

# NOMBRES DE LACAN, O SLAVOJ ŽIŽEK Y LA ACTUALIDAD DEL PSICOMANÁLISIS

SANTIAGO M. ROGGERONE

PÁGINAS 40 - 63

## RESUMEN

En el presente trabajo expongo las singularidades de la interpretación y apropiación de la obra de Jacques Lacan llevadas a término por Slavoj Žižek. Parto de que el psicoanálisis se estructura en un plano teórico, un plano filosófico y un plano práctico, y en consecuencia intento dar cuenta de cómo el pensador esloveno interviene en cada uno de ellos. Procedo en tres pasos: en primer lugar presento la perspectiva crítico-ideológica desarrollada por el autor, luego atiendo a su defensa de la subjetividad y el materialismo dialéctico y finalmente analizo el concepto de Acto político por él formulado.

**PALABRAS CLAVE** ŽIŽEK; LACAN; PSICOANÁLISIS.

## ABSTRACT

In this paper I present the characteristics of Slavoj Žižek's interpretation and use of Jacques Lacan's work. My premise is that psychoanalysis divides itself in a theoretical, a philosophical and a practical level. Consequently, I explain how the Slovenian philosopher intervenes in each one of these levels. I proceed in three steps: firstly I present the ideology critique developed by the author, then I attend to his defense of subjectivity and dialectical materialism, and finally I analyze the concept of political Act formulated by him.

**KEYWORDS** ŽIŽEK; LACAN; PSYCHOANALYSIS.

**DIFERENCIA(S)** revista de teoría social contemporánea

En nuestro marco socio-cultural, Jacques Lacan es un importante significante con el que se estructura el saber que informa a una práctica o clínica psicoterapéutica sumamente difundida. A saber: el psicoanálisis. No obstante, en otros contextos Lacan es asimismo el nombre que da cuerpo a una teoría que excede el ámbito de la psicología y la psicopatología; el nombre con el que ha conseguido confeccionarse una metodología de investigación (anti-)filosófica; el nombre, en suma, no sólo de una terapia sino también de una práctica política. Estos otros nombres de Lacan, verdaderamente poco escuchados y pronunciados en urbes tan psicoanalizadas como la de Buenos Aires, han sido dados por una serie de discípulos que, como otrora hiciera el movimiento joven hegeliano, se ubican a la izquierda del maestro y bregan por llevarlo más allá de sí mismo. Es que si hay un centro, representado por la Asociación Mundial de Psicoanálisis y el inefable Jacques-Alain Miller-guardián, principal difusor y suministrador a cuentagotas de la obra de Lacan- y hasta una derecha ortodoxa que se sirve, casi maniaco-obsesivamente, del legado conceptual contenido en los escritos y seminarios para analizar a aquellos neuróticos que -claro está- se encuentran en condiciones de abonar los honorarios correspondientes, tiene también que haber una izquierda.

Son varios los que han coincidido en referirse a la constelación de pensamiento donde intervienen esos discípulos que llevan a Lacan hasta el borde como *izquierda lacaniana*<sup>1</sup>. Rótulo éste que de por sí moviliza al debate y la controversia, pues ante todo el psicoanalista francés fue un excéntrico, oscuro y hasta místico clínico que jamás demostró poseer demasiado interés por la vida política, manteniéndose siempre crítico, escéptico y poco receptivo hacia el mundo de las izquierdas y el ideario revolucionario todo. Es quizás por ello que el significante de izquierda lacaniana, indica uno de los autores que apela con más decisión a su uso, se desliza “continuamente sobre sus significados potenciales” -puesto que “no es posible desligar el surgimiento de cualquier objeto de discurso del proceso performativo de su nombramiento” (Stavrakakis, 2010: 22), pronunciar o escribir el mismo implica necesariamente *construirlo*. Por consiguiente, si algo como una definición cabe, ella sólo puede ser la de “un nuevo horizonte teórico-político” marcado por una radical heterogeneidad; la de un “campo de intervenciones políticas y teóricas que explora con seriedad la relevancia del pensamiento lacaniano para la crítica de los órdenes hegemónicos contemporáneos” (ibidem: 20). Pese a la gran diversidad de propuestas contenidas en su seno, la izquierda lacaniana se caracteriza entonces por hacer del trabajo de Lacan una *teoría de la lucha social y la transformación del mundo; una crítica implacable del estado de cosas existente*.

El paralelo con la izquierda hegeliana y puntualmente con el marxismo no podría ser más evidente. Como los actuales pensadores y activistas que llevan a Lacan hasta un extremo, Marx y sus camaradas fueron más allá de Hegel sin renunciar a él para concebir así una teoría y una práctica con las que pudiera cambiarse el mundo. Paralelo éste, por tanto, que tiene que ver con -esto es, *está emparentado, intercedido* y hasta *condicionado por-* aquel paralelo entre marxismo y psicoanálisis sobre el que tanto se ha hablado<sup>2</sup>. Es cierto que “el reduccionismo psicoanalítico en el estudio de los problemas sociopolíticos”, tan caro a Wilhelm Reich y las distintas versiones del freudomarxismo, “ha conferido a los psicoanalistas una merecida mala reputación entre los historiadores, los sociólogos y los cientistas políticos” (Stavrakakis, 2007: 13). Sin embargo, marxismo y psicoanálisis podrían aún ser concebidos como dos proyectos fundamentalmente homólogos -a fin de cuentas, “el análisis” jamás es “una teoría aislada, la psicología de un individuo en soledad”, y el analizante nunca es “un ‘vagabundo solitario’”: él se convierte en lo que es “al vincularse con otro, con su analista” (ibidem: 15). Empleando la terminología del joven Jürgen Habermas, podría decirse que ambos proyectos son “ciencias orientadas hacia la crítica” -y el sentido de cientificidad aquí no es el positivista anglo-francés sino más bien el asociado con la *deutsche Wissenschaft-*, que se encuentran informadas por un “interés emancipatorio del conocimiento” (Habermas, 1984: 168). Asimismo, podría afirmarse que se estructuran igualmente mediante otros tres proyectos, los cuales -y éste es el punto del que parto- si bien se encuentran (sobre)determinados por un único objetivo o interés -*la crítica y la transformación de lo que es-* y se anudan a la manera borromea en que lo hacen los registros lacanianos de lo Imaginario, lo Simbólico y lo Real, poseen una autonomía emi-

<sup>1</sup> Cfr. Alemán (2009); Robinson (2004); Stavrakakis (2010); Zarka (2004).

<sup>2</sup> Véase, por ejemplo, Vainer (2009).

nementemente relativa: el proyecto científico del materialismo histórico y el proyecto teórico del desarrollo de una psicología y psicopatología; el proyecto filosófico del materialismo dialéctico y el proyecto de un método investigativo propiamente psicoanalítico -esto es, la anti-filosofía del psicoanálisis-; y finalmente, el proyecto político de la consecución del socialismo y el comunismo y el proyecto de la clínica psicoterapéutica.

Si ser actual es resistir la prueba del tiempo, preguntarse por la actualidad del psicoanálisis equivale a preocuparse entonces por el estado en que se hallan sus proyectos -esto es, por la situación en la que se encuentran las partes componentes de una destacada teoría crítica de la subjetividad y la comunicación sistemáticamente distorsionada. Vale decir, la actualidad del psicoanálisis tiene que ver con la puesta a punto, reformulación y reescritura de los tres proyectos a través de los que aquél se articula. Esto no significa que el psicoanálisis deba ser abandonado, por ejemplo, como terapia analítica -es decir, como proceso de ilustración en el que, mediante el diálogo y la conversación, el analizante llega a la autorreflexión y la verdad. La sola amenaza contemporánea de la completa sustitución del análisis por la psicofarmacología nos advierte de ello. No obstante, sí debemos animarnos a dar el paso que tal vez pueda llevarnos *más allá del psicoanálisis*.

Con esta intuición como telón de fondo, en lo que sigue intentaré determinar los contornos del nombre teórico, el nombre filosófico y el nombre político dados a Lacan por quien es la estrella insoslayable de esa izquierda que hoy se aventura, justamente, más allá del psicoanálisis. Me refiero, por supuesto, a Slavoj Žižek. Como otros miembros del campo de fuerzas de la izquierda lacaniana, Žižek no es un marxista ni un psicoanalista. Se trata, en lo fundamental, de un filósofo cuyo trabajo se enmarca en aquello que Razmig Keucheyan (2013) ha designado como las nuevas teorías críticas de la sociedad surgidas tras el colapso del bloque soviético y la imposición del neoliberalismo como única alternativa. Žižek no es, sin embargo, cualquier clase de filósofo. El pensador oriundo de Liubliana es ante todo un *filósofo hegeliano* -“un defensor del lacano-althusserianismo vía Hegel”, puntualiza Bruno Bosteels (2012: 13). Como indica Alain Badiou -quien sin lugar a dudas es el mejor lector del trabajo de Žižek-, “su verdadero maestro es Hegel, de quien ofrece una interpretación completamente nueva, pues deja de subordinarla al tema de la Totalidad” (Badiou, 2010: 21). A los fines trazados, lo que esto significa es que debe tenerse en cuenta que cuando Žižek pronuncia los nombres de Lacan lo hace siempre a través de Hegel. Pues en tanto fiel seguidor del idealista alemán, Žižek parecería estar en condiciones de cumplir con lo que Badiou plantea, justamente, en *Condiciones* -a saber: es “filósofo contemporáneo [...] aquel que tiene el valor de atravesar sin flaquear la antifilosofía de Lacan” (Badiou, 2002: 187). En pocas palabras, el Lacan a *la Hegel* de Žižek es un Lacan desconocido, diferente -al fin y al cabo, la tesis fuerte del esloveno es que Lacan “fue todo el tiempo [...], explícitamente primero y secretamente después, un magnífico hegeliano” (Badiou, 2010: 21); que su contribución consiste básicamente en “una repetición de Hegel” (Žižek, 2012: 5)<sup>3</sup>.

No es por consiguiente éste un escrito *sobre Lacan* sino más bien *sobre los nombres que a él le son conferidos a partir de un peculiar trabajo de lectura*; no un escrito *sobre el psicoanálisis en cuanto tal* sino más bien *sobre su actualidad*<sup>4</sup>. En mi exposición procederé del siguiente modo: en un primer paso daré cuenta de la interpretación del marco categorial psicoanalítico que Žižek realiza a los fines de articular una perspectiva crítico-ideológica (I); hecho esto concederé atención a las implicancias filosóficas de esta singular lectura -atenderé sobre todo a la idea de sujeto y la defensa del materialismo dialéctico llevada a término por el autor- (II); por último analizaré raudamente el corolario práctico más importante que Žižek extrae de esta forma de lidiar con el psicoanálisis lacaniano, plasmado en la formulación del concepto de Acto político (III).

I

La premisa fundamental de la intervención de Žižek reposa en que el marco conceptual que Lacan desarrolló a los fines de tematizar y analizar la psique individual puede ser puesto a funcionar para dar cuenta de *lo so-*

4

*cial*. Ciertamente, en lo que a esto respecta el filósofo esloveno no hace más que enrolarse en las filas de los adherentes al *giro simbólico* que en su momento propuso Claude Lévi-Strauss -es decir, en la tradición del análisis estructural que extrapola el instrumental lingüístico a ámbitos de investigación que lidian con sujetos que no detentan el carácter axiomáticamente individual del sujeto del habla. En el caso de Žižek, el sujeto que es objeto de análisis es eminentemente colectivo. Por fortuna, el carácter de este sujeto no ha conducido al pensador oriundo de Liubliana a los puntos ciegos y entrampamientos de la perspectiva revisionista de la psicología social que fuera desplegada por el freudomarxismo. En efecto, en su intento de realizar un análisis de la sociedad, Žižek se cuida de llevar a cabo “una ‘socialización’ y una ‘historización’ del inconsciente freudiano” (Žižek, 2003a: 21), de “proveer un lenguaje común para el materialismo histórico y el psicoanálisis” (ibídem: 28) -en pocas palabras, de reemplazar los presupuestos del marxismo por los del edificio freudiano.

Es importante señalar que, en Žižek, la extrapolación de los insumos teóricos desarrollados originalmente por Ferdinand de Saussure está mediada por la apropiación que Lacan supo hacer de los mismos. La realidad social es básicamente a Žižek lo que la realidad psíquica era a Lacan: *una yuxtaposición del registro imaginario y el registro simbólico sobredeterminada por lo Real*. Para el esloveno la sociedad es del orden de lo Simbólico -y en lo que a esto respecta, Žižek no hace más que seguir las premisas de *Hegemonía y estrategia socialista*, pues para él “la sociedad no existe”, “no hay un espacio neutral, ni una realidad neutral, que puedan ser descritos objetivamente en primer lugar, y desde los que luego desarrollamos la idea de antagonismo”<sup>5</sup> (Žižek, 2006a: 77). Pero asimismo, ella se encuentra atravesada por fantasías imaginarias que impiden que tenga lugar un encuentro con lo Real del trauma o el antagonismo reprimido que la sobredetermina -comúnmente, la lucha de clases. En última instancia, éstos son los presupuestos que a partir de 1989 permitieron a Žižek trazar los límites de una novedosa teoría crítica de la ideología.

Ahora bien, la formulación de la teoría crítica žižekiana se encontró desde el inicio entrelazada con al menos otras dos cuestiones. Efectivamente, el objetivo de la empresa a la que se dio comienzo en *El sublime objeto de la ideología* era “triple”: 1) introducir “los conceptos fundamentales del psicoanálisis lacaniano” y demostrar que ellos formaban parte de una teoría que era “la versión contemporánea más radical de la Ilustración”; 2) “reactualizar la dialéctica hegeliana haciendo de ella una nueva lectura con base en el psicoanálisis lacaniano”; 3) “contribuir a la teoría de la ideología” mediante la aplicación de “conceptos lacanianos cruciales” a “temas clásicos (fetichismo de la mercancía y demás)” (Žižek, 2005a: 30). Para Žižek estos objetivos se encontraban interpenetrados debido a que la redención de Hegel a través de Lacan que se proponía -según el autor, la única vía mediante la cual podía salvarse realmente el legado del idealismo alemán- constituía la garantía última de “una nueva manera de abordar la ideología” que permitiera “captar fenómenos ideológicos contemporáneos (cinismo, ‘totalitarismo’, el frágil estatus de la democracia)”, eludiendo “cualquier tipo de trampas ‘posmodernas’ (como la ilusión de que vivimos en una condición ‘posideológica’)” (ibídem: 31).

En relación al primero de los objetivos hay que señalar que, a entender de Žižek, las críticas que atribuyen un presunto oscurantismo al psicoanálisis lacaniano así como las que le instruyen el cargo de logocentrismo, entrañan una completa farsa. Al tiempo que la orientación dada al psicoanálisis gracias a Lacan se caracteriza por exponer la inconmensurabilidad de los tres modos de manifestación que demarcan la existencia -esto es, lo Imaginario, lo Simbólico, lo Real-, implica un esfuerzo racional e ilustrado mediante el cual se busca comprender las más oscuras fantasías que acosan a los sujetos de la modernidad. Para Žižek el psicoanálisis lacaniano “es totalmente incompatible con el posestructuralismo” (ibídem: 201) y se distancia tanto de

<sup>3</sup> De la vastísima cantidad de introducciones críticas a la obra del filósofo de Liubliana que han sido producidas en el marco de los *Žižek Studies*, la mejor sigue siendo la de Johnston (2008).

<sup>4</sup> Que el lector no espere por tanto encontrar citas o referencias directas al trabajo de Lacan. Se dará por supuesto, asimismo, que él se encuentra más o menos familiarizado con la terminología psicoanalítica. En cuanto a la obra lacaniana, dividida en los célebres *Écrits* y los hasta el momento diecisiete seminarios transcritos y publicados, demás está decir que la bibliografía secundaria es sumamente voluminosa. Una introducción a ella especialmente recomendable puede hallarse en Roudinesco (1994); cfr., además, el diccionario que la autora confeccionó junto a Plon (2011).

<sup>5</sup> “Debemos ubicarnos firmemente en el campo de la articulación, y para ello debemos renunciar a la concepción de la sociedad como totalidad fundante de sus procesos parciales. Debemos pues considerar a la apertura de lo social como constitutiva, como ‘esencia negativa’ de lo existente, y a los diversos ‘órdenes sociales’ como intentos precarios y en última instancia fallidos de domesticar el campo de las diferencias. En este caso la multiformidad de lo social no puede ser aprehendida a través de un sistema de mediaciones, ni puede el ‘orden social’ ser concebido como un principio subyacente. No existe un espacio suturado que podamos concebir como una ‘sociedad’, ya que lo social carecería de esencia” (Laclau y Mouffe, 2004: 132).

5

las ideologías posmodernas que denuncian la Ilustración como de las filosofías relativistas que renuncian a la verdad. En contrapartida a la referencia nihilista en la que supo abreviar buena parte de la *intelligentsia* parisina *sesentayochesca*,

*la obra de Lacan no hace casi referencias a Nietzsche. Lacan siempre insiste en el psicoanálisis como una experiencia de verdad: su tesis de que la verdad está estructurada como una ficción no tiene nada que ver con una reducción posestructuralista de la dimensión de verdad a un "efecto de verdad" del texto (ibídem: 202)*

La empresa de Lacan tiene que ver sobre todo con el revelamiento de "una verdad insoportable" con la que es preciso "aprender a vivir" (Žižek, 2008b: 13); vale decir, con "una lucha apasionada por la afirmación de la verdad" (Žižek, 2002: 246). En manos de Lacan, el psicoanálisis adquiere un "tenor filosófico" (Žižek, 2008b: 13) mediante el cual logra diferenciarse radicalmente de todas las demás perspectivas.

*Para Lacan, el psicoanálisis no es en principio una teoría y una técnica de tratamiento de perturbaciones psíquicas, sino una teoría y una práctica que confronta a los individuos con la dimensión más radical de la existencia humana. El psicoanálisis no le enseña a un individuo cómo acomodarse a las demandas de la realidad social; en lugar de ello, explica el modo en el que algo como la "realidad" se constituye en primer término. El psicoanálisis no permite que un ser humano acepte la verdad reprimida acerca de sí mismo: explica cómo la dimensión de la verdad surge en la realidad humana. En la concepción de Lacan, formaciones patológicas como la neurosis, la psicosis y las perversiones tienen la dignidad de posturas filosóficas fundamentales respecto de la realidad [...] La crítica principal de Lacan a otras concepciones psicoanalíticas apunta a su orientación clínica: para Lacan, la meta del tratamiento psicoanalítico no es el bienestar, una vida social exitosa o la satisfacción personal del paciente, sino lograr confrontarlo con las coordenadas y los atolladeros elementales de su deseo (ibídem: 13-14)*

Por consiguiente, a través de una peculiar interpretación de Lacan como la que es llevada a cabo por Žižek -una interpretación revolucionaria que se delimita de las lecturas conservadoras y liberales y que en definitiva no hace más que poner en práctica el método de lectura lacaniano para así "leer textos de otros con Lacan" (ibídem: 15)- las patologías sociales pueden ser conceptualizadas no como excesos de la razón sino como consecuencias de su falta de profundización. Efectivamente, avec Lacan las fuerzas irracionales que acechan la sociedad, la cultura y la política pueden ser tematizadas como productos de la colonización de la Ilustración por parte del capitalismo.

A causa de todo esto, en el contexto de la emergencia del nuevo orden mundial de la década de 1990, a los ojos de Žižek el psicoanálisis lacaniano parecía contener los insumos teóricos fundamentales con los que resultaba factible someter a crítica el llamado consenso post-ideológico mediante el cual la política pasaba a ser entendida como una mera administración (post-política) de la realidad social. Contrariando las voces que amparadas en los avances de las neurociencias sentencian la muerte de Freud y de todo lo que tenga que ver con él, el filósofo esloveno sugiere que "recién ahora ha llegado el momento del psicoanálisis" (ibídem: 12), que recién ahora "los descubrimientos de Freud aparecen [...] en su verdadera dimensión" (ibídem: 13).

En efecto, hacia 1989 el pensamiento anti-filosófico de Lacan -se trata éste de un pensamiento caracterizado por la detección de la canallada filosófica, que representa, vale decir, "lo que es en la filosofía más que filosofía" (Žižek, 2006b: 32)<sup>6</sup>- evocaba un arma con la que se podía batallar en la academia, ámbito en donde precisamente a causa del furor del discurso de la posmodernidad y la moda del post-estructuralismo, el consenso post-ideológico y la mala prensa de la racionalidad eran más fuertes. En definitiva, era en la academia donde la perspectiva de los estudios culturales rechazaba al marxismo como una filosofía esencialista, fundamentalista y económicamente reduccionista; era en la academia donde se proponía reemplazar la política clasista por una política identitaria y multiculturalista mediante la cual pudiera aspirarse al reconocimiento; era en la academia donde, amparándose en pensadores tan disímiles como Jürgen Habermas o Jacques Derrida, resultaba verdaderamente "más fácil imaginar el 'fin del mundo' que un cambio mucho más modesto en el modo de

**DIFERENCIA(S)** revista de teoría social contemporánea  
producción" (Žižek, 2008a: 7).

Sirviéndose entonces de los insumos que le brindaban el psicoanálisis lacaniano, Žižek se abocó en textos como *El sublime objeto de la ideología* a polemizar con el llamado consenso post-ideológico. A entender del pensador esloveno, el postulado posmoderno de que, en la fase tardía, transnacional y globalizada del capitalismo, los individuos no tienen ya ninguna identidad socio-simbólica prefijada y por tanto son demasiado cínicos como para creer en las ideologías, entraña problemas. Para Žižek el legado de Marx continúa siendo sumamente actual. Es por eso que tematiza las afinidades existentes entre la noción freudiana del inconsciente y el análisis marxiano del fetichismo de la mercancía. Dicha tematización le permite concebir la realidad social no como una entidad desconocida por los sujetos sino como una fantasía que los estructura. Según Žižek, las creencias de los sujetos en las fantasías son del orden de lo Simbólico -esto es, se encuentran atravesadas por el gran Otro (son creencias en el gran Otro)- pero poseen fundamentos imaginarios. Por el contrario, el conocimiento o saber es del orden de lo Real e implica el reparo en la inconsistencia radical de lo Simbólico y en las fantasías que lo robustecen.

Žižek sostiene entonces que la realidad socio-simbólica es una ficción extremadamente eficaz que se constituye a instancias de fantasías que distorsionan lo Real. Pero bien, ¿cómo se articula esta realidad socio-simbólica? Siguiendo en parte la *Crítica del juicio* de Kant, Žižek responde que la realidad toma forma -se estructura- a través de algún *sublime objeto de la ideología* -es decir, a través de algún significante-amo o *point de capiton* mediante el que se encadenan los restantes significantes. Los postulados posmodernos del consenso post-ideológico yerran, pues hoy día los sujetos creen en sus sublimes objetos de la ideología -Dios, la nación, la democracia, la libertad- como nunca antes. Esto obedece a que, actualmente, la eficacia simbólica tiende a la crisis y por tanto lo Imaginario se *superyoiza*; como consecuencia, la *jouissance* adquiere la dimensión de un factor político-ideológico.

*El goce en sí, que nosotros experimentamos como "transgresión", es en su estatuto más profundo algo impuesto, ordenado; cuando gozamos, nunca lo hacemos "espontáneamente"; siempre seguimos un cierto mandato. El nombre psicoanalítico de este mandato obscuro, de ese llamado obscuro, "¡Goza!", es superyó (Žižek, 1998: 22)*

Žižek plantea que a causa de la transgresión inherente al deseo, en una sociedad perversa como la del tardo-capitalismo en donde todo está permitido, el goce se estructura como un paradójico ascetismo hedonista. En otras palabras, en el capitalismo tardío la ideología es por demás efectiva debido a que bloquea el acceso al goce -es decir, a lo Real reprimido- mediante una incitación a gozar.

En última instancia, es por obra de la fantasía ideológica que se edifica el deseo que domestica el goce real. Lo que posibilita la *traversée du fantasme* ensayada por la crítica de la ideología es develar el carácter simbólico-ficcional del deseo -es decir, exponer su inconsistencia constitutiva- y por ende sentar las bases del acceso a lo Real reprimido del goce -esto es, sentar las bases de un saber del antagonismo cuya obliteración ideológica a través de la creencia esclaviza las mentes de los individuos para conminarlos a gozar obscenamente.

Siguiendo a Lacan, Žižek señala que el proceso de subjetivación ideológica conlleva el recubrimiento de la inconsistencia o falla por la que el sujeto en cuanto tal se encuentra atravesado. A su entender, el sujeto es eminentemente femenino y se halla ligado al vacío de lo Real. En definitiva, el rol ideológico de las ficciones simbólicas y las ilusiones imaginarias que otorgan consistencia a la realidad no es otro que el de ocultar a los individuos de la posición subjetiva femenina que pueden asumir. Mientras que la lógica masculina es una lógica de la excepción constitutiva, la femenina es una lógica del no-todo. Es precisamente por ello que el presupuesto elemental del atravesamiento de la fantasía ideológica es el de la asunción de una posición subjetiva femenina. Efectivamente, lo que tal posición permite es reconocer que toda objetividad conlleva una fantasía;

<sup>6</sup> Para una introducción al tópico de la anti-filosofía, cfr. Groys (2012); a propósito de la relación que Lacan mantiene con el mismo, véase Clemens (2013).

vale decir, que la realidad misma depende de la distorsión de su carácter inconsistente, fallido.

Además del atravesamiento de la fantasía, es vital para la crítica de la ideología disolver el vínculo social fantasmático a través del aislamiento del “núcleo horrendo” del “goce idiota” (Žižek, 2000: 215). Según Žižek, si se entiende al síntoma como *sinthome* puede ponerse en crisis al gran Otro, pues al proceder de ese modo se le confiere el estatuto de un pequeño trozo de lo Real. En relación a lo Simbólico, el síntoma puede funcionar como un resto de la *jouissance* real que socava a las definiciones universales. Es justamente en este sentido que el filósofo esloveno nos exhorta a *gozar (femeninamente)* nuestros síntomas. No alcanza entonces con que la crítica produzca una identificación con el contenido sintomático de la ideología; hace falta, además, dar lugar a una identificación con el *sinthome* que estructura al núcleo real del goce. Y una identificación de tal carácter sólo puede ser llevada a cabo, de nuevo, si se asume la lógica del no-todo que expone la naturaleza ficcional de la universalidad simbólica. Vale decir, si se asume plenamente la posición subjetiva femenina que posibilita realizar el atravesamiento de la fantasía que regula la estabilidad simbólica.

En síntesis, debido al estatuto que alcanza la *jouissance* en la actualidad, la función de la ideología no consiste ya en “ofrecernos un punto de fuga de nuestra realidad, sino ofrecernos la realidad social misma como una huida de algún núcleo traumático, real” (Žižek, 1998: 76). Por su parte, la crítica de la ideología persiste aún como un procedimiento válido, cuyo sostén –“el punto de referencia extraideológico que nos autoriza a denunciar el contenido de nuestra experiencia inmediata como ‘ideológico’”- “no es la ‘realidad’, sino lo ‘real’ reprimido del antagonismo” (Žižek, 2008a: 36). La crítica de la ideología apunta a poner en crisis las creencias y mediante la interpretación de los síntomas, el atravesamiento de las fantasías, la identificación con el goce, la exposición de la inconsistencia del orden simbólico y la generación de un encuentro con lo Real, dar lugar a un saber no-ideológico de los sublimes objetos de la ideología.

## II

Lo que ante todo sustentó el consenso post-ideológico de la década de los noventa fue el intento de aniquilar la subjetividad. No obstante, como si se tratara de un espectro, el sujeto ha logrado persistir, asechando y asediando a quienes se visten con ropajes de verdugos. Al tanto de ello, Žižek ha buscado cada vez más “reafirmar el sujeto cartesiano” (Žižek, 2002: 10). En toda una alusión al *Manifiesto comunista*, al comienzo de *El espinoso sujeto* sugiere que un espectro ronda la academia occidental...

*... el espectro del sujeto cartesiano. Todos los poderes académicos han entrado en una santa alianza para exorcizarlo: la New Age oscurantista (que quiere reemplazar el “paradigma cartesiano” por un nuevo enfoque holístico) y el deconstruccionismo posmoderno (para el cual el sujeto cartesiano es una ficción discursiva, un efecto de mecanismos textuales descentrados); los teóricos habermasianos de la comunicación (que insisten en pasar de la subjetividad monológica cartesiana a una intersubjetividad discursiva) y los defensores heideggerianos del pensamiento del ser (quienes subrayan la necesidad de “atravesar” el horizonte de la subjetividad moderna que ha culminado en el actual nihilismo devastador); los científicos cognitivos (quienes se empeñan en demostrar empíricamente que no hay una única escena del sí-mismo, sino un pandemónium de fuerzas competitivas) y los “ecólogos profundos” (quienes acusan al materialismo mecanicista cartesiano de proporcionar el fundamento filosófico para la explotación implacable de la naturaleza); los (pos)marxistas críticos (quienes sostienen que la libertad ilusoria del sujeto pensante burgués arraiga en la división de clases) y las feministas (quienes observan que el cogito supuestamente asexuado es en realidad una formación patriarcal masculina) (ibídem: 9)*

Ante esta verdadera cruzada entablada contra la concepción de la subjetividad à *la cogito ergo sum*, lo que en definitiva urge es llevar a cabo un “manifiesto filosófico” (ibídem: 10) de ella. Para esto, Žižek se distancia de sus colegas post-fundacionalistas -pienso aquí puntualmente en Ernesto Laclau y Badiou- debido a que ante Heidegger y Lacan opta decididamente por el segundo<sup>7</sup>. La razón de esta preferencia radica en el hecho de que Lacan permite “delinear los contornos de un concepto de la subjetividad que no se adecua al marco de la idea heideggeriana del nihilismo inherente a la subjetividad moderna” (ibídem: 19). Asimismo, lo que posibilita Lacan para Žižek es “situar el punto del fracaso intrínseco del edificio filosófico de Heidegger, e incluso la

cuestión discutida a menudo de las eventuales raíces filosóficas de su compromiso nazi” (idem).

El pensamiento anti-filosófico lacaniano no tiene nada que ver con Heidegger: como ya fue indicado, el oriundo de Liubliana ve a Lacan como un pensador ilustrado, responsable de un nuevo *giro copernicano* que se encuentra en las antípodas de un filósofo que culpa al sujeto moderno de la manipulación tecnológica y la destrucción de la naturaleza. Es cierto, como apunta Žižek en el prefacio a la segunda edición de *El espinoso sujeto*, que en un principio el psicoanalista francés aceptaba “la crítica heideggeriana del cogito cartesiano” pero al ir avanzado en su itinerario intelectual pasó a concebir al cogito como “sujeto del inconsciente” (ibídem: I). En el contexto de este viraje, el rechazo de la distinción heideggeriana entre un “sentido ontológico de apertura en la cual las cosas aparecen” y un “sentido óntico de la realidad, de entidades existiendo en el mundo” (ibídem: VI) que Lacan había realizado previamente, adquiriría todo su esplendor. La hipótesis ontológica lacaniana por excelencia es que “*algo -algún elemento- debe ser radical (y constitutivamente excluido)*” (idem); este algo, por supuesto, es el *objet petit a*, el “objeto-causa del deseo o plus-de-goce” (ibídem: VII). La hipótesis en cuestión es lo que a Lacan le permite modificar “el tema heideggeriano del lenguaje como la casa del ser” (idem). En efecto, vista desde la perspectiva lacaniana esta casa no es más que una “*casa de torturas*” (idem). Heidegger ignora “este otro lado oscuro y torturante de nuestro habitar el lenguaje”; en su edificio filosófico “no hay lugar para lo Real de la *jouissance*” (idem). No es que el ser sea *para-la-muerte* sino que se halla “entre-dos-muertes” (ibídem: VIII) *-una simbólica, otra real*. En suma, Lacan no acepta el acuerdo entre el ser y el logos (de ahí que sea un anti-filósofo): se inclina por tematizar una dimensión de lo Real que es “indicada por la conjunción imposible entre sujeto y *jouissance*” (ibídem: XI).

En última instancia, es a causa de todo esto que, a partir de 1966-1967 -es decir, en el contexto del seminario sobre la lógica de la fantasía-, el psicoanalista francés pudo llevar a cabo un “pasaje en reversa de Heidegger hacia Descartes, hacia el *cogito cartesiano*”:

*Lacan comienza aceptando el punto heideggeriano de que el cogito cartesiano —piso de la ciencia moderna y su universo matematizado— anuncia el punto culminante del olvido del Ser; pero, para Lacan, lo Real de la jouissance es precisamente externo al Ser, de forma que aquello que —para Heidegger— sirve como argumento contra el cogito, para Lacan es un argumento a favor de él: lo Real de la jouissance solo puede ser abordado cuando dejamos el dominio del ser. Es por esto que, para Lacan, no solo el cogito no debe ser reducido a la autotransparencia del pensamiento puro, sino que —paradójicamente— el cogito es el sujeto del inconsciente, la brecha/corte en el orden del Ser a través del cual lo Real de la jouissance se abre paso (idem)*

Pero en su defensa lacaniana del sujeto Žižek va más allá de Descartes. El tratamiento del sujeto como brecha dialéctica -como abertura, vacío o ausencia “que precede al gesto de subjetivación” (ibídem: 171) y cuya contingencia “sostiene el orden universal del ser” (ibídem: 174)- adquiere su clímax en el idealismo alemán, que en definitiva lo que hizo fue radicalizar la perspectiva cartesiana. Es en particular en Hegel y la idea de *die Nacht der Welt* donde Žižek encuentra la mayor afinidad electiva con el pensamiento de Lacan. Dicha idea, sugiere el autor en trabajos como *Tarrying with the Negative*, formulada por Hegel en su *Filosofía real* de 1804-1805, evoca un momento de locura abismal negativa sin el cual no hay lugar para el logos; un gesto de repliegue sin el cual no hay subjetividad. Para Hegel entonces el sujeto se constituye tras la salida de la locura, luego de atravesar la noche del mundo. Del mismo modo, la teoría psicoanalítica de Lacan plantea que

*al repliegue en sí mismo, al corte de los vínculos con el ambiente, le sigue la construcción del universo simbólico que el sujeto proyecta sobre la realidad, como una especie de formación sustitutiva, destinada a compensar la pérdida de lo Real inmediato, presimbólico [...] La necesidad ontológica de “la locura” reside en el hecho de que no es posible pasar directamente desde el “alma animal” pura, inmersa en su mundo vital natural, a la subjetividad “normal” que habita en su universo simbólico. El “mediador evanescente” es el gesto “loco” del repliegue radical respecto de la realidad,*

<sup>7</sup> A propósito del pensamiento post-fundacional y el heideggerianismo de izquierdas, cfr. Marchart (2009). Para un contrapunto entre las posiciones de Žižek y Badiou, véase Johnston (2009). Por su parte, un buen repaso de las semejanzas y diferencias de los planteos de Žižek y Laclau puede hallarse en Petruccioli (2010: cap. X).

que nos abre el espacio para su (re)constitución simbólica [...] Lo que Hegel llama "la noche del mundo" (el dominio fantasmagórico, presimbólico de las pulsiones parciales), es un componente innegable de la autoexperiencia más radical del sujeto (ibídem: 46)

Y este vínculo que Žižek establece entre el psicoanálisis y Hegel se extiende a Schelling, quien al explicar el origen de Dios en *Las edades del mundo* anticipa el tratamiento lacaniano de la subjetividad. La transición de Dios al mundo a la que se refiere Schelling, plantea Žižek en *El resto indivisible*, es una cifra del pasaje de lo Real a lo Simbólico, de la pulsión al lenguaje, de la *jouissance* al deseo, de la locura pre-subjetiva a la cordura y normalidad por la que estamos condicionados. Como el sujeto en Lacan, que al ser castrado ingresa en el orden simbólico eludiendo la psicosis y la perversión pero pagando el precio de la neurosis, el mundo surge en Schelling como consecuencia de la intención divina de salir de un torturante y autodestructivo atolladero. Vale decir, la filosofía místico-cristiana schellingiana anticipa a Lacan a causa de que da cuenta del carácter incompleto de la realidad subjetiva.

Resumiendo, el hecho de que Žižek opte por Lacan antes que por Heidegger, el hecho de que reafirme al sujeto cartesiano como sujeto del inconsciente, el hecho de que persista en el horizonte del idealismo alemán, el hecho de que conciba la realidad como una malla ontológicamente incompleta, es lo que lo aleja de la constelación del pensamiento post-fundacional. En tanto lacaniano convencido y consecuente, Žižek no abona a la oposición entre un plano ontológico y un plano óntico, entre lo político y la política, entre el ser y el acontecimiento. A entender del filósofo esloveno, la lógica acontecimentalista convencional "es demasiado idealista": perpetúa la "oposición kantiana entre el ser, que es simplemente un orden del ser sedimentado, y el momento mágico del acontecimiento de la verdad" (Žižek, 2006a: 131). Por el contrario, la perspectiva filosófica žižekiana es de índole materialista. Lo que ella interroga es "cómo puede emerger un acontecimiento del orden del ser", "cómo pensar la unidad del ser y el acontecimiento", "cómo tiene que estar estructurado el orden del ser para que sea posible algo como un acontecimiento" (idem).

En *Visión de paralaje*, el pensador esloveno establece con precisión los fundamentos básicos de la ontología materialista bosquejada en su defensa previa del sujeto. El objetivo de este libro, de hecho, radica en "recuperar la filosofía del *materialismo dialéctico*" (Žižek, 2006b: 12) -una recuperación que es llevada a término, claro está, a través de una feroz y despiadada repetición de Lacan, a través de un frío y cruel encuentro con Hegel. ¿Pero por qué el interés en esta singular filosofía? Al igual que Badiou, Žižek está convencido de que el "(re)comienzo" del materialismo dialéctico, pese a todo lo embarrado que el término pueda estar con el estalinismo, entraña una "necesidad absoluta" (Badiou, 1969: 33). Es decir, Žižek cree que vale la pena luchar por el materialismo dialéctico a causa de su *idiotez* congénita. Tomando distancia de la *lecture symptomale* althusseriana de *El capital* con la que se intentaba dar con lo específico de la filosofía marxista, el esloveno considera que el materialismo dialéctico importa allí donde "representa su propia imposibilidad", pues, pensado desde ese lugar, deja de constituir una "ontología universal": su *objeto* pasa a ser "la brecha misma que, para siempre, constitutivamente, vuelve imposible la ubicación del universo simbólico dentro del horizonte más vasto de la realidad, como su región especial" (Žižek, 2003a: 192). Bien conceptualizado, por lo tanto, el materialismo dialéctico sólo puede ser un recuerdo de que "el horizonte de la práctica histórico-simbólica es 'no-todo', que está intrínsecamente 'descentrado', fundado en el abismo de una fisura radical: en resumen, que lo Real como su causa está para siempre ausente" (ibídem: 193); de que "la verdad es femenina" (Žižek, 2006b: 215), de que mientras "los hombres se sacrifican por una *Cosa*" -es decir, por *algo*, *todo* o incluso *más que todo*-, las mujeres pueden hacerlo "por nada" (ibídem: 120) o, como versa el título de uno de los últimos libros del filósofo de Liubliana, *menos que nada* —es decir, por el vacío o la brecha constitutiva de todo sujeto.

Asumiendo una estricta "posición hegeliana-lacaniana" (ibídem: 13), Žižek busca entonces dar nueva vida filosófica al materialismo dialéctico. Lo hace a través de la noción de "*brecha de paralaje*, la confrontación de dos perspectivas estrechamente vinculadas entre las cuales no es posible ningún campo neutral en común" (ibídem: 11-12), que en términos generales constituye una reescritura de la anamorfosis lacaniana<sup>8</sup>. En otras palabras, la recuperación de la filosofía del materialismo dialéctico por la que aboga Žižek estriba en reemplazar la ley de la "lucha de los opuestos" -que ciertamente habría sido "colonizada/obstruida por la noción

*New Age* de la polaridad de los opuestos (yin-yang, etc.)"- por el "concepto de 'tensión' inherente, brecha, no coincidencia del propio Uno" (ibídem: 16).

La noción de paralaje -de *doublure*, de recodo, de curvatura, de vuelta interna- hace justicia al materialismo dialéctico porque, tomando distancia del idealismo y el mecanicismo, postula que lo que rige durante el proceso subjetivo es la apertura radical. Con la noción en cuestión, el materialismo dialéctico puede apoyarse en que "es el mismo 'Todo' el que es no-Todo, inconsistente, marcado por una irreductible contingencia" (ibídem: 116). Sirviéndose de ella, está en condiciones de dedicarse de lleno al problema de "*cómo emerge, desde el orden chato del ser positivo, la verdadera brecha entre pensamiento y ser, la negatividad del pensamiento*" (ibídem: 15) —esto es, cómo emerge la "diferencia mínima" (ibídem: 27) *entre lo óntico y lo ontológico, cómo toma forma la "cinta de Moebius"* (ibídem: 45) *a través de la que ambos planos se entrelazan*. Se trata de una herramienta conceptual tan potente porque dota al acontecimiento -a la política, a lo óntico-, de una materialidad tempo-espacial definida. En síntesis,

*la solución materialista es [...] que el Acontecimiento no es más que su propia inscripción en el orden del Ser, un corte/ruptura en el orden del Ser por cuya causa el Ser no puede formar nunca un Todo consistente. No hay un Más Allá del Ser que se inscriba en el orden del Ser. No "hay" nada sino el orden del Ser. Aquí debería traerse a colación [...] la teoría general de la relatividad, en la que la materia no curva el espacio sino que es un efecto de la propia curvatura del espacio. Un Acontecimiento no curva el espacio del Ser por su inscripción en él: por el contrario, un Acontecimiento no es más que esa curvatura del espacio del Ser. "Todo lo que hay" es el intersticio, la no coincidencia del ser consigo mismo, a saber, el no cierre ontológico del orden del Ser (Žižek, 2006c: 128-129)*

En trabajos más recientes como *Less Than Nothing* y *Absolute Recoil*, Žižek continúa abordando la cuestión de la subjetividad e intentando refundar la perspectiva del materialismo dialéctico -como buen lacaniano que es, está convencido de que sólo repitiendo una y otra vez sus análisis y tesis despejará el terreno para la irrupción de *lo nuevo*. Pero el autor sobrepasa ahora el horizonte abierto por Descartes y el idealismo alemán para poner en pie una "'dentología' (la ontología de den, de 'menos que nada')" (Žižek, 2014: 5). Žižek explora así el que sin dudas es el interrogante ontológico fundamental: ¿por qué hay algo y no más bien la nada? La respuesta ensayada es que ello obedece a que la realidad es *menos que nada* -lo que en cierto sentido explicaría por qué la misma necesita ser suplementada con la ficción simbólica. Primero estaría la nada -el vacío, lo Real-, de la que pulsionalmente emergerían por sustracción aquello que Demócrito expresaba con el neologismo *δεν* (den) -literalmente, lo que se obtiene cuando se le quita algo a la nada. A su manera, estos *δεν* -estas partes-de-ninguna-parte, estos órganos sin cuerpo (estas enigmáticas X o sublimes objetos a, para ponerlo en términos estrictamente lacanianos)- preceden a la nada: son "*más que Algo pero menos que Nada*" (Žižek, 2012: 495) -vale decir, pequeños trozos de lo Real más reales que lo Real mismo. Únicamente una vez que la realidad ontológica u orden simbólico irrumpe de la nada, lo que es deviene algo que, por definición, es más que nada. No es que está el Uno y luego la multiplicidad. Por el contrario, primero está la multiplicidad de los *δεν*, de los "los menos-que-Uno (y por lo tanto de los menos-que-Nada)" (ibídem: 957) y sólo después, mediante el proceso de normalización simbólica emerge el Uno.

### III

La lectura revolucionaria de Lacan propuesta por Žižek, que como se ha manifestado en los pasos previos se

<sup>8</sup> La noción fue desarrollada originalmente por Kojin Karatani (2003).

desglosa en un registro teórico y en otro estrictamente filosófico, con el paso del tiempo ha permitido a éste romper con la perspectiva lacausiana de la democracia radical, dar a su propia obra un giro leninista y, más recientemente, apostar por la renovación del comunismo. Habría mucho que decir sobre cada una de estas operaciones fundamentales que el pensador esloveno efectúa en el plano de la política. Lamentablemente, debido al limitado espacio del que dispongo no podré aquí ocuparme de ellas. En cambio, para finalizar con el relevamiento de los nombres otorgados a Lacan por parte de Žižek, me contentaré con exponer la confección del concepto de Acto político por él realizada<sup>9</sup>.

Desde el seminario impartido en 1967-1968 (inédito), Lacan ha ido confiriéndole diferentes modalidades al concepto en cuestión:

*el histérico acting out, el psicótico passage à l'acte, el acto simbólico. En el histérico acting out, el sujeto escenifica, como si se tratara de una representación teatral, una solución negociada al trauma al que es incapaz de hacer frente. En el psicótico passage à l'acte, el atolladero es tan desgastante que el sujeto no puede siquiera imaginar una salida —la única cosa que puede hacer es golpear a ciegas lo real, liberar su frustración en una explosión sin sentido de energía destructiva. El acto simbólico puede ser concebido del mejor modo como un gesto puramente formal, auto-referencial, de auto-reivindicación de la propia posición subjetiva (Žižek, 2001: 84)*

Concediéndole el estatuto de un acto simbólico con el que se podía dar forma a un nuevo significante-amo, en un principio en Žižek el término funcionaba como una herramienta clave del procedimiento crítico-ideológico concebido en estrecho diálogo con la obra de Laclau. No obstante, como sugiere atinadamente Bosteels, lo que en contrapartida el filósofo de Liubiana conceptualiza hoy día como Acto implica “la posibilidad de una transformación política radical del estado de cosas existente” (2011: 176), de -como dice el propio autor- “una intervención trans-estratégica ‘excesiva’ que redefine las reglas y los contornos del orden existente” (Žižek, 2006d: 116). De la elaboración de un procedimiento crítico-ideológico para la radicalización de la democracia a la formulación de una teoría del Acto *stricto sensu* con la que se busca dar nueva vida al comunismo: éste es el itinerario que el concepto recorre en Žižek.

A diferencia del *Acting-out*, el *passage à l'acte* y el acto simbólico, el Acto *qua Acto* apunta entonces a “reestructurar las coordenadas simbólicas mismas de la situación del agente: se trata de una intervención en el curso de la cual la propia identidad del agente cambia radicalmente” (Žižek, 2001: 85). Lo que en última instancia posibilita un Acto, dice Žižek, son las premisas ontológico-materialistas de las que parte. A su entender, “los actos son posibles a causa de la no clausura, de la inconsistencia, de los hiatos ontológicos de una situación” (Žižek, 2011: 318). El espacio ontológico para el encuentro con lo Real que supone todo Acto verdadero siempre puede ser despejado -y por ende, el trastocamiento de la realidad imaginario-simbólica que de dicho encuentro se deriva, en todo momento se halla en el horizonte.

En lo fundamental, son tres los componentes categoriales que posee el Acto político žižekiano: la posibilitación de lo imposible (1), *la traversée du fantasme* (2) y la fidelidad a los principios (3).

1. Considerado desde las coordenadas simbólicas de las cuales emerge, el Acto es imposible. En lo que consiste un Acto es en hacer retroactivamente posible, en posibilitar a posteriori, lo que sin más, desde un determinado punto de vista, se presenta como imposible. La particularidad del Acto es que suspende el “hueco entre el mandamiento imposible y la intervención positiva”: es imposible no en el sentido de que no puede ocurrir sino “en el sentido de lo imposible que ocurrió” (Žižek, 2006d: 115).

*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) (Žižek, 2003b: 132)*

En otras palabras, el Acto político es inverosímil hasta que se vuelve inevitable -lo que es tanto como decir que,

más que el arte de lo posible, la política constituye un *arte de lo imposible*: cuando es auténtica, ella cambia los parámetros de lo posible en una determinada constelación. Lo que se le plantea a quien actúa es la necesidad de asumir un gran riesgo, la necesidad de dar un paso al vacío sin garantía de éxito alguno. Sólo así, mediante el enfrentamiento de un callejón sin salidas, mediante el ataque violento al gran Otro pero también a uno mismo -sin esto último, claro está, el Acto no sería más que una rearticulación del orden simbólico que cambia todo para que en verdad nada tenga que hacerlo-, es que puede “despejar[se] el terreno para un nuevo comienzo” (ibídem: 133).

2. Ahora bien, la alteración retroactiva del orden simbólico no es suficiente para que un fenómeno determinado alcance el estatuto de Acto. En *El espinoso sujeto*, Žižek afirma que “en este punto resulta esencial introducir una distinción adicional: para Lacan, un verdadero acto no solo cambia retroactivamente las reglas del espacio simbólico, sino que también perturba la fantasía subyacente” (Žižek, 2002: 217). Efectivamente, *la traversée du fantasme* es la otra parte integral de todo Acto.

El hecho de que el atravesamiento de la fantasía ideológica que regula la estabilidad del orden simbólico sea un componente clave del Acto, refuerza la idea de que éste no es asimilable al *passage à l'acte* o al *Acting-out*. Si bien el sujeto del Acto comparte con el del *passage à l'acte* el no enviar ningún tipo de mensaje cifrado al gran Otro y por tanto una cierta salida de la escena simbólica -cosa que el sujeto del *Acting-out* no-, se diferencia por responsabilizarse por lo que es llevado a cabo. En el contexto de la clínica, el *passage à l'acte* no significa un paso adelante en la dirección de la cura -es decir, del fin del análisis, de la asunción de la posición del analista, de la identificación con el *sinthome*, de la deslegitimación del *sujet supposé savoir* sobre el que se erige la transferencia- puesto que implica una salida defensiva del orden simbólico que no promueve la conscientización y la reelaboración del deseo y la fantasía -el pasaje al acto es eminentemente psicótico porque se plasma en explosiones impotentes en las que el sujeto se desencadena sin producir sentido, sin significar. Contrariamente al sujeto del *passage à l'acte*, al ponerse “a sí mismo como su propia causa” (ibídem: 402), el sujeto del Acto consigue dominar sus deseos y fantasías inconscientes. Precisamente en esto reside la singularidad de *la traversée du fantasme* en la que todo Acto debe basarse: al no dirigir ninguna clase de mensaje cifrado al gran Otro, al identificarse plenamente con la fantasía, al aceptar la inconsistencia del no-todo que es inherente a la realidad, quien actúa asume de manera resuelta su responsabilidad en el revelamiento del carácter ideológico del campo simbólico que sustenta las (falsas) elecciones que en su contexto se presentan como posibles, en la definición de las coordenadas de lo que -en teoría- no debe ni puede hacerse.

3. El último fundamento de todo Acto se relaciona con el hecho de que no existe una temporalidad a él intrínseca: “el Acto sólo es concebible como la intervención de la Eternidad en el tiempo” (Žižek, 2012: 427). En lo que a esto respecta, Žižek reivindica un decisionismo próximo al que Rosa Luxemburg supo esgrimir “en contra de los revisionistas” (Žižek, 2005b: 182). El Acto posee siempre algo de emergencia: quien actúa se arriesga y sin legitimación alguna se compromete dando un paso al vacío en una suerte de apuesta pascaliana. Vale decir, el Acto conlleva el convencimiento de que no es necesario pedir ninguna clase de permiso al gran Otro -“la búsqueda de garantías es el miedo al abismo del acto” (Žižek, 2004: 11). No hay que esperar a que las condiciones estén maduras ya que no existe algo como el *tiempo del Acto*: éste consiste en una oportunidad que surge -o mejor dicho, *que se hace surgir*- y que en tanto tal no hay que dejar pasar de largo.

Con todo, apelando a la terminología badiouiana de Bosteels podría decirse que aquello que guía al Acto žižekiano es “una obstinada fidelidad a los principios sin importar las consecuencias” (2011: 191). Ciertamente, el Acto implica que por más que la causa de uno esté perdida es preciso continuar demostrando fidelidad y persistir en ella, pues las “derrotas del pasado acumulan la energía utópica que explotará en la última batalla: la ‘maduración’ no está a la espera de circunstancias ‘objetivas’ para alcanzar la madurez, sino de la acumulación de derrotas” (Žižek, 2011: 402). Tal como Žižek ha sugerido recientemente, sólo a través de esta obstinada fidelidad a los principios es que, a fin de cuentas, podrá darse con las “señales del futuro” (Žižek,

<sup>9</sup> Me he ocupado ya en otros sitios de la teoría žižekiana del Acto; cfr., por ejemplo, Roggerone (2013).

En suma, el Acto político žižekiano se enmarca en una concepción materialista de la ontología y se basa en la posibilitación retroactiva de lo imposible, en el atravesamiento de la fantasía ideológica y en el compromiso que con él asume quien lo ejecuta. En otras palabras, el Acto implica un movimiento de destitución subjetiva que, gracias a suponer la lógica del goce femenino del no-todo, torna asequible lo Real que sobredetermina las coordenadas imaginario-simbólicas de la realidad y altera a éstas radicalmente.

Para dar cuenta de las especificidades que posee el Acto político, el filósofo esloveno se sirve en sus textos de un amplio espectro de modelos tomados de la ficción y la historia -Antígona, Lenin, Medea, Heidegger, Sygne de Coûfontaine, Keyser Söze, etc. Pero sin lugar a dudas, el sujeto *par excellence* en el que piensa es Lacan mismo, quien en 1979, en el umbral de su propia muerte, disolvió abruptamente la *École Freudienne de Paris* -es decir, “su *agalma*, su propia organización, el espacio mismo de su vida colectiva” (Žižek, 2003b: 133)- despejando así el terreno para el *nuevo comienzo* que sólo podría tener lugar *después* de él. Quisiera concluir expresando mi esperanza de que la presente exposición de los *nombres de Lacan* pronunciados por Slavoj Žižek contribuya a dar lugar al nuevo comienzo que el psicoanálisis continúa necesitando en la actualidad.

## BIBLIOGRAFÍA

- ALEMÁN, J. (2009), *Para una izquierda lacaniana. Intervenciones y textos*, Buenos Aires, Grama.
- BADIOU, A. (1969), “El (re)comienzo del materialismo dialéctico”, en: *Cuadernos de Pasado y Presente*, N° 8.
- BADIOU, A. (2002), *Condiciones*, México, Siglo XXI.
- BADIOU, A. (2010), “La idea del comunismo”, en: Hounie, A. (comp.), *Sobre la idea del comunismo*, Buenos Aires, Paidós.
- BOSTEELS, B. (2011), *The Actuality of Communism*, Londres y Nueva York, Verso.
- BOSTEELS, B. (2012), *Marx and Freud in Latin America. Politics, Psychoanalysis, and Religion in Times of Terror*, Londres y Nueva York, Verso.
- CLEMENS, J. (2013), *Psychoanalysis is an Antiphilosophy*, Edimburgo, Edinburgh University Press.
- GROYS, B. (2012), *Introduction to Antiphilosophy*, Londres y Nueva York, Verso.
- HABERMAS, J. (1984), “Conocimiento e interés”, en: *Ciencia y técnica como “ideología”*, Madrid, Tecnos.
- JOHNSTON, A. (2008), *Žižek's Ontology. A Transcendental Materialist Theory of Subjectivity*, Evanston, Northwestern University Press.
- JOHNSTON, A. (2009), *Žižek, Badiou, and Political Transformations. The Cadence of Change*, Evanston, Northwestern University Press.
- KARATANI, K. (2003), *Transcritique. On Kant and Marx*, Cambridge y Londres, The MIT Press.
- KEUCHEYAN, R. (2013), *Hemisferio izquierda. Un mapa de los nuevos pensamientos críticos*, Madrid, Siglo XXI.
- LACLAU, E., MOUFFE, C. (2004), *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- MARCHART, O. (2009), *El pensamiento político postfundacional. La diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- PETRUCCELLI, A. (2010), *El marxismo en la encrucijada*, Buenos Aires, Prometeo.
- ROBINSON, A. (2004), “The Politics of Lack”, en: *British Journal of Politics and International Relations*, N° 6.
- ROGGERONE, S. M. (2013), “Act or Revolution? Yes, Please!”, en: *International Journal of Žižek Studies*, Vol. 7, N° 3.
- ROUDINESCO, É. (1994), *Lacan. Esbozo de una vida, historia de un sistema de pensamiento*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- ROUDINESCO, É. Y PLON, M. (2011), *Diccionario de psicoanálisis*, Buenos Aires, Paidós.
- STAVRAKAKIS, Y. (2007), *Lacan y lo político*, Buenos Aires, Prometeo.
- STAVRAKAKIS, Y. (2010), *La izquierda lacaniana. Psicoanálisis, teoría, política*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- VAINER, A. (comp.) (2009), *A la izquierda de Freud*, Buenos Aires, Topía.
- ZARKA, Y. C. (comp.) (2004), *Jacques Lacan. Psicoanálisis y política*, Buenos Aires, Nueva Visión.
- ŽIŽEK, S. (1998), *Porque no saben lo que hacen. El goce como un factor político*, Buenos Aires, Paidós.
- ŽIŽEK, S. (2000), *Mirando al sesgo. Una introducción a Jacques Lacan a través de la cultura popular*, Buenos Aires, Paidós.
- ŽIŽEK, S. (2001), *On Belief*, Londres y Nueva York, Routledge.
- ŽIŽEK, S. (2002), *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política*, Buenos Aires, Paidós.
- ŽIŽEK, S. (2003a), *Las metástasis del goce. Seis ensayos sobre la mujer y la causalidad*, Buenos Aires, Paidós.
- ŽIŽEK, S. (2003b), “¿Lucha de clases o posmodernismo? ¡Sí, por favor!”, en: Butler, J., Laclau, E. y Žižek, S., *Contingencia, hegemonía, universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- ŽIŽEK, S. (2004), *Repetir Lenin*, Madrid, Akal.
- ŽIŽEK, S. (2005a), *El sublime objeto de la ideología*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- ŽIŽEK, S. (2005b), *El títere y el enano. El núcleo perverso del cristianismo*, Buenos Aires, Paidós.
- ŽIŽEK, S. (2006a), *Arriesgar lo imposible. Conversaciones con Glyn Daly*, Madrid, Trotta.
- ŽIŽEK, S. (2006b), *Visión de paralaje*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- ŽIŽEK, S. (2006c), *Órganos sin cuerpo. Sobre Deleuze y consecuencias*, Madrid, Pre-Textos.
- ŽIŽEK, S. (2006d), *Irak. La tetera prestada*, Buenos Aires, Losada.
- ŽIŽEK, S. (2008a), “El espectro de la ideología”, en: *Ideología. Un mapa de la cuestión*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- ŽIŽEK, S. (2008b), *Cómo leer a Lacan*, Buenos Aires, Paidós.
- ŽIŽEK, S. (2011), *En defensa de causas perdidas*, Madrid, Akal.
- ŽIŽEK, S. (2012), *Less Than Nothing. Hegel and the Shadow of Dialectical Materialism*, Londres y Nueva York, Verso.
- ŽIŽEK, S. (2013), *El año que soñamos peligrosamente*, Madrid, Akal.
- ŽIŽEK, S. (2014), *Absolute Recoil. Towards a New Foundation of Dialectical Materialism*, Londres y Nueva York: Verso.

## **SOBRE EL AUTOR**

SANTIAGO M. ROGGERONE

Licenciado y Profesor en Sociología por la Universidad de Buenos Aires (UBA), así como Magíster en Sociología de la Cultura por el Instituto de Altos Estudios Sociales perteneciente a la Universidad Nacional de San Martín.

Ha cursado el Doctorado en Ciencias Sociales (UBA), encontrándose actualmente por presentar su Tesis. Dispone de una Beca Interna Doctoral otorgada por el Consejo Nacional de investigaciones Científicas y Técnicas con sede de trabajo en el Instituto de Investigaciones Gino Germani (UBA) y se desempeña como auxiliar docente en la Carrera de Sociología de la Facultad de Ciencias Sociales (UBA).

Email: santiagoroggerone@gmail.com