lo real, es decir; en lo imposible, lo que se resiste a ser simbolizado. Al realizar sus actos desde esta

---

<sup>125</sup> Alenka Zupancic, *Ética de lo real: Kant, Lacan, Prometeo*, Argentina, 2010. p. 99.

dimensión, se convierten necesariamente en transgresoras de la estructura socio-simbólica representada por Creonte.

Para Lacan, la ética Kantiana, las acciones del héroe trágico e incluso las normas que Sade propone para su República coinciden en el hecho de encontrar sus fundamentos en lo real que, hemos dicho, es lo imposible. Al respecto Lacan afirma:

La moral tradicional se instalaba en lo que se debía hacer en la medida de lo posible, como se dice, y como se está bien obligado a decir. Lo que hay que desenmascarar es el punto pivote por el que ella se sitúa de ese modo -no es otra cosa sino lo imposible, donde reconocemos la topología de nuestro deseo. Kant nos da el franqueamiento cuando platea que el imperativo moral no se preocupa por lo que se puede o no se puede. El testimonio de la obligación, en la medida en que ella nos impone la necesidad de una razón práctica, es un tú debes incondicional. Este campo adquiere su alcance precisamente del vacío en que lo deja, al aplicarla en todo su rigor, la definición Kantiana.

Ahora bien ese lugar, podemos nosotros analistas, reconocer que es el lugar ocupado por el deseo<sup>126</sup>.

Las palabras de Antígona en el inicio de la tragedia adquieren un nuevo sentido. Ismene afirma que se embarca en una empresa imposible, Antígona responde que continuará hasta que sus fuerzas se disuelvan. No hay un interés patológico en la heroína, el deber se cumplirá por el deber mismo.

La ética analítica es aquella que, como en Kant, rechaza toda dimensión ligada a la homeostasis del principio del placer (lo patológico), encuentra su fundamento en lo real y, como en la tragedia, confronta al sujeto con su deseo provocando una subversión de su universo subjetivo y del lugar que ocupa en la estructura simbólica. A fin de cuentas, esto no es más que una pregunta por el ser del sujeto, es decir; su deseo, donde es radicalmente y se desvanece en ese *fandring* que produce la cadena significante. Será necesario finalizar con una cita para esclarecer estas palabras:

---

<sup>126</sup> Jacques Lacan, *El seminario libro 7: La ética en del psicoanálisis...* p. 373.

No hay otro bien más que el que puede servir para pagar el precio del acceso al deseo- en la medida en que el deseo lo hemos definido en otro lado como la metonimia de nuestro ser. El arroyuelo donde se sitúa el deseo no es solamente la modulación de la cadena significante sino lo que corre por debajo de ella, que es hablando estrictamente lo que somos y también lo que no somos, nuestro ser y nuestro no-ser- lo que en el acto es significado pasa de un significante a otro en la cadena, bajo todas las significaciones<sup>127</sup>.

---

<sup>127</sup> *Ibidem*, p. 382.

## **SUBVERSIÓN Y A-TOPÍA**

Si bien lo Real ha tenido variaciones a lo largo del pensamiento de Jacques Lacan, como una genealogía del término lo demuestra, éstas no son tan importantes como para impedir un nivel de consistencia tal que permita una definición clara y precisa del concepto. Lo real, debemos iniciar con esto, no existe fuera de lo simbólico, de hecho podemos afirmar que es un efecto de lo simbólico, por lo que no podemos ver en esta categoría tintes metafísicos que la condenen. Ahí donde lo simbólico se instaura, existe un residuo que resiste a dicha simbolización, pero no como algo previo, sino como un efecto residual de dicho proceso. Este residuo se presenta como una falla, como una imposibilidad, como un límite inherente a lo simbólico que impide su constitución plena y armónica. Podemos comprender porque lo real no es susceptible de ser conocido; conocemos aquello que la formalización lógica nos permite organizar y lo real representa un límite, una falla, en esa formalización. Sin embargo, lo real no está fuera de nuestras posibilidades cognoscitivas, pues no es algo independiente de la formalización lógica, es una falla en su interior, una imposibilidad, que si bien no puede conocerse, sí puede ser demostrado. Demostrar lo real, es hacer visible una falla, una imposibilidad al interior del registro simbólico. El carácter Ex-timo de lo real es patente aquí; no es exterior porque opera al interior de la formalización simbólica, pero tampoco es una parte interna de ella porque representa una falla inasimilable en su propio funcionamiento. La posición de lo real, al interior del registro simbólico, es a-tópica, en tanto que no tiene un lugar específico entre las partes que regulan su funcionamiento. Así, lo real es ese residuo a-tópico que marca una falla, una falta, una imposibilidad inherente a la

articulación simbólica que impide su constitución plena y que, si bien no puede conocerse, sí es susceptible de ser demostrado.

Lo real impacta de manera significativa en todo el aparato conceptual lacaniano. Ello se ve reflejado primeramente en la imposibilidad de pensar al sujeto como una sustancia fundante, plena y armónica. El sujeto lacaniano es un efecto, no una causa, una existencia que carece de esencia y que es incapaz de autoconocimiento. Es un efecto y no una causa, porque es producido por la cadena significativa, el registro simbólico precede a su existencia, es esta instancia la que ofrece un significante para que lo represente para otros significantes, dándole existencia simbólica (en el significante que lo representa) y, al mismo tiempo, borrándolo (*fandring*) puesto que de él nada se sabrá si no es a partir del significante que lo representa. El sujeto se desvanece, será sólo un vacío que se vislumbra a partir de una marca significativa. Esta es la razón por la que carece de esencia, su arribo al universo simbólico supone una escisión (*spaltung*) entre su identidad simbólica y un vacío real que sólo podrá obturar mediante recursos imaginarios. Su esencia jamás arribará, puesto que el universo simbólico carece de elementos para representarla y él, al ser efecto y no causa, será incapaz de producirla. El sujeto es representado, entonces, con una barra que marca su escisión constitutiva y su incapacidad de plenitud y armonía.

Ahora bien, el sujeto, al no poder ser amo de la causa significativa que lo produce, se ve determinado por ella sin que él tenga conciencia, esto es el inconsciente en Lacan. Si el inconsciente está estructurado como un lenguaje, es porque el inconsciente es el lenguaje mismo (lo simbólico) operando en el sujeto sin que éste tenga conciencia de ello. Así, el



sujeto lacaniano no es capaz de autoconciencia, pues no podría dar cuenta de la causa que lo produce.

La presencia de lo real en lo simbólico tiene efectos similares a los que acontecen en el sujeto. El universo simbólico no puede, por el efecto de lo real, pensarse como una entidad cerrada sobre sí misma. Hay siempre una fisura que le es inherente. En el gran Otro, tesoro de los significantes, hace falta un significante, precisamente aquel que daría plenitud a lo simbólico, certeza al sujeto, garantía a la verdad y soporte a su deseo. Lo radical del planteamiento lacaniano es que esa falta no puede ser remediada, el significante que falta no es una pieza perdida que se espera, pueda ser recuperada, éste es sólo una ausencia que puede ser calculada, demostrada, en el universo socio-simbólico.

La categoría de lo real nos obliga a rechazar radicalmente la aspiración a una estructura socio-simbólica armónica en la que un sujeto plenamente constituido puede emerger. De hecho, dicha aspiración será denunciada por la teoría lacaniana como una construcción imaginaria que encubre lo real, fortalece las tendencias conservadoras y la alineación del sujeto. Esta es la función de lo imaginario; obturar la fisura en lo simbólico a través del fantasma inconsciente, edificar un señuelo con el que el sujeto se identifica para construir su Yo, imagen que le hace creer que tiene el dominio de sí mismo y una identidad plena sobre la cual puede tener un conocimiento total. Lo imaginario es ese velo que, al cubrir lo real, nos muestra una imagen armónica y coherente del sujeto y de la estructura simbólica en la que vive.

Aquí debemos hacer una breve digresión: en el ámbito de lo político ha existido la aspiración de construir un

universo socio-simbólico pleno y armónico. Este anhelo es aquel que inauguró Tomas Moro y denominó utopía. Pues bien, el anhelo utópico-imaginario será el que ya no podrá sostenerse en una teoría política orientada desde lo real lacaniano. Por el contrario, lo real nos impulsa a una política de la a-topía, es decir; a una política que se articule desde aquello que aún no tiene lugar en la estructura simbólica, una política que estructure sus reflexión desde lo que hace visible una fisura, una imposibilidad, en la lógica de la estructura simbólica. En otras palabras; una política de lo real, pues es lo real precisamente aquello que no encuentra un lugar en el registro simbólico.

Es desde esta a-topía de lo real que se pueden impulsar transformaciones en la estructura socio-simbólica. Lo imaginario-utópico, al disimular la hiancia en lo simbólico, favorece las tendencias conservadoras que perpetúan las condiciones socio-simbólicas existentes. Es por esta razón que Lacan apuesta por una ética de lo real y no por una ética del ideal y por una práctica analítica que rechace el fortalecimiento de las dimensiones imaginarias que enajenan al sujeto, llevándolo a un encuentro con lo real. Encuentro que produce una subversión de la organización subjetiva del analizante al introducir una dimensión de lo real en su articulación simbólica.

Aquí se muestra una aportación más de la categoría de lo real a la teoría política. La incorporación de una dimensión real (a-topía) en lo simbólico produce una subversión, es decir; un dislocamiento que hace imposible que su funcionamiento siga siendo el mismo. Lacan va a utilizar la subversión para diferenciar los efectos de un acto analítico de los que produce una revolución en lo social. Él no tiene

mayor esperanza en los procesos revolucionarios que se suceden en su época, pero no por un gesto conservador, de hecho la revolución es la que le parece conservadora. Revicemos los argumentos del psicoanalista.

El 3 de diciembre de 1969, Lacan intenta realizar la primera de cuatro sesiones en el Centro Experimental Universitario de Vincenes. Sin embargo, las interrupciones constantes de los estudiantes se lo impiden. La escena es en sí misma un acontecimiento político: los estudiantes interpelan a Lacan sobre la posición del psicoanálisis frente a los situaciones políticas de ese tiempo. En algún momento uno de los oyentes pregunta directamente si el psicoanálisis es revolucionario. Lacan sólo alcanza a señalar que esa es una buena pregunta, las interrupciones no le permiten continuar. El intercambio de opiniones, cortado por las múltiples intervenciones, se vuelve caótico y Lacan opta por retirarse, pero antes, señala a los activistas:

Si tuvieran un poco de paciencia y si quisieran que nuestros *impromptus* continúen les diría que la aspiración revolucionaria es algo que no tiene otra oportunidad que desembocar, siempre, en el discurso del amo. La experiencia ha dado pruebas de ello.

A lo que ustedes aspiran como revolucionarios, es a un nuevo amo. Lo tendrán<sup>128</sup>.

Lacan expresa así su nula esperanza en el proceso revolucionario. Pero entendamos bien esta desesperanza. En las primeras páginas de este mismo seminario Lacan afirma: "Yo señalé la ambigüedad del término revolución que, en el empleo que tiene en la mecánica celeste, puede significar retorno al punto de partida"<sup>129</sup>.

En efecto la palabra revolución nos refiere a la obra de Nicolás Copérnico. En ella el término revolución describe el

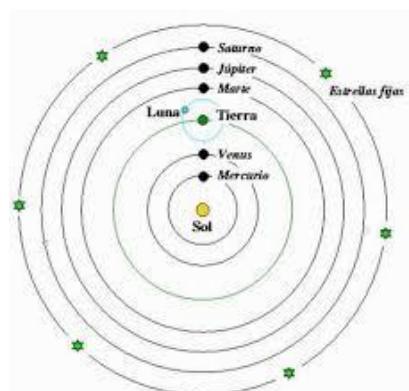
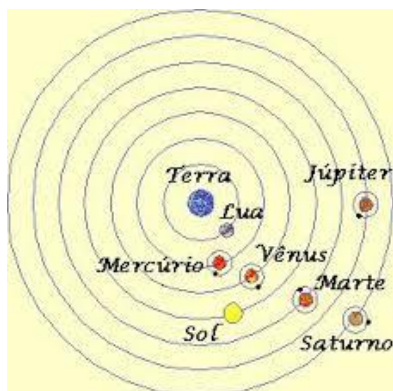
---

<sup>128</sup> Jacques Lacan, *El seminario Libro 17: El reverso del psicoanálisis...* p. 223.

<sup>129</sup> *Ibidem*, p. 58.

movimiento circular de la órbita de los cuerpos celeste sobre el sol, que sirve como eje. La órbita es un circuito repetitivo que siempre nos devuelve al punto de partida tal y como lo señala Lacan. En otro sentido, quizá el más importante para nuestros argumentos, la transformación que hace Copérnico del modelo de Ptolomeo no es tan radical como se ha creído, puesto que en el tránsito del modelo geocéntrico al heliocéntrico lo único que cambia es el eje sobre el cual rotan los cuerpos celestes, pero la estructura en su conjunto funciona igual. Esto es lo que lleva a Lacan a afirmar que la teoría copernicana no es tan copernicana como se ha creído. "Es literal [afirma Lacan], lo que aquí equivale a decir: es cierto, que Copérnico es ptolemaico, que se queda con el material de Ptolomeo, que no es copernicano en el sentido inventado con que se emplea este término"<sup>130</sup>.

La transición del modelo de Ptolomeo al de Copérnico lo podemos enmarcar en lo que Lacan llama revolución, en ella la estructura queda intacta y el cambio es sólo el eje en el que rotan los cuerpos celeste.

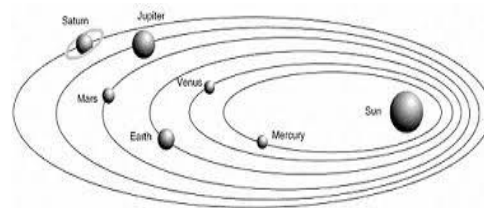
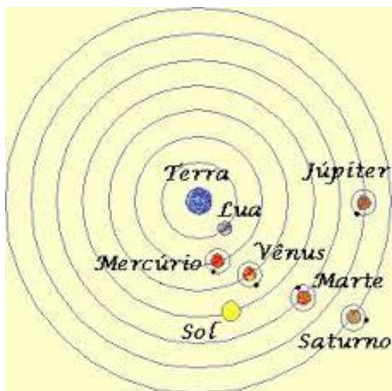


Es en esta perspectiva que debemos entender lo que Lacan decía frente a los estudiantes de Vincenes: La revolución es

<sup>130</sup> Jacques Lacan, "Radiofonía" en Jacques Lacan, *Otros escritos...* p. 443.

sólo la erección de un nuevo amo y, agreguemos, que ésta es conservadora en tanto que no representa la transformación del funcionamiento de la estructura misma. La subversión va más allá, en ella la estructura se ve dislocada por la incorporación de un elemento real-a-tópico que hace imposible que el funcionamiento siga siendo el mismo. Siguiendo con el ejemplo de los modelos explicativos del cosmos, podemos decir que es Kepler y no Copérnico el que subvierte el modelo ptolemaico.

En la primera de sus leyes, Kepler afirma: "La órbita de un planeta es una elipse, con el sol situado en uno de los focos de la elipse" El círculo en el que rotaban los cuerpos celestes según Ptolomeo ya no puede sostenerse y el lugar central del sol desaparece, pues en una elipse dicho centro rotatorio es imposible. El sol ocupa ahora un lugar excéntrico y, sobre ese foco de la elipse, los cuerpos ya no rotan, caen, es decir; son atraídos. Esto constituye una modificación estructural que hace imposible que el modelo anterior pueda ser refuncionalizado



No sólo el lugar de los elementos han cambiado de posición, sino que la estructura misma es transformada en la propuesta de Kepler. Es esto a lo que Lacan llama subversión.

La subversión, si es que existió en alguna parte y en algún momento, no está en haber cambiado el punto de rotación de lo que gira sino en haber sustituido un *gira* por un *cae*.

El punto álgido, como se les ocurrió percibir a algunos no es Copérnico, sino más bien Kepler, debido a que en él la cosa no gira de la misma manera: gira en elipse, y eso ya cuestiona la función del centro. En Kepler las cosas caen hacia algo que está en un punto de la elipse llamado foco y, en el punto simétrico, no hay nada. Esto ciertamente es un correctivo respecto a esa imagen de centro. Pero el *cae* no cobra su poder de subversión sino porque va a aparar ¿en qué? En esto y nada más:

$$F = G \frac{m \cdot m}{d^2}$$

131 .

Es el modelo de Kepler el que realmente subvierte el modelo de Ptolomeo y sienta las bases que permitirán a Newton desarrollar su *Principia Matemática*, construyendo una forma radicalmente nueva de pensar el universo. Así, podemos decir que la subversión es para Lacan el dislocamiento de una estructura simbólica mediante la incorporación de un elemento a-tópico que hace imposible perpetuar su funcionamiento. La revolución conservaría las condiciones estructurales, reduciendo las transformaciones a un mero cambio de posiciones en sus elementos.

Ahora bien, el elemento que produce la subversión debe ser pensado como real en el sentido lacaniano del término, es decir; como un elemento que resiste a ser simbolizado, que representa una fisura o se presenta como imposible para la estructura simbólica. En relación a lo simbólico, el elemento que la subvierte guarda una relación a-tópica.

Aquí es necesario una precisión, el dislocamiento que produce la subversión en ningún sentido supone el advenimiento de una dimensión simbólica plena y armonizada. La estrategia utópico-imaginaria es una alternativa desechada en la teoría política de orientación lacanaiana, la subversión no representa otra cosa más que la aparición de

---

<sup>131</sup> *Ibidem* p. 454.

una nueva forma de funcionamiento estructural que tendrá que enfrentarse a sus nuevas dimensiones a-tópicas.

La categoría de lo real nos obliga a renunciar a las aspiraciones utópico-imaginarias y coloca nuestras reflexiones políticas en el horizonte de la a-topía. Lo político tendrá que articularse desde una estructura socio-simbólica incapaz de plenitud y un sujeto cancelado en sus pretensiones fundantes y armónicas. La revolución es también cuestionada, proponiéndonos una política de lo real que aspire a una subversión de la estructura socio-simbólica. Si algo nuevo puede esperarse en una acción política vendrá de lo real, nunca de lo imaginario que aspira a preservar el estado de cosas existente y tampoco de lo simbólico, del que puede esperarse un desarrollo, a caso, una complejización de lo existente, pero nunca una transformación radical.

La genealogía de la categoría de lo Real en la obra de Jaques Lacan nos ha conducido a la *A-topía* y la *Subversión*, hallazgos que guiarán las reflexiones de nuestros siguientes capítulos. En ellos intentaremos, sostenidos en nuestras nuevas categorías, delinear las características esenciales de una política de lo Real.

LO SOCIAL Y LO REAL  
LACANIANO



## LA SOCIEDAD NO EXISTE

En este apartado nos ocuparemos de analizar la forma en la que la imposibilidad de plenitud en el registro simbólico es abordada por la filosofía política de orientación lacaniana. Para esta tarea, nos apoyaremos en el pensamiento de Ernesto Laclau pues en él encontramos la apropiación de lo real lacaniano para desarrollar sus conceptos de hegemonía y antagonismo. Categorías que nos permiten pensar lo político a partir de la imposibilidad de una articulación plena de lo social. Aproximémonos a esta obra para saber hasta que punto es útil para delinear lo que llamamos una política de lo real.

La presencia de lo real supone la imposibilidad de la realización plena del registro simbólico. Esta idea es retomada por Mouffe y Laclau en *Hegemonía y estrategia socialista: Hacia una radicalización de la democracia* para proponer que, de la misma forma en la que el registro simbólico nunca alcanza una realización plena, lo social nunca puede presentarse como una dimensión armónica y plenamente estructurada.

Para comprender la propuesta de Laclau y Mouffe será necesario aproximarnos a algunas de sus categorías esenciales. En el momento que describen un universo social que rechaza todo esencialismo proponen los siguientes conceptos para guiar la reflexión:

En el contexto de esta discusión llamaremos *articulación* a toda práctica que establece una relación tal entre elementos, que la identidad de éstos resulta modificada como resultado de esa práctica. A la totalidad estructurada resultante de la práctica articuladora la llamaremos *discurso*. Llamaremos *momentos* a las posiciones diferenciales, en tanto aparecen articuladas en el interior

de un discurso. Llamaremos, por el contrario, *elemento* a toda diferencia que no se articula discursivamente<sup>132</sup>.

Para Laclau y Mouffe un discurso, es decir; una totalidad articulada, es equiparable a lo social. Estos pensadores se oponen a la distinción entre lo que llaman prácticas discursivas y prácticas no discursivas. Todo objeto es siempre un objeto significado por el discurso y toda práctica social es en sí misma una práctica discursiva en tanto que estructurado en la lógica del discurso. Al respecto encontramos las siguientes palabras en *Hegemonía y estrategia socialista*:

La principal consecuencia de romper con la dicotomía discursivo/extra discursivo es abandonar también la oposición pensamiento/realidad y, por dar cuenta de las relaciones sociales. Sinonimia, metonimia, metáfora, no son formas de pensamiento que aporten un sentido segundo a una literalidad primaria a través de la cual las relaciones sociales se constituirían, sino que son parte del terreno primario mismo de constitución de lo social<sup>133</sup>.

Ahora bien, un discurso se compone de elementos que no tienen una identidad constituida, ésta sólo se produce por las relaciones con los otros elementos. Un elemento alcanza su identidad en un momento, es decir; en cierta articulación específica, y susceptible de variaciones, del discurso. Es claro que esta forma de pensar la identidad es una apropiación de la forma en la que es pensada la producción del significado en lo que Lacan llama *Lalengua*. Compuesta por significantes que sólo tienen en común su diferencia y que su posición relacional en la cadena signifiante es lo que produce su significación. En Lacan un signifiante nunca alcanza una única significación, las variaciones son infinitas y, en consecuencia, el significado también. Para lograr la apariencia de una significación única, es necesario

---

<sup>132</sup> Ernesto Laclau, Chantal Mouffe, *Hegemonía y estrategia socialista: Hacia una radicalización de la democracia*, Fondo de Cultura Económica, Argentina, 2011, pp. 142-143.

<sup>133</sup> *Ibidem*, p. 150.

un *points de capito*. Recordemos las palabras del psicoanalista:

Alrededor de ese significante, todo se irradia y se organiza, cual si fuesen pequeñas líneas de fuerza formadas en la superficie de una trama por el punto de almohadillado. Es el punto de convergencia que permite situar retroactivamente y prospectivamente todo lo que sucede en ese discurso<sup>134</sup>.

Laclau y Mouffe utilizarán esta categoría lacaniana para señalar que lo social (el discurso) no puede alcanzar una sutura última y definitiva, sino que debe conformarse con estructuraciones parciales dadas por ese *points de capito* que produce una sutura precaria que puede ser subvertida:

La imposibilidad de fijación última del sentido implica que tiene que haber fijaciones parciales. Porque, en caso contrario, el flujo mismo de las diferencias sería imposible. Incluso para definir, para subvertir el sentido, tiene que haber un sentido. Si lo social no consigue fijarse en las formas inteligibles e instituidas de una sociedad, lo social sólo existe sin embargo, como esfuerzo por producir ese objeto imposible. El discurso se constituye como intento por dominar el campo de la discursividad, por detener el flujo de las diferencias, por constituir un centro. Los puntos discursivos privilegiados de esta fijación parcial los denominaremos puntos nodales<sup>135</sup>.

Es este cierre arbitrario en el flujo de la multiplicidad de los sentidos lo que permite una articulación (momento) de un discurso (lo social). Pero si este momento puede ser siempre subvertido y nunca se logra la fijación de sentido última, podemos afirmar, según Laclau y Mouffe, que la sociedad, como una totalidad cerrada y unificada, no existe. "Lo social es articulación en la medida en que lo social no tiene esencia -es decir, en la medida en que la "sociedad" es imposible-. Decíamos antes que, en lo que se refiere a lo social, la necesidad sólo existe como esfuerzo parcial por limitar la contingencia"<sup>136</sup>. Esta contingencia que abre

---

<sup>134</sup> Jacques Lacan, *El seminario Libro 3: Las psicosis...* p. 383.

<sup>135</sup> Ernesto Laclau, Chantal Mouffe, *Hegemonía y estrategia socialista...* p. 152.

<sup>136</sup> *Ibidem*, p. 154.

siempre la posibilidad de subvertir lo social es esa presencia de lo real en una articulación simbólica que Laclau y Mouffe denominan: *Antagonismo*.

El antagonismo tal y como es descrito por *Hegemonía y estrategia socialista...* es muy similar a la línea argumentativa que sigue Lacan para señalar la imposibilidad de la relación sexual. De hecho, podemos afirmar que la frase "la sociedad no existe" puede verse como una transcripción de la frase lacaniana "No hay relación sexual". Veámoslo con detalle.

El antagonismo refiere a una imposibilidad de plenitud y armonía al interior de lo social, pero dicha imposibilidad no puede comprenderse como una oposición real o una contradicción lógica. La oposición real es similar a la contrariedad lógica por lo que puede escribirse con la fórmula A-B. En este caso cada uno de los elementos tiene una identidad propia, independiente a su relación con el otro. La oposición real es pensada como una contrariedad que acontece en el mundo físico, dos objetos con identidad propia que oponen sus fuerzas en un choque es un ejemplo de lo que llamamos oposición. Para Mouffe y Laclau la oposición no puede describir a un antagonismo:

Es evidente que el antagonismo no puede ser una oposición real. Un choque entre dos vehículos no tiene nada de antagónico: es un hecho material que obedece a leyes físicas positivas. Aplicar el mismo principio al campo social equivaldría a decir que lo antagónico en la lucha de clases es el acto físico por el que un policía golpea a un militante obrero, o los gritos de un grupo en el Parlamento que impiden hablar a un representante del sector opuesto<sup>137</sup>.

Por su parte, la contradicción lógica acontece en un nivel lógico conceptual y sabemos que obedece a la fórmula: A-no A. La relación entre cada término con el otro hace

---

<sup>137</sup> *Ibidem*, p. 166.

imposible la realidad de ambos. La contradicción no puede describir los antagonismos porque aun que la presencia de contradicciones en lo social es innegable, no siempre que hay contradicciones existen antagonismos. Diversos sistemas de creencias, que son contradictorios entre sí conviven sin llegar a una relación antagónica.

Quizá el argumento esencial para diferenciar el antagonismo de la oposición real y la contradicción lógica sea que "[...] ambos son relaciones objetivas -entre objetos conceptuales en el segundo caso y entre objetos reales en el primero-. Pero en ambos casos, es algo que los objetos ya son lo que hace intelegible la relación. Es decir, que en los dos casos se trata de identidades plenas"<sup>138</sup>. Es aquí donde vemos la similitud argumentativa con la descripción lacaniana de la imposibilidad de la relación sexual. Si recordamos, lo que hacía imposible la relación lógica dada por la negación entre las escrituras femeninas y las masculinas era que en ninguno de los dos polos encontramos un universal plenamente constituido. Por lo que entre lo femenino y lo masculino no puede darse una relación de negación, sino que las escrituras femeninas se convierten en el obstáculo para la realización de las masculinas<sup>139</sup>. Es precisamente esta fórmula la que aplicarán Mouffe y Laclau para describir el Antagonismo:

Pero en el caso del antagonismo nos encontramos con una situación diferente: la presencia del Otro me impide ser totalmente yo mismo. La relación no surge de identidades plenas, sino de la imposibilidad de constitución de las mismas [...] En la medida en que hay antagonismos yo no puedo ser una presencia plena para mí mismo. Pero tampoco lo es la fuerza que me antagoniza: su ser objetivo es un símbolo de mí no ser y, de este modo, es

---

<sup>138</sup> *Ibidem*, p. 168.

<sup>139</sup> Véase el apartado "no hay relación sexual" donde exponemos ampliamente la imposibilidad de la negación entre las escrituras masculinas y femeninas.

desbordado por una pluralidad de sentidos que impide fijarlo como positividad plena<sup>140</sup>.

En el diálogo que desarrolla Laclau con Judith Butler en *Contingencia, hegemonía, universalidad* la relación del antagonismo con lo real lacaniano y, en consecuencia, con la imposibilidad de la relación sexual es expuesto claramente. Recordemos estas palabras, pues esto nos permitirá aproximarnos a la categoría de Antagonismo mediante conceptos que ya hemos revisado:

En términos de la teoría de la hegemonía, esto presenta una estricta homología con la noción de antagonismo como un núcleo real que impide el cierre del orden simbólico. Como hemos sostenido en repetidas ocasiones, los antagonismos no son relaciones objetivas sino al punto donde el límite de toda objetividad es mostrado. Algo al menos comparable está implicado en la afirmación de Lacan de que no hay tal cosa como una relación sexual<sup>141</sup>.

El antagonismo, como lo real lacaniano, es aquello que muestra una imposibilidad en la estructuración socio-simbólica. Que si bien no se puede aprender mediante las posibilidades que ofrece lo simbólico (ya que lo real y el antagonismo son lo que resulta imposible para estos recursos simbólicos), si se puede demostrar ahí donde aparece un hiato que hace imposible la positividad plena de lo social.

Un aporte que para los intereses de nuestra investigación es esencial es el hecho de que Mouffe y Laclau propongan que en lo social no existe un sólo antagonismo que divida lo social en dos polos, tal y como se creía en la lucha de clases del marxismo clásico (proletariado/burguesía), sino que lo social, precariamente suturado, está habitado por una multiplicidad de antagonismo:

Cuando hemos hablado de antagonismos lo hemos hecho hasta este punto en singular, para simplificar nuestro

---

<sup>140</sup> *Ibidem*, p.169.

<sup>141</sup> Judith Butler, Ernesto Laclau, Slavoj Zizek, *Contingencia, hegemonía, universalidad: Diálogos contemporáneos en la izquierda*, Fondo de Cultura Económica, Argentina, 2011, p. 79.

argumento. Pero está claro que el antagonismo no surge necesariamente en un solo punto. Cualquier posición en un sistema de diferencias, en la medida en que es negado, puede constituirse en sede de un antagonismo. Con esto está claro que hay una multiplicidad de posibles antagonismos en lo social, muchos de ellos de signo contrario<sup>142</sup>.

Pero ¿cómo un universo social atravesado por tantas fisura puede operar? Hemos dicho ya que el *points de capito* sutura precariamente al conjunto de diferencias hasta lograr una articulación que, aunque siempre amenazada por los antagonismo, logra consolidar cierta sedimentación. Lo que no hemos mencionado aún, es que existe algo más que refuerza a esta precaria articulación social, a saber; los *significantes vacíos*.

Para comprender esta categoría, debemos explicar la oposición entre *diferencia* y *equivalencia* en un elemento que conforma lo social. Señalamos al principio de este apartado que los elementos que componen un universo social sólo se caracterizan por ser diferentes entre sí, Laclau está haciendo una apropiación de la perspectiva Sasseurana y trasladándola al campo de lo político:

Sabemos a partir de Saussure, que la lengua (y por extensión todas las estructuras significativas) es un sistema de diferencias; que las identidades lingüísticas - los valores -son puramente relacionales; y que, en consecuencia, la totalidad de la lengua está implicada en cada acto individual de significación. Ahora bien, en tal caso está claro que esa totalidad es un requerimiento esencial de la significación -si las diferencias no constituyeran un sistema, ningún acto de significación sería posible<sup>143</sup>.

Si, para que exista una posibilidad de significación, es necesario un cierre que instaure esa totalidad sistémica de las diferencias, entonces es necesario instaurar un límite que determine qué es lo que está dentro del sistema de diferencia y qué no lo está. Circunstancia que se vuelve

---

<sup>142</sup> Ernesto Laclau, Chantal Mouffe, *Hegemonia y estrategia socialista...* p. 174.

<sup>143</sup> Ernesto Laclau, *Emancipación y Diferencia*, Ariel, Argentina, 1996, p. 71.

problemática porque lo que quede fuera de este límite no puede pensarse como una diferencia, pues ésta tendría que estar incluida en el sistema de diferencias. Y, como señala Laclau, si estamos hablando de un sistema de significación lo que está más allá del límite que crea al sistema y hace posible la significación, no puede tampoco ser significado. La salida que encuentra nuestro filósofo es asumir que lo que está por detrás del límite sólo puede pensarse como una distorsión, una rasgadura en el sistema de significación, que representa una pura negatividad. Una negatividad que, nueva paradoja, al mismo tiempo que hace posible al sistema, le impone los límites de su posibilidad:

Pero si de lo que estamos hablando es de los límites de un sistema significativo, resulta ser que esos límites no pueden ser ellos mismos significados, sino que tienen que mostrarse a sí mismo como interrupción o quiebre del proceso de significación. De tal modo nos encontramos en la situación paradójica de que aquello que construye la posibilidad de un sistema significativo -sus límites- es también aquello que constituye su condición de imposibilidad -un bloque en la expansión continua del proceso de significación<sup>144</sup>.

La categoría lacaniana de lo Real es una influencia evidente en estas ideas de Laclau, pero sigamos la línea argumentativa de nuestro filósofo. Una consecuencia esencial que surge en estos momentos, es que los elementos del sistema presentan dos características que se contraponen; por un lado preservan sus diferencias que los distinguen uno de otro y, por el otro, esas diferencias se suspenden en el hecho de oponerse, todos juntos, a esa entidad que amenaza con disolver al sistema. Amenaza, debemos añadir, que no posee significación, en consecuencia, es una negatividad desde donde pueden establecerse las equivalencias que unifiquen al conjunto de diferencias. Están aquí las dos categorías que queremos clarificar; la *diferencia* que permite

---

<sup>144</sup> *Idem.*



la distinción entre los elementos y la *equivalencia* que unifica, desde una negatividad carente de significado, a la multiplicidad de las diferencias.

Ahora la pregunta es ¿Cómo poder representar, asignar un significante, a aquello que unifica desde la negatividad? Laclau propone que la única forma de dar respuesta a esta interrogante es hacer que uno de los elementos se imponga como significante de esa negatividad unificante, la condición para este elemento, claro está, es que renuncie al significado diferencial que previamente se le había asignado en el sistema. Así, estamos en presencia de un *significante vacío*; en tanto que este elemento ha renunciado a su significado que lo diferenciaba de los otros y se coloca como significante de una negatividad que unifica al sistema, "[...] la función de los significantes vacíos [escribe Laclau] es renunciar a su identidad diferencial a los efectos de representar la identidad puramente equivalencial de un espacio comunitario [...]"<sup>145</sup>.

Un significante vacío representa, entonces, un esfuerzo por convertir una negatividad pura en positividad que dé un sentido común, aunque contingente, a una pluralidad carente de ella. Es de resaltar aquí que la carencia de significación, la negatividad pura, sea la fuente desde donde se impulsan los esfuerzos por alcanzar cierto grado de positividad en lo social. Esta capacidad poética de lo negativo es algo que ya habíamos señalado en relación con la categoría lacaniana de lo Real. Yannis Stravakakis reconoce esta misma relación en las siguientes palabras :

[...] queda claro que existe una afinidad teórica inmediata entre las positivizaciones de lo real de Lacan y la positivización de Laclau de los límites de la significación en términos de los significantes vacíos. Lo

---

<sup>145</sup> *Ibidem*, p.79.

que ambos gestos tienen en común es el reconocimiento de la necesidad de señalar positivamente esos límites en la economía psíquica y la identidad discursiva del sujeto social<sup>146</sup>.

Hemos dicho que el significante vacío produce una unidad contingente porque en tanto que es la imposibilidad de significación la que pretende representar el significante vacío, siempre será insuficiente su posibilidad de representación. Al respecto Laclau señala: “[...] si este objeto imposible carece de los medios de su representación adecuada o directa, esto solo puede implicar que el significante que es vaciado a los efectos de asumir la función representativa será siempre constitutivamente inadecuado”<sup>147</sup>.

Debemos reconocer todavía que no sólo ninguno de los elementos puede cumplir adecuadamente la función de representación, sin que, además, ninguno de ellos tiene alguna cualidad que lo predisponga a imponerse como *significante vacío* del sistema. Es la lucha contingente y local de cada articulación simbólica la que ofrece las razones por las que uno u otro elemento sea erigido como significante vacío. Es en este escenario de confrontaciones donde sucede aquello que Laclau denomina Hegemonía: “Esta relación por la que un contenido particular pasa a ser el significante de la plenitud comunitaria ausente, es exactamente lo que llamamos relaciones hegemónicas. La presencia de significantes vacíos -en el sentido en que los hemos definido- es la condición misma de la hegemonía”<sup>148</sup>.

---

<sup>146</sup> Jasón Glynos y Yannins Stavrakakis, “Encuentros del tipo real: Indagando los límites de la adopción de Lacan por parte de Laclau”, en Simon Crichtley y Oliver Marchart, *Laclau: Aproximaciones críticas a su obra*, Fondo de Cultura Económica, Argentina, 2008. p. 257.

<sup>147</sup> Ernesto Laclau, *Emancipación y Diferencia...* p. 76.

<sup>148</sup> *Ibidem*, p. 82.

Para Laclau es esta disputa por la hegemonía la que posibilita la acción de lo político, si no existiera la negatividad que disloca a la articulación social y la condición precaria y contingente de los significantes vacíos, lo político sería innecesario. Al respecto Laclau señala:

Hegemonizar algo significa, exactamente llenar ese vacío (hemos hablado acerca de 'orden', pero obviamente 'unidad', 'libertad' revolución', etc.. pertenecen al mismo orden de cosas. Cualquier término que en un cierto contexto político pasa a ser el significante de la falta desempeña el mismo papel. La política; es posible porque la imposibilidad constitutiva de la sociedad sólo puede representarse a sí misma a través de significantes vacíos<sup>149</sup>.

La negatividad inherente a toda articulación social y la incapacidad del significante vacío de representar y taponar a esta negatividad son el motor que moviliza la dimensión de lo político, pero debemos añadir dos cosas todavía: La primera es que, a pesar de que se haya sedimentado una hegemonía, es decir; que la equivalencia se haya impuesto sobre la diferencia en una articulación social, dicha diferencia no deja de operar, como un agente que amenaza con disolver la precaria articulación social, al interior de la hegemonía. "Lo que hemos demostrado [afirma Laclau] es que la equivalencia y la diferencia son finalmente incompatibles entre sí; sin embargo, se necesitan una a la otra como condiciones necesarias para la construcción de lo social. Lo social no es otra cosa que el *locus* de esta tensión indisoluble"<sup>150</sup>. En segundo lugar, los *significantes flotantes* representan, también, una dimensión desde la que se abona a esta tensión indisoluble de lo social. Para nuestro filósofo un *significante flotante* es aquel que alcanza un cierto grado de autonomía que le permite mantenerse en un

---

<sup>149</sup> *Ibidem*, p.84.

<sup>150</sup> Ernesto Laclau, *La Razón Populista*, Fondo de cultura económica, Argentina, pp. 106-107.

espacio de indecisión entre los significantes articulados a través del *significante vacío* y el régimen opositor a esta hegemonía. Así, estos significantes que “flotan” entre las dos posiciones, pueden hacer que la articulación social se disloque según la posición en la que se coloquen cada uno de ellos. Al respecto Laclau señala:

[...]las categorías de significantes ‘vacíos’ y ‘flotantes’ son estructuralmente diferentes. La primera tiene que ver con la construcción de una identidad popular una vez que la presencia de una frontera estable se da por sentada; la segunda intenta aprehender conceptualmente la lógica de los desplazamientos de esa frontera [...] Una situación en la cual sólo la categoría de significante vacío fuera relevante, con exclusión total del momento flotante, sería una situación en la cual habría una frontera completamente inmóvil, algo difícil de imaginar. Inversamente, un universo puramente psicótico en el que tuviéramos un flotamiento puro sin ninguna flotación parcial, es también impensable. Por lo tanto, significantes ‘vacíos’ y ‘flotantes’ deben de ser concebidos como dimensiones parciales -y por lo tanto analíticamente delimitables- en cualquier proceso de construcción hegemónica del ‘pueblo’<sup>151</sup>.

De esta forma tenemos que los antagonismos que fragmentan a toda articulación social, su negatividad inherente, la incapacidad del significante vacío representar o taponar a esta negatividad, la dimensión diferencial que sigue operando pese a que la equivalencia ha logrado una sedimentación hegemónica y la presencia de significantes flotantes, hace de lo social un lugar de continuas tensiones a partir de las cuales la pluralidad de luchas políticas por la hegemonía se hace posible.

Tenemos ya todos los elementos para afirmar junto con Laclau que la plenitud de lo social es algo inalcanzable. A lo único que tenemos acceso es al semblante de plenitud que logran construir los significantes vacíos cuando logran sedimentar una hegemonía y aún esta articulación debe ser

---

<sup>151</sup> *Ibidem*, pp. 167-168.

protegida, pues su condición inestable y precaria hace que siempre esté en riesgo de ser disuelta. "No existe ninguna plenitud social alcanzable excepto a través de la hegemonía; y la hegemonía no es otra cosa que la investidura, en un objeto parcial, de una plenitud que siempre nos va a evadir porque es puramente mítica"<sup>152</sup>. Se debe renunciar a esa plenitud armónica en las dos formas en las que se ha presentado; ni la utopía-revolucionaria que abre la esperanza de construir la armonía aún inexistente, ni la nostalgia político-religiosa de volver al paraíso en el que la plenitud todavía estaba presente. No es que Dios haya muerto como dijo Nietzsche, es que la tumba de Dios siempre estuvo vacía. La plenitud armónica de lo social no existió antes y no podrá ser construida mañana. Ni siquiera el marxismo pudo escapar a la seducción de esta esperanza:

"[...] mientras que el marxismo tradicionalmente había soñado con el acceso a una totalidad sistemáticamente cerrada (la determinación en última instancia por la economía, etcétera), el enfoque hegemónico rompe decisivamente con esa lógica esencialista. El único horizonte totalizador posible está dado por una parcialidad (la fuerza hegemónica) que asume la representación de una totalidad mítica. En términos lacanianos; un objeto es elevado a la dignidad de la Cosa"<sup>153</sup>.

Laclau se está refiriendo al *objeto a laciano* esa categoría que tiene la función de encubrir una falta angustiante en el entramado simbólico y ofrecer una sensación ficticia de plenitud al sujeto que cree que lo posee. Un objeto que puede encarnar en cualquier cosas, la zapatilla del fetichista, las monedas que guarda el obsesivo en su cofrecito o la cualidad estética que el histérico cree que lo convierte en el objeto del deseo del Otro. Recordemos que Lacan construye esta categoría a partir de la noción de

---

<sup>152</sup> *Ibidem*, p.148.

<sup>153</sup> *Ibidem*, p. 149.

capital de Marx, ese objeto que puede intercambiarse por cualquier cosa que satisfaga el deseo de un sujeto, es decir; un objeto que logra ser el equivalente de todas las otras cosas existentes, es claro que un significativo vacío equivalente a todos los otros elemento y creador de hegemonía al obturar una negatividad no significable, cumple con esta misma función.

## SUJETO BARRADO Y LA DIMENSIÓN DE LO POLÍTICO

La forma en la que se ha concebido el sujeto en la teoría política a oscilado entre el objetivismo totalizante y el subjetivismo individualista. La posición más tradicional, digamos clásica, es el subjetivismo; en ella el sujeto es capaz de producir su propia identidad y las relaciones sociales en las que participa, es libre en tanto no es un efecto de lo social, su razón es suficiente para dar garantía a un pleno conocimiento de sí y de la naturaleza que le rodea, por que claro, él es el centro y el peldaño más alto en la escala evolutiva de este orden natural. Sabemos que las críticas que se le han hecho a esta forma de pensar al sujeto han buscado destruir estas cualidades; Se ha criticado su carácter racional y su aparente transparencia de sí mismo, su carácter fundante de las relaciones sociales y su supuesta unidad.

Con el declive de la modernidad filosófica este soberano se va diluyendo, "como en los límites del mar un rostro de arena" escribirá Foucault al final de *Las palabras y las cosas*. La muerte de este soberano trajo consigo la coronación de uno nuevo; la estructura es ahora la que aparece como una entidad cerrada y plena mientras que el sujeto es reducido a una "posición de sujeto" al interior de dicho orden. La supuesta libertad, autodeterminación, posición central y fundante ya no pueden sostenerse, quedando el sujeto como un efecto pasivo de la estructura.

En apariencia estas posiciones son contradictorias, sin embargo tienen una cualidad común, a saber, el esencialismo; por un lado es la estructura la que goza esta constitución plena y por la otra es el sujeto el plenamente constituido. Laclau señala claramente esta condición en una entrevista otorgada a la revista *New Left Review*:

Es por eso que quisiera poner en cuestión el carácter excluyente de las alternativas que tú planteas -o bien la subjetividad como el efecto pasivo de las estructuras, o bien la subjetividad como autodeterminación. Esta alternativa permanece enteramente dentro del contexto de la concepción más tradicional de la identidad y de su carácter pleno: o bien hay una plenitud de las estructuras - en cuyo caso el sujeto es un efecto pasivo de estas últimas - o bien la plenitud es la de la subjetividad como una identidad positiva<sup>154</sup>.

Podemos decir que la noción de soberanía y plenitud que en un momento se le atribuye al sujeto, es trasladada simplemente a la noción de estructura. Aquí es donde la fuerza conceptual de la categoría lacaniana de lo Real muestra toda su riqueza. Frente a la dialéctica objetivismo totalizante/subjetivismo individualista lo real introduce una nueva perspectiva que es la de pensar al sujeto como una entidad carente de plenitud habitando un universo social en el que es imposible un cierre definitivo. La crítica al sujeto soberano de la pos-modernidad es llevada hasta sus últimas consecuencias, el efecto de cierre es imposible en el sujeto y también en lo social.

La primera consecuencia de esta noción de sujeto es que nos obliga a pensarlo en el marco de una política de la identificación. Si la identidad de este sujeto ya no puede ser pensado como un don divino o como resultado de un lugar privilegiado en la escala evolutiva de nuestra especie, entonces sólo puede explicarse en términos de un proceso indentificatorio, el cual es desarrollado con recursos provenientes del universo socio-simbólico.

Lacan habla de la identificación como constitutiva de la identidad del sujeto desde sus primeras reflexiones en el estadio del espejo, en ellas se habla de la instauración del Yo a partir de la identificación con la imagen especular.

---

<sup>154</sup> Ernesto Laclau, *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo...* p. 230.



La historia del sujeto se desarrolla en una serie más o menos típica de identificaciones ideales, que representan a los más puros de los fenómenos psíquicos por el hecho de revelar, esencialmente, la función de la imago. Y no concebimos al Yo de otra manera que como un sistema central de esas formaciones, sistema al que hay que comprender, de la misma forma que a ellas, en su estructura imaginaria y en su valor libidinal<sup>155</sup>.

Como ya hemos expuesto en nuestro apartado *El sujeto barrado*, la posición de sujeto en Lacan representa un vacío (precisamente el vacío que se produce por la ausencia de ese sujeto soberano que la modernidad filosófica construyó) que es obturado por un conjunto de identificaciones tanto imaginarias como simbólicas que es a lo único que nuestra experiencia puede tener acceso. Las identificaciones imaginarias o también llamadas identificaciones primarias son aquellas que se producen en el estadio del espejo, al respecto Lacan afirma;

El hecho de que su imagen especular sea asumida jubilosamente por el ser sumido todavía en la impotencia motriz y la dependencia de la lactancia que es el hombrechico en ese estadio *infans*, nos parecerá por lo tanto que manifiesta, en una situación ejemplar, la matriz simbólica en la que el yo (je) se precipita en una forma primordial antes de objetivarse en la dialéctica de la identificación con el otro y antes de que el lenguaje le restituya en lo universal de su función de sujeto.

Esta forma por lo demás debería más bien designarse como *yo ideal* si quisiéramos hacerla entrar en un registro conocido, en el sentido de que será también el tronco de las identificaciones secundarias, cuyas funciones de normalización libidinal reconocemos bajo ese término<sup>156</sup>.

Estas primeras identificaciones ancladas en lo que se conoce como un narcisismo primario, se desarrollan al interior de los primeros vínculos que el pequeño *infans* desarrolla con sus primeros cuidadores. Al salir de ese primer círculo y enfrentarse al universo social que está más allá de estos límites, el *infans* encuentra un nuevo conjunto

---

<sup>155</sup> Jacques Lacan, "Acerca de la causalidad psíquica", en Jacques Lacan, *Escritos, T.I...* p. 175.

<sup>156</sup> Jacques Lacan, "El estadio del espejo como formador del yo (je) tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica", en Jacques Lacan, *Escritos, T.I...* p. 100.

de *imagos*, ahora proyectados desde el universo socio-simbólico, con los que establecerá las identificaciones secundarias a las que conoceremos como *ideal del yo*, al respecto Lacan afirma:

Pero es claro que el efecto estructural de identificación con el rival no cae por su propio peso, salvo en el plano de la fábula, y no se concibe sino a condición de que esté preparado por una identificación primaria que estructura al sujeto como rivalizando consigo mismo. De hecho, la nota de impotencia biológica vuelve a encontrarse aquí, así como el efecto de anticipación característico de la génesis del psiquismo humano, en la fijación de un "ideal" imaginario que el análisis ha mostrado decidir de la conformación del 'instinto' al sexo fisiológico del individuo [...] Pero lo que nos interesa aquí es la función que llamaremos pacíficamente *ideal del yo*, la conexión de su normatividad libidinal con una normatividad cultural, ligada desde los albores de la historia a la *imago* del padre<sup>157</sup>.

Lo esencial para nuestra investigación se encuentra en esa "conexión de la normatividad libidinal y la normatividad cultural" pues eso enfatiza que las *imagos* con las que se producen las identificaciones provienen de la estructura simbólico. El sujeto nunca puede producir para sí mismo estas *imagos* siempre vienen del exterior; ya sea la imagen proyectada desde el espejo o desde las imágenes idealizadas que se construyen en el entramado social. Desde esta perspectiva nos quedan claro dos cosas mínimamente; la primera es que en el pensamiento de Lacan es imposible pensar un sujeto separado de lo social y que la dialéctica exterior/interior en el sujeto se ve profundamente trastocada, lo que pareciera más íntimo para el sujeto, es decir, su identidad, proviene del exterior. Esto quiere decir que los dualismos exterior/interior y sociedad/individuo quedan anulados en la política lacaniana del sujeto.

---

<sup>157</sup> Jacques Lacan, "La agresividad en psicoanálisis" en Jacques Lacan, *Escritos, T.I...* p. 121.

Son precisamente estas circunstancias la que convierte al proceso identificatorio en una dimensión de lo político, Al respecto Yannis Stavrakakis señala:

No obstante, esta misma imposibilidad de lograr la identidad (la sustancia) es la que hace constitutivas a la identificación (el proceso). Esto no sólo es verdadero para la vida del niño sino también para la vida del adulto, algo que destaca la relevancia del concepto de identificación para el análisis social y político. Debido a que los objetos de identificación en la vida adulta incluyen a las ideologías políticas y a otros objetos socialmente construidos, el proceso de la identificación se revela como constitutivo de la vida sociopolítica. No es la identidad la que es constitutiva sino la identificación como tal; en lugar de políticas de la identidad, deberíamos hablar de políticas de la identificación<sup>158</sup>.

| Es necesario hacer una precisión aquí; la identidad que se obtiene mediante las identificaciones de ninguna manera puede pensarse como definitiva, pues si lo social está atravesado por antagonismos que provocan un carácter precario e inestable en la articulación hegemónica que lo constituye y de ella dependen las imagos que dan identidad al sujeto, es lógico que la identidad que se produce a partir de las identificaciones con estas *imagos* tenga el mismo carácter precario e inestable. La política de la identificación desde la perspectiva lacaniana siempre nos enfrenta a esta fragilidad identitaria en el sujeto que es producto de una identificación siempre fallida. Al respecto Stavrakakis señala:

[...] tanto la identificación imaginaria como la simbólica fracasan en brindarnos una identidad estable. Una falta resurge continuamente allí donde la identidad debería consolidarse. Todos nuestros intentos de recubrir esta falta del sujeto mediante identificaciones que prometen darnos una identidad estable fracasan; este fracaso pone en primer plano el carácter irreductible de esta falta, que a su vez refuerza nuestros intentos de colmarla. Este es el juego circular entre la falta y la identificación que marca la condición humana; un juego que hace posible la emergencia de toda una política del sujeto<sup>159</sup>.

---

<sup>158</sup> Yannis Stavrakakis, *Lacan y lo político...* p. 56.

<sup>159</sup> *Ibidem*, p. 62.

Como señala Stavrakakis es esta identificación fallida la que precipita al sujeto a una dimensión de lo político, ya que esta condición lo lleva a buscar identificaciones con elementos de la estructura socio-simbólica que le permitan una identidad definitiva que, sin embargo, nunca logra alcanzar. Así, la política lacaniana del sujeto no sólo nos enfrenta con su falta constitutiva, sino también con todos los esfuerzos simbólicos e imaginarios para preservarla o restituirla. Dejando en claro que este esfuerzo de composición y recomposición no son más que la condición misma de lo político.

De hecho cuando un actor político está impulsando una transformación radical en la sedimentación socio-simbólica, en ese mismo movimiento se encuentra transformando su posición subjetiva. En un sentido más radical, diremos que en ese mismo momento se está constituyendo como sujeto. Laclau arroja claridad a esta idea en las siguientes líneas:

No se trata de que 'alguien' o 'algo' produzca un efecto de transformación o de articulación, como si la identidad productora fuera de alguna manera previa a ese efecto. Por el contrario, la producción del efecto es parte de la construcción de la identidad de agente que lo produce. Es sólo porque la falta es constitutiva que la producción de un efecto construye la identidad del agente que lo genera. Por ejemplo, no es posible preguntarse quien es el agente de la hegemonía sino, por el contrario, cómo alguien pasa a ser un sujeto a través de la articulación hegemónica<sup>160</sup>.

Es la descomposición de la articulación hegemónica la que genera nuevas subjetividades y anula las ya existentes y este es precisamente el juego de lo político. En Alain Badiou, encontramos la misma perspectiva de sujeto, situación que no nos sorprende por la fuerte influencia del Lacan en su pensamiento, en ella el sujeto sólo es posible después de la irrupción de la verdad que produce un acontecimiento:

---

<sup>160</sup> Ernesto Laclau, *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo...* p. 220.

Se decide el pensamiento de esa teoría en el horizonte de una empiria irrecusable, que hemos ilustrado en el prefacio; hay verdades, y es preciso que haya una forma activa e identificable de su producción (pero también de lo que obstaculiza o anula esa producción). Esa forma tiene por nombre: sujeto. Decir 'sujeto' o decir 'sujeto con respecto a una verdad' es redundante, ya que no hay sujeto sino de una verdad, a su servicio, al servicio de su negación, o de su ocultación<sup>161</sup>.

Lo que resulta interesante en las palabras de Badiou es el reconocimiento de que no sólo el agente de cambio se erige como sujeto, sino que aquel que resiste a esta transformación aparece también como sujeto. Por ello afirmamos que la identificación fallida del sujeto es lo que lo precipita hacia lo político; en defensa o en la búsqueda de nuevas organizaciones subjetivas.

Otro aspecto esencial en esta política de la identificación es el apego que el sujeto desarrolla con respecto a la articulación socio-simbólica de la que depende su identidad. En este vinculo no sólo participan elementos racionales, de hecho podemos decir que es un elemento pasional y de goce lo que, esencialmente, une al sujeto a la sedimentación simbólico-imaginaria. Recordemos que en la teoría lacaniana en el origen el sujeto representa un vacío o, según el estadio del espejo, un cuerpo fragmentado y que es la ortopedia que le revela el imago con la que se identifica lo que permite encubrir ese vacío angustiante. Volvamos un instante a Lacan:

Lo que he llamado el *estadio del espejo* tiene el interés de manifestar el dinamismo afectivo por el que el sujeto se identifica primordialmente con la *Gestalten* visual de su propio cuerpo: es, con relación a la incoordinación todavía muy profunda de su propia motricidad, unidad ideal, *imago* saludable; es valorizado por todo el desamparo original, ligado a la discordancia intraorgánica y relacional de la cría de hombre, durante los seis primeros meses, en los que

---

<sup>161</sup> Alain Badiou, *Lógica de lo mundos: El ser y el acontecimiento 2*, Manantial, Argentina, 2006, p. 68.

lleva los signos, neurológicos y humorales, de una prematuración natal fisiológica<sup>162</sup>.

En este sentido, podemos afirmar que las identificaciones imaginarias y simbólicas no representan más que mecanismos defensivos frente a la imposibilidad de obturar de manera definitiva la falta constitutiva del sujeto. Entonces no sólo el calculo racional de los intereses une a un sujeto a su entramado social, es también la defensa pasional y de goce frente a la disolución siempre posible del marco social que le brinda el soporte en el que se articula su identidad. Esto nos ofrece un marco explicativo para comprender la resistencia a los cambios sociales, situación que analizaremos con detenimiento en nuestro siguiente apartado.

Para el último punto que quisiera exponer es necesario volver a la dialéctica objetividad totalizante/substancialismo individualista en la que se encontraba atrapada la noción de sujeto de la filosofía clásica. Me interesa volver a ella para destacar una forma nueva de pensar la libertad que surge desde la noción de sujeto lacaniano. En la dialéctica articulada desde el esencialismo, la libertad oscilaba entre un sujeto autónomo, plenamente libre en el sustancialismo-individualista a la anulación de esta libertad al colocar al sujeto como un efecto pasivo de lo social en el modelo objetivista-totalizante. En este punto Laclau hace una pregunta que es muy pertinente:

Supongamos que aceptamos plenamente la visión estructuralista: yo soy un producto de las estructuras; nada en mí tiene una substancialidad separada de los discursos que me han construido: un determinismo total gobierna mis acciones. Muy bien, concedamos todo el argumento. Pero una pregunta surge inmediatamente: ¿qué ocurre si esa estructura que me determina no logra

---

<sup>162</sup> Jacques Lacan, "La agresividad en psicoanálisis" en Jacques Lacan, *Escritos, T.I...* p. 117.

constituirse como tal: que ocurre si un exterior radical, un exterior que no tiene medida ni fundamento común con el interior de la estructura disloca a esta última? En tal caso, evidentemente, la estructura no logra determinarme, pero no porque yo tenga una esencia al margen de la estructura, sino porque la estructura ha fracasado en el proceso de su constitución plena<sup>163</sup>.

Es lo real que disloca la estructura social y al mismo tiempo le impide una identidad definitiva en el sujeto lo que abre una nueva perspectiva para pensar la libertad. El sujeto es libre no porque tenga una sustancia autónoma en relación a la estructura, sino porque la falla que atraviesa a lo social y a la propia identidad del sujeto las vuelve susceptibles de ser dislocadas transformándose radicalmente. En palabras de Laclau; "La libertad así "ganada" respecto de las estructura es, por lo tanto, inicialmente, un hecho traumático. Estoy condenado a ser libre, pero no, como los existencialistas lo afirmarían, porque yo no tengo ninguna identidad estructural, sino por que tengo una identidad estructural fallida"<sup>164</sup>.

El sujeto lacaniano habitado por lo real, permite una salida a los extremos que colocaban al sujeto como agente libre o efecto totalmente dependiente de lo social. El sujeto es un efecto de la estructura socio-simbólica y, sin embargo, guarda una distancia con ella a través de esa falla que le permite escapar a un determinismo radical, no porque exista en él una esencia previa a lo social, sino porque una imposibilidad lo mantiene abierto a la subversión de la identidad que se le impone.

La idea de un sujeto en falta inserto en una estructura socio-simbólica fragmentada por antagonismo irresolubles, representa una gran aportación para una política de lo real;

---

<sup>163</sup> Ernesto Laclau, *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo...* p. 60.

<sup>164</sup> Idem.

no sólo se renuncia al sujeto soberano que nos heredó la modernidad filosófica, ese sujeto que confundía su Yo con su Ser, sino también a ese sujeto "sujetado" a una estructura en la que no podía encontrar punto de fuga. Es la presencia de lo Real en esa estructura lo que hace posible que el sujeto encuentre un punto de libertad, que se convierte en un hecho traumático porque su realización supone un acto de "dejar caer" la identidad que ofrece cierto grado de certeza al sujeto. Es por ello que el sujeto se apega pasionalmente a la articulación simbólica que el ofrece las *imagos* con las que estructura su identidad. De esta forma esta noción de sujeto nos invita a construir no una política de la identidad sino una política de la identificación fallida, y decimos fallida porque ningún proceso identificatorio llega a buen término en el sentido en que es incapaz de ofrecer una identidad única y definitiva al sujeto.



## PENSAR LA IDEOLOGÍA DESDE LO REAL

En este apartado nos ocupamos de analizar la forma en la que fue transformado el concepto de ideología a partir de la introducción de la categoría lacaniana de lo Real en la teoría política. La vinculación entre psicoanálisis e ideología se ha hecho a partir del paralelismo que cree encontrarse entre la perspectiva hermenéutica que supone la liberación del velo ideológico en el marxismo y la interpretación que permite crear sentido a las manifestaciones de lo inconsciente (sueño, síntoma, lapsus, acto fallido o chiste), sin embargo, considero que este supuesto paralelismo conduce a imprecisiones y equívocos que se harán evidentes a lo largo del texto.

Nuestra propuesta explorará otro vínculo, a saber; la forma en que ambas perspectivas utilizaron el concepto de "fetiche". El psicoanálisis y el marxismo se ocuparon de esta categoría, sin embargo, sus definiciones fueron radicalmente opuestas, nuestra hipótesis es que de estas dos descripciones se desprenden formas antagónicas de pensar la esfera de lo ideológico y que, desde la visión psicoanalítica, se puede construir una noción nueva de ideología que tenga mayores capacidades para el análisis de la realidad de nuestro tiempo. Analicemos, brevemente, la forma en la que Marx, Freud y Lacan utilizan la categoría de fetiche, para luego ocuparnos de la ideología.

El concepto de fetiche es utilizado por Karl Marx cuando, en el primer tomo de *El capital*, se ocupa de "la fetichización de la mercancía". En este apartado, la mercancía opera como un fetiche en tanto que se ve investida por el valor de cambio, es decir; el cúmulo de trabajo socialmente necesario para su producción. La mercancía está, según Marx, constituida por un dualismo; el valor de uso que

refiere a la posibilidad del producto de satisfacer una necesidad humana y el valor de cambio que refiere al costo que pueda tener este producto en el mercado. La primera cualidad es una propiedad física, la segunda, la que lo fetichiza, es una dimensión ideal, fantasmagórica dice el filósofo. "El precio o la forma dineraria del valor característica de las mercancías es, al igual que su forma de valor en general, una forma ideal o figurada, diferente de su forma corpórea real y palpable"<sup>165</sup>.

Lo que Marx combate es esa visión ingenua que pretende que son las mercancías las que por sí mismas producen su valor de cambio. De hecho, la fetichización consiste precisamente en este engaño:

De ahí que para hallar una analogía pertinente debamos buscar amparo en las neblinosas comarcas del mundo religioso. En éste los productos de la mente humana parecen figuras autónomas, dotadas de vida propia, en relación unas con otras y con los hombres. Otro tanto ocurre en el mundo de las mercancías con los productos de la mano humana. A esto llamo el fetichismo que se adhiere a los productos del trabajo no bien se los produce como mercancías, y que es inseparable de la producción mercantil<sup>166</sup>.

Para Marx el fetiche es un agregado prescindible en la mercancía, en su perspectiva, existe una realidad material plenamente constituida y la fetichización la enviste dotándola con cualidades ficticias. Esto nos lleva a pensar que la realidad puede distinguirse de la ilusión producida por el fetiche y que la función de un pensamiento crítico es precisamente reconocer la realidad pura y libre de ficciones fetichistas. Distinguimos ya aquí el núcleo de la construcción marxista de Ideología.

En Freud el fetichismo es una expresión de la sexualidad que recurre a un objeto (el fetiche) para obturar

---

<sup>165</sup> Karl Marx, *El capital T. I/Vol.1*, Siglo veintiuno, México, 1998, p. 116.

<sup>166</sup> *Ibidem*, p. 89.

la falta angustiante que produce la castración. "La creación del fetiche [afirma Freud] ha obedecido al propósito de destruir la prueba de la posibilidad de la castración, de suerte que uno pudiera escapar a la angustia de castración"<sup>167</sup>. El fetiche en la perspectiva freudiana no encubre a una realidad plenamente constituida, sino que "desmiente" (Lacan dirá deniega) un vacío angustiante que en ella existe.

Por eso desmiente la percepción sensorial genuina que le ha mostrado la falta de pene en los genitales femeninos, y se atiene a la convicción contraria. Pero la percepción desmentida no ha dejado de ejercer influjo, pues él no tiene la osadía de aseverar que vio efectivamente un pene. Antes bien, recurre a algo otro, una parte del cuerpo o una cosa, y le confiere el papel del pene que no quiere echar de menos<sup>168</sup>.

El concepto de "desmentida" (*Verleugnung*) es, según Freud, el mecanismo que permite la construcción de la realidad del fetichista. En ella hay una resolución de compromiso, una composición de la información llegada desde las vías sensoriales que muestran la falta angustiante y el deseo inconsciente de que esa falta no exista. La solución hace que la realidad psíquica del fetichista sea una composición en la que el vacío angustiante de la castración es eliminado por la presencia del fetiche.

No es correcto que tras su observación de la mujer el niño haya salvado para sí, incólume, su creencia en el falo de aquella. La ha conservado, pero también la ha resignado; en el conflicto entre el peso de la percepción indeseada y la intensidad del deseo contrario se ha llegado a un compromiso como sólo es posible bajo el imperio de las leyes del pensamiento inconsciente -de los procesos primarios- Si; en lo psíquico la mujer sigue teniendo un pene, pero este pene ya no es el mismo que antes era. Algo otro lo ha remplazado; fue designado su sustituto, por así decir, que entonces hereda el interés que se había dirigido al primero. Y aún más: ese interés experimenta un extraordinario aumento porque el horror a la castración se

---

<sup>167</sup> Sigmund Freud, "Esquemas del psicoanálisis" en Sigmund Freud, *Obras completas, T. XXIII*, Amorrortu, Argentina, 2006. p. 204.

<sup>168</sup> *Idem.*

ha erigido un monumento recordatorio con la creación de este sustituto<sup>169</sup>.

Vemos aún en el pensamiento de Freud un esfuerzo por separar la realidad "sensorial pura" de la realidad imbricada con el deseo, algo que en Lacan desaparecerá definitivamente.

Siendo fiel a su retorno a Freud, en la sesión de su seminario del 30 de enero de 1957 Jacques Lacan realiza una relectura puntual y exhaustiva del concepto de fetichismo en el pensamiento freudiano. El título resulta más que adecuado al tema que estamos desarrollando en estas líneas: *El objeto fetiche: la función del velo*.

Aquí, Lacan presenta al fetiche como un símbolo. Pero, como todo símbolo, el fetiche es símbolo de una imposibilidad. Así como la palabra, simbolización por excelencia, permite hacer presente a la cosa ausente, el fetiche está ahí para representar el falo imposible en el cuerpo de la madre. Para ofrecer una nueva forma explicativa de la noción freudiana de fetiche, Lacan describe la función del velo en el fetichismo; el velo, en esta expresión de la sexualidad, es al mismo tiempo el elemento que encubre una ausencia angustiante y la superficie donde se proyecta el objeto, fetiche, que encubre esa falta. Al respecto Lacan escribe:

El velo, la cortina delante de algo, permite igualmente la mejor ilustración de la situación fundamental del amor. Puede decirse incluso que al estar presente la cortina, lo que se encuentra más allá como falta tiende a realizarse como imagen. Sobre el velo se dibuja la imagen. Ésta y ninguna otra es la función de la cortina, cualquiera que sea. La cortina cobra su valor, su ser y su consistencia, precisamente porque sobre ella se proyecta e imagina la ausencia<sup>170</sup>.

---

<sup>169</sup> Sigmund Freud, "Fetichismo" en Sigmund Freud, *Obras completas, T. XXI*, Amorrortu, Argentina, 2006. p. 149.

<sup>170</sup> Jacques Lacan, *El seminario, Libro 4: La relación de Objeto*, Argentina, Paidós, 1994, p. 57.

Lacan hace referencia al papel que ha tenido el velo en todos los relatos que describen a aquello que cautiva a los hombres, resaltando el velo como superficie de proyección del deseo. En el fetichismo, el deseo es definitivamente la denegación de la castración angustiante del cuerpo de la madre, por lo que en el velo se proyectará el fetiche que obtura la falta que se muestra en la realidad materna. Al respecto Lacan afirma:

La última vez aporté una complicación suplementaria, con un término situado delante del objeto, o sea el velo, la cortina, el lugar donde se produce la proyección imaginaria. Aquí surge lo que convierte a la falta en una figura, el fetiche, que puede ser el soporte ofrecido a algo cuyo nombre le viene precisamente de ahí, el deseo, pero el deseo como perverso. Sobre el velo es donde el fetiche dibuja lo que falta más allá del objeto<sup>171</sup>.

El fetiche se muestra así como el soporte del deseo, el objeto ilusorio que frena el acceso a una ausencia. Por eso cuando el fetiche es despojado de las investiduras que lo presentan como falo imaginario, se ve en su realidad inocua.

Cuando se le pone la mano encima [afirma Lacan], cuando alguno lo encuentra y se fija a él definitivamente, como ocurre en la perversión de las perversiones, llamada fetichismo -verdaderamente la que muestra no sólo dónde está en realidad, sino también qué es-, el objeto es nada. Es un viejo vestido raído, una antigualla [...] un zapato gastado. Cuando aparece, cuando se descubre realmente, es el fetiche<sup>172</sup>.

La idea de que el fetiche es la imagen que soporta al deseo será repetida por Lacan en su categoría de *fantasma inconsciente*, ya que éste concepto será definido por el psicoanalista también como el soporte del deseo. En el Grafo del deseo expuesto en el Sujeto por fin cuestionado aparece el matema  $S(\bar{A})$  que se lee el significante de la falta en el Otro, este matema implica que el gran Otro (la estructura

---

<sup>171</sup> *Ibidem*, p. 167.

<sup>172</sup> *Ibidem*, p. 196.

simbólica) está en falta por lo que no puede ofrecer respuesta al deseo del sujeto. Frente a esta imposibilidad se opta por una respuesta imaginaria y ésta es el fantasma inconsciente que en el álgebra lacaniana se escribe: ( $\$ \diamond a$ ), es decir; el sujeto de la falta implicado con su objeto del deseo. En esta perspectiva lo intolerable es asumir que la estructura socio-simbólica no pueda ofrecernos aquello que colmaría la falta que nos constituye como sujetos deseantes. La castración angustiante es reconocer que el gran Otro, lo social, también está en falta y no puede ofrecernos aquello que nos convertiría en seres plenos y armónicos y que tampoco puede ofrecernos un universo social libre de antagonismos. Así, la función esencial del fantasma es crear un imaginario que obture la incompletud angustiante de la estructura socio-simbólica, produciendo un semblante de plenitud desde donde el sujeto estructura la realidad en la que vive. Si en el fetichismo la realidad del cuerpo castrado de la madre está denegada por la presencia del fetiche, en la categoría de *fantasma inconsciente* el fetiche se vuelve soporte de la realidad en la que vivimos porque produce un semblante en el que la falta en la estructura socio-simbólica es anulada. Aquí las palabras de Lacan resultan esclarecedoras:

Toda realidad es sospechosa, pero no de ser imaginaria, según me lo imputan, ya que es bastante patente que lo imaginario tal como surge de la etnología animal es una articulación de lo real. Lo que debemos sospechar de toda realidad es que sea fantasmática. Y lo que permite escapar de esto es, en la fórmula simbólica que estamos autorizados a extraer de ella, una imposibilidad que demuestra lo real del asunto<sup>173</sup>.

Con estos elementos, que son apenas un esbozo de lo que Marx, Freud y Lacan afirman sobre la noción de fetiche, podemos ya hacer un balance general que nos permita diseñar

---

<sup>173</sup> Jacques Lacan, *El seminario libro 19: ...o peor...* p. 171.

una directriz para afrontar la dimensión de lo ideológico: Adheridos a la perspectiva psicoanalítica, reconocemos en el fetiche no un velo que impide dar cuenta de una realidad plena, sino un elemento que obtura una falta intolerable en la realidad. El fetiche no es un elemento externo a la realidad, sino un elemento que la constituye. La relación del sujeto con la fetichización no es meramente cognoscitiva (falsa conciencia), sino que los elementos pasionales (defensa contra la angustia de castración) atan profundamente al sujeto a su fetiche. La desfetichización, por tanto, no es el desvelamiento de una "realidad verdadera" u "originaria", sino una desestructuración de la realidad misma. Estas cuatro características que distinguen claramente la posición marxista de la de los psicoanalistas nos servirá ahora para comprender la forma en la que la perspectiva psicoanalítica de fetiche permite repensar la categoría política de ideología.

Reconocemos ya que la introducción de la categoría de lo real lacaniano en la teoría política implica la renuncia a toda forma de esencialismo, por ello la ideología pensada como un velo ficticio que encubre un conjunto de relaciones sociales "reales", "naturales" o "plenamente constituidas" debe ser desechada. La ideología, como el fetiche en Freud y Lacan, encubre una imposibilidad en la dimensión estructural del universo social, una imposibilidad angustiante y traumática como los efectos que se atribuyen a la castración en la teoría psicoanalítica. "Lo ideológico no consistiría [afirma Laclau] en la falsa representación de una esencia positiva, sino exactamente en lo opuesto: consistiría en el no reconocimiento del carácter precario de toda positividad,

en la imposibilidad de toda sutura final”<sup>174</sup>. Como señalamos en el apartado anterior lo social es comprendido por nosotros como un juego infinito de diferencias que alcanzan cierto nivel de configuración o hegemonía para instaurar aquello que llamamos “sociedad”, sin embargo esta precaria configuración nunca deja de ser contingente e incapaz de armonía y totalización. En “la sociedad” siempre hay excedentes y antagonismos que la desbordan y la fragmentan, la función de la ideología es entonces presentar esta precaria articulación como la única, la verdadera, la natural, la que permite, en última instancia, la totalización armónica. Al respecto Laclau señala:

Lo ideológico consistiría en aquellas formas discursivas a través de las cuales la sociedad trata de instituirse a sí misma sobre la base del cierre, de la fijación del sentido, del no reconocimiento del juego infinito de las diferencias. Lo ideológico sería la voluntad de “totalidad” de todo discurso totalizante. Y en la medida en que lo social es imposible sin una cierta fijación de sentido, sin el discurso de cierre, lo ideológico debe ser visto como constitutivo de lo social<sup>175</sup>.

La ideología no puede ya interpretarse como un velo, un espectro, una distorsión, un sueño del que debemos deshacernos para enfrentar las condiciones reales y objetivo de las relaciones sociales. Más allá de lo ideológico sólo se encuentra lo social en su precaria fragmentación antagónica. Esto nos lleva al siguiente punto, a saber; que no existen relaciones sociales sin ideología.

Si aún creyéramos que la ideología es un velo ilusorio que nubla la aproximación directa a la realidad, supondríamos que es posible una distinción entre realidad e ilusión, reproduciendo así el viejo dualismo que separa

---

<sup>174</sup> Ernesto Laclau, *Los fundamentos retóricos de la sociedad*, Fondo de Cultura Económica, Argentina, 2014, p. 27.

<sup>175</sup> Ernesto Laclau, *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*, Nueva visión, Argentina, p. 106.



razón/imaginación, doxa/episteme, realidad/fantasia o, en términos marxistas, valor de uso/valor de cambio. La noción de fetiche freudiano y lacaniano nos ha mostrado que la realidad es una amalgama de recursos simbólicos apuntalados por dimensiones imaginarias. La fantasía no se opone a la realidad como pretendía Marx, por el contrario, no existe realidad que nos esté sostenida en la fantasía. Al respecto Zizek afirma:

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 pueda 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<sup>176</sup>.

Detrás del fantasma ideológico no hay una realidad que espera ser descubierta, el fantasma ideológico es parte de la realidad misma. Una realidad tan alienante como constitutiva de nuestros intercambios sociales y nuestra subjetividad. Jorge Alemán da cuenta de ello en las siguientes líneas: "[...] la cuestión de la ideología ya no se puede concebir bajo la óptica de una relación ilusoria o de falsa conciencia con respecto a la realidad. La fractura, la "dislocación" entre real y realidad, hacen que la ideología y la realidad sean lo mismo, un principio de desconocimiento, vía represión primaria o forclusión de lo que es lo real"<sup>177</sup>.

Así, podemos señalar que es imposible pensar una realidad social sin soporte ideológico-imaginario, "[...] no se trata simplemente de ver las cosas (es decir, la realidad

---

<sup>176</sup> Slavoj Zizek, *El sublime objeto de la ideología*, Siglo veintiuno, México, 2001, p. 76.

<sup>177</sup> Jorge Alemán, *Para una Izquierda lacaniana... Intervenciones y textos*, Grama, Argentina, 2009, p. 12.

social) como 'son en realidad', o de quitar 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"<sup>178</sup>. Digámoslo en pocas palabras, desde una teoría política orientada en el pensamiento lacaniano no hay sociedad sin ideología, como no hay realidad que no esté sostenida en la fantasía.

Sí las ideas que hemos expuesto hasta ahora son acertadas, entonces tendremos que reconocer que el apego de los sujetos a la ideología no se sustenta en un precario uso de su razón (falsa conciencia) o en un engaño, sino en una defensa pasional ante una falta constitutiva de lo social que amenaza con disolverla. Ernesto Laclau expone esta idea con claridad en las siguientes líneas:

[...] los procesos sociales no implican tan sólo desplazamientos en las relaciones de fuerza entre las clases, ya que una posibilidad más radical y constitutiva amenaza siempre a la sociedad - la disolución del tejido social y la implosión de la sociedad como tal-. La sociedad no padece solo a consecuencia de la dominación y de la explotación: está también amenazada por la decadencia, por la posibilidad muy real de su radical no ser<sup>179</sup>.

Un universo pasional y de goce nos afianza a la estructuración de la realidad que impone el discurso ideológico. Si el discurso ideológico se disolviera, el imaginario que nos hace creer en una realidad estable y coherente se vendría abajo, produciendo en el sujeto montos de angustia que hacen más fuerte su resistencia al cambio. Es por esto que la ideología no puede ser combatida eficazmente con una crítica racional aislada del análisis de los elementos pasionales y de goce que atan al sujeto al fantasma

---

<sup>178</sup> Slavoj Žižek, *El sublime objeto de la ideología...* p. 56.

<sup>179</sup> Ernesto Laclau, *Los fundamentos retóricos de la sociedad...* pp. 43-44.

ideológico. La relación del sujeto con la ideología puede equipararse a la que éste tiene con sus síntomas según la perspectiva psicoanalítica. El sujeto puede reconocer racionalmente su síntoma, incluso quejarse de él, pero la ganancia secundaria (goce) que le aporta lo lleva a repetirlo compulsivamente.

Es quizá por esta razón que Zizek se ve atraído por la descripción de la ideología de Althusser y Sloterdick, pues en estos pensadores la reproducción ideológica parece más bien un acto compulsivo que el sujeto repite sin que la conciencia medie su comportamiento.

Así, la esencia de la ideología es que ya no se presenta como una carencia de saber sobre la realidad, los sujetos saben lo que acontece en su realidad, pero siguen actuando como si no lo supieran. Siguiendo a Sloterdick, Zizek, replanteará la frase marxista: "ellos no lo saben, pero lo hacen", por la de "ellos saben muy bien lo que hacen, pero aun así, lo siguen haciendo". Sloterdick ve en esto una forma cínica de la ideología. "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"<sup>180</sup>.

La ideología opera no en el saber, sino en el hacer de los sujetos. Es en sus acciones cotidianas donde reproducen el fantasma ideológico, ya no importa lo que piensen, lo único que importa es que reproduzcan mecánicamente la ritualidad ideológica. Y es aquí, en sus actos, donde opera lo ideológico.

Si nuestro concepto de ideología sigue siendo el clásico, en el que ilusión se sitúa en el conocimiento,

---

<sup>180</sup> Slavoj Zizek, *El sublime objeto de la ideología...* p. 57.

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<sup>181</sup>.

Zizek piensa esta ritualidad ideológica vacía desde la idea, recuperada por Althusser, de la obra de Pascal en la que, éste último pensador, señala que para conseguir la fe hace falta simplemente vivir como si ya la tuvieras: reza, híncate, vive cristianamente y la fe vendrá después, como resultado de estos gestos vacíos. Zizek piensa que esta ritualidad carente de creencia opera, como un acto compulsivo, para encubrir esa falta angustiante que determina a la estructura socio-simbólica.

Lo que llamamos realidad social es un cierto como si (actuamos como si creyéramos en la omnipotencia de la burocracia, como si el presidente encarnará 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<sup>182</sup>.

Es para no confrontar el vacío que supone la irrupción de lo real del antagonismo en la estructura socio-simbólica, que el sujeto reproduce la ritualidad ideológica vacía de sentido. El ritual ideológico es más una reproducción de carácter defensivo y compulsivo que un hacer carente de saber, por ello es necesario renunciar a la perspectiva de "falsa conciencia", no son elementos cognitivos los que

---

<sup>181</sup> *Ibidem*, p. 63.

<sup>182</sup> *Ibidem*, p. 65.

explican el apego del sujeto a la ideología, son elementos pasionales y de goce que operan en al menos dos niveles: el primero implica la defensa contra el reconocimiento de la condición precaria y contingente de la articulación social. Y el segundo, la defensa de una identidad (igual de precaria y contingente) dependiente de la misma articulación social.

Nos queda claro que la crítica a la ideología no es sólo un acto que compete a las facultades cognitivas del sujeto, ya que poner en cuestión la ideología es poner en cuestión el semblante de plenitud y armonía que amalgama la articulación social existente y, sobre todo, la identidad del sujeto en tanto que está anclada en esta misma articulación social. Una crítica a la ideología debe tomar en cuenta los elementos pasionales y de goce que se ponen en juego, al poner en cuestión la realidad social y la identidad de los propios sujetos.

Podemos decir, a modo de conclusión, que la introducción de la categoría de lo real lacaniano en la teoría política supone una redefinición radical del concepto de ideología: la ideología, como el fetiche en el espectro psicoanalítico, no es un velo que encubre y distorsiona la "verdadera naturaleza" de lo social, sino un velo que encubre la imposibilidad inherente a toda articulación social, la ideología no se opone a la realidad social, sino que la ideología es uno de los elementos que estructuran la realidad misma. El apego del sujeto a la ideología no es de carácter exclusivamente cognoscitivo, elementos pasionales y de goce ligan al sujeto con el discurso ideológico.

Por todo esto la crítica ideológica ya no puede ser pensada como el develamiento de una realidad social pretendida como "natural", "verdadera" y "plenamente

constituida", ni como la corrección de una distorsión en nuestra interpretación cognoscitiva de la realidad. No hay nada que develar; pues el velo ideológico es la realidad misma. No hay ninguna distorsión; porque la realidad es insostenible sin la mediación de la fantasía que la vuelve tolerable. Pero ¿no es esto un fatalismo? No, definitivamente no, aún tenemos lo Real, la crítica ideológica tendrá que articularse mediante una desarticulación del fantasma ideológico que nos confronte con el carácter antagónico y precario de la articulación social existente, es decir; lo Real. No para reconciliarnos con la "realidad verdadera", ni para recuperar la armonía que suponemos perdida, sino, simplemente, para crear una forma distinta de articulación social. Es a esto a lo que llamaremos *Subversión*, pero aún es muy prematuro hablar de ello, hace falta recorrer algunos senderos más en lo que llamamos política de lo real.

## HETEROGENEIDAD Y SÍNTOMA SOCIAL

La introducción de la categoría de lo real lacaniano en la teoría política, nos ha mostrado una dimensión socio-simbólica atravesada por múltiples antagonismo, obligándonos a renunciar a toda forma de representación esencialista de lo social. La ideología, por su parte, es redefinida y deja de pensarse como el velo que encubre y distorsiona la "verdadera naturaleza" de lo social, ahora aparece ante nosotros como un velo imaginario que obtura lo real y produce un semblante de plenitud que es la realidad en la que vivimos. Pero hasta aquí no hemos reflexionado específicamente sobre lo real ¿Es posible identificar algo que permita calcular la presencia de esta imposibilidad que la ideología disimula? ¿Existe algún tipo de presencia que haga visible los límites de lo simbólico-imaginario y marque un trazo que señale la presencia de lo real? Estas preguntas resultan esenciales para nuestra investigación, ya que identificar algo que haga posible calcular la presencia de lo real permitiría dar rostro a aquello que abriría una esperanza emancipatoria del velo ideológico. Recordemos que el desvelamiento como crítica ideológica no supone ya una ampliación de la conciencia, sino una confrontación con lo real, es decir, con aquella dimensión que los recursos simbólico-imaginarios no pueden obturar. Pero ¿cómo aproximarse a este trazo? Quizá encontremos pistas en dos categorías desarrolladas en el pensamiento de Žižek y Laclau, a saber; *El Síntoma social* y *La heterogeneidad*. Iniciemos con el análisis de estos dos conceptos.

### **El síntoma social**

En el psicoanálisis un síntoma representa la formación sustitutiva de un conflicto no resuelto."Notamos [afirma Freud] que retoños del Incc devienen concientes como

formaciones sustitutivas y como síntomas, por lo regular tras grandes desfiguraciones respecto de lo inconsciente, aunque suelen conservar muchos caracteres que invitan a la represión”<sup>183</sup>. En el pensamiento lacaniano, durante sus primeros años, se hace una interpretación lingüística del síntoma freudiano. Al respecto Lacan señala:

Porque si para admitir un síntoma en la psicopatología psicoanalítica, neurótico o no, Freud exige el mínimo de sobredeterminación que constituye un doble sentido, símbolo de un conflicto difunto más allá de su función en un conflicto presente no menos simbólico, si nos ha enseñado a seguir en el texto de las asociaciones libres la ramificación ascendente de esa estirpe simbólica, para situar por ella en los puntos en que las formas verbales se entrecruzan con ella los nudos de su estructura, queda ya del todo claro que el síntoma se resuelve por entero en un análisis del lenguaje, porque él mismo está estructurado como un lenguaje, porque es lenguaje cuya palabra debe ser liberada<sup>184</sup>.

La desfiguración a la que aludía Freud (desplazamiento y condensación), en Lacan se transforma en procedimientos retóricos (metonimia y metáfora) que buscan, en última instancia, metabolizar simbólicamente la expresión de lo real en el sujeto. En los últimos años de su obra, Lacan ubica en la representación lingüística del síntoma un núcleo Real de Goce, que no puede ser aprehendido desde la dimensión simbólica por lo que no es susceptible de interpretación. En ese momento Lacan empieza a utilizar el término arcaico *Sinthome* con el que busca enfatizar el núcleo de goce por sobre la elaboración simbólica que se le atribuía mayormente al síntoma.

El síntoma [afirma Lacan] es irrupción de esa anomalía en que consiste el goce fálico, en la medida en que en él se explyaya, se despliega a sus anchas, aquella falta fundamental que califico de no relación sexual. En la medida en que, en la interpretación, la intervención analítica recae únicamente sobre el significante, algo del

---

<sup>183</sup> Sigmund Freud, “Lo inconsciente” en Sigmund Freud, *Obras completas T. XIV*, Amorrortu, Argentina, 2006, p. 190.

<sup>184</sup> Jacques Lacan, “Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis”, en *Escritos I...* p. 260.



campo del síntoma puede retroceder [...] lo Urverdrängt de Freud, aquello del inconsciente que nunca será interpretado<sup>185</sup>.

Algo esencial en la aparición del *Sinthome* en el pensamiento de Lacan, es que en la palabra *symptome* de donde se origina el término moderno de síntoma presenta la sílaba *pto* que significa caída (*ptoma*). En *Sinthome* esta silaba no está presente, situación que tiene gran relevancia para Lacan, pues el síntoma, ligado a la representación lingüística, "caerá" en la interpretación analítica y el *Sinthome*, ligado a ese núcleo real de Goce, no será posible pues éste funge como soporte de la organización subjetiva de la persona. Esto es precisamente lo que quiere señalar Lacan en el libro 23 de sus seminarios cuando a los tres círculos que conforman el nudo borromeo (real, simbólico, imaginario) suma un cuarto que es, precisamente, el *Sinthome*.

Al mismo tiempo, si lo simbólico se libera, como indiqué antes, tenemos un medio de reparar esto. Es hacer lo que, por primera vez, definí como el *Sinthome*. Es algo que permite a lo simbólico, imaginario y lo real mantenerse juntos, aunque allí, debido a dos errores, ya ninguno esté unido al otro<sup>186</sup>.

Si el *Sinthome* es un elemento estructurante y no "cae" en el acto analítico, cabe preguntar ¿Qué sucede con él? Pues el acto analítico solo permite una transformación de este núcleo real de Goce, es decir; que del acto analítico sólo puede esperarse una subversión de la organización subjetiva a partir de un encuentro con ese núcleo real de goce que habita en el síntoma.

Así, podemos afirmar que en la formación del síntoma el yo (dimensión imaginaria) se ve investido por elementos simbólicos (condensación-metáfora y desplazamiento-metonimia)

---

<sup>185</sup> Jacques Lacan, "La tercera" en Jacques Lacan, *Intervenciones y textos 2*, Manantial, Argentina, 2010, p. 104.

<sup>186</sup> Jacques Lacan, *El sinthome, El seminario, libro 23*, Paidós, Buenos Aires, 2005, p. 92.

que intentan metabolizar la expresión de una dimensión real de goce.

La apuesta de Žižek es que ciertas identidades políticas operan como síntomas al interior de una articulación simbólica, es decir; que funcionan como marcadores que visibilizan la presencia de lo Real y, al mismo tiempo, sirven como pantalla que encubren, mediante procedimientos de sobredeterminación simbólica (metáfora y metonimia) la presencia del antagonismo que fragmenta lo social. El ejemplo paradigmático que Žižek propone es la representación que el nacional socialismo construyó entorno a la figura del "judío".

El antisemitismo nazi logra hacer del judío un *Síntoma social* porque consigue "[...] 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"<sup>187</sup>. Pero no sólo el desplazamiento produce la representación del judío como un síntoma en la ideología nazi:

[...]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 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)<sup>188</sup>.

---

<sup>187</sup> Slavoj Žižek, *El sublime objeto de la ideología*, Siglo XXI, México, 2001, p.172.

<sup>188</sup> *Idem.*

Son el desplazamiento y la condensación las que producen la imagen del judío que le permite al universo socio-simbólico nazi obturar su propia imposibilidad. Pero aquí es necesario hacer una precisión: cuando analizamos el fantasma inconsciente en el pensamiento de Lacan, afirmamos que esta construcción imaginaria puede adoptar la forma del horror sin perder su carácter estructurante. Así el síntoma social pueden también mostrarse desde una dimensión siniestra:

¿Qué hizo Hitler en *Mein Kampf* para explicar a los alemanes las desdichas de la época, la crisis económica, la desintegración social, la 'decadencia' moral etcétera? Construyó un nuevo sujeto aterrador, una única causa del Mal que 'tira de los hilos' detrás del escenario y precipita toda la serie de males: el judío. La simple evocación del 'complot judío' lo explica todo: de pronto 'las cosas se aclaran', la perplejidad es reemplazada por una firme sensación de orientación, la diversidad de las miserias terrenales es concebida como manifestación del 'complot judío'<sup>189</sup>.

Esta imagen siniestra consigue reforzar el entramado social, pues ella se convierte en el agente explicativo de la imposibilidad de plenitud armónica en el cuerpo social:

Ésa también es la función del judío en la ideología antisemita: en cuanto un edificio ideológico gana consistencia si su 'materia prima' heterogénea se organiza en un relato coherente, la entidad denominada 'judío' es un dispositivo que nos permite unificar en un único relato prolongado las experiencias de las crisis económicas, la decadencia moral, y la pérdida de los valores, la frustración política y la humillación nacional, etcétera, etcétera. En cuanto percibimos como hilo conductor el 'complot judío', esas experiencias se convierten en parte de la misma trama (narrativa)<sup>190</sup>.

Hay un doble juego que es característico de todo síntoma social; por un lado se convierte en esa figura siniestra y despreciable que se concibe como responsable del carácter antagónico del cuerpo social y, por otro lado, su

---

<sup>189</sup> Slavoj Zizek, *Porque no saben lo que hacen: El goce como un factor político*, Paidós, Argentina, 1998, p. 32.

<sup>190</sup> *Ibidem*, p. 33.

presencia permite sostener la fantasía de un cierre armónico definitivo que vendrá cuando la eliminación de este agente extraño se haya consumado. El judío en la ideología antisemita cumple con esta doble función, al respecto Zizek afirma:

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 del edificio social -como si fuera una causa real exterior cuya eliminación haría posible la restauración del orden, la estabilidad y la identidad<sup>191</sup>.

Es claro que a lo largo de la historia muchas otras identidades políticas han ocupado el lugar de síntoma social; pensemos en la construcción estadounidense del "terrorista musulmán", en la representación del gitano en los países europeos, en la imagen del inmigrante africano y árabe en la Unión Europea, en la imagen del inmigrante latinoamericano en los Estados Unidos o la representación de los pueblos originarios (indios) en la construcción del estado-nación en los países americanos. Sobre todas estas identidades se han desplazado y condensado elementos que los presentan como el obstáculo que impide el cierre armónico de la estructura socio-simbólica. Es por esta investidura que se ha legitimado su exclusión, su marginación y, en el peor de los casos, su exterminio.

Una nueva veta de análisis para el síntoma social se abre a partir de la perspectiva psicoanalítica que ve en el síntoma "el retorno de lo reprimido" o, en términos lacanianos, "la vuelta en lo real de aquello que no ha podido ser simbolizado". Es esta veta de análisis la que Hernán Fair

---

<sup>191</sup> Slavoj Zizek, *El sublime objeto de la ideología*, Siglo XXI, México, 2001, p.175.

utiliza para pensar la irrupción del movimiento "piquetero" como un síntoma social en la Argentina gobernada por Carlos Menem:

Si seguimos esta perspectiva, que abre un rico horizonte para analizar la confluencia entre el psicoanálisis y lo social a partir del análisis discursivo-contextual, podemos decir que los síntomas sociales de la aplicación de las políticas neoliberales (incremento de la desocupación, pobreza, precarización laboral) generan 'un retorno de lo reprimido', esto es, una emergencia inevitable del sujeto forcluido, que reaparecerá como lo Real del propio sistema simbolizado a través de la emergencia sintomática del movimiento de los piqueteros<sup>192</sup>.

Desde esta perspectiva el síntoma social es la vuelta de aquello que tuvo que ser negado para crear un efecto imaginario de plenitud en la estructura socio-simbólica y, al irrumpir de nueva cuenta, patentiza la condición fragmentada del tejido social. Es por ello que se despliegan esfuerzos para metabolizar en términos simbólicos esta irrupción.

Precisamente, la metabolización discursiva que se deriva de los efectos sintomáticos de la emergencia del componente de lo real-imposible, es lo que permite comprobar, en el plano simbólico, la premisa de que toda realidad social está siempre fallada o barrada, esto es, que hay un hueco reprimido que, 'más allá del análisis del discurso' pulsa por aparecer y en algún detalle de la estructura, siempre aparece para mostrar esos límites inmanentes<sup>193</sup>.

Uno de los grandes aportes de Freud fue mostrarnos que los aparentes errores o fallas accidentales en el funcionamiento "normal" del sujeto (síntomas, sueños, actos fallidos, chistes o lapsus) eran puntos desde los cuales pueden impulsarse transformaciones radicales en la organización subjetiva de los sujetos. Nuestra propuesta es que desde aquellas identidades que se presentan como síntomas sociales es posible, de hecho podríamos afirmar que es la

---

<sup>192</sup> Fair Hernán, *El síntoma como formalizador del lazo social. Intersecciones entre psicoanálisis y política*. (los piqueteros) en *Revista de ciencias sociales*, Universidad de costa rica, Vol. 1, núm, 139, p. 74.

<sup>193</sup> Fair Hernán, *Contribuciones del psicoanálisis laciano a la teoría política y sociales contemporánea y al análisis sociopolíticos crítico* en *Revista de ciencias sociales*, Universidad de costa rica, Vol. 1, núm, 139, p. 39.

única vía, impulsar transformaciones radicales en la articulación socio-simbólica. “El síntoma [afirma Hermán Fair], precisamente, permite mostrar empíricamente los límites estructurales de la realidad, abriendo la puerta para su posterior elaboración y transformación subjetiva”<sup>194</sup>. Zizek parece llegar a la misma conclusión cuando afirma que: “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”<sup>195</sup>. Como señalamos en el apartado anterior, no se trata de quitar ningún velo, sino de identificar aquello que resulta inasimilable para el fantasma ideológico, pues ese punto de quiebre, *Síntoma social*, abren una vía que hace posible la subversión de la estructura simbólica.

### **Ernesto Laclau y lo heterogéneo**

En su obra *La razón populista*, Laclau introduce la categoría de *Heterogeneidad*, situación que resulta esencial para nuestra investigación debido a los antecedentes de este concepto; Laclau toma este término de *La estructura psicológica del fascismo* de Georges Bataille y, debemos recordar, Bataille y su concepción de heterogéneo representa un antecedente esencial en los primeros esfuerzos de Lacan por construir su categoría de lo Real. Es por ello que no nos resulta extraño que Laclau afirme que: “La heterogeneidad es otro nombre para lo Real”<sup>196</sup>. Así, la posibilidad de pensar grupos sociales que representen un real-heterogéneo en una

---

<sup>194</sup> Fair Hernán, *Contribuciones del psicoanálisis lacaniano a la teoría política y sociales contemporánea y al análisis sociopolíticos crítico* en *Revista de ciencias sociales*, Universidad de costa rica, Vol. 1, núm, 139, p. 39.

<sup>195</sup> *Ibidem*, p. 174.

<sup>196</sup> Ernesto Laclau, *Debates y combates: Por un nuevo horizonte de la política*, Fondo de Cultura Económica, Argentina, 2011, p. 46.

determinada estructuración socio-simbólica, resulta de mayor importancia para nuestra investigación.

Pero ¿qué significa heterogeneidad en Laclau? Hemos dicho en nuestro apartado *La sociedad no existe* que una articulación social está inherentemente fragmentada por un conjunto de antagonismo que hacen imposible su configuración plena y armónica. Lo único a lo que puede aspirar una estructura social es a alcanzar cierto grado de hegemonía y esta se logra mediante la construcción de lo que Laclau llama *significantes vacíos*. Estos significantes logran agrupar a un conjunto de demandas de otros actores sociales hasta construir una imagen hegemónica de lo social. Sin embargo, y aquí inicia nuestra argumentación en torno a lo heterogéneo en Laclau, no toda demanda social insatisfecha puede ser hegemónizada por el efecto de los significantes vacíos, es decir, que no toda demanda puede ser introducida en la misma lógica equivalencial en la que están integradas las otras. Así, una cadena equivalencial no sólo se opone a un poder antagónico, sino también a algo que no tiene lugar en el espacio de representación. Los dos polos que se antagonizan desarrollan esta confrontación en un mismo marco de referencia, sin embargo en una oposición que podemos llamar heterogénea no existe este marco referencial, lo heterogéneo simplemente está por fuera de este marco, de hecho la presencia de lo heterogéneo pone en cuestión no a un actor social que lo antagonice, sino al marco de representación en el que este actor social se manifiesta. Laclau encuentra algunos ejemplos que dan claridad a esta propuesta:

Podemos encontrar un buen ejemplo de esta distinción en la filosofía de la historia de Hegel; esta última es interrumpida por inversiones dialécticas que operan a través de procesos de negación/superación, pero, además de ellas, tenemos la presencia de 'pueblos sin historia', por fuera completamente del campo de historicidad. Son equivalentes a los que Lacan denominó *caput mortuum*, el

residuo dejado en un tubo después de un experimento químico<sup>197</sup>.

Quizá un ejemplo cercano a nuestra propia historia, sea el lugar que ocuparon las poblaciones indígenas de México durante la disputa entre liberales y conservadores en los inicios de la nación mexicana. Liberales y conservadores dirimían sus antagonismo en un marco referencial común, del que los grupos étnicos originarios del país estaban simplemente excluidos. Entre liberales y conservadores existía un antagonismo, mientras que la población indígena ocupa una exterioridad en relación al espacio referencial en el que se despliega la lucha por la nación mexicana. "Este tipo de exterioridad [escribe Laclau] es lo que vamos a denominar *heterogeneidad social*. La heterogeneidad, concebida de esta manera, no significa diferencia; dos entidades, para ser diferentes, necesitan un espacio dentro del cual esa diferencia sea representable, mientras que lo que ahora estamos denominando heterogéneo presupone la ausencia de ese espacio común"<sup>198</sup>.

De hecho el espacio común que vemos en el antagonismo es tal que, las identidades de ambos polos son, como ya lo hemos dicho, interdependientes. La identidad de un conservador no puede ser plenamente aprehendida sino es a partir de la descripción de un liberal. En cambio los pueblos indígenas no pueden ser pensados como referente identitario de ninguno de los polos. La imagen que nos propone Laclau para poder comprender la expulsión radical de lo heterogéneo, es la de un persona que pateo un tablero de ajedrez a la mitad de una partida. El elemento disruptor que anula el marco referencial en donde se desarrolla la disputa es lo

---

<sup>197</sup> Ernesto Laclau, *La razón populista...* p. 176.

<sup>198</sup> *Idem*.



heterogéneo, es claro el sentimiento de aversión que ambos rivales desarrollaran en contra de este agente externo, situación que afianzará una sereta complicidad entre los dos. En definitiva, afirma Laclau "Entendemos por relación heterogénea la que existe entre elementos que no pertenecen al mismo espacio de representación"<sup>199</sup>.

Para Laclau, la forma de encarar lo heterogéneo depende de la forma en la que concebimos la organización de social: si la sociedad es pensada como una organización plenamente constituida, la condición heterogénea se presentará como un agente externo que desestabiliza la armonía de lo social. Si concebimos lo social como habitado por un conjunto de antagonismos que la fragmentan, concepción que defendemos a lo largo de este trabajo, entonces lo heterogéneo aparece como un interior que desestabiliza pero que, paradójicamente, constituye a lo social. Analicemos con mayor profundidad estas dos posiciones.

Laclau utiliza la evolución que ha tenido la categoría de "proletariado" en el pensamiento económico previo al pensamiento marxista para ejemplificar la condición de lo heterogéneo en una concepción esencialista de lo social. La palabra proletariado es usada, antes de Marx, para designar a esa población empobrecida que no podía ser integrada en la estructura homogénea que formaban la nobleza, el clero, los campesinos, los burgueses de las ciudades, etcétera. El proletariado, entonces, es asociado a lo miserable, a lo vil, a lo vulgar, es decir a un universo terminológico que, según los economistas de ese tiempo, describe a la pobreza, pero a una pobreza inasimilable en ninguna adscripción social estable. Esta población es pensada como externa al desarrollo

---

<sup>199</sup> Ernesto Laclau, *Debates y combates...* p. 41.

industrial que está sucediendo en Alemania en esos años y la causa es clara, pues “[...] si el exceso heterogéneo puede ser contenido dentro de ciertos límites, reducido a una presencia marginal, la visión dialéctica de una historia unificada podría mantenerse”<sup>200</sup>.

La condición “exterior” del proletariado garantiza la unidad de la estructura social de los primeros años de la industrialización de Alemania, es aquí donde aparece el gesto subversivo de Marx, al sacar del margen al proletariado y colocarlo en el centro de la sociedad industrial alemana.

Es en el corazón de esta alternativa donde podemos situar la movida magistral de Marx: ésta consistió en aislar, dentro del mundo de la pobreza que estaba generando la transición al industrialismo, un sector diferenciado que no pertenecía a los intersticios de la historia -a lo no histórico-, sino que estaba destinado a ser un protagonista histórico fundamental. Dentro de una historia concebida como historia de la producción, la clase trabajadora sería el agente de un nuevo estadio en el desarrollo de las fuerzas productivas, y el término ‘proletariado’ fue utilizado para designar a este nuevo agente”<sup>201</sup>.

Sin embargo, en el mismo gesto que introduce al proletariado a la estructura social, le es indispensable a Marx crear una nueva población heterogénea, “exterior”, a saber; el lumpemproletariado. Es decir, que la propuesta marxista no supera la condición totalizante de lo social y la condición “externa” consecuente de lo heterogéneo. Al respecto Laclau afirma:

[...] al lumpemproletariado se le debe negar todo tipo de historicidad; es un sector parasitario que habita en los intersticios de todas las formaciones sociales. Vemos aquí la similitud estructural con los ‘pueblos sin historia’ de Hegel; respecto a la línea principal del desarrollo histórico, su existencia es marginal y contingente”<sup>202</sup>.

Ahora es esta población compuesta por ladroncillos, haraganes, vagabundo, en suma “la escoria de la sociedad” el

---

<sup>200</sup> Ernesto Laclau, *La razón populista...* p. 180.

<sup>201</sup> *Idem.*

<sup>202</sup> Ernesto Laclau, *Debates y combates...* p. 44.

"exterior absoluto" que le da coherencia a la estructura social marxista. "Por tanto, [afirma Laclau] el carácter 'extranjero' puro del lumpemproletariado, su expulsión del campo de la historicidad, es la condición misma de posibilidad de una interioridad pura, de una historicidad poseedora de una estructura coherente"<sup>203</sup>.

Lo interesante para Laclau es que la categoría de Lumpemproletariado va transformándose a lo largo de la obra de Marx con una lógica de expansión que paulatinamente vuelve muy difícil considerarla como una población marginal y "exterior" a los procesos estructurales de la sociedad capitalista. Poco a poco el lumpemproletariado se asimila a toda población improductiva, así los especuladores que viven de lo que otros producen son incluidos en esta categoría.

La extensión de la categoría, además, no es para Marx marginal, limitada a un pequeño grupo de especuladores, ya que se refiere a la cuestión general de la relación entre trabajo productivo e improductivo, que los economistas políticos habían discutido a partir de Adam Smith, y que es central en la estructuración del sistema capitalista. Una vez que la "exterioridad" respecto de la producción es concebida en este nivel de generalidad, resulta difícil excluirla del campo de la historicidad<sup>204</sup>.

La "exterioridad" del lumpem, como entidad heterogénea, es ya muy difícil de sostenerse, debe contemplarse ahora como un grupo "heterogéneo interno" que, junto a la población campesina que tampoco es integrada en la clase proletaria, es susceptible de ser articulado a la acción política emancipatoria de la clase trabajadora.

Al llegar a este punto, debería estar claro que estamos abandonando los supuestos que hicieron posible la explicación del cambio histórico dentro del modelo dialéctico. La historia después de todo, no es el terreno en el cual se desarrollaría un relato unificado y coherente. Si las fuerzas sociales constituyen el agrupamiento de una serie de elementos heterogéneos reunidos mediante la articulación política, es evidente que

---

<sup>203</sup> Ernesto Laclau, *La razón populista...* p.181.

<sup>204</sup> *Ibidem*, p. 183.

ésta es constitutiva y básica y no la expresión de algún movimiento más profundo subyacente<sup>205</sup>.

Lo heterogéneo empieza, en la obra de Marx, a ser contemplado como una dimensión interior y constitutiva de lo social, perspectiva que Laclau seguirá hasta sus últimas consecuencias: Habíamos señalado que en una visión de lo social esencialista lo heterogéneo es pensado como "exterior", esta visión es clara en la interpretación del proletariado que hacen los economistas previos a Marx y en la categoría de lumpemproletariado que encontramos en el propio filósofo Alemán. Ahora veamos la forma en la que una visión no esencialista de lo social concibe lo heterogéneo.

Hemos dicho ya que la heterogeneidad en una sociedad fragmentada por una pluralidad de antagonismos, es concebida como una entidad que disloca lo social desde el interior de su propio funcionamiento. Pero quizá debemos hacer una presión; así como Lacan acuña el neologismo ex-timo para describir una condición que es externa y, sin embargo, determina condiciones íntimas del sujeto, Laclau afirma que lo heterogéneo no puede situarse propiamente en el interior o el exterior del funcionamiento de la estructura social, como lo real en Lacan, es una imposibilidad interna en su funcionamiento o, en una expresión paradójica, es una exterioridad que opera al interior del propio funcionamiento social. En palabras de Laclau: "Toda interioridad va a estar siempre amenazada por una heterogeneidad que nunca es una exterioridad pura porque habita en la propia lógica de la constitución interna"<sup>206</sup>.

Pero ¿cómo es esto posible? Laclau ofrece tres argumentos, los cuales, hasta cierto punto ya hemos abordado

---

<sup>205</sup> *Ibidem*, p.185.

<sup>206</sup> *Ibidem*, p. 192.

en el apartado *La sociedad no existe*. Lo heterogéneo opera al interior de lo social porque los antagonismos no representan una negación dialéctica donde el polo A encuentra su definición en la negación de B, se decir, que de la esencia de B no puede derivarse lo opuesto que define a A. El antagonismo sólo puede venir de una dimensión externa a esta relación dialéctica, dicha dimensión es lo heterogéneo. Así, podemos decir que lo heterogéneo hace posible los antagonismos o, como señala Laclau, “[...] el antagonismo presupone la heterogeneidad porque la resistencia de la fuerza antagonizada no puede derivarse lógicamente de la forma de la fuerza antagonizante. Esto sólo puede significar que los puntos de resistencia a la fuerza antagonizante siempre van a ser externos a ella”<sup>207</sup>. Como un ejemplo, Laclau propone el antagonismo entre trabajadores y capitalistas, esta confrontación sería dialectizable si en la definición conceptual de trabajador, “vendedor de fuerza de trabajo”, encontráramos la razón por la que debe el trabajador establecer un antagonismo con el capitalista. Sin embargo, por más que se analice la definición “vendedor de fuerza de trabajo” no existe forma alguna de encontrar en ella los motivos para que el trabajador se resista a las acciones del capitalista:

Esa resistencia sólo va a surgir -o no- según como el trabajador concreto -y no su determinación conceptual pura- está constituido. Esto significa que el antagonismo no es inherente a las relaciones de producción sino que se plantea entre las relaciones de producción y una identidad que es externa a ellas. Ergo, en los antagonismos sociales nos vemos confrontados con una heterogeneidad que no es dialécticamente recuperable<sup>208</sup>.

Así, lo heterogéneo se coloca en esa falla interior del funcionamiento social que, es evidente, guarda una

---

<sup>207</sup> *Ibidem*. p. 188.

<sup>208</sup> *Idem*.

relación inmediata con la categoría lacaniana de lo real. De hecho Laclau hace referencia a esta relación en las siguientes líneas: "El 'pueblo' siempre va a ser algo más que lo opuesto puro del poder. Existe un real del 'pueblo' que resiste a la integración simbólica". En su obra *Debates y Combates* Laclau enfatiza esta vinculación con lo real lacaniano y, sobre todo, deja explícito que la categoría de lo heterogéneo está influenciada por la lógica de la sexuación lacaniana.

Estamos aquí en una situación estrictamente homóloga a la descrita por Lacan a través de su famoso dicho de que no existe una cosa tal como la relación sexual. Con esto él no está, obviamente, afirmando que la gente no hace el amor, sino que no hay fórmula única de la sexuación que absorba los polos masculino y femenino en un todo unificado y complementario. Este es un exterior radical que no puede ser simbólicamente dominado. La heterogeneidad es otro nombre para lo real<sup>209</sup>.

El segundo y el tercer punto están vinculados con la lógica diferencial que muestra a lo social como un conjunto de elementos que sólo tienen la cualidad de diferenciarse entre sí. Esta lógica diferencial se opone al esfuerzo por crear una equivalencia a través de un significante vacío que logre representar a todos los otros y, con ello, sedimentar una hegemonía social. Ahora bien, esa diferencia entre los elementos, nunca es plenamente eliminada por la lógica equivalencial, por lo que este resto de particularismo o diferencia representa una dimensión heterogénea al interior de una estructuración de lo social; "[...] la heterogeneidad también está presente en el particularismo de las demandas equivalenciales -un particularismo que, como sabemos, no puede ser eliminado porque es fundamento mismo de la relación equivalencial-"<sup>210</sup>. Como tercer punto, diremos que esta

---

<sup>209</sup> Ernesto Laclau, *Debates y combates...* p. 46.

<sup>210</sup> Ernesto Laclau, *La razón populista...* p. 191.

lógica diferencial es la que posibilita que ciertas demandas, en consecuencia los grupos sociales que representan, sean inasimilables en la lógica de equivalencia, por lo que son marginadas en una dimensión heterogénea.

Los efectos que se derivan del hecho de que lo heterogéneo habite en múltiples dimensiones del entramado social, son descriptas por Laclau en los siguientes términos:

Las consecuencias de esta presencia múltiple de lo heterogéneo en la estructuración del campo de lo popular es que éste tiene una complejidad interna que resiste cualquier tipo de homogenización dialéctica. La heterogeneidad habita en el corazón mismo de un espacio homogéneo. La historia no es un proceso autodeterminado. La opacidad de una exterioridad irrecuperable siempre va a empañar las propias categorías que definen la interioridad<sup>211</sup>.

Lo que resulta esencial para nuestra investigación es el hecho de que Laclau vea en esta dimensión heterogénea, inasimilable, el lugar desde donde los cambios sociales o las luchas de resistencia se generan:

Y como demuestra la experiencia histórica, es imposible determinar a priori quiénes van a ser los actores hegemónicos de esta lucha. [Laclau se refiere a la lucha anticapitalista] No resulta en absoluto evidente que vayan a ser los trabajadores. Todo lo que sabemos es que van a ser los que están fuera del sistema, los marginales -los que hemos determinado lo heterogéneo- que son decisivos en el establecimiento de una frontera antagónica. Esto significa que la expansión de la categoría de lumpemproletariado, que como ya hemos visto estaba ya produciendo sus efectos en los últimos trabajos de Marx, muestra en este punto todo su potencial<sup>212</sup>.

Para dar rostro a ese mundo heterogéneo recordemos, nuevamente, que la noción de Heterogéneo es tomada de *La estructura psicológica del fascismo* escrito por Bataille. En este artículo el filósofo francés señala que lo heterogéneo en una sociedad es:

[...] todo aquello que la sociedad homogénea rechaza como desecho o como valor superior trascendente. Son los

---

<sup>211</sup> *Idem.*

<sup>212</sup> *Ibidem*, 189.

productos escretorios del cuerpo humano y algunos materiales análogos (basuras, gusanos, etc.); las partes del cuerpo, las personas, las palabras o los actos que tienen un valor erótico sugestivo; los diversos procesos inconscientes como los sueños y las neurosis; los numerosos elementos o formas sociales que la parte homogénea no puede asimilar: las muchedumbres, las clases guerreras aristocráticas y miserables, los diferentes tipos de individuos violentos o que por lo menos violan la norma (locos, agitadores, poetas, etc.)<sup>213</sup>.

En suma encontramos en esta región heterogénea a toda aquella franja de población que resiste a la condición homogénea que se les impone. Lacan habría dicho "todo aquello que se resiste a ser simbolizado", por ello podemos afirmar que lo heterogéneo bien puede situarse en esa región A-topica en la que encontramos a lo real. En última instancia, afirma Laclau, lo heterogéneo es otra forma de nombrar a lo Real. Como un ejemplo de esta franja heterogénea Laclau expone lo siguiente:

[...] Jeanne Deroin, quien intentó votar en una elección legislativa en 1849 y mostró, mediante su acción, la contradicción entre el sufragio universal y la exclusión de su género de esa universalidad; o el caso de los trabajadores inmigrantes, cuya imposibilidad de acceso a una identidad plena en tanto trabajadores los ha limitado a una identidad puramente étnica, y se han visto entonces desposeídos de las formas de subjetividad políticas que los hubiera hecho parte de lo incontable<sup>214</sup>.

Lo que nos ha permitido destacar el análisis de lo heterogéneo en Laclau es el hecho de que en una sociedad atravesada por múltiples antagonismo, siempre habrá un margen de población que operará como aquello que hace visible la presencia de un "real inasimilable", una región A-tópica, en el sentido de no encontrar un lugar en la representación hegemónica de lo social. Además, y esto es esencial para nuestra investigación, en estas identidades A-tópicas Laclau ve aquella región desde donde pueden articularse los cambios

---

<sup>213</sup> Georges Bataille, *La conjuración sagrada*, Adriana Hidalgo editora, Argentina, 2008, p. 147.

<sup>214</sup> Ernesto Laclau, *La razón populista...* p. 105.



sociales y las luchas emancipatorias. Esa región es también la que aparece en la categoría de síntoma social de Žižek, como aquella desde donde se anuncia una verdad de lo social que visibiliza una fisura desde donde puede impulsarse una subversión de la estructura socio-simbólica misma.

Es desde este momento que se vuelve evidente que una política orientada por lo real lacaniano debe apostar por esta región A-topíca, es decir, por seguir el trazo que marca esa población inasimilable, heterogénea, carente de un lugar en el campo de representación socio-simbólica, pues es sólo desde estas identidades que visibilizan lo real que puede impulsarse una verdadera subversión de lo social, tendremos ya oportunidad de demostrar todo esto.

## A-TOPÍA

La introducción de la categoría lacaniana de lo Real en la teoría política nos obliga a renunciar a toda forma de esencialismo. Nuestra concepción de lo social ya no puede ser aquella que describe una composición orgánica y plena. Lo social, como lo simbólico en Lacan, se ve fragmentado por un conjunto de antagonismos que hacen imposible su recomposición armónica. De hecho, si esta armonía aparece (como un futuro anhelado o como un pasado perdido) no es más que un efecto ideológico-imaginario que encubre la imposibilidad persistente de lo social. En el horizonte de una política de lo Real la ideología cumple precisamente con esta función; no representa más aquel velo que encubre o distorsiona cierta condición "natural", "esencial" o "verdadera" de lo social, si algo encubre el velo ideológico es la fragmentación antagonica que la vuelve imposible. Son estos apuntalamientos imaginarios los que producen la representación de una imagen integrada de la realidad que habitamos, no existe la realidad separada de lo ideológico, la ideología, es la realidad misma. Por eso la crítica ideológica ya no puede pensarse como el despertar de una falsa conciencia o la "corrección" de una imagen distorsionada de la "realidad", la puesta en cuestión del velo ideológico supone la subversión, dislocamiento, de la realidad misma. Entendemos las dificultades que surgen de esta nueva concepción; el sujeto que ejerce esta crítica debe renunciar a la realidad que se ha construido frente a él y, algo más radical, debe renunciar a la organización subjetiva que se deriva de ella. Es una defensa pasional frente al hecho traumático de la posible descomposición de lo social y de su organización subjetiva lo que explica el apego del sujeto a lo ideológico y no una

limitación en su saber o en su capacidad cognitiva para interpretar "adecuadamente" la "realidad".

Nos queda claro que el anhelo o la nostalgia por una composición armónica de lo social no es más que un efecto de la ideología. Pero tenemos una razón más para renunciar a la Utopía y no es porque veamos en el discurso utópico un idealismo exacerbado que nos resulte intolerable, no se trata de agregar un párrafo más a la disputa entre realismo político e idealismo. Nuestra oposición se articula desde el reconocimiento de una imposibilidad armónica en lo social y, debemos aclarar, que esta fragmentación no sólo la percibimos como una condición inherente a nuestro presente. No es que hayamos perdido una pieza añorada o nos falte tiempo para construirla, Lacan nos ha mostrado que esta condición es irreparable; no creemos en una plenitud armónica de la que fuimos expulsados, ni tampoco en aquella que un mañana revolucionario pueda restituirnos. La nostalgia por el paraíso perdido y la utopía revolucionaria, no encuentran lugar en una política de lo real

La Utopía, lo sabemos, siempre apostó por la restauración armónica del cuerpo social, siempre buscó la anulación de todo antagonismo. A través de ella se proyectó siempre una sociedad perfecta, que aún no tiene lugar, pero por la que se debe seguir trabajando, luchando e, incluso, ofrendar la vida.

Las utopías [escribe Stavrakakis] son imágenes de comunidades humanas futuras en las que estos antagonismo y las dislocaciones que los alimentan (el elemento de lo político) serán resueltos para siempre, desembocando en un mundo reconciliado y armonioso -no es una coincidencia que, entre otros, Fourier llame a su comunidad utópica "Armonía" y que el nombre de la comunidad utópica oweniana en el Nuevo Mundo haya sido "Nueva Armonía"<sup>215</sup>.

---

<sup>215</sup> Yannis Stavrakakis, *Lacan y lo político*, Prometeo libros, Argentina, 2007, p. 147.

Esta integración armónica es la que creemos imposible e incluso no deseable ya que esta pretensión integradora siempre escondió un lado que bien podemos llamar siniestro. Toda utopía, al describir su imagen plena y armónica, de manera negativa, describe el rostro de lo que debe ser eliminado para que esta plenitud pueda realizarse:

Toda fantasía utópica produce su reverso y clama su eliminación. Dicho de otra manera, en las construcciones utópicas el lado beatífico de la fantasía está acoplado a un lado horroroso, a una necesidad paranoide de un chivo expiatorio estigmatizado. La ingenuidad -y también el peligro- de las estructuras utópicas se revela en el intento de realización de estas fantasías. Es entonces cuando nos acercamos al terrorífico núcleo de lo real; a la estigmatización le sigue el exterminio<sup>216</sup>.

Este rostro negativo es lo que hemos descrito en ese real-inasimilable que se expresa en el "síntoma social" o en lo "heterogéneo". Toda búsqueda de homogeneizar lo social se encuentra con un grupo social que opera como un núcleo real que no puede integrarse y que se le considera la causa de que la homogeneidad nunca se consume. La necesidad de eliminar este "excedente" se vuelve imperante para alcanzar la armonía prometida. Las políticas de la Utopía han estado acompañadas de este rostro siniestro desde que Platón expulsó a los poetas de la República y, en nombre de la armonía prometida, se han consumado masacres y atrocidades a lo largo de nuestra historia. La búsqueda de la plenitud utópica nos ha llevado siempre a la búsqueda de sociedades cerradas, que lentamente van dibujando el rostro del totalitarismo.

Pero si el horizonte utópico era lo que nos brindaba una dirección en nuestras acciones políticas, ahora, sin utopía ¿Cómo trazar ese horizonte? ¿Cómo anclar la esperanza en un futuro distinto? Las palabras de Zizek nos brindan pistas para dar respuestas a estas preguntas:

---

<sup>216</sup> *Ibidem.* p. 147-148

Lo primero que hay que hacer es especificar qué entendemos por utopía: la utopía no tiene nada que ver con imaginar una sociedad ideal imposible; lo que caracteriza la utopía es literalmente la construcción de un espacio u-tópico, un espacio social fuera de los parámetros existentes, de los parámetros de lo que parece "posible" en el universo social existente. Utópico es un gesto que cambia las coordenada de lo posible<sup>217</sup>.

Estaríamos de acuerdo con las palabras de Zizek si se cumplieran dos condiciones mínimas; la primera es que esta construcción social fuera de los parámetros existentes no implique la aspiración a un plenitud armónica, cosa que Zizek estaría lejos de afirmar, y, segunda, que asumamos que ese cambio de coordenadas de lo posible no puede venir de lo que es homogéneo en lo social, ni de las construcciones imaginarias que anhelan la totalidad armónica, sino precisamente de lo que el discurso utópico ha buscado eliminar, es decir; de ese mundo heterogéneo que se presenta como lo real-inasimilable. Si estas condiciones son aceptadas, la Utopía, como categoría política, podría seguir siendo posible, sólo que recibiría otro nombre, a saber; A-topía. El propio Zizek parece proponer algo semejante al señalar que existen:

"[...] diferentes significados de la idea de utopía: la utopía como simple imposibilidad imaginaria (la utopía de un perfecto orden social sin antagonismos, la utopía consumista del capitalismo contemporáneo) y la utopía en el sentido más radical de promulgar lo que dentro del marco de las relaciones sociales existentes, aparece como "imposible", utopía 'a-tópica' sólo en lo tocante a esas relaciones"<sup>218</sup>.

La Utopía es construida desde una dimensión ideológico-imaginaria, por ello aspira a la plenitud armónica mediante el perfeccionamiento de lo ya existente. La A-topía se edifica desde ese real-heterogéneo que fragmenta lo social y es desde esta dimensión porque es sólo desde este real-

---

<sup>217</sup> Slavoj Zizek, *Violencia en acto*, Paidós, Argentina, 2004 p. 194.

<sup>218</sup> Slavoj Zizek, *En defensa de causas perdidas*, Akal, España, 2008. p 318.

inasimilable que se puede crear algo distinto a lo ya existente. Si, como hemos afirmado, lo social es un amalgama de elementos simbólicos e imaginarios que se condensan en torno a un núcleo real insuperable y los elementos imaginarios nos conducen al discurso utópico, mientras que los simbólicos a la repetición o, en el mejor de los casos, a la complejización de lo ya existente, es sólo la dimensión de lo real la que puede subvertir el funcionamiento de esta amalgama para que irrumpa ese gesto que cambie las coordenadas de lo posible. Es por eso que la A-topía está orientada desde lo real- heterogéneo.

Si pensamos lo político desde la A-tópia, podemos empezar a delinear las primeras características de una política de lo real. El primero de estos trazos, es reconocer a lo real-antagónico no como una falla, sino como una dimensión constitutiva de lo social e incluso de lo político. Jorge Alemán destaca el carácter positivo de esta fisura en las siguientes líneas:

Para Lacan, insisto en ello, esa sociedad plena, tal como esperaban las utopías emancipatorias, esa sociedad reconciliada consigo, sin antagonismos y sin el 'embrollo' de la política, es imposible. Por lo mismo, esta ausencia de plenitud lograda para el colectivo social no es un déficit, es lo que permite pensar en una transformación imprevisible, siempre pendiente<sup>219</sup>.

En efecto, es porque existen fisuras que desestabilizan lo social que lo político es posible, pero para comprender con exactitud este hecho es necesario hacer algunas aclaraciones: en una política de lo real es necesario distinguir "la política" de "lo político" y quien ha logrado una precisa distinción de estos conceptos es Chantal Mouffe:

Para ser más precisa ésta es la manera en que distingo entre 'lo político' y 'la política': concibo 'lo político' como la dimensión de antagonismos que considero

---

<sup>219</sup> Jorge Alemán, *Para una izquierda lacaniana*, Grama, Argentina, 2009, p. 10.

constitutiva de las sociedades humanas, mientras que entiendo a la 'política' como el conjunto de prácticas e instituciones a través de las cuales se crea un determinado orden, organizando la coexistencia humana en el contexto de la conflictividad derivada de lo político<sup>220</sup>.

La política representa esa sedimentación simbólica que estructura la realidad social en la que vivimos y lo político, situación esencial para nuestra investigación, es la irrupción de ese real-antagónico que produce un dislocamiento de la sedimentación social. En términos que nos son familiares: "la política" estaría ligada a lo simbólico-imaginario y "lo político" sería un encuentro con lo real. Así, es posible pensar la organización socio-simbólica y su apuntalamiento ideológico-imaginario como estrategias defensivas frente a ese real-antagónico que amenaza en todo momento con disolver la articulación social. La política y todo su aparato institucional no sería más que un continuo esfuerzo de articulación y rearticulación con miras a simbolizar ese núcleo real inasimilable y, como una simbolización definitiva nunca es posible, ese núcleo antagónico estará ahí siempre, como la fuente desde donde "lo político" irrumpe para anunciar el impulso que busca imponer una nueva articulación hegemónica. Es en este sentido que afirmamos que lo real-antagónico es constitutivo de lo político y no un déficit de lo social. De hecho, sin lo real sería innecesario lo político, bastaría con una administración perpetua (política) de las condiciones existentes. En palabras de Jorge Alemán: "Se produciría una totalidad cerrada en sí misma, autosuficiente, que no daría posibilidad a ningún tipo de proceso político, a ningún tipo de transformación política"<sup>221</sup>. Estaría descrito así ese

---

<sup>220</sup> Chantal Mouffe, *En torno a lo político*, Fondo de Cultura Económica, Argentina, 2011, p. 16

<sup>221</sup> Jorge Alemán, *Op, Cit*, p. 101.

horror totalitario al que la política utópico-imaginaria podría conducirnos, espejismo que una política de lo real disuelve con acierto. Al respecto, y antes de iniciar un segundo trazo, veamos las siguientes palabras de Stavrakakis, en las que se sintetiza el vínculo de lo real y lo político:

El momento de su fracaso, el momento del encuentro con lo real, se revela como el momento de lo político *par excellence* en nuestra lectura de Lacan. La constitutividad de este momento del psicoanálisis lacaniano prueba que nuestra concepción fantasmática de la institución sociopolítica de la sociedad como una totalidad armoniosa no es más que un *espejismo*. Este momento traumático de lo político *qua* encuentro con lo real inicia una y otra vez un proceso de simbolización, e inicia el omnipresente juego hegemónico entre diferentes simbolizaciones de este real. Este juego lleva a la emergencia de la política, a la institución política de una nueva fantasía social (o de varias fantasías antagónicas enredadas en una lucha por la hegemonía) en el lugar de la que fue dislocada, y así adelante<sup>222</sup>.

Una nueva dimensión de lo A-tópico puede enlazarse con estas últimas palabras, pues si lo político representa a ese dislocamiento que produce el encuentro con lo real-antagónico. Hace falta saber cual será el mecanismo de lo político que nos permita alcanzar una nueva articulación hegemónica o, de manera más general, el mecanismo que nos permita transitar una y otra vez de una articulación a otra. Para Laclau la respuesta es una sola, ese dispositivo político es la *democracia radial*. En una entrevista otorgada a la revista *New left review*, Laclau describe el vínculo de la democracia radical y lo que nosotros denominamos A-topía:

La segunda diferencia entre utopía y democracia radicaliza es que la utopía, como modelo de sociedad, es esencialmente un espacio cerrado de diferencias, en tanto que la democracia radicalizada se construye a través de cadenas de equivalencia que son siempre abiertas e incompletas. Más aún, la democracia radical hace de esta apertura y carácter incompleto el horizonte mismo dentro del cual toda identidad social se constituye. Pienso, por lo tanto, que

---

<sup>222</sup> Yannins Stavrakakis, *Lacan y lo político...*p. 114.



tienes razón al sostener que la antiutopía es la única utopía compatible con la democracia radicalizada<sup>223</sup>.

En efecto, el universo A-tópico, aquel fragmentado por múltiples antagonismos, es el espacio propicio para la democracia y, sobre todo, si ya se ha abandonado la pretensión de alcanzar una plenitud armónica en la que las disputas políticas hayan cesado. De hecho, un *ethos* democrático no aspiraría a la disolución de los antagonismo, pues es esta discordia la que hace necesario el mecanismo democrático, no porque la democracia produzca estas fracturas, sino porque estas fisuras son inherentes a lo social. Podemos afirmar, junto con Hernán Fair, que un visión A-tópica de lo social es "[...] la defensa implícita de un orden social plural y democrático que acepte y respete a la diferencia y al disenso como constitutivos, e incluso como ética y políticamente deseable"<sup>224</sup>. Lo opuesto sería las políticas de la utopía, la búsqueda de un mañana armónico o el anhelo de recuperar la plenitud perdida. Pero, ya lo hemos discutido, estos anhelos conducen al totalitarismo. Una política de lo real, está, entonces, íntimamente ligada a un *ethos* democrático en tanto que asume que lo real que fragmenta lo social es insuperable y que una de las herramientas que se han construido para dirimir estos antagonismos es la democracia, herramienta que, en lo inmediato, no se avizora que dejará de ser útil. Nuevamente resalta la virtud de la política de lo real para prevenir la constitución de un régimen totalitario, pues una sociedad A-tópica, siempre fragmentada, ve en la democracia y en la pluralidad su condición definitoria. Mientras que el anhelo

---

<sup>223</sup> Ernesto Laclau, *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo...*p. 242.

<sup>224</sup> Fair Hernán, *Contribuciones del psicoanálisis lacaniano a la teoría política y sociales contemporánea y al análisis sociopolíticos crítico* en *Revista de ciencias sociales*, Universidad de costa rica, Vol. 1, núm, 139, p. 34.

armónico de la utopía, siempre tenderá a un modelo totalitario y estático, donde lo político sea eliminado en favor de una administración de la política que preserve al infinito la sedimentación social existente. Stavrakakis señala con claridad esta virtud de la política orientada por lo real lacaniano:

Si la democracia reconoce e institucionaliza la división de lo social, el totalitarismo, por el contrario, afirma comprender la ley universal de la organización y la evolución sociales, la cual, aplicada a lo social, puede devolver la unidad orgánica perdida y eliminar toda división y desarmonía; con el totalitarismo, el amanecer de la utopía nunca está muy lejos<sup>225</sup>.

Por último, enfatizamos en algo que ya habíamos mencionado de manera superficial. Afirmamos en nuestro apartado *La sociedad no existe* que lo social no está dividido por un solo antagonismo que fragmente lo social en dos polos que se confrontan dialécticamente. Lo social está fragmentado por múltiples antagonismos que se traducen en múltiples focos de resistencia desde los cuales pueden irrumpir diversas luchas plurales y autónomas. Esta situación es vital para poder pensar la subversión, es decir, la forma en la que debe pensarse una intervención política de lo real, pero aún no tenemos los elementos para poder realizar esta descripción. Nos ocuparemos de ello en el siguiente capítulo.

---

<sup>225</sup> Yannins Stavrakakis, *Lacan y lo político...* p. 179.

**INTERVENCIÓN POLÍTICA DESDE LO  
REAL**

La introducción de lo real lacaniano en la teoría política nos ha colocado frente a dos limitantes que nos obligan a repensar la forma en la que concebimos las transformaciones sociales; por un lado, la orientación que puedo generar la búsqueda de una recomposición armónica de lo social, la Utopía, quedó desechada; Los antagonismos que fisuran lo social son insuperables y las aspiraciones totalizantes y armónicas no son más que un espejismo del discurso ideológico-imaginario que conduce a los peores rostros del totalitarismo. Y, por otro lado; la crítica ideológica que operaba como un desvelamiento de la verdadera condición de lo social, resulta inoperante; no hay nada que develar, el velo ideológico es la realidad misma. Si algo hay que hacer con la realidad es, como ha señalado Lacan, subvertirla y esto solo puede lograrse orientado nuestras acciones políticas desde esa región A-topía que representa lo Real. Pero ¿Cómo es que se articula esta acción? Exploraremos las categorías de *Acontecimiento* que desarrolla Alain Badio, la de *Acto Político* que propone Žižek y la de *Dislocación* que encontramos en el pensamiento de Laclau para, desde ellas, poder vislumbrar las características de una intervención política orientada desde lo real lacaniano.

#### **ALAIN BADIOU: EL ACONTECIMIENTO Y LO REAL**

Que el *Acontecimiento* sea una categoría que puede abrir perspectivas para pensar una intervención política desde lo Real es algo explícito en el pensamiento de Badiou. En su obra *En busca de lo real perdido* el filósofo describe claramente la vinculación de ambas categorías:

Dado que lo real es siempre lo que se descubre a costa de que se arranque el semblante que nos subyuga, como ese semblante forma parte de la presentación misma de lo real oculto, propuse llamar a este arrancamiento de la máscara "acontecimiento", porque no es algo interno a la representación misma. Eso sobreviene de otro lado, de otro lado interior -si se puede decir-, incluso si ese otro lado

es difícilmente situable y a menudo, por desgracia, improbable<sup>226</sup>.

El fragmento tiene un evidente trasfondo lacaniano lo que nos invita a precipitar la vinculación de nuestras dos categorías. Sin embargo, el Acontecimiento no es un concepto fácil de abordar, es necesario un recorrido por el pensamiento del filósofo para tener una adecuada comprensión de él.

Podemos partir diciendo que una *Situación* es un estado de cosas, una forma organizada de lo múltiple. En esta organización, los múltiples que la integran son presentados y representados. Sin embargo, existen múltiples que están presentados pero no representados. A ellos Badiou los llama *multiplicidades singulares*, múltiples que pertenecen a la situación pero no están incluidas en ella, son elementos pero no son partes. Badiou nos ofrece un ejemplo sencillo que da claridad a este término:

[...] una familia de personas es un múltiple presentado de la situación social (en sentido en que habita en un mismo departamento, sale de vacaciones, etc.) pero es también un múltiple representado, una parte, en el sentido en que cada uno de sus miembros está inscripto en el registro civil, tiene la nacionalidad francesa, etc. Sin embargo, si alguno de los miembros de la familia, físicamente ligado a ella, no está inscripto legalmente, es un clandestino y, por esta circunstancia, no sale nunca solo, o se disfraza, etc.; se puede decir de esta familia, aunque presentada, no está representada. Es, por consiguiente, *singular*. De hecho, uno de los miembros del múltiple presentado que ella es, permanece impresentado en la *situación*<sup>227</sup>.

Esta región clandestina al interior de la situación es lo que Badiou denomina *Sitio de acontecimiento*, la cual es el motor de los cambios históricos. En efecto, los elementos normalizados (presentados y representados) de la situación no podrían más que perpetuar su funcionamiento. Si sucediera una

---

<sup>226</sup> Alain Badiou, *En busca de lo real perdido*, Amorrotu, Argentina, 2015, p. 40.

<sup>227</sup> Alain Badiou, *El ser y el acontecimiento*, Manantial, Argentina, 2008, p. 196.

transformación, ésta vendrá de aquello a lo que se le atribuye una condición a-normal (singular o no representada).

Llamaré sitio de acontecimiento, a un múltiple semejante, totalmente a-normal, es decir, tal que ninguno de sus elementos, está representado en la situación. El sitio está presentado, pero por debajo de él, nada de lo que lo compone lo está, al punto de que el sitio no es una parte de la situación. Diré también que un múltiple de este tipo (el sitio de acontecimiento), está al borde del vacío, o es fundador [...]<sup>228</sup>.

El sitio de acontecimiento es un fenómeno al borde del vacío porque los múltiples que lo integran no están representados en la situación, es decir, que más allá de ellos no hay nada. Por este hecho, Badiou afirma que: "Un sitio es [...] el *mínimum* concebible del efecto de la estructura; pertenece a la situación, pero lo que le pertenece no le pertenece a ella"<sup>229</sup>. Su condición de borde hace posible la condición fundante del sitio de acontecimiento, ya que es el inicio de una cuenta, sin que detrás de ellos pueda estar algo que les sirva de antecedente.

Ahora bien, el sitio de acontecimiento puede ser normalizado por la situación, lo que conduce a la anulación del acontecimiento. Así, debemos entender que el sitio de acontecimiento sólo es la condición de posibilidad para el acontecimiento y no el acontecimiento como tal. "El sitio sólo es una condición de ser del acontecimiento. Por cierto que si la situación es natural, compacta o neutra, el acontecimiento es imposible. Pero la existencia de un múltiple al borde del vacío hace advenir sólo la posibilidad del acontecimiento. Siempre puede ocurrir que no se produzca ninguno"<sup>230</sup>.

---

<sup>228</sup> *Ibidem*, p. 196.

<sup>229</sup> *Ibidem*, p. 197.

<sup>230</sup> *Ibidem*, p. 202.

Para que se suceda el acontecimiento es necesario una *Intervención*, aquello que hace posible que un múltiple sea reconocido como un acontecimiento. Ahora bien, la palabra reconocimiento hace alusión a cierta forma de nominación, sin embargo la posibilidad de nombrar al acontecimiento supondría que puede quedar subsumido en los límites de la situación y esto lo anularía como acontecimiento, pues lo esencial de éste consiste en ser indecible. Se abre aquí una paradoja ¿Cómo enunciar lo indecible?

Primero es necesario establecer una diferencia entre la función nominativa y el elemento impresentado mismo, esta doble función permite que la nominación haga visible al acontecimiento y, éste como tal, quede impresentado. Ahora bien, esta nominación debe ser ilegal en el sentido de que no puede ajustarse a ninguna ley de representación propia de la situación. Badiou lo explica claramente en las siguientes palabras:

De este modo, queda asegurada la representación. Dado un múltiple de múltiples presentados, su nombre, correlato de su uno, es un asunto de estado. Pero como la intervención deduce el significante supernumerario en el vacío que bordea al sitio, la ley estatal allí se interrumpe. La elección que realiza la intervención es, para el estado -por lo tanto, para la situación- una no-elección, ya que ninguna regla existente puede especificar el término impresentado que es así elegido como nombre del puro hay de acontecimiento<sup>231</sup>.

Así, la representación puede pertenecer al sitio de acontecimiento pero nunca se le puede adjudicar una pertenencia a la situación, frente a la cual se encuentra en una posición de ilegalidad. Es así que el nombre del acontecimiento se convierte en un representante sin representación, el acontecimiento queda anónimo e incierto, mientras que el ser-presentado (nombre) queda suturado a lo impresentable.

---

<sup>231</sup> *Ibidem*, p. 230.

Vemos hasta aquí que la intervención queda atrapada en un doble efecto de borde: borde del vacío y borde del nombre. Ella misma todavía sigue siendo indecible; "Se la reconoce en la situación sólo por sus consecuencias. En efecto, lo que finalmente resulta representado es [...] el nombre del acontecimiento. Pero aquello en lo que se sustenta por ser ilegal, no puede advenir tal cual a la presentación"<sup>232</sup>. Ahora bien, si colocamos el análisis del lado de la situación, para ella solo son visibles el sitio del acontecimiento y el nombre que la intervención crea para presentar el acontecimiento, sin embargo la relación entre sitio y nominación queda inaccesible, entre ambos solo puede percibirse un vacío. El acontecimiento adviene a la situación como el ser de un enigma.

Se trata, por lo demás, de un enigma empíricamente clásico. Cada vez que un sitio es el teatro de un acontecimiento real, el estado -en el sentido político, por ejemplo-, ve claramente que es necesario designar el par que componen el sitio (la fábrica, la calle, la Universidad) y el sigleton del acontecimiento (la huelga, el alzamiento, el desorden), pero no puede llegar a fijar la racionalidad del vínculo. Además, es una ley del estado ver en la anomia de ese Dos -que es el reconocimiento de un disfuncionamiento de la cuenta- la mano del extranjero (el agitador externo, el terrorista, el profesor perverso) Carece de importancia que los agentes del estado crean o no en lo que dicen. Lo que cuentan en la necesidad del enunciado. Porque esta metáfora es, en realidad, la metáfora del vacío: lo impresentado opera, esto es lo que el estado dice, por la designación de una causa externa a la situación. El estado obtura la aparición de la inmanencia del vacío mediante la trascendencia del culpable<sup>233</sup>.

La *Intervención* hace el nombre de un elemento impresentado del sitio, en el ámbito de una ilegalidad, por lo que no puede pensarse como un efecto de la situación. Ahora bien ¿cómo es posible la *Intervención*? Si pareciera ella misma compartir las mismas características del

---

<sup>232</sup> *Ibidem*, p. 231.

<sup>233</sup> *Ibidem*, p. 233.



acontecimiento, la propuesta de Badiou es que la Intervención es la continuidad de otro acontecimiento sucedido con anterioridad. Estas secuencias entre los acontecimientos en el tiempo y la actitud de mantenerse congruente con el acontecimiento es la *Fidelidad* otra categoría que debe ser analizada para comprender la noción de acontecimiento en Badiou.

Para aproximarnos de manera directa a esta categoría, iniciemos con la definición que el propio Badiou nos ofrece: "Llamo fidelidad al conjunto de procedimientos por los cuales se discierne, en una situación, a los múltiples cuya existencia dependen de la puesta en circulación de un múltiple acontecimental, bajo el nombre supernumerario que le confirió una intervención"<sup>234</sup>.

Es claro que la fidelidad no puede entenderse como una entidad abstracta, no hay fidelidad fuera del acontecimiento y de la situación en la que éste se sucede. La fidelidad tampoco puede atribuirse a una capacidad o una virtud característica de un individuo. En estricto sentido la fidelidad es siempre particular (ligada a un acontecimiento específico) y contextualizada (en una situación).

La fidelidad es propiamente una operación y, como tal, se evalúa en función de sus resultados. "Hablando con rigor, [escribe Badiou] la fidelidad no es. Lo que existe son los agrupamientos, que ella constituye, de los unos-múltiples que están marcados, de una manera u otra, por las circunstancias del acontecimiento"<sup>235</sup>.

Por último enfatizamos que la fidelidad se sucede al interior de una situación, en este sentido siempre guarda una relación con el marco institucional de ésta; ya sea que

---

<sup>234</sup> *Ibidem*, p. 259.

<sup>235</sup> *Ibidem*, p. 216.

aparezca como un contra-estado o como un sub-estado pero nunca como apuntalamiento de la situación. De hecho, la fidelidad trae como consecuencia una forma nueva de habitar la situación; una forma distinta de pensar y actuar en ella.

Al respecto Badiou afirma:

Está claro que bajo el efecto de un encuentro amoroso. Y si quiero serle fiel realmente, debo recomponer de arriba a abajo mi manera ordinaria de "habitar" mi situación. Si quiero ser fiel al acontecimiento "revolución cultural", debo en todo caso practicar la política (en especial la relación con los obreros) de manera completamente diferente de lo que propone la tradición socialista y sindicalista. De la misma manera Berg y Webern, fieles al acontecimiento musical que se llama "Schoenberg", no pueden continuar como si nada el neorromantisismo de fin de siglo. Después de los textos de Einstein de 1905, si soy fiel a su radical novedad, no puedo continuar practicando la física en su marco clásico, etc. La fidelidad acontecimental es ruptura real (pensada y practicada en el orden propio en el que el acontecimiento ha tenido lugar (político, amoroso, artística, científico...)<sup>236</sup>.

En este momento es necesario introducir una nueva categoría; el sujeto, pues es él el encargado de establecer la ligazón entre el acontecimiento y el procedimiento de fidelidad. Digamos que es el sujeto quien sostiene la fidelidad a un acontecimiento. No pensamos aquí en un sujeto como sustancia o como condición trascendental, pues para Badiou hay sujeto en tanto que hay acontecimiento. No es tampoco el sujeto como individuo, pues en diversas formas de acontecimiento se suceden diversas formas de sujeto, al respecto Badiou afirma:

Yo sostengo más bien que hay realmente construcción de un sujeto, por cuanto hay una experiencia, la experiencia del dos, compartida frente al mundo. Hay, por lo tanto, un sujeto de amor que no se deja reducir a la pura y simple suma o agregado de dos individuos. Ahora, generalicemos. En las condiciones contingentes de un acontecimiento -que puede ser, por ejemplo, una insurrección-, se inicia un proceso, un procedimiento de verdad. Los individuos que se incorporan a este procedimiento van a constituir, entonces, todos juntos un sujeto. Un sujeto puede tener formas diversas<sup>237</sup>.

---

<sup>236</sup> Alain Badiou, *La ética*, Herder, México, 2004, pp. 71-72.

<sup>237</sup> Alain Badiou, *La filosofía y el acontecimiento*, Amorrortu, Argentina, p. 85.

Incluso en el acontecimiento estético es la obra más que su autor lo que se instituye como sujeto. El sujeto es, simplemente, el operador de un acontecimiento al que se le atribuye una fidelidad.

Ahora bien ¿a qué es fiel este sujeto? En definitiva a la *Verdad* que hace visible el acontecimiento. Esta nueva categoría es algo que está íntima mente ligada a los intereses de nuestra investigación, pues en ella vemos la mayor proximidad del pensamiento de Badiou con las categorías lacanianas. Prueba de ello es que para Badiou "una Verdad es siempre lo que agujerea un saber", es más que evidente la influencia lacaniana que hay en esta frase. Pero analicemos la forma en la que la Verdad aparece en la filosofía de Badiou.

La verdad es un efecto del acontecimiento, "[...] una verdad será un múltiple, por lo tanto una parte múltiple de la situación de la cual es verdad. Por supuesto, no podía ser una parte "ya" dada, o presente. Resultará de un procedimiento singular. De hecho, este procedimiento no podrá ser enganchado más que desde el lugar de un suplemento, de algo que está en exceso sobre la situación, es decir de un acontecimiento"<sup>238</sup>. Toda verdad es entonces post-acontecimental, no existe verdad objetiva, estructural o derivada de la no contradicción, esto es tema del saber y no de la verdad.

Pero ¿Cómo se da esta distinción entre Verdad/Saber? Para aproximarnos a una respuesta definamos la categoría de Saber. El saber, afirma Badiou, opera mediante dos procedimientos; el discernimiento (la descripción de las cualidades que poseen tal o cual múltiple presentado en una

---

<sup>238</sup> Alain Badiou, *Manifiesto por la filosofía*, Nueva visión, Argentina, p. 76.

situación) y la clasificación (la agrupación de los múltiples en función de una cualidad común y nombrable). El objetivo de estos procedimientos es lograr una nominación exacta de los múltiples que conforman la situación.

Para Badiou la capacidad de juzgar (decir las propiedades) está sostenida en el discernimiento y la vinculación entre los juicios (decir las partes) se funda en la clasificación. El saber hace posible una acumulación enciclopédica en la que los juicios se almacenan bajo determinantes comunes que permiten su clasificación. Es necesario decir aquí que en esta organización enciclopédica propia del saber no es posible alcanzar la Verdad, sino que solamente nos podemos aproximar a aquello que Badiou llama *Vericidad*. La distinción de estas categorías está claramente expuesta en las siguientes palabras: "[...] llamaremos verídico al siguiente enunciado, controlable por un saber: 'Tal parte de la situación depende de tal determinante de la enciclopedia'. Llamaremos verdadero al enunciado que controla el procedimiento de fidelidad y que se encuentra entonces ligado al acontecimiento y la intervención"<sup>239</sup>. La vericidad compete al uso correcto del discernimiento y la clasificación que hacen posible la organización enciclopédica del saber de una situación. La verdad es lo que escapa a ello, lo que hace un hueco en el saber, una inclusión indiscernible que opera en la situación.

En el fondo, una verdad es el trazo material, en la situación, de la suplementación acontecimental. Por consiguiente, es una *ruptura inmanente*. 'Inmanente', porque una verdad procede en la situación y en ninguna otra parte. No hay Cielo de las verdades. 'Ruptura', porque lo que hace posible el proceso de verdad -el acontecimiento- no estaba en los usos de la situación, ni se dejaba pensar por los saberes establecidos.

También se dirá que un proceso de verdad es heterogéneo a los saberes instituidos en la situación. O,

---

<sup>239</sup> *Ibidem*, p. 72.

para utilizar una expresión de Lacan, que es una 'grieta' en estos saberes<sup>240</sup>.

Al hecho de que la Verdad no pueda ser clasificada por la organización enciclopédica del saber, Badiou lo llama *Genérico*. Así, un procedimiento de verdad es genérico en tanto existe en la situación, es, pero resulta inclasificable para los recursos del lenguaje que organiza el saber. Por esta condición genérica es que la verdad, para Badiou, es una inclusión indiscernible: inclusión en tanto que es al interior de una situación e indiscernible porque no puede ser clasificada al interior de la enciclopedia del saber propio de la situación. "Lo discernible es verídico. [escribe Badiou] Pero sólo lo indiscernible es verdadero. O bien, solo hay verdad genérica, porque únicamente un procedimiento fiel genérico apunta a lo uno del ser situacional. Un procedimiento fiel tiene por horizonte infinito el ser-en-verdad"<sup>241</sup>.

Pero ¿Qué es ese procedimiento de fidelidad genérica de la que habla Badiou? Para nuestro filósofo sólo existen cuatro de estos procedimientos, a saber; el amor, el arte, la política y la ciencia.

Estas condiciones son: el matema, el poema, la invención política y el amor. Llamaremos a estas condiciones procedimientos genéricos, por razones sobre las cuales volveré más adelante y que son centrales en *El ser y el Acontecimiento*. Estas mismas razones establecen que los cuatro tipos de procedimientos genéricos especifican y clasifican, hasta hoy todos los procedimientos susceptibles de producir verdades (sólo hay verdad científica, artística, política o amorosa)<sup>242</sup>.

La Verdad solo acontece en el interior de estos procedimientos, las otras actividades, sometidas al orden enciclopédico del saber y al servicio de los bienes no pueden

---

<sup>240</sup> Alain Badiou, *La ética...* p. 72.

<sup>241</sup> Alain Badiou, *El ser y el acontecimiento...* pp. 376-377.

<sup>242</sup> Alain Badiou, *Manifiesto por la filosofía...* p. 15.

producir Verdad alguna, tan sólo afianzar las disposiciones propias de la situación. "De esta forma el arte, la ciencia y la política cambian el mundo, no por lo que discernen, sino por lo que indiscernen. Y la omnipotencia de una verdad no consiste sino en cambiar lo que es, a fin de que pueda ser innombrable, que es el ser mismo de lo-que-es"<sup>243</sup>.

El acontecimiento permite pensar cómo lo nuevo, radicalmente nuevo, puede surgir, es decir, que no se trata de un cambio que suponga un desarrollo o complejización de lo ya existente en una situación, no se trata de un efecto de las leyes que determina a una estructura, si no de aquello que irrumpe haciendo imposible que la situación o la estructura siga funcionando de la misma manera. Sin esta posibilidad de cambio todo sería una continua repetición de lo mismo, de lo ya calculado al interior de la legalidad que rige a toda situación, el eterno retorno que Nietzsche ya ha descrito. Al respecto Badiou afirma: "Después, habiendo en suma asegurado la racionalidad del "hay", volteeé hacia el "aún no", o hacia lo que existe de otro modo que el "hay" de lo múltiple matematizable. Y es a la forma compleja de este tipo de existente que le di el nombre -hoy completamente corriente en filosofía- de acontecimiento. "Acontecimiento" designa esto, sin lo cual toda esperanza está perdida y la filosofía un vano juego. *Hay otra cosa que eso que hay*"<sup>244</sup>.

Sin el acontecimiento no hay esperanza y la filosofía quedaría reducida a un vano juego en la que se pensaría la repetición perpetua, desde luego, pero si seguimos el argumento de Badiou, no habría amor, ni creación estética, ni rupturas epistemológicas en la ciencia.

---

<sup>243</sup> Alain Badiou, *El ser y el acontecimiento...* p 380.

<sup>244</sup> Alain Badiou, *El balcon del presente*, Siglo veinte, México, p. 19.

Es por eso que el acontecimiento abre una posibilidad a lo imposible; la situación y el saber enciclopédico que se genera en ella pretenden detentar el monopolio de las posibilidades, son ellos quienes decretan qué es posible y qué es imposible. La situación actual no sólo nos oprime, sino que nos hace pensar que esto es lo único real y posible. "Se ha insistido reiteradamente en que el estado significa la opresión real, pero, más esencialmente, es el que distribuye la idea de lo posible y lo imposible. Por su parte, el acontecimiento va a transformar en una posibilidad aquello que fue declarado imposible. Lo posible va a serle arrancado a lo imposible"<sup>245</sup>.

Tenemos aquí, un gran aporte para pensar una intervención política de lo real, aporte que se articula en el mismo sentido en el que venimos trabajando, debido a la gran influencia del pensamiento lacaniano en el pensamiento de Badiou. Analicemos ahora el *Acto político* que Slavoj Žižek propone.

---

<sup>245</sup> Alain Badiou, *La filosofía y el acontecimiento...* p. 23.

## SLAVOJ ZIZEK Y EL ACTO POLÍTICO

La propuesta de Acto político de Zizek está atravesada por dos categorías lacanianas complejas y de difícil acceso, a saber; el acto analítico expuesto en el libro 15 de sus seminarios y la de acto ético expuesto en el libro 7. Utilizaremos estas dos perspectivas como directrices en la propuesta de Zizek.

El "acto analítico", como ya lo señalamos en nuestro apartado *Una apuesta por lo Real*, tiene antecedentes en la confrontación que Jacques Lacan tiene, en sus primeros años, con el psicoanálisis anglosajón. La escuela de habla inglesa pretendía centrar los esfuerzos del psicoanálisis en el fortalecimiento del Yo, gesto en el que Lacan no podía más que ver una estrategia conservadora, adaptativa y normalizante. En la apuesta lacaniana, es el Yo, entidad imaginaria por excelencia, desde donde se ponen en funcionamiento todas las resistencias al acto analítico, entendemos la razón por la que la clínica lacaniana vaya en un radical contraflujo a la propuesta anglosajona; los ingleses irán hacia un apuntalamiento de la dimensión imaginaria, mientras que Lacan apuntará hacia lo Real. En palabras de Zizek "[...] es de esto de lo que trata la noción lacaniana de acto psicoanalítico -el acto como el gesto que, por definición, toca la dimensión de algún real imposible"<sup>246</sup>.

Aquí tenemos ya la primera característica de un acto político, a saber; que debe estar dirigido hacia lo Real. Esto significa que no busca la resolución de una falla del orden socio-simbólico para restablecer su funcionamiento (esto sería una apuesta imaginaria) sino que se propone

---

<sup>246</sup> Judith Butler, Ernesto Laclau, Slavoj Zizek, *Contingencia, hegemonía, universalidad: Diálogos contemporáneos en la izquierda*, Fondo de Cultura Económica, Argentina, p. 132.



una reorganización de la estructura misma. Para Yannis Stavrakakis el acto político de Zizek “No sólo analiza la posibilidad de resistir, sino también de socavar o desplazar la red sociosimbólica existente, la de transformar radicalmente una estructura de poder dada”<sup>247</sup>. Encontramos este mismo carácter radical del acto en la lectura que Alenka Zupancic hace de él en su *Ética de lo real* “[...] cualquier acto que sea digno del nombre es por definición “mal” o “malo” (o se verá como tal), pues siempre representa un cierto “traspaso de frontera”, un cambio de “lo que es”, una “transgresión” de los límites del orden simbólico dado (o la comunidad)”<sup>248</sup>. El propio Zizek en un polémico diálogo desarrollado con Judith Butler, hace una distinción entre lo que él ve como meras “reconfiguraciones performativas” que reorganizan los elementos de un universo socio-simbólico, a las que denomina como “falsas transgresiones” y el verdadero acto político que introduce un elemento Real para dislocar el funcionamiento de la estructura simbólica:

Es decir que hay que mantener la distinción crucial entre una mera ‘reconfiguración performativa’, un desplazamiento subversivo que permanece dentro del campo hegemónico y, por así decirlo, lleva acabo una guerrilla interna para volver a los términos del campo hegemónico contra ese mismo campo, y, por otro lado, el acto mucho más radical de la reconfiguración social de todo campo, un acto que redefine las condiciones mismas de la performatividad sostenida socialmente<sup>249</sup>.

Tal radicalismo conduce a Zizek a situar al acto político en el ámbito de lo imposible, no porque el acto, en las condiciones específica de un orden sociosimbólico, sea imposible que suceda, sino porque en la lógica de este orden se ve como imposible, como improbable e incluso irracional.

---

<sup>247</sup> Yannis Stavrakakis, *La izquierda lacaniana: psicoanálisis, teoría, política*, Fondo de Cultura Económica, Argentina, p. 132.

<sup>248</sup> Alenka Zupancic, *Ética de lo real: Kant, Lacan*, Prometeo, Argentina, 2009, p. 111.

<sup>249</sup> Slavoj Zizek, *El sujeto espinoso*, Paidós, México, 2000 p. 281.

Al respecto Zizek afirma: "Un acto no ocurre simplemente dentro del horizonte dado de lo que parece ser 'posible'; él redefine los contornos mismos de lo que es posible (un acto cumple lo que, dentro del universo simbólico dado, parece ser 'imposible' pero cambia sus condiciones de manera que crea de manera retroactiva las condiciones de su propia posibilidad)"<sup>250</sup>.

Ahora bien, si el acto político es concebido como imposible, entonces, no puede ser calculado desde el universo sociosimbólico donde acontece, tampoco podrá ser planeado como una acción estratégica dirigida por el cálculo político construido desde el orden simbólico existente. Sin embargo, el acto político no es una acción "loca", "lunática" y desorganizada "[...] un acto no es ni una intervención estratégica dentro del orden existente, ni su negación autodestructiva "lunática"; un acto es una intervención "excesiva", transestrategica, que redefine las reglas y los contornos del orden existente"<sup>251</sup>.

Es preciso puntualizar aquí que un procedimiento de esta naturaleza no sólo impacta sobre el universo sociosimbólico, sino que también supone un impacto sobre el sujeto, en tanto que su organización subjetiva se ve comprometida. Una vez realizado el acto, la estructura simbólica no podrá volver a funcionar de la misma manera, pero tampoco el sujeto podrá volver a ser el mismo que era al interior de ella: "Un acto no se limita a volver a trazar los contornos de nuestra identidad simbólica pública, también transforma la dimensión espectral que sustenta esta identidad, los fantasmas que acosan al sujeto viviente, la historia secreta de fantasías traumáticas transmitidas 'entre líneas' a través de los

---

<sup>250</sup> Judith Butler, Ernesto Laclau, Slavoj Zizek, *Contingencia, hegemonía, universalidad...* p 132.

<sup>251</sup> Slavoj Zizek, *Violencia en acto*, Paidós, Argentina, p. 165.

vacíos y las distorsiones en la textura simbólica explícita de su identidad”<sup>252</sup>.

Zizek introduce aquí una de sus propuestas más polémicas; al afirmar que quien vive un acto político se pone en riesgo de muerte, no en una muerte biológica, pero sí en una muerte simbólica, en tanto que pierde el espacio simbólico que lo constituye “Afirmo que el sujeto de un acto se ‘arriesga’ a encontrarse con la muerte y suspende ‘momentáneamente’ el marco legal/simbólico[...]”<sup>253</sup>. Para sostener esta perspectiva el filósofo esloveno recurre a la figura de Antígona tal y como fue interpretada por Lacan en el seminario de 1968 que versa sobre la ética. Como lo analizamos en el apartado *Antígona: lo trágico y la ética*, la heroína de Sófocles se encuentra en una posición limítrofe, a-topica, a la que Lacan denomina “entre dos muerte”. La propia Antígona describe esta región en el párrafo 845:

A vosotros os tomo por testigos de cómo, sin lamentos de los míos y por qué clases de leyes, me dirijo hacia un encierro que es un túmulo excavado de una imprevista tumba. ¡Ay de mí, desdichada, que no pertenezco a los mortales ni soy una más entre los difuntos, que ni estoy con los vivos ni con los muertos.

Antígona ha socavado su propia posición simbólica al desafiar las leyes que estructuran a la Polis encarnadas, en la tragedia, sobre la figura de Creonte, con lo cual soporta una “muerte simbólica”, excluida y repudiada, camina hacia otra forma de muerte, que es la biológica. Es a este acto de “dejar caer” el lugar simbólico que se nos ha asignado al que Zizek define como “riesgo de muerte” necesario en todo Acto político. “Para Lacan [afirma nuestro filósofo] no hay ningún acto ético propiamente dicho si no se asume el riesgo de esa momentánea “suspensión del Otro”, de la red sociocimbólica

---

<sup>252</sup> Judith Butler, Ernesto Laclau, Slavoj Zizek, *Contingencia, hegemonía, universalidad...* p. 135.

<sup>253</sup> Slavoj Zizek, *En defensa de la causas perdidas*, Akal, España, 2001, p. 312.

que garantiza la identidad del sujeto: un acto auténtico sólo se produce cuando el sujeto arriesga un gesto que ya no es recubierto por el Otro”<sup>254</sup>.

Esta condición “entre dos muertes” permitirá a Žižek hablar del “atravesamiento del fantasma”, es decir; de la caída de todos los soportes imaginarios y simbólicos que apuntalan la realidad. Sólo si sucede este atravesamiento del fantasma ideológico-imaginario se pueden suceder las transformaciones sociosimbólicas que reconfiguren nuestra realidad. Si no es así, nos encontraríamos en un reajuste, en un cambio de posiciones que buscaría transformar las cosas para que todo pueda seguir siendo lo mismo.

Para finalizar enfrentemos un cuestionamiento habitual a la teoría del acto político de Žižek. ¿Cómo distinguir de un “acto auténtico” de uno “falso”? Es decir ¿Por qué un proceso político como el nazismo que dislocó el funcionamiento de la sociedad alemana, en el que se sucedieron horrores humanos que hasta ese momento se creían imposibles no puede ser leído como un acto político? Sin duda es un cuestionamiento crucial, si no queremos que nuestra categoría pueda ser interpretada como un anárquico salto al vacío.

La respuesta implica nuestra posición básica: un acto “político falso” será aquel que apunte a la restitución del fantasma ideológico imaginario que pretende mostrar a la estructura socio-simbólica es una composición orgánica, plena y armónica, sosteniendo una persecución contra aquel síntoma social sobre el que se ha desplazado la causa de la imposibilidad de cierre en lo social. Al respecto Žižek afirma: “[...] el acto inauténtico se legitima a través de la referencia al punto de plenitud sustancial de una constelación

---

<sup>254</sup> Slavoj Žižek, *El sujeto espinoso...* p. 287

dada (en el territorio político: la Raza, la Religión Verdadera, la Nación) aspira precisamente a borrar los últimos rastros de la 'torsión sintomática' que perturba el equilibrio de esa constelación"<sup>255</sup>.

En contraposición, el "acto auténtico" se dirige hacia lo Real, no para fortalecer la construcción imaginaria de una estructura social armónica, sino para dislocar este fantasma ideológico y así posibilitar una nueva organización sociocimbólica que incluya a ese elemento a-topico que había sido excluido. Podemos decir que un acto político auténtico es aquel que "[...] altera el campo simbólico en el cual interviene no desde la nada, sino precisamente desde el punto de vista de esta imposibilidad intrínseca, obstáculo que es su principio estructurante repudiado, oculto"<sup>256</sup>.

Vemos en el Acto político de Žižek una nueva apuesta por lo Real en la que se aspira a una reconfiguración del modelo sociosimbólico existente; no se pretende una reparación refuncionalizante, sino una reconfiguración de este universo simbólico. Es por ello que el acto se considera como una dimensión transgresora, imposible e incalculable desde la lógica sociosimbólica y su operación es pensada como transestratégica. Después de un Acto político evidentemente el universo simbólico no puede seguir siendo el mismo y la posición del sujeto ya no podrá sostenerse; el sujeto tendrá que enfrentar una "muerte en lo simbólico" para también subvertir su posición frente a las dimensiones simbólicas e imaginarias que apuntalan su identidad. A esta circunstancia Žižek la denomina el "atravesar el Fantasma" condición necesaria para que se suceda un acto auténtico.

---

<sup>255</sup> Judith Butler, Ernesto Laclau, Slavoj Žižek, *Contingencia, hegemonía, universalidad...* p. 136.

<sup>256</sup> *Idem.*

## ERNESTO LACLAU Y LA DISLOCACIÓN

La *Dislocación* desarrollada por Laclau se articula a partir de la interacción de las siguientes categorías: temporalidad, espacialidad, posibilidad y libertad. El espacio es la repetición de los sucesos determinada por una ley estructural:

Toda repetición gobernada por una ley estructural de las sucesiones es el espacio. Si el espacio físico también lo es, esto se debe a que él participa de esa forma general de la espacialidad. La representación del tiempo como sucesión cíclica, que es frecuente en las comunidades campesinas es, en tal sentido una reducción del tiempo al espacio. Toda concepción teleológica de los cambios es, por lo tanto, también esencialmente espacialista<sup>257</sup>.

El tiempo por su parte es lo contrario a la espacialidad, él disloca el orden que impone la noción de espacio. Podemos decir que el tiempo es la dislocación en sí misma y que si bien el espacio puede hegemonizar al tiempo, como en las representaciones cíclicas que hemos mencionado, lo contrario es imposible. El tiempo no puede hegemonizar al espacio; "[...] el tiempo [afirma Laclau] no puede hegemonizar nada, ya que es puro efecto de dislocación. Que toda hegemonización fracasa en la última instancia significa, por lo tanto, que lo real -el espacio físico incluido- es finalmente temporal"<sup>258</sup>.

La *Dislocación* es también, posibilidad, pero una posibilidad radical, en el sentido de ser una posibilidad que no está dirigida por una teleología que limite y gobierne sus transformaciones, de ser así no habría *Dislocación*, existiría solamente el desarrollo que complejiza una estructura desde el interior de sus propias leyes. Laclau sigue la argumentación Aristotélica del cambio para poder señalar la

---

<sup>257</sup> Ernesto Laclau, *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*, Nueva visión, Argentina, 1993, p. 58.

<sup>258</sup> *Idem.*

ausencia de *telos* en la *Dislocación*; Aristóteles propone que, en el proceso de cambio de un objeto que pasa de negro a blanco hay un desarrollo dirigido de la condición de ser negro a la posibilidad de ser blanco. Así la posibilidad está condicionada por ese *telos* que dirige las transformaciones hasta imponer la condición de blanco en el objeto, además de mostrar que el fin de la transformación que abre la posibilidad es sólo una; la de ser blanco. En "[...] la dislocación no hay *telos* que gobierne el cambio; la posibilidad pasa a ser una autentica posibilidad, una posibilidad en el sentido radical del término. Esto implica que debe haber otras posibilidades, ya que la idea de una posibilidad única contradice la noción misma de posibilidad"<sup>259</sup>.

Es claro que la ausencia de teleología limita considerablemente el cálculo de las consecuencias que se derivan de la *Dislocación*, pero no sólo eso, también es necesario reconocer que los fundamentos que la generan no pueden ser parte de las leyes internas de la estructura. Al respecto Laclau afirma que: "[...] si la dislocación estructural es, como hemos visto, constitutiva, la estructura dislocada no puede proveer el principio de sus transformaciones"<sup>260</sup>. Sin embargo, no debemos entender con esto que cuando sucede la *Dislocación* todo puede suceder o que toda organización desaparece. Para que algo pueda ser dislocado es necesario que antes exista una espacialización que imponga una estructura. "La situación de dislocación es la situación de una falta que presupone la referencia estructural. Hay una temporalización de los espacios, o una ampliación del campo de lo posible, pero esto tiene siempre lugar en una situación

---

<sup>259</sup> *Ibidem*, p. 59

<sup>260</sup> *idem*.

determinada: es decir, en una en la cual hay siempre una estructuración relativa"<sup>261</sup>.

Analícemos ahora la razón por la que Laclau afirma que la *Dislocación* es la forma misma de la libertad. El filósofo argentino sitúa su definición de libertad en una región propiamente lacaniana, hay libertad porque la estructura está dislocada, es decir, en falta. El estructuralismo sitúa al sujeto como un efecto de la estructura en la que está inserto, en este sentido si hay libertad, ésta sería de la totalidad y no de los elementos que la componen. Pero aquí Laclau hace una pregunta ¿Qué pasaría si esta estructura no logra constituirse como tal? La respuesta de nuestro filósofo es esencial para nuestras reflexiones, por lo que la citaremos en extenso:

En tal caso, evidentemente, la estructura no logra determinarme, pero no porque yo tenga una esencia al margen de la estructura, sino porque la estructura ha fracasado en el proceso de su constitución plena y, por consiguiente, también en el proceso de constitución como sujeto. No es que haya algo en mí que la estructura oprima y que su dislocación libere; soy simplemente arrojado en mi condición de sujeto porque no he logrado constituirme como objeto. La libertad así "ganada" respecto de la estructura es, por lo tanto, inicialmente, un hecho traumático. Estoy condenado a ser libre, pero no, como los existencialistas lo afirman, porque yo no tenga ninguna identidad estructural, sino porque tengo una identidad estructural fallida<sup>262</sup>.

La interacción de la temporalidad, la posibilidad y la libertad en el proceso de *Dislocación* es esencial para Laclau, ya que; si la temporalidad no fuera radical, es decir, externa a toda legalidad de la estructura, las posibilidades no podrían ser aperturas a la transformación verdadera del orden estructural, serían sólo formas de su complejización o desarrollo. En este supuesto la libertad no

---

<sup>261</sup> *Ibidem*, p. 58.

<sup>262</sup> *Ibidem*, p. 59.



existiría, pues la libertad es aquello que no puede ser calculado por la legalidad que rige a la estructura.

De esta forma, la categoría de *Dislocación* permite a Laclau explicar las transformaciones que se suceden en las estructuras sociales. De hecho, el filósofo Argentino afirma que las revoluciones no pueden sucederse si no es a partir de las condiciones que crea la *Dislocación* misma: “[...] es la dislocación de las leyes estructurales la que crea la posibilidad de una política revolucionaria. Encontramos aquí la simiente de una visión de la historia distinta del economicismo etapista: una sucesión de coyunturas de dislocación que pueden ser o no ser aprovechadas”<sup>263</sup>.

Aquí se vuelve necesario advertir que la dislocación no supone un modelo de contradicción en el sentido hegeliano-marxista del término. “La contradicción es un momento necesario de la estructura y es, por lo tanto, interior a ella. La contradicción tiene un espacio teórico de representación. Pero la dislocación, según vimos, no es un momento necesario en la autotransformación de la estructura sino que es el fracaso en la constitución de esta última [...] Por eso es que ella abre posibilidades distintas y amplía el área de libertad de los sujetos históricos”<sup>264</sup>.

Un aporte esencial a la categoría de Revolución marxista se hace evidente en estas líneas de Laclau, a saber: que la revolución no surgirá de las leyes internas que rigen a la estructura social, sino de la descomposición de estas leyes. Al respecto Laclau señala: “La posibilidad de la revolución no surge de leyes subyacentes positivas que dominan al conjunto del proceso histórico, sino de los

---

<sup>263</sup> *Ibidem*, p. 62.

<sup>264</sup> *Ibidem*, p. 63.

desajustes de ese proceso que no se deja capturar por ninguna estructura”<sup>265</sup>.

Después de estas reflexiones, podemos enumerar algunas características de la *Dislocación*: Primeramente tendríamos que entender que las estructuras sociales no se encuentran gobernadas por leyes positivas y esencialistas que las lleven a etapas de desarrollo predecibles. “Lo que tenemos es, por el contrario, elementos cuya combinación depende de articulaciones hegemónicas contingentes y no de ningún estadio estructural necesario”<sup>266</sup>. Si esto es cierto, entonces las transformaciones sociales no pueden ser procesos sucesivos que responden a una ordenación a priori, las consecuencias de las transformaciones sociales que se hacen posibles debido a una *Dislocación* son incalculables, en tanto que cualquier nueva articulación social tiene las mismas posibilidades de imponerse. Esto nos lleva nuevamente a reconocer que las causas que generan la dislocación de una estructura son exteriores a las leyes que la constituyen. Son precisamente estas dos características; el desarrollo desigual y el carácter externo, las que hacen posible la siguiente cualidad de la dislocación; a saber; que en ella no se encuentran las condiciones de su futura rearticulación. Así “[...] una estructura dislocada es una estructura abierta, en la que la crisis puede resolverse en las más diversas direcciones. Es estricta posibilidad, en el sentido que antes definiéramos. Esto significa que la rearticulación estructural será una rearticulación eminentemente política”<sup>267</sup>. De hecho, es la dislocación lo que visibiliza a los sujetos políticos, los que, a partir de la dislocación, se consideran externos a la

---

<sup>265</sup> *Ibidem*, p. 64.

<sup>266</sup> *Ibidem*, p. 65

<sup>267</sup> *Ibidem*, p. 66.

estructura y en vías de luchar por una nueva articulación que les ofrezca una nueva identidad. Esto nos permite sostener dos cosas: que la libertad sólo es posible por la falla estructural de la organización social y que entre mayor sea la dislocación de la estructura, más indeterminado es aquello que se puede construir políticamente a partir de ella.

Podemos afirmar, también, que la *Dislocación* ya no nos permite pensar en una Única y Gran Lucha que logre dar respuesta a todas las emancipaciones pendientes en una sociedad. Hemos ya renunciado al esencialismo en la articulación de lo social; la sociedad, como esa entidad orgánica y coherente, no existe desde una política de lo Real ¿Por qué entonces debería existir una lucha global a la que deberían subsumirse todas las demás reivindicaciones? Es claro que esta lucha única y totalizante no puede ser más que una derivación lógica de la perspectiva esencialista que ya hemos rechazado. Hemos dicho también, que la articulación social está fragmentada no por un solo antagonismo que genere dos campos en oposición como el dualismo burguesía/proletariado que el marxismo propuso. Por el contrario lo social está fragmentada por múltiples antagonismo que derivan en múltiples luchas reivindicatorias. Así la *dislocación* nos exige que renunciemos al esencialismo en lo social y, también, en las luchas emancipadoras.

[...] hoy hablamos de 'emancipaciones', y no ya de 'Emancipación'. Mientras que el proyecto socialista se presentaba como emancipación global de la humanidad y como el resultado de un acto único de institución revolucionaria, esa perspectiva 'fundamentalista' ha entrado en crisis. Toda lucha, es por definición una lucha parcial -incluso el derrocamiento violento de un régimen autoritario- y ninguna puede pretender encarnar la "liberación del hombre"<sup>268</sup>.

---

<sup>268</sup> *Ibidem*, p. 235.

Es evidente que estas luchas "parciales" pueden y de hecho se articulan entre sí para crear formas de organización emancipatorias mucho más complejas. La categoría de *equivalencia* revisada en el apartado *La sociedad no existe* nos vuelve a ser útil. Señalamos en esas líneas que la equivalencia, según Laclau, tiene la función de crear vinculación entre diverso sujetos sociales para crear una articulación en la que todos ellos se sientan representados. Así se crea la ficción de esa imposibilidad que representa la comunidad como un todo plenamente integrado.

Algo similar sucede con el conjunto de luchas parciales y diferenciadas, Laclau lo describe con claridad en las siguientes palabras:

[...] en un clima de extrema represión, toda movilización por un objetivo parcial será percibida no sólo en relación con la reivindicación u objetivo concreto de esas luchas, sino también como acto de oposición respecto al sistema. Este último hecho es el que establece el lazo entre una variedad de luchas y movilizaciones concretas o parciales - todas ellas son vistas como relacionadas entre sí, no porque sus objetivos concretos estén intrínsecamente ligados, sino porque todas ellas son vistas como equivalentes en su confrontación con el régimen represivo. Lo que establece su unidad no es, por consiguiente, algo positivo que ellas compartan, sino algo negativo: su oposición a un enemigo común<sup>269</sup>.

Una de estas luchas parciales pasará a significar, como un significante vacío, a la negatividad que representa la oposición al régimen represivo, sumando, alrededor de ella, al conjunto de las demás oposiciones diferenciadas al régimen. Es así como un conjunto parcial y diferenciado de pequeñas luchas pueden amalgamar una hegemonía opositora que haga aparecer esa gran Lucha universal y abstracta que, sabemos, es inexistente.

Por último debemos decir que estas luchas parciales también están fuertemente enraizadas en sus condiciones

---

<sup>269</sup> Ernesto Laclau, *Emancipación y Diferencia...* p. 77.

locales, contrariamente a la Lucha Global que se pretendía universal y derivaba en una abstracción de la gran emancipación.

[...] ello significa que todo progreso hacia la universalización de valores no surge de un cosmopolitismo sin raíces, sino que se basa en la pluralidad de proyectos emancipatorios nacionales y locales. Este es sin ninguna duda un proceso más lento y complejo que el encarado por las 'internacionales' clásicas, pero parte de una base más amplia y es sin duda mucho más democrática en su respeto por la especificidad"<sup>270</sup>.

Grandes aportes para la intervención política desde lo real encontramos en la categoría de *Dislocación*: Una intervención política articulada desde lo Real no tendrá una teleología que permita un cálculo pleno de sus consecuencias, no deberá buscar su origen en las leyes que determinan a la estructura social, estas causas son a-tópicas, de lo contrario estaríamos hablando de un desarrollo de la estructura y no de una dislocación. Es la falla estructural de lo social lo que hace posible la libertad, en tanto que hace posible la *Dislocación* que permite la lucha política por nuevas identidades y nuevas articulaciones socio-simbólicas, Por último, que la política de lo real tendrá que avanzar mediante luchas parciales y locales que van alcanzando una articulación que haga posible una subversión de lo social. La Gran Lucha, universal y abstracta, debe denunciarse como una derivación lógica de una visión esencialista de lo social. Nosotros ya hemos renunciado a eso, lo social está fragmentado por múltiples antagonismos, como ya lo hemos demostrado, y cada uno de ellos representa un foco de resistencia desde donde emanan una pluralidad de luchas autónomas y determinadas por el antagonismo que las genera.

---

<sup>270</sup> Ernesto Laclau, *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo...* p. 236.

## SUBVERSIÓN

Con las aportaciones que hemos obtenido con el análisis de el *Acontecimiento*, el *Acto político* y la *Dislocación* podemos arriesgarnos a una definición de las características que juzgamos debe tener una intervención política orientada desde lo Real. Badiou, Žižek y Laclau han propuesto nombres distintos para este tipo de intervención, sin embargo, yo prefiero permanecer fiel a lo que Lacan propuso.

Así, la primer característica de la *Subversión* es la de estar orientada por lo Real, es decir; que sus acciones están guiadas por ese elemento A-tópico que desestabiliza a la estructura socio-simbólica. Las razones ya las hemos mencionado en nuestro apartado *A-topía*, pero el énfasis que hacemos ahora nos permitirá dar cuenta con mayor precisión de las virtudes de una intervención política orientada desde lo Real. Hemos reconocido ya que la posibilidad de una transformación radical y verdadera de lo social sólo puede venir de aquello que no está inmerso en su funcionamiento, es decir; lo Real; la esperanza de algo distinto, la creación en su acepción más radical, la verdad que agujerea al saber sedimentado, afirma Badiou, es sólo posible por la acción subversiva que provoca la A-topía. Una estructura no puede proveerse el principio de sus transformaciones, si lo hiciera no hablaríamos de una transformación radical sino de un desarrollo o, en el mejor de los casos de una complejización de sus procedimientos. También, en este supuesto las mismas leyes que determinan el funcionamiento de la estructura, serían las que determinan a la acción transformadora, lo cual sería un radical contra sentido. Existe subversión porque hay al interior de la estructura una dimensión que produce una

falla o una resistencia a su funcionamiento es desde ahí donde se impondrá una transformación radical.

Es evidente que ya no hablamos aquí de una refuncionalización de la estructura socio simbólica, no pretendemos reparar una falla, encubrir una falta o realizar un cambio en la distribución de sus elementos para perpetuar el funcionamiento existente. Estas serían "falsas transgresiones" como señala Žižek o "simulacros de acontecimiento" como diría Badiou. La subversión socava la articulación simbólica; al introducir un elemento a-tópico que hace imposible perpetuar el mismo funcionamiento. Es esta la característica esencial que distingue a la subversión de los modelos utópico-imaginarios; mientras que en ellos se busca la restauración armónica mediante la expulsión de lo a-tópico, la subversión busca integrar este "elemento residual" a pesar de que esto signifique una rearticulación de la estructura. Mientras que lo utópico-imaginario fortalece el fantasma ideológico para encubrir la falla en lo simbólico, la subversión orienta sus acciones desde esa falla. Es evidente que las acciones políticas articuladas desde lo utópico imaginario son conservadoras, en tanto que refuncionalizan el orden simbólico existente y la subversión abre la posibilidad de un cambio radical.

La estructura simbólica no podrá continuar siendo la misma después de la subversión, pero el sujeto tampoco podrá mantener su misma articulación, la subversión, como señala Žižek, socava los soportes simbólicos e imaginarios que articulan al sujeto. Ese gesto de "dejar caer" el lugar simbólico que da soporte al sujeto es lo propio de toda subversión.

Resulta paradójico que para una política de lo real la libertad encuentra su condición de posibilidad precisamente

en este desplazamiento. Si la sociedad fuera una estructura cerrada no existiría la posibilidad de realizar ningún cambio más allá de los ya calculado por las leyes que rigen su desarrollo. La libertad, nos ha mostrado Laclau, es aquello que no puede ser calculado por la legalidad que rige a la estructura, es decir; que hay libertad en tanto que existe una región a-tópica que hace posible introducir una transformación ajena a la lógica del desarrollo. No estamos hablando de una libertad que refiera a la autonomía del individuo frente a la estructura, sino de una que se ancla precisamente en su identidad fallida y en la imposibilidad de un cierre definitivo en lo social. Es por esto que la libertad es originalmente un hecho traumático y su ejercicio supone necesariamente una subversión.

Esta forma de pensar la libertad es la que vincula a la subversión con la idea de lo imposible. Badiou nos mostró que la *Situación*, el estado de cosas existente, se adjudica el derecho de dictar los límites de la posibilidad y la imposibilidad y que el acontecimiento haría posible aquello que desde la situación se juzga como imposible. Žizek propone también que el acto político redefine los contornos mismo de la posibilidad y la imposibilidad. Es precisamente la libertad de producir, mediante la subversión, una cambio no calculable para la estructura lo que permite crear lo que, para dicha estructura, es pensado como imposible. Así, podemos afirmar que la subversión redefine los contornos de lo posible para crear las condiciones en las que aquello que se creía imposible pueda realizarse.

Si la subversión se sitúa fuera de la legalidad que rige a lo simbólico, es claro que desde este marco representa algo que es incalculable e impredecible. No existe una legalidad a priori que permita predecir su irrupción, existen



puntos que marcan un antagonismo, los cuales representan focos de resistencia desde donde la subversión se articula, pero éstos no permiten establecer una legalidad que haga posible su predicción. A demás la subversión tampoco se encuentra ordenada por una teleología, de ser así sus consecuencias serían predecible, estarían predeterminadas y dirigidas a una o a un conjunto de consecuencias específicas. Por el contrario, la subversión es una apertura radical de la posibilidad; múltiples posibilidades se abren en una sedimentación socio-simbólica subvertida. Es por ello que la subversión siempre será pensada, desde lo simbólico, como un "traspaso de frontera", clandestina, transgresora. Sin embargo, la subversión un salto anárquico al vacío, la subversión tiene una dirección y es la que marca lo Real, esto significa que no se impondrá a partir de una subversión un modelo totalitario que imponga una armonización definitiva, no se buscará la exclusión de esa población heterogénea. La subversión está dirigida por un ethos democrático en el que la diferencia y el disenso se conciben como constitutivos de lo social y como algo ética y políticamente deseable.

Finalmente digamos que la subversión no pretende ser una Lucha Única y universal, hemos dicho que esta pretensión es heredera de la visión esencialista que pretendía un universo social armónico e integrado. La subversión es plural, no existe una Subversión sino que existen múltiples procesos subversivos anclados en dimensiones socio-simbólicas específicas. Ante la Gran Lucha Universal y Abstracta, la política de lo real propone una pluralidad de Subversiones parciales y locales. El universo socio-simbólico está atravesado por múltiples expresiones de lo real, no existe el foco Real A-tópico desde donde emanen todas las

emancipaciones. Cada institución representa una organización simbólica que se encuentra atravesada por lo real. A esta pluralidad, le sigue la multiplicidad en el orden subversivo; el inmigrante que lucha por sus derechos frente a una articulación social que lo ve como la causa de sus perturbaciones, el indígena que lucha contra la articulación de un estado-nación que lo ve como un pasado que debe olvidarse, las luchas de la diversidad sexual contra una articulación hetero-patriarcal que lo ve como una enfermedad perversa. Todos estos sujetos sociales han sido considerados como a-tópicos (sin lugar) en la articulación simbólica a la que pertenecen y, su incorporación, no implica solamente una refuncionalización del orden simbólico que los ha excluido, sino su dislocamiento subversivo. Una intervención política desde lo Real no es una apuesta por la anarquía; es el reconocimiento de que toda articulación socio-simbólica deja fuera de sus fronteras un conjunto de actores sociales y de circunstancias desde la cual es posible impulsar las transformaciones radicales de este entramado simbólico. La subversión, es evidente, no puede venir desde la articulación simbólica que produjo la exclusión; esto sería tanto como pretender que la exclusión de la diversidad sexual se resuelva desde el modelo hetero-normativo o que la marginación de los pueblos originarios se resuelva desde la lógica del Estado-Nación. La hetero-normatividad debe de ser subvertida desde la diversidad sexual, el estado nacional debe subvertirse desde la lógica de los pueblos originarios, esto es lo que entendemos cuando afirmamos que la subversión encuentra su origen y está dirigida por la a-topía que representa lo real.

Si seguimos la lógica de estas reflexiones es claro que no existe un actor político privilegiado y predeterminado

para encabezar la subversión de la estructura socio-simbólica. La pluralidad de antagonismos crea múltiples focos de resistencia y cada uno de ellos son representados por múltiples actores políticos. No sabemos cual de ellos será quien encabece la lucha, lo que sí nos queda claro es que vendrá, necesariamente de aquellos considerados como inasimilables, heterogéneos, un síntoma social.

Aquí se vuelve evidente que una política de lo real debe renunciar a la noción de Revolución; la revolución se pretende universal pues supone que lo social está dividido en dos polos dialécticos que se confrontan y producen una Gran Lucha a la que todas las demás reivindicaciones deben subordinarse. Nuestra propuesta, ya lo hemos expuesto, es que hay una pluralidad de antagonismos que fragmentan lo social, estos antagonismos dan origen a una multiplicidad de luchas que pueden o no alcanzar alguna forma de equivalencia y, a pesar de ello, sus diferencias siempre amenazarán con disolver la hegemonía del bloque emancipador. En esta pluralidad de luchas no existe razón alguna para suponer que una esté por encima de otra, todas están en igualdad de importancia y tendrán que desarrollar estrategias propias, pues confrontan articulaciones de lo simbólico diferentes. Así, la revolución también aspira a una reconstitución armónica de lo social mediante la resolución del único antagonismo que lo divide, es decir, que sigue anclada en el modelo utópico-imaginario que ya hemos desechado. De hecho la Revolución, esa Lucha Universal y abstracta capaz de representar el núcleo identitario de donde emana toda reivindicación social, no es más que el reverso, la otra cara, de una visión esencialista de lo social. No existe tan núcleo identitario de la emancipación, afirmar esto, sería tanto como pretender que existe un núcleo esencial que articule de

forma plena y armónica a la sociedad y, contra esto, hemos venido luchando a lo largo de este trabajo. Por ello no nos sorprende que se nos haga evidente un vínculo estrecho entre Revolución y Utopía, ambas categorías surgen de espejismos imaginarios que aspiran a la plenitud.

Por último, debemos reconocer lo que ya había denunciado Lacan, la revolución refuncionaliza a la estructura socio-simbólico existente mediante la rotación de las posiciones de los elementos que componen lo social. Es por ello, que de ella sólo puede esperarse la instauración de un nuevo amo. La subversión, al introducir un elemento real a-tópico, hace imposible la refuncionalización y abre condiciones radicalmente nuevas en lo social. Y como este elemento a-tópico es un efecto "residual" de la articulación simbólica, la subversión no es abstracta, ya que no tiene la necesidad de crea espejismos imaginarios desde donde anclar sus acciones políticas, la subversión se origina y es dirigida por lo real que no sería posible lejos del contexto socio-simbólico que lo produce.

## **Para una política de lo real**

Nunca en la historia del pensamiento se ha edificado tanto alrededor de un vacío, nadie ha observado con tal precisión en los límites de lo imposible como Lacan lo hizo entorno a los bordes de lo Real. Me atrevería a afirmar que esta oquedad es su principal legado y, por supuesto, el eje articulador de su pensamiento. Lacan hereda un vacío, cavidad que, sin duda, es refugio frente a las aporías del siglo XXI y fuente de nuevas vertientes en nuestro pensamiento. Para nosotros, definitivamente, lo Real representa el arribo de una nueva forma de pensar lo político, pero llegar a ello no fue fácil.

A pesar de las variaciones que sufrió en el desarrollo de la obra del psicoanalista, lo Real es susceptible de ser definido con claridad y distinción. Así, hablamos de lo Real como ese residuo a-tópico que marca una falla, una falta, una imposibilidad inherente al registro simbólico que impide sus constitución plena y que si bien no puede ser conocido, sí puede ser demostrado. Lo Real tiene efectos sobre todo el aparato conceptual de Lacan, al grado de que no existe categoría alguna que no se encuentre atravesada o determinada por la presencia de lo real.

El sujeto, a través de lo real aparece; como una existencia sin esencia, ya que el Otro, tesoro de los significantes, no cuenta con aquel que pueda otorgarle una identidad plena y él, al ser un efecto y no una causa, es incapaz de producirlo; como una conciencia sin conciencia de sí, pues no puede dar cuenta del efecto significativo que lo produce y su identidad, en la que cree reconocerse, no es más que una identificación con la imagen reflejada desde el lugar simbólico que se le ha asignado; como una causa que no es causa de sí misma, ya que la cadena significativa en la que

está inmerso es quien lo produce. Así, la representación simbólica e imaginaria del sujeto es a lo único que accede nuestra experiencia, el vacío con el que nos encontramos al intentar aprehender su esencia, es lo Real, es decir; el sujeto en sí mismo tal y como Lacan lo conceptualiza.

La presencia de lo real en lo simbólico tiene efectos similares a los que acontecen en el sujeto; este registro, ya no puede pensarse como una entidad cerrada sobre sí misma, ya no es un universo armónico, ni una entidad plena. En él habita una fisura, una imposibilidad, una falta que es el trazo que marca la presencia de lo Real. En el gran Otro, tesoro de los significantes, hace falta uno, precisamente aquel que daría plenitud a lo simbólico, armonía al sujeto, soporte a su deseo y garantía a la verdad. Lo radical del planteamiento lacaniano es que esa falta no puede ser remediada, el significante que falta no es una pieza que hayamos perdido y podamos volver a recuperar o algo que podamos construir, para mañana, gozar de él. Lo único que tenemos es un vacío, una imposibilidad, calculable en el interior del entramado simbólico. El garante de la armonía plena, de la verdad y del soporte de nuestro deseo no existe, no existió, no vendrá.

Es evidente la razón por la que la condición humana se ve forzada a refugiarse en edificaciones imaginarias. Lo imaginario impone, ahí donde la presencia de lo real abre una fisura intolerable, un semblante de plenitud y armonía. Frente a la presencia de lo real en el sujeto, se produce el Yo y de cara a la fisura en el registro simbólico, aparecer el *fantasma*. El Yo, es la producción imaginaria por excelencia, en ella se encuentran el conjunto de *imagos* con las que el sujeto se identifica para construir una imagen coherente y armónica de sí mismo. Desde su Yo, el sujeto cree

ser su propia causa, cree ser capaz de autoconciencia y, sobre todo, cree poder aprehender su esencia en ese Yo que no es más que una imagen que encubre un cuerpo fragmentado, intolerable, como la presencia de lo Real que lo escinde. El fantasma es la respuesta imaginaria ante la imposibilidad del sujeto de hallar en el registro simbólico el objeto que satisfaga, de una vez y para siempre, su deseo. Así, el fantasma se constituirá en un señuelo que el sujeto perseguirá con el objetivo (equivoco) de lograr la satisfacción plena y, sobre todo, sostener la ilusión de que el gran Otro no está en falta, por lo que puede ser garante de su Deseo, de la verdad y de su plenitud perdida. Quizá lo esencial para nuestra investigación sea el hecho de que el fantasma produce la realidad en la que vivimos, ésta es un amalgama de elementos simbólicos apuntalados por recursos imaginarios que obturan la expresión de un Real intolerable. Desde este momento las construcciones imaginarias se presentan como recursos que encubren, no una plenitud velada, sino un vacío angustiante; el cuerpo fragmentado en el sujeto y la falta irreparable en lo simbólico. Pero ¿cuál es la función del velo imaginario? Está claro; conservar la precaria estabilidad del sujeto, incluso al precio de alienarlo en su Yo y preservar la precaria armonía de la estructura simbólica, incluso al precio de tener que apuntalarla con elementos fantasmáticos.

Evidentemente Lacan rechazará en su práctica clínica el fortalecimiento del Yo, este extravió imaginario sólo puede conducirnos a una psicoterapia alienante, normativa y conservadora. La apuesta lacaniana va en un sentido contrario; el acto analítico debe ser un encuentro con lo Real, lo que representa el desmantelamiento de las construcciones imaginarias que lo encubren. Pero tengamos

claro que no pensamos en un encuentro logrado, no es que detrás del velo imaginario esté esperando la realidad última del sujeto, sino que detrás de ese velo espera un vacío, un hueco, una imposibilidad. Así, el debilitamiento del yo mediante la asociación libre y la caída de las posiciones imaginarias que sostienen el lugar del analista, entre ellas la del saber que se le supone, implica un encuentro con lo Real. Lo que significa, en última instancia, que no existe ese saber que pueda dar sentido pleno a la vida del analizante o, en otras palabras, que no existe la garantía última que dé soporte a su deseo. Pero entonces ¿qué sentido tiene el acto analítico, si nada hay detrás del velo fantasmático? El sentido está trazado por la subversión subjetiva que provoca el encuentro con lo Real; en el acto analítico, el encuentro con lo real, es decir; con un elemento no simbolizado en la experiencia vivida por el sujeto, supone la creación de nuevos recursos simbólicos que permitan integrarlo. Esta creación simbólica tiene efectos subversivos en el sujeto, él ya no podrá seguir siendo el mismo porque la incorporación de este elemento real ha dislocado su composición simbólica. Es a esto a lo que llamamos subversión, a saber; la recomposición subjetiva que se provoca en la persona debido a la incorporación de un elemento real en el interior de su constitución simbólica. Esta reorganización no podría venir desde las edificaciones imaginarias, que buscan preservar las condiciones existentes. Ni tampoco del registro simbólico, porque éste carecía de los medios para integrar ese elemento angustiante. El impulso de transformación se impone desde lo Real; es ese elemento que aún no tiene lugar en lo simbólico lo que lleva a la creación de nuevos símbolos con los efectos subversivos ya descritos. Nuevamente, prevengamos los extravíos imaginarios, esta nueva



recomposición subjetiva no es la verdadera naturaleza del sujeto, sino solamente una nueva articulación que, de ninguna manera borrarán los efectos de lo real en él.

El recorrido por el pensamiento lacaniano nos condujo a dos hallazgos esenciales para nuestra investigación; la *A-topía* y la *Subversión*. La *A-topía* es la renuncia radical de todo espejismo imaginario que pretenda la restitución armónica del universo simbólico y la condición escindida del sujeto. La *Subversión* es el conjunto de acciones políticas que ven en la incorporación de un elemento real (a-tópico) la estrategia idónea para producir una transformación verdadera del registro simbólico. La *A-topía* y la *Subversión* marcaron la directriz de nuestros esfuerzos por delinear una política orientada desde lo Real.

En un principio, una política de lo Real renuncia a toda forma de esencialismo, por lo que su percepción de lo social no es ya la de un corpus pleno y armónico. Lo social está fragmentado por un conjunto de antagonismos que le son inherentes e insuperables, sin embargo, tiene la capacidad de alcanzar ciertos niveles de articulación que le permitan construir una sedimentación hegemónica. Sedimentación que en todo momento está asechada por los antagonismos que siempre persisten. La presencia de múltiples fisuras en lo social nos condujo a una redefinición del concepto de ideología, quizá uno de los principales aportes de la teoría política de orientación lacaniana, la ideología cumple con una función imaginaria, es decir; que su función es obturar la fragmentación de lo social para crear un semblante de plenitud y armonía. El fantasma ideológico no es ya un velo que encubre o distorsiona el acceso a una realidad social "natural", "verdadera" o plenamente constituida, si algo encubre el velo ideológico es la presencia de los

antagonismos que la fragmentan. Así, la realidad social no puede distinguirse del velo ideológico que la constituye, el velo, es la realidad misma. Entonces, la crítica ideológica pensada como un desvelamiento, corrección de distorsiones cognitivas o renuncia a una falsa conciencia ya no son operativas, esta crítica ahora supone un dislocamiento de la realidad misma, una subversión de esa amalgama simbólico-imaginaria que ofrece un refugio de coherencia y armonía al sujeto. Es evidente que el apego al fantasma ideológico de este sujeto no es ya meramente cognoscitivo, elementos pasionales y de goce lo atan a este fantasma, pues en él encuentra la certeza de vivir en una realidad coherente que le brinda garantías para alcanzar una identidad plena y estable para sí mismo. La crítica a la ideología no sólo implicaría un dislocamiento de la realidad, sino también la reorganización subjetiva de los sujetos que la ejercen. Situación esencial si queremos pensar las dificultades y vicisitudes que suponen las transformaciones en el orden político.

En otro sentido, el análisis de la presencia de lo real en la estructura socio-simbólica nos permitió dar cuenta de que los antagonismos que fisuran lo social no deben verse como un déficit, por el contrario, esta rasgadura representa una cualidad para la teoría política de orientación lacaniana. En principio porque es constitutiva de lo político; la política, como ya dijimos, es el aparato institucional que preserva la sedimentación hegemónica de lo social, lo político, por el contrario, es la irrupción de ese real-antagónico que produce un dislocamiento en esa hegemonía. Es evidente que la política representa al mundo simbólico y lo político a lo real y su capacidad transformadora. Así, en una sociedad cerrada sobre sí misma,

sin antagonismos, no sería necesario lo político, bastaría con una administración perpetua de lo ya existente.

Desde esta misma perspectiva, un universo A-tópico, fragmentado por la presencia de múltiples antagonismo, es implícitamente la defensa de un *ethos* democrático, pues el disenso y la diferencia son vistos como constitutivos de esta estructura fragmentada. La política de lo real no aspira a disolver las diferencias antagónicas entre los actores políticos, asume que esta es la condición definitoria de lo social y que, la democracia, representa la herramienta política más eficaz para dirimir estos conflictos. Lo utópico-imaginario representa aquí el mayor de los riesgos, ya que, al pretender borrar la brecha antagónica constitutiva de lo social, elimina, en el mismo movimiento, el espacio propicio en el que se sucede el proceso democrático. Creando así, las condiciones políticas para instaurar un modelo totalitario.

Es importante enfatizar que lo social no está fragmentado por un sólo antagonismo que divida a la sociedad en dos únicos polos confrontados dialécticamente, esta perspectiva condujo a múltiples equívocos. Lo social está atravesada por múltiples antagonismo, que, a su vez, generan múltiples focos de resistencia que representan la pluralidad de puntos de origen de las luchas emancipadoras. No existe un único foco desde donde emanen todas las luchas emancipatorias, existen tantos puntos de resistencia como antagonismo atraviesan lo social. Si no existe una esencia en lo social, porque tendría que existir una en los antagonismos que la fragmentan.

En definitiva, es la perspectiva utópico-imaginaria la que intentamos eliminar en una política de lo real. La Utopía, en el momento que se realiza, piensa lo social como

algo estático, por lo que vuelve imposible lo político y promueve una visión de la política reducida a la administración de una sedimentación social que se cree definitiva. La Utopía, al aspirar a la eliminación de lo real-antagónico, elimina las condiciones que hacen posible la construcción de un *ethos* democrático en lo social, por lo que favorece la construcción de sociedades cerradas que, lentamente, van dibujando el rostro del totalitarismo. Quizá lo más peligroso de la armonía utópico-imaginaria sea ese rostro siniestro que en ella siempre se dibuja; la búsqueda de la totalidad armónica siempre choca con grupos sociales que operan como un núcleo real inasimilable y al que se le considera responsable de que la Utopía aún no pueda realizarse. La marginación, la expulsión o, en el peor de los casos, la eliminación de este "excedente social" es una posibilidad que siempre es valorada por las políticas de la armonía utópico-imaginaria.

En un sentido contrario, la A-topía ve en esa "población excedente", en ese real inasimilable, el trazo que puede dar dirección a lo político. Así, mientras que la Utopía es construida desde una dimensión ideológico-imaginaria, por lo que aspira a la plenitud armónica mediante el perfeccionamiento de lo ya existente. La A-topía se edifica desde ese real-heterogéneo que fragmenta lo social, ya que es sólo desde este real-inasimilable que se puede crear algo distinto. Si, como hemos afirmado, lo social es un amalgama de elementos simbólicos e imaginarios que se condensan en torno a un núcleo real insuperable y los elementos imaginarios nos conducen al discurso utópico-imaginario, mientras que los simbólicos a la repetición o, en el mejor de los casos, a la complejización de lo ya existente, es sólo la dimensión de lo real la que puede subvertir el funcionamiento

de esta amalgama para que irrumpa ese gesto que cambie las coordenadas de lo posible. Es por eso que la A-topía está orientada desde lo real- heterogéneo.

Nuestra noción de A-topía ya marca el horizonte desde donde debe dirigirse una intervención política de lo real. Así, la primer característica que encontramos en la *Subversión* es que sus acciones están guiadas por ese elemento a-tópico que desestabiliza a la estructura socio-simbólica, es decir; lo Real. Ya que, nos lo ha mostrado la A-topía, una transformación radical y verdadera sólo puede venir de aquello que no está inmerso en el funcionamiento mismo de la estructura simbólico-imaginaria; la esperanza de algo distinto, la creación en su acepción más radical es sólo posible desde la acción subversiva que provoca lo real-a-tópico en lo social. De lo contrario estaríamos hablando de una acción política orientada por el desarrollo, la evolución, la complejización, de la estructura socio-simbólica. En este caso las leyes que determinan a la acción política "transformadora" estarían determinadas por las mismas leyes que regulan a la estructura que se pretende transformar, lo cual, sería un radical contra sentido. La estructura no puede proveer el principio de sus transformaciones, por ello la subversión sólo puede irrumpir desde lo Real

La creación de una articulación social distinta a la existente dependen del poder subversivo de lo a-tópico, pero también de ello depende la libertad; si no estamos condenados a la repetición perpetua de esta articulación social y de la organización subjetiva que nos impone, si podemos elegir ser algo verdaderamente distinto es por la subversión que hace posible la a-topía. No estamos hablando de una libertan sostenida en la autonomía del individuo frente a las

estructuras que lo someten, estamos hablando de una libertad que es posible porque las estructuras que alienan al sujeto no alcanzan un cierre definitivo, por lo que son susceptibles de subvertirse, de dislocarse y convertirse en algo radicalmente distinto. Si podemos elegir iniciar o no las acciones políticas que subviertan a esta sedimentación social y buscar nuevas identidades políticas, es porque lo Real habita en la sedimentación simbólico-imaginaria impidiendo un cierre definitivo. Lo Real es la libertad, por ello el propio Laclau piensa que la libertad es originalmente un hecho traumático.

El hecho de que la subversión no esté gobernada por las leyes que articulan a la estructura simbólica, trae como consecuencia que, desde la visión de lo simbólico, sus efectos no puedan ser calculados. No existe legalidad a priori que nos permita calcular a ciencia cierta los efectos de la subversión en lo simbólico y, sobre todo, no existe una legalidad interna del proceso subversivo que opere como una teleología que haga posible la predicción de sus efectos. La subversión es una posibilidad abierta, de ella pueden surgir rearticulaciones múltiples e indeterminadas. ¿Cuál de ellas se impondrá? Eso depende del juego de fuerzas entre los diversos actores políticos surgidos a partir de la subversión.

Es esta condición incalculable de sus efectos en lo simbólico, lo que nos permite ligar a la subversión a lo imposible. Desde nuestra perspectiva, una estructura simbólico-imaginaria se adjudica la determinación de lo que es posible y lo que es imposible, la subversión, al irrumpir desde lo real-a-tópico, disloca estos contornos, abriendo una posibilidad a lo que anteriormente se consideraba imposible.

Una característica más es que la subversión no aspira a una refuncionalización del universo socio-simbólico, reparando una falla, encubriendo una falta o realizando un cambio en la distribución de sus elementos para restituir su funcionamiento. Estas serían "falsas transgresiones", "simulacros de acontecimiento" sostenidos en estrategias ideológico-imaginarias que pretenden apuntalar la articulación social existente para disimular la falla que le es inherente. La subversión socava la articulación simbólica al introducir un elemento real-a-tópico que hace imposible que siga funcionando de la misma manera. Y en este proceso el propio sujeto se ve afectado, la identidad que él posee depende de la articulación simbólica en la que vive, cuando ésta es socavada su identidad también se ve dislocada.

Esta es quizá la diferencia esencial con las políticas de la utopía, mientras que éstas buscan construir un universo pleno y armónico al precio de excluir al elemento a-tópico. La subversión busca integrarlo, al precio de dislocar el universo simbólico-imaginaria mismo. Mientras que las políticas de la utopía fortalecen el fantasma ideológico que encubre la falla inherente a lo simbólico, la subversión orienta sus acciones desde esa falla. Mientras que las políticas de la utopía son conservadoras, ya que apuntalan la cimentación social existente, negando en consecuencia la libertad, la pluralidad y la posibilidad de un cambio verdadero, la subversión, asume los riesgos que supone un mundo nuevo. Pero aclaremos algo, este riesgo, no es un salto al vacío. Es verdad que los efectos de la subversión no pueden ser calculados desde la dimensión de lo simbólico, pero su dirección es clara; la subversión está orientada por lo Real, esto significa que concibe al orden social como un universo plural y democrático en el que el respeto a la diferencia y

al disenso son vistos como constitutivos y como ética y políticamente deseables. Un *ethos* democrático guía a la subversión, no se cree en un cierre definitivo de lo social ni en su reconciliación armónica. Estos sueños utópico-imaginarios nos han conducido a regímenes totalitarios en donde lo diferente, lo a-tópico, siempre fue marginado, perseguido y, en el peor de los casos, exterminado. La subversión busca integrar esa dimensión a-tópica porque en ella se encuentra ese horizonte que desmantela toda pretensión totalizante y armónica. No sabemos las consecuencias que se derivan de la subversión, pero sí hacia donde nunca debe dirigirse.

La subversión no pretende ser una Lucha Única y Universal; reconocemos que existe una multiplicidad de antagonismos en lo social y cada uno de ellos representa un foco de resistencia desde el cual pueden originarse acciones subversivas independientes y autónomas. Hemos ya renunciado al esencialismo en la articulación de lo social; la sociedad, como esa entidad orgánica y coherente, no existe en una política de lo real ¿Por qué entonces debería existir una Lucha Global en la que puedan armonizarse el conjunto de reivindicaciones pendientes en lo social? Es claro que esta lucha con tintes universales no es más que una derivación lógica de la perspectiva esencialista que ve en lo social una condición plena y armónica. La política de lo real nos obliga también a combatir el esencialismo en las luchas emancipatorias mismas. Frente a una Gran Lucha Universal y Abstracta, proponemos una pluralidad de subversiones parciales y concretas. Parciales porque ninguna de ellas es capaz de encarnar la liberación universal y definitiva de la especie humana, por lo que ninguna de ellas tiene privilegio sobre ninguna de las otras. Concretas porque toda subversión



está anclada a ese foco real-atópico que sólo puede existir en el interior de una articulación simbólica específica.

Es esencial señalar que en esta pluralidad de actos subversivos tampoco puede existir un actor político privilegiado y predeterminado para encabezar el bloque emancipatorio. La pluralidad de antagonismos crea múltiples focos de resistencia y cada uno de ellos son representados por múltiples actores políticos. No sabemos cual de ellos será quien encabece la lucha, lo que sí nos queda claro es que vendrá, necesariamente, de aquellos considerados como un síntoma social, inasimilables, heterogéneos, a-tópicos.

Ahora bien, la autonomía de la multiplicidad de los actos subversivos no les impide alcanzar una articulación tal que puedan conformarse un bloque hegemónico emancipador, sólo que esta hegemonía, como todas, siempre estará en riesgo, pues las diferencias entre las distintas subversiones representará una continua amenaza de disolución. Nuevamente una articulación política que enfatice las equivalencias por encima de las diferencias será lo que permita preservar este bloque hasta la realización del acto subversivo, que nunca dejará de ser parcial.

Es evidente que una política de lo real debe renunciar a la noción clásica de Revolución. En ella encontramos punto por punto las cualidades que hemos rechazado a través de la subversión. La revolución se presenta con un carácter universal y totalizante, pretende que existe sólo un antagonismo que divide lo social en dos polos dialécticos tales como proletarios y burgueses, por ello pretende que existe un actor político privilegiado y predeterminado para encabezar la lucha revolucionaria, por lo mismo pretende que hay una lucha esencial, primera, a la que las demás reivindicaciones tienen que sumarse y someterse, asume que la

lucha revolucionaria será una sola y en un sólo frente, es abstracta, en tanto que es un ideal futuro el que la articula y la organiza, tiende a la utopía pues anhela la anulación de ese único antagonismo que fragmenta lo social y, como Lacan ya lo había señalado, refuncionaliza lo social al instalar un nuevo amo, es decir; mover las piezas que conforman lo social sin introducir un elemento a-tópico que la disloque.

Hemos dicho ya que antes de Lacan nadie había construido tanto alrededor de un vacío. Esa oquedad que representa lo real ha demostrado ser fuente de múltiples posibilidades: queda pendiente pensar una epistemología desde lo real, ampliar las vetas que Alenka Zupancie descubrió en su Ética de lo real y las que Joan Copjec abrió para pensar la teoría de género desde lo real lacaniano. A nosotros lo real nos ha conducido a una nueva forma de pensar lo político, una que no habríamos imaginado, una que avanza sin revolución ni utopía. Una vertiente que ha renunciado radicalmente a todo espejismo imaginario que pretenda la restitución armónica del universo simbólico y la condición escindida del sujeto. Una política en la que las transformaciones sociales vengan de una subversión, es decir; de la incorporación de un elemento real a-tópico que haga imposible que puedan perpetuarse las condiciones sociales existentes. A-topía y Subversión serán las directrices para avanzar en un nuevo horizonte de lo político, un horizonte, que haga posible una política de lo real.

## BIBLIOGRAFÍA

- Agustín de Hipona, *El Maestro o sobre el lenguaje*, Trotta, España, 2003.
- Alain Badiou, *San Pablo, la fundación del universalismo*, Prometeo, Argentina, 1997.
- Alain Badiou, Barbara Cassin, *No hay relación sexual: Dos lecciones sobre "L'Étourdit de Lacan"*, Amorrortu, Argentina, 2010.
- Alain Badiou, *Breve tratado de ontología transitoria*, Gedisa, España, 2002.
- Alain Badiou, *Compendio de metapolítica*, Prometeo, Argentina, 1998.
- Alain Badiou, *El bacón del presente*, Siglo XXI, México, 2008.
- Alain Badiou, *El ser y el acontecimiento*, Manantial, Argentina, 2007.
- Alain Badiou, *El siglo*, Manantial, Argentina, 2005.
- Alain Badiou, Fabien Tarby, *La filosofía y el acontecimiento*, Amorrortu, Argentina, 2010.
- Alain Badiou, *Filosofía y política: una relación enigmática*, Amorrortu, Argentina, 2011.
- Alain Badiou, *Filosofía y psicoanálisis*, La marca, Argentina, 2013.
- Alain Badiou, *La antifilosofía de Wittgenstein*, Capital intelectual, Argentina, 2013.
- Alain Badiou, *La ética*, Herder, México, 2004.
- Alain Badiou, *La república de Platón*, Fondo de cultura económica, Argentina, 2013
- Alain Badiou, *Las aventuras de la filosofía francesa*, Eterna cadencia, Argentina, 2013.
- Alain Badiou, *Le Séminaire: Lacan L'antiphilosophie 3 (1994-1995)*, Fayard, Paris, 2013.
- Alain Badiou, *Lógicas de los mundos: El ser y el acontecimientos, 2*, Manantial, Argentina, 2008.
- Alain Badiou, *Manifiesto por la filosofía*, Prometeo, Argentina, 1989,
- Alain Badiou, *Segundo manifiesto por la filosofía*, manantial, Argentina, 2010.
- Alain Badiou, Slavoj Žižek, *Filosofía y actualidad*, Amorrortu, Argentina, 2005.
- Alain Badiou, *Teoría del sujeto*, Prometeo, Argentina, 2009.
- Alenka Zupancic, *Ética de lo real: Kant, Lacan*, Prometeo, Argentina, 2010.
- Alexander Kojève, *Dialéctica de lo real y la idea de la muerte en Hegel*, Leviatán, Argentina, 2010.

Alexander Kojève, *La dialéctica del amo y del esclavo*, Leviatán, Argentina, 2012.

Alfredo Eidelsztein, *Modelos, esquemas y grafos en la enseñanzas de Lacan*, Letras vivas, Argentina, 2010.

Antonio J. Antón Fernández, *Slavoj Zizek: Una introducción*, Sequitur, España, 2012.

Barbara Cassin, *Jacques le Sophiste: Lacan, logos et psychanalyse*, Epel, Francia, 2012.

Bertrán Ogilvie, *Lacan: la formación del concepto de sujeto, Nueva visión*, Argentina, 1987.

Biblioteca del colegio internacional de filosofía, *Lacan: con los filósofos*, Siglo XXI, México 1997.

Claude Lévi-Strauss, *Antropología estructural*, Paidós, España, 2013.

Claude Lévi-Strauss, *Las estructuras elementales del parentesco*, Paidós, España, 2012.

Colette Soler, *Lacan: Lo inconsciente reinventado*, Amorrortu, Argentina, 2013.

Chantal Mouffe, *Agnóstica: Pensar el mundo políticamente*, Fondo de cultura económica, Argentina, 2014.

Chantal Mouffe, *En torno a lo político*, Fondo de cultura económica, Argentina, 2011.

Chantal Mouffe, *La paradoja democrática: El peligro del consenso en la política contemporánea*, Gedisa, España, 2012.

Diana S. Rabinovich, *El deseo del psicoanalista*, Manantial, Argentina, 2004.

Diana S. Rabinovich, *La angustia y el deseo del Otro*, Manantial, Argentina, 2009.

Diana S. Rabinovich, *Lectura de 'La significación del falo'*, Manantial, Argentina, 2007.

Diana S. Rabinovich, *Modos lógicos del amor de transferencia*, Manantial, Argentina, 2007.

Diana S. Rabinovich, *Sexualidad y significante*, Manantial, Argentina, 2012.

Domenico Consenza, *Jacques Lacan y el problema de la técnica en psicoanálisis*, Grédos, España, 2008.

Elisabeth Roudinesco, *La batalla de cien años, Historia del psicoanálisis en Francia. T.1 (1885-1939)*, Fundamentos, Argentina, 1999.

Elisabeth Roudinesco, *La batalla de cien años, Historia del psicoanálisis en Francia. T.2 (1925-1985)*, Fundamentos, Argentina, 1999.

Elisabeth Roudinesco, *La batalla de cien años, Historia del psicoanálisis en Francia. T.3 (1925-1985)*, Fundamentos, Argentina, 1999.

Elisabeth Roudinesco, *Lacan: Esbozo de una vida, historia de un pensamiento*, Fondo de Cultura Económica, Argentina, 2005.

Elisabeth Roudinesco, Michel Plon, *Diccionario del psicoanálisis*, Paidós, Argentina, 2008.

Elizabeth Roudinesco, *Lacan, frente y contra todo*, Fondo de cultura económica, Argentina, 2012.

Elizabeth Wright, *Lacan y el posfeminismo*, Gedisa, España, 2004.

Émile Benveniste, *Problemas de lingüística general I*, Siglo veintiuno, México, 2008.

Émile Benveniste, *Problemas de lingüística general II*, Siglo veintiuno, México, 2008.

Eric Porge, *Jacques Lacan, un psicoanalista: Recorrido de una enseñanza*, Síntesis, España, 2000.

Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, *Hegemonía y estrategia socialista: Hacia una radicalización de la democracia*, Fondo de cultura económica, Argentina, 2011.

Ernesto Laclau, *Debates y combates: Por un nuevo horizonte de la política*, Fondo de cultura económica, Argentina, 2011.

Ernesto Laclau, *Emancipación y diferencia*, Ariel, Argentina, 1996.

Ernesto Laclau, *Emancipación y diferencia*, Ariel, España, 1996.

Ernesto Laclau, *La razón populista*, Fondo de cultura económica, Argentina, 2011.

Ernesto Laclau, *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*, Nueva visión, Argentina, 2000.

Ernesto Laclau, *Política e ideología en la teoría marxista: Capitalismo, fascismo, populismo*, Siglo veintiuno, España, 1978.

Ferdinand de Saussure, *Curso de Lingüística general*, Fontamara, México, 1998.

Francois Dosse, *Historia del estructuralismo T. I: El campo del signo, 1945-1966*, Akal, España, 2004.

Francois Dosse, *Historia del estructuralismo T. II: El canto del cisne, 1967 hasta nuestros días*, Akal, España, 2004.

Francois Roustang, *Lacan: Del equívoco al callejón sin salida*, Siglo veintiuno, México, 1986.

Frank Chaumon, *El sujeto y el goce: Lacan y el campo jurídico*, Nueva visión, Argentina, 2005.

G.W. F. Hegel, *Ciencia de la lógica*, Abada, España, 2011.

G.W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, Fondo de cultura económica, México, 2000.

Georges Bataille, "La estructura psicológica del fascismo" en Georges Bataille, *La conjuración sagrada*, Adrian Hidalgo, Argentina, 2008.

Georges Bataille, *La parte maldita*, Las cuarenta, Argentina, 2007.

Giulio C. Lepschy, *La lingüística estructural*, Anagrama, España, 1996.

Glyn Daly, *Slavoj Zizek: Arriesgar lo imposible*, Trotta, España, 2006.

Guy Le Gaufey, *El notodo de Lacan; Consistencias lógicas, consecuencias clínicas*, El cuenco de plata, Argentina, 2011.

Guy Le Gaufey, *El objeto a de Lacan*, El cuenco de plata, Argentina, 2013.

Guy Le Gaufey, *El sujeto según Lacan*, El cuenco de plata, Argentina, 2010.

Guy Le Gaufey, *Hiatus sexualis: La no relación sexual según Lacan*, El cuenco de plata, Argentina, 2014.

Ignacio Gárrate y José Miguel Marinas, *Lacan en español (breviario de lectura)*, Biblioteca Nueva, España, 2003.

Immanuel Kant, *Crítica de la Razón práctica*, Sígueme, España, 2002.

J. Corominas, J. A. Pascual, *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico*, Gredos, España, 1980.

J. Ferrater Mora, *Diccionario de filosofía*, Ariel, España, 2001.

Jacques Lacan, *El seminario. Libro 1: Los escritos técnicos de Freud*, Paidós, 2009.

Jacques Lacan, *El seminario. Libro 10: La angustia*, Paidós, 2009.

Jacques Lacan, *El seminario. Libro 11: Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, Paidós, 2009.

Jacques Lacan, *El seminario. Libro 12: Problemas cruciales para el psicoanálisis*, Paidós, 2009.

Jacques Lacan, *El seminario. Libro 16: De otro al Otro*, Paidós, 2009.

Jacques Lacan, *El seminario. Libro 17: El reverso del psicoanálisis*, Paidós, 2009.

Jacques Lacan, *El seminario. Libro 18: De un discurso que no fuese semblante*, Paidós, 2009.

Jacques Lacan, *El seminario. Libro 19: ...o peor*, Paidós, 2009.

Jacques Lacan, *El seminario. Libro 2: El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica*, Paidós, 2009.

Jacques Lacan, *El seminario. Libro 20: Aun*, Paidós, 2009.

Jacques Lacan, *El seminario. Libro 23: El sinthome*, Paidós, 2009.

Jacques Lacan, *El seminario. Libro 3: Las psicosis*, Paidós, 2009.

Jacques Lacan, *El seminario. Libro 4: La relación de objeto*, Paidós, 2009.

Jacques Lacan, *El seminario. Libro 5: Las formaciones del inconsciente*, Paidós, 2009.

Jacques Lacan, *El seminario. Libro 7: La ética del psicoanálisis*, Paidós, 2009.

Jacques Lacan, *El seminario. Libro 8: La transferencia*, Paidós, 2009.

Jacques Lacan, *EL'objet de la psychanalyse (1965-1966)*, sténotypie au format pdf : gaogoa,free,fr.

Jacques Lacan, *Escritos, Siglo XXI*, México, 1999.

Jacques Lacan, *Intervenciones y textos 1*, Manantial, Argentina, 2010.

Jacques Lacan, *Intervenciones y textos 2*, Manantial, Argentina, 2010.

Jacques Lacan, *L' identificación(1961-1962)*, sténotypie au format pdf : gaogoa,free,fr.

Jacques Lacan, *L'Acte psychanalytique(1967-1968)*, sténotypie au format pdf : gaogoa,free,fr.

Jacques Lacan, *Le désir et son interprétation (1958-1959)*, sténotypie au format pdf : gaogoa,free,fr.

Jacques Lacan, *Le moment du concluer (1977-1978)*, sténotypie au format pdf : gaogoa,free,fr.

Jacques Lacan, *Les non-dupes errent(1973-1974)*, sténotypie au format pdf : gaogoa,free,fr.

Jacques Lacan, *Logique Du fantasme (1962-1967)*, sténotypie au format pdf : gaogoa,free,fr.

Jacques Lacan, *Otros escritos*, Paidós, Argentina, 2012.

Jacques Lacan, *R.S,I (1974-1975)*, sténotypie au format pdf : gaogoa,free,fr.

Jacques Le Brun, *El amor puro: De Platón a Lacan*, El cuenco de plata, Argentina, 2010.

Jacques-Alain Miller, *De la naturaleza de los semblantes*, Paidós, Argentina, 2009.

Jacques-Alain Miller, *Donc*, Paidós, Argentina, 2011.

Jacques-Alain Miller, *El banquete de los analistas*, Paidós, Argentina, 2010.

Jacques-Alain Miller, *Extimidad*, Paidós, Argentina, 2010.

Jacques-Alain Miller, *Introducción al método psicoanalítico*, Paidós, 2013.

Jacques-Alain Miller, *Lógica de la vida amorosa*, Manantial, Argentina, 2009.

Jacques-Alain Miller, *Los divinos detalles*, Paidós, Argentina, 2010.

Jacques-Alain Miller, *Los signos del goce*, Paidós, Argentina, 2012.

Jacques-Alain Miller, *Los usos del lapso*, Paidós, Argentina, 2004.

Jacques-Alain Miller, *Matemas I*, Manantial, Argentina, 2010.

Jacques-Alain Miller, *Matemas II*, Manantial, Argentina, 2008.

Jacques-Alain Miller, *Recorrido de Lacan: ocho conferencias*, Manantial, Argentina, 2011.

Jacques-Alain Miller, *Sutilezas analíticas*, Paidós, Argentina, 2014.

Jean Alluch, *El amor Lacan*, El cuenco de plata, Argentina, 2011.

Jean Laplanche, Jean-Bertrand Pontalis, *Diccionario de psicoanálisis*, Paidós, Argentina, 2013.

Jean-Michel Rabaté, *Lacan literario: La experiencia de la letra*, Sigo veintiuno, México 2007.

Joan Copjec, *El sexo y la eutanasia de la razón: Ensayos sobre el amor y la diferencia*, Paidós, Argentina, 2006.

Joan Copjec, *Imaginemos que la mujer no existe: Ética y sublimación*, Fondo de Cultura Económica, Argentina, 2006.

Joel Dor, *Introducción a la Lectura de Lacan II*, Gedisa, Argentina, 1985.

Joel Dor, *Introducción a la Lectura de Lacan*, Gedisa, Argentina, 1985.

Jorge Alemán, *Para una izquierda lacaniana... intervenciones y textos*, Grama,, Argentina, 2010.

Jorge Aleman, Sergio Larriera, *Lacan: Haidegger el psicoanálisis en la tarea del pensar*, Miguel Gómez ediciones, España, 1998.

Jorge Alemán, *Soledad: común políticas en Lacan*, Capital intelectual, Argentina, 2012.

José Assandri, *Entre Bataille y Lacan: Ensayos sobre el ojo, golosina caníbal*, El cuenco de plata, Argentina, 2013.

Judith Butler, *Dar cuenta de sí mismo: Violencia ética y responsabilidad*, Amorrortu, Argentina, 2009.

Judith Butler, Ernesto Laclau, Slavoj Zizek, *Contingencia, hegemonía, universalidad; Diálogos contemporáneos en la izquierda*, Fondo de Cultura Económica, Argentina, 2011.

Karl Marx, *El capital*, Siglo veintiuno, México, 1978.

María Moliner, *Diccionario del uso del Español*, Gredos, España, 1998.

Mercedes Baudes de Moresco, *Real, Simbólico, imaginario: Una introducción*, Lugar editorial, Argentina, 1995.

Michel Arrivé, *Lingüística y psicoanálisis*, Siglo veintiuno, México, 2007.

Mikkel, Borch-Jacobsen, *Lacan: el amo absoluto*, Amorrortu, Argentina, 2001.

Oscar Masotta, *Ensayos lacanianos*, Aguilar, Argentina, 2008.

Oscar Masotta, *Introducción a la lectura de Jacques Lacan*, Eterna cadencia, Argentina 2008.

Pablo Amster, *Apuntes matemáticos para leer a Lacan 2: Lógica y teoría de conjuntos*, Letra viva, Argentina, 2010.



Rity D'Angelo, et. al., *Una introducción a Lacan*, Lugar editorial, Argentina 2008.

Roberto Georjin, *De Lévi-Strauss a Lacan*, Nueva visión, Argentina, 1988.

Roberto Georjin, *Lacan*, Nueva visión, Argentina, 1988.

Roland Chemama y Bernard Vandermersch, *Diccionario del psicoanálisis*, Amorrortu, Argentina, 2010.

S. Albano, V Naughton, *Lacan: Heidegger nudos de ser y tiempo*, Cuadrata, Argentina, 2005.

Sigmun Freud, *Cartas a Wilhelm Fliess*, Amorrortu, Argentina, 2008.

Sigmun Freud, *Obras completas*, Amorrortu, Argentina, 1999.

Simon Critchley y Oliver Marchart (comp.), *Laclau: Aproximaciones críticas a su obra*, Fondo de cultura económica, Argentina, 2008

Slavoj Zizek (comp.) *Todo lo que usted siempre quiso saber sobre Lacan y nunca se atrevió a preguntarle a Hitchcock*, Manantial, Argentina, 2013.

Slavoj Zizek (Ed.), *Lacan: los interlocutores mudos*, Akal, España, 2010.

Slavoj Zizek, *¿Quién dijo totalitarismo? Cinco conferencias sobre el (mal) uso de una noción*, Pre-textos, España, 2002.

Slavoj Zizek, *Acontecimiento*, Sexto piso, España, 2014.

Slavoj Zizek, *Amor sin piedad. Hacia una política de la verdad*, Síntesis, España, 2005.

Slavoj Zizek, *Bienvenidos al desierto de lo real*, Akal, España, 2002

Slavoj Zizek, *Cómo leer a Lacan*, Paidós, Argentina, 2008.

Slavoj Zizek, *El acoso de las fantasías*, Akal, Argentina, 2011.

Slavoj Zizek, *El espinoso sujeto: El centro ausente de la ontología política*, Paidós, Argentina, 2001.

Slavoj Zizek, *El más sublime de los histéricos*, Paidós, Argentina, 2013.

Slavoj Zizek, *El prójimo. Tres indagaciones sobre teología política*, Amorrortu, 2010

Slavoj Zizek, *El sublime objeto de la ideología*, Siglo XXI, México, 2001.

Slavoj Zizek, *El títere y el enano. El núcleo perverso del cristianismo*, Paidós, Argentina, 2005.

Slavoj Zizek, *En defensa de la intolerancia*, Sequitur, España, 2008.

Slavoj Zizek, *En defensa de las causas perdidas*, Akal, España, 2011.

Slavoj Zizek, *Filosofía y actualidad. El debate*, Amorrortu, Argentina, 2012.

Slavoj Zizek, *Ideología; Un mapa de la cuestión*, Siglo XXI, México, 2003.

Slavoj Zizek, *La revolución blanda*, Atuel, Argentina, 2004.

Slavoj Zizek, *Las metástasis del goce: seis ensayos sobre la mujer y la causalidad*, Paidós, Argentina, 2003.

Slavoj Zizek, *Lenin reactivado. Hacia una política de la verdad*, Akal, España, 2010.

Slavoj Zizek, *Mirando al sesgo: Una introducción a Jacques Lacan a través de la cultura popular*, Paidós, Argentina, 2013.

Slavoj Zizek, *Órganos sin cuerpo*, Pre-textos, España, 2006.

Slavoj Zizek, *Pedir lo imposible*, Akal, España, 2012.

Slavoj Zizek, *Porque no saben lo que hacen; el goce como factor político*, Paidós, Argentina, 1998.

Slavoj Zizek, *Primero como tragedia, después como farsa*, Akal, España, 2009.

Slavoj Zizek, *Repetir Lenin*, Akal, España, 2004.

Slavoj Zizek, *Robespier. Virtud y terror*, Akal, España, 2011.

Slavoj Zizek, *Violencia en acto: conferencias en Buenos Aires*, Paidós, Argentina, 2004.

Slavoj Zizek, *Visión de paralaje*, Fondo de cultura económica, Argentina, 2011.

Sófocles, *Tragedias*, Grédos, España, 2006.

Yannis Stavrakakis, *La izquierda lacaniana; psicoanálisis, teoría, política*, Fondo de Cultura Económica, Argentina, 2010.

Yannis Stavrakakis, *Lacan y lo político*, Prometeo, Argentina, 2007.

Yves Charles Zarka, *Jacques Lacan: Psicoanálisis y política*, Nueva visión, Argentina, 2004.