

Acerca del poder político y de los mecanismos ideológicos

Slavoj Zizek

Traducción: Francoise Vatan

La "razón cínica"

Probablemente la definición más elemental de ideología es la de Marx, con su famoso: "eso no lo saben, pero lo hacen" que atribuye a la ideología un cierto carácter de ingenuidad: desconociendo sus condiciones, sus motivos efectivos; y cuyo concepto mismo marca un hito entre lo que efectivamente se hace y la "conciencia falsa" que de ello se tiene. Tal "conciencia ingenua" puede ser sometida a un procedimiento crítico-ideológico que la llevará, o al menos así se supone, a una reflexión sobre sus condiciones efectivas, sobre la realidad social a la cual pertenece.

Tomemos un ejemplo clásico: la universalidad ideológica, aquella noción de "libertad" burguesa, la cual supone una cierta "libertad" —la que tiene el trabajador para vender su fuerza de trabajo—, que es la forma misma de su esclavitud; del mismo modo funciona el intercambio equivalente, entre la fuerza de trabajo y el capital, como la forma misma de la explotación. Así pues, el objetivo del análisis crítico-ideológico es detectar, detrás de la aparente universalidad, la particularidad que hace resaltar la falsedad de tal universalidad. Verdaderamente lo universal está atrapado en lo particular, determinado por una constelación histórica concreta.

Ahora bien, en la *Crítica de la razón cínica*, libro de gran éxito en Alemania, Peter Sloterdijk defiende la tesis, según la cual, la ideología funciona cada vez más de una manera cínica, volviendo inoperante este procedimiento crítico-ideológico. La fórmula de la "razón cínica" sería: "saben perfectamente lo que hacen y sin embargo lo hacen". La razón cínica deja de ser ingenua, es la paradoja de una "conciencia falsa" despejada: ser consciente de la falsedad, de la particularidad subyacente en la universalidad ideológica, sin renunciar, por ello, a dicha universalidad.

Tal posición debe distinguirse del *ktinismo**, en-



FOTO: Salvador Toledo

tendido éste como subversión de la ideología oficial ingenua, solemne, patética. El kinismo es la crítica popular, plebeya, de la cultura oficial, que opera por medio de la ironía y del sarcasmo, confrontando las frases patéticas de la ideología reinante, con la banalidad efectiva, poniéndolas en ridículo y descubriendo detrás de su “nobleza sublime” el interés egoísta, la violencia, la desmesurada sed de poder, etcétera. Procede más de una manera pragmática que con argumentos, ya que consiste en remitir a la situación de expresar un enunciado ideológico (por ejemplo, cuando predica un político el deber del sacrificio patriótico, el kinismo descubre el interés personal de aquél para aprovecharse del sacrificio de los demás).

El cinismo es, precisamente, la respuesta de la cultura reinante a la subversión kínica: se reconoce el interés particular detrás de la máscara ideológica, conservando, de todas formas, la máscara. El cinismo no es una posición de inmoralidad directa sino, más bien, la moral misma al servicio de la inmoralidad. La “sabiduría” cínica consiste en hacer de la probidad la forma más acabada de la deshonestidad; de la moralidad, la forma suprema de la disolución; de la verdad, la forma más eficaz de la mentira. El cinismo realiza, pues, una especie de “negación de la negación” perversa. Frente al enriquecimiento ilegal y el pillaje, la reacción cínica consiste en afirmar que el enriquecimiento legítimo es un robo mucho más eficaz y, además, protegido por la ley. Así, Brecht se preguntará en *La ópera de cuatro centavos*: ¿Qué es el robo de un banco, comparado con la función misma de estas instituciones?

El cínico vive en el espacio que hay entre los principios proclamados y la práctica —toda su “sabiduría” consiste en legitimar esta distancia—. Por eso, precisamente, lo que menos soporta es transgredir abiertamente la ley, es decir, erigir la transgresión, valga la redundancia, en un principio ético. Es por esto que el héroe moderno, que “ha pactado con el diablo” y vivido “más allá del bien y del mal” (desde Fausto hasta don Juan), es castigado con crueldad sin medida por sus delitos —su excesivo castigo es un acto cínico por excelencia—.

Es indiscutible que, frente al andamiaje montado por el cínico, la “lectura sintomática” (el procedimiento crítico-ideológico tradicional), pierde eficacia; así, la “conciencia cínica” no podrá ser subvertida, a despecho de cualquier lectura que intente confrontar el texto ideológico con su “reprimido”, “dia-

lectizarlo”, relacionando su discurso de superficie con otro más profundo, detectándose detrás de los puntos, en los cuales “no funciona” su carácter de clase, su determinación por un interés particular.

¿Permite esto afirmar que con la “conciencia cínica” se ha abandonado el campo ideológico, propiamente dicho, para entrar en el universo post-ideológico, en el cual un sistema ideológico se reduce a un simple medio de manipulación que nadie, empezando por sus inventores y propagandistas, toma en serio?

En este punto adquiere gran relevancia la diferencia entre el síntoma y el fantasma, elaborada por Jacques-Alain Miller. El fin de la ideología “ingenua”, que vuelve eficaz cualquier “lectura sintomática” crítico-ideológica, implica forzosamente restablecer la dimensión más fundamental del fantasma ideológico —el cínico que “no se deja de cuentos”, que conoce la nulidad de las proposiciones ideológicas, desconoce, sin embargo, el fantasma que estructura la “realidad” social misma—.

El fantasma ideológico

Para captar la dimensión del fantasma debemos regresar a la fórmula marxiana: “eso no lo saben, pero lo hacen”, y preguntarnos dónde se encuentra el lugar de la ilusión ideológica: ¿en el saber?, ¿en el hacer? o ¿en la “realidad” misma? La respuesta parece evidente, se trata de una simple separación entre el saber y la realidad, cuando “no se sabe lo que se hace”, se hace algo de lo cual se tiene una representación falsa. A su vez, queda claro que esta representación falsa es el efecto necesario de una realidad social alienada, invertida, etcétera. Sin embargo, la ilusión queda del lado de la representación.

Tomemos el caso de lo que se llama el “fetichismo del dinero”. El dinero es, en realidad, la encarnación de una red de relaciones sociales, su función es social. Ahora bien, ésta consiste en ser la encarnación de la riqueza, el equivalente general de todas las mercancías, el cual aparece ante los individuos como una propiedad natural del dinero, como si éste fuera de antemano, en cuanto cosa, el equivalente general, la encarnación de la riqueza. Es el gran tema de la crítica marxista de la “reificación”: detrás de la cosificación se deben detectar las relaciones entre los hombres, esto es, las relaciones sociales.

Sin embargo, tal interpretación desconoce la ilusión, el error entretelado en la realidad social, es decir, en lo que "hacen" los individuos cuando utilizan el dinero, quienes saben que no tiene nada de mágico, que expresa solamente las relaciones sociales. Más aún, reducen, espontáneamente, el dinero a un simple signo que les da el derecho a disponer de una parte del producto social; saben perfectamente que detrás de las "relaciones entre cosas" hay "relaciones entre hombres". El problema es que en el proceso de intercambio fingen que el dinero es, en su realidad inmediata, en cuanto cosa natural, la encarnación de la riqueza. Lo que los individuos "no saben", lo que desconocen, es que en la realidad del acto de intercambio se regulan sobre la ilusión fetichista y que ésta guía su actividad misma; el lugar propio de la ilusión es la realidad, el proceso social efectivo.

Tomemos el tema marxiano de la inversión especulativa entre lo universal y lo particular. Lo universal no es más que una propiedad de lo particular concreto, de las cosas que existen efectiva y realmente; en la relación de dinero, la correspondencia de estas dos categorías se invierte. Todo contenido particular, la riqueza concreta (el valor de uso) sólo aparece en cuanto forma de expresión de la universalidad abstracta (el valor de cambio), lo universal abstracto es su verdadera sustancia. Marx llama "metafísica de la mercancía" o "religión de la vida cotidiana" a este tipo de inversión; el fundamento, la raíz del idealismo se debe buscar en la realidad del mundo de las mercancías, que desde siempre se comporta de una manera idealista:

Esta inversión por la cual lo sensible y concreto sólo cuenta en calidad de forma fenoménica de lo abstracto y general, mientras, a la inversa, lo abstracto y general cuenta como propiedad de lo concreto, tal inversión caracteriza la expresión de valor. Si digo: el derecho romano y el derecho alemán son uno y otro derechos, eso se entiende de por sí. Pero si al contrario digo: *el* derecho, esta cosa abstracta, *se realiza* en el derecho romano y en el derecho alemán, es decir en derechos concretos, la conexión llega a ser entonces mística.¹

Aquí, ¿dónde está la ilusión? No olvidemos que el burgués, en su existencia cotidiana, por algo es hegeliano, no capta lo particular como resultado del automovimiento de lo universal; piensa, como el

nominalista inglés, que lo universal se reduce a ser una propiedad de lo particular. Pero el problema reside en que, en su práctica misma, hace como si lo particular no fuera más que la forma fenoménica de lo universal. Para retomar a Marx: sabe perfectamente que el derecho romano y el alemán son uno y otro derechos, pero actúa, sin embargo, como si el derecho, esa cosa abstracta, se realizara en el derecho romano y en el derecho alemán.

Así pues, la ilusión está desdoblada: consiste en desconocer la ilusión que regula nuestra actividad, nuestra realidad misma.² He aquí, pues, nuestra primera tesis: en su dimensión fundamental, la ideología no es una construcción imaginaria que disimula, a la par que embellece, la realidad social; en el funcionamiento "sintomático" de la ideología, la ilusión está del lado del "saber", mientras el fantasma ideológico funciona como una "ilusión", un "error", que estructura la "realidad" misma, que determina nuestro "hacer", nuestra actividad.³

El "punto de almohadillado"*** como operación ideológica fundamental

¿Qué quiere decir: la ideología funciona como un fantasma? La clave está dada por la distinción entre el sueño y el fantasma, que Jacques-Alain Miller desarrolla en su comentario de la interpretación lacaniana del bien conocido sueño "Padre, ¿no ves que estoy ardiendo?":

(. . .) el sueño no es el fantasma, (. . .) allí donde al fantasma sostiene con su escenario la ficción de la relación sexual, lo imaginario del sueño ofrece a veces a aquello de lo simbólico que está recluso, una figuración patética que se paga con la angustia.⁴

Así pues, en la oposición entre la realidad y el sueño, se debe situar al fantasma del lado de la realidad, es la "realidad", misma que está construida a partir de un fantasma: en el sueño se anuncia un cierto problema real, generador de trauma, y el despertar a la realidad fantasmagórica aparece, precisamente, en esta perspectiva, como huida frente a lo real, frente a este núcleo traumático del sueño. Entonces, repitiendo, *mutatis mutandis*, la vieja divisa de los hippies de los años 60: la realidad es para aquellos que no pueden soportar el sueño, o sea lo real que se anuncia en el sueño. Pero aquí, ¿dónde está la ideología? Volvamos a considerar más deta-



lladamente el sueño freudiano mencionado que se encuentra en la *Traumdeutung*; Lacan lo interpreta en los capítulos III y IV del *Seminario XI*. La situación circunstancial del sueño es la siguiente: durante la velada funeraria, que precede al entierro de su hijo muerto, un padre cae dormido un instante. Mientras, el cirio colocado sobre el ataúd cae y la mortaja se inflama. En este momento preciso, el padre sueña que su hijo le reprocha desesperadamente: “Padre, ¿no ves que estoy ardiendo?”. La interpretación tradicional se deduce de una función fundamental del sueño, la cual consiste en prorrogar el reposo; de pronto, el sujeto está expuesto a una irritación efectiva, exterior (la campana del despertador, los golpes dados en la puerta, o bien, en nuestro caso, el olor del humo), y para prorrogar su descanso, construye en el sueño, inmediatamente, un escenario, una historieta en la cual figura este elemento irritante. Sin embargo, cuando la irritación efectiva, exterior, se vuelve demasiado fuerte, el sujeto despierta.

La interpretación propuesta por Lacan es muy diferente: el sujeto no despierta cuando el sueño deja de poder apaciguar la irritación exterior. La lógica de su despertar es fundamentalmente otra. En efecto, el sujeto construye el escenario del sueño para prorrogar el reposo, para evitar el despertar a la realidad; ahora bien, lo que encuentra en el sueño es mucho más terrorífico que la realidad misma —por ejemplo, en este caso, la terrible figura del hi-

jo ardiendo—, que dirige su reproche al padre. Esta es la razón por la cual el sujeto despierta; para huir, para escapar de lo real horroroso que se anuncia en el sueño. Huye en la realidad para poder seguir durmiendo, para no despertar a lo real del sueño.

He aquí la lógica fundamental de la ideología: no se trata de huir de la realidad escapando hacia una ilusión, sino de evadirse en la realidad misma, frente a ella, que es en sí misma terrorífica. Es decir, la operación fundamental de la ideología consiste en construir un punto real aterrador, frente al cual se pueda escapar en la realidad; un punto real que, por el trauma que evoca, cambia la dimensión de las desdichas terrenales, despojándolas de su carácter insoportable. Lacan da cuenta de esta operación cuando introduce el concepto de “punto de almohadillado” en el capítulo XXI del *Seminario sobre Las psicosis*, a propósito del primer acto de *Athalie*; a las lamentaciones que Abner profiere sobre la triste suerte que espera a los partidarios de Dios bajo el reino de Athalie, Joad contesta con estos viejos versos:

Quien pone un freno al furor del mar,
Sabe también detener de los malvados los complots.
Sometido con respecto a su santa voluntad,
Temo a Dios, estimado Abner, y no tengo ningún otro
temor.

Lo cual produce una verdadera conversión de Abner: hace de un *diligente*, un impaciente, y precisamente por eso, incierto, un *feligrés* calmado, seguro de sí y de la divinidad todopoderosa.

¿Cómo logra esta evocación del “temor de Dios” operar la “conversión” milagrosa? Antes de esta conversión, Abner sólo ve en el mundo terrenal la multitud de peligros que lo llenan de terrores y espera de Dios y sus representantes que le presten auxilio y le permitan vencer las múltiples dificultades de este mundo. Frente a esta oposición entre el reino terrestre de los peligros, la incertidumbre, los temores, y el reino divino de la calma, el amor y la seguridad, Joad no trata simplemente de convencer a Abner de que las fuerzas divinas son suficientemente poderosas para prevalecer sobre el desasosiego terrenal; apacigua sus temores de una manera muy diferente, presentándole a su opuesto mismo. Dios, como algo más terrible que todos los temores terrestres. Y —éste es el “milagro” del “punto de almohadillado”— este temor-de-sobra, temor de Dios,

cambia retroactivamente el carácter de todos los demás temores, “lleva a cabo el pase de prestigiatión de transformar, de un minuto a otro, todos los temores en un perfecto coraje. Todos los temores —No tengo otro temor— son intercambiados contra lo que se llama el temor de Dios (. . .)”.⁵

Así pues, se tendría que tomar a la letra la fórmula marxista común —el consuelo religioso como compensación o más precisamente, “suplemento imaginario” a la miseria terrestre—. Se trata de una relación dual, imaginaria, entre el más acá terrestre y el más allá celeste, sin que intervenga el momento de la “mediación” simbólica. Según esta concepción, la operación religiosa consistiría en indemnizarnos de los horrores e incertidumbres terrestres con la beatitud que nos espera en el otro mundo, lo que nos remite a todas las fórmulas célebres de Feuerbach sobre el más allá divino, en cuanto imagen especular, invertida, de la miseria terrestre.

Para que esta operación “funcione”, se requiere, sin embargo, de la intervención de un tercer momento que “mediate”, en cierta manera, los dos polos opuestos: el horror infinitamente más espantoso a la ira de Dios debe presentarse aun sobre la multitud de los horrores terrestres, de suerte que las desgracias terrenales toman una dimensión nueva y llegan a ser otras tantas manifestaciones de la ira divina. La misma operación ocurre, por ejemplo, en el fascismo: ¿qué tal Hitler, en *Mein Kampf*, para explicar a los alemanes las desdichas de la época, la crisis económica, la “decadencia” moral? Detrás de la multitud de estas desdichas construye un nuevo sujeto terrorífico, una causa única del mal, el judío. El “complot judío” lo explica todo a tal punto que todas las desgracias terrestres, desde la crisis económica hasta la crisis familiar, llegan a ser sus manifestaciones: el judío es el punto de almohadillado de Hitler.⁶

La tautología y su prohibición

La lógica de esta operación puede esclarecerse mediante un corto rodeo por la novela policiaca; considerando la relación entre la ley y su transgresión, ¿cuál es el “encanto” principal de la aventura criminal? Por un lado tenemos el reino de la ley, la tranquilidad, la certidumbre, pero también la banalidad, el aburrimiento de la vida cotidiana, y por otro, el crimen como la única aventura posible en el mundo burgués, ya lo decía Brecht. Sin embargo,

como lo puso de relieve Gilbert Keith Chesterton, las novelas policiacas operan un ardid formidable en este punto:

Al viejo Adam, quien no para de murmurar frente a un fenómeno tan universal y automático como lo puede ser la civilización, y preconiza siempre la huida o la rebeldía, le enseñan que la civilización es la huida más emocionante y la más romanesca de las rebeldías. (. . .) Al mostrarnos al policía, solo y sin miedo en una madriguera de bandidos, rodeado con puñales y puños crispados, nos recuerdan que este agente de la justicia social es una figura original y poética, mientras que los ladrones no son más que los conservadores fríos del atavismo de los monos y de los lobos. Así, la novela policiaca es la novela por excelencia del hombre. Su fundamento consiste en afirmar que la moralidad es la conspiración más tenebrosa y audaz.⁷

La operación fundamental de la novela policiaca reside, pues, en presentar al detective mismo —el que, en nombre de la ley, trabaja para restablecer su reino— como el aventurero más admirable. A la vez, los criminales llegan a parecer pequeño-burgueses indolentes, conservadores prudentes. La artimaña nos asombra, si bien se da una serie de transgresiones de la ley, de crímenes, de aventuras que rompen la monotonía de la vida cotidiana, leal y tranquila, la única transgresión verdadera, la única aventura verdadera, la que cambia todas las demás en una prudencia pequeño-burguesa, es la que proviene de la civilización, de la defensa de la ley misma.

También para Lacan la mayor transgresión, el trauma más destructivo, más insensato, es la ley misma; la ley loca, super-yoica, que inflinge, ordena el goce. No hay, por un lado, la pluralidad de las transgresiones, perversiones, agresividades, etcétera; y, por otro, una ley universal que regularizaría, normalizaría el callejón sin salida de las transgresiones, posibilitando la co-existencia pacífica de los sujetos. La cosa más loca es el otro lado de la propia ley apaciguadora, es la ley cuando es incomprensible, cuando manda el goce. En efecto, la ley se desdobra, necesariamente, en apaciguadora y loca: la oposición entre la ley y sus transgresiones se repite al interior de ella misma. Se vuelve a encontrar, pues, la misma operación puesta de relieve en *Athalie*; en Chesterton, la ley aparece, frente a las transgresiones criminales, como la única transgresión verdadera; en *Athalie*, el Dios aparece, frente a los temores terrestres, como el único ser al que se debe

temer realmente; el Dios se desdobra, pues, en un Dios apaciguador del amor, la calma, y la gracia; y en un Dios feroz, encolerizado, que hace sufrir al hombre el temor más terrible.

Este viraje, este punto de inversión, en donde la ley misma aparece como la única transgresión verdadera, corresponde exactamente a lo que se llama, en la terminología hegeliana, “la negación de la negación”, antes que nada, se plantea la oposición simple entre la posición y su negación —en nuestro caso, entre la ley positiva, apaciguadora, y la multitud de sus transgresiones particulares, de los crímenes—. La “negación de la negación” es el momento en el cual parece que la única transgresión verdadera, la única negatividad verdadera, proviene de la ley misma que reduce todas las transgresiones ordinarias, criminales a una positividad indolente.⁸

He aquí porque la teoría lacaniana es irreductible a toda variante del “transgresionismo”, del “anti-edipismo”, etc.; el único anti-edipo verdadero es el Edipo mismo, su revés super-yoico. Se puede trazar esta economía “hegeliana” hasta en las decisiones organizadoras de Lacan; la disolución de la escuela freudiana de París y la constitución de la causa freudiana podían dar la impresión de un gesto liberador. Ya acabadas la burocratización, la reglamentación propias a la escuela, sólo falta ahora ocuparse de la causa misma, liberada de todas las trabas terrenales. Ahora bien, salta rápidamente a la vista que este gesto traía consigo la restauración de otra escuela, mucho más severa que todas las demás, tal como la superación de los temores terrestres por el amor divino implica el temor de Dios, más terribles que todos estos.

La forma más conveniente para indicar, en el lenguaje cotidiano, este viraje del “punto de almohadillado”, de la “negación de la negación”, es, paradójicamente, la de la tautología: “la ley es la ley”, “Dios es Dios”; la tautología funciona aquí, precisamente, en el sentido hegeliano, como una identidad en sí misma, que revela la contradicción suprema.⁹ En la tautología “Dios es Dios”, el primero es el Dios de la calma, de la gracia y del amor; el segundo es el Dios de una rabia y una ferocidad insoportables. Igualmente, “la ley es la ley” testimonia el carácter ilegal e ilegítimo de la instauración del reino de la ley, de una violencia fuera de la ley, en la cual se sostiene el reino de la ley. Pascal detectó el contenido subversivo de esta tautología:

La costumbre hace por sí sola toda la equidad, por la simple razón de que es recibida: he aquí el fundamento místico de su autoridad. Quien la remite a su principio, la aniquila. No hay nada más culpable que estas leyes que reparan agravios; quien las obedece porque son justas, obedece a la justicia que él imagina, pero no a la esencia de la ley: está toda recogida sobre sí misma; es ley, y nada más. (...) Por eso, el legislador más sabio decía que, para el bien de los hombres, era muy a menudo necesario timarlos; y otro, buen político: ‘como ignora la verdad que lo libera, le es grato ser engañado’. No debe sentir la verdad de la usurpación; ésta, introducida antaño sin razón, ha llegado a ser razonable; si no se quiere su fin, se debe hacer lo necesario para que se la considere auténtica, eterna, y que se oculte su principio. (*Pensées*, 294)

Es inútil subrayar el carácter escandaloso de estas proposiciones, las cuales subvierten los fundamentos del poder, de su autoridad, justo cuando dan la impresión de sostenerlo. La violencia ilegítima, en la cual la ley se soporta, debe ser disimulada a toda costa, porque esta disimulación es la condición positiva del funcionamiento de la ley: la posición célebre que clausura el *Tractatus* de Wittgenstein: “De lo que no se puede hablar, mejor es callarse”. Pero, si se hace constar que es absolutamente imposible decir algo sobre lo inefable, ¿por qué añadir el postulado redundante que no se debe decir nada de él? ¿Desde dónde atribuir tal fuerza a lo que se plantea como una simple apariencia? ¿De dónde proviene tal temor de no decir lo indecible? La paradoja de esta “nada”, de esta simple apariencia, es la paradoja misma del objeto-causa del deseo, en el sentido lacaniano del *objeto a*.***¹¹

Kant con Sade

Así pues, “en el principio” de la ley, hay un cierto fuera-de-ley, una cierta realidad de la violencia, que coincide con el acto mismo de la instauración de la ley, y todo el pensamiento político-filosófico clásico descansa sobre una apostasía de este reverso de la ley. Volvamos a tomar aquí el texto de Lacan.

Si bien no ha logrado articular la falta en el Otro (el gran A tachado***); sin embargo, Kant ha articulado —para retomar la formulación de Jacques-Alain Miller— el gran B tachado, bajo la forma de la inaccesibilidad, de la trascendencia absoluta del Bien supremo, único objeto y móvil legítimo, no patoló-

gico, de nuestra actividad moral. Todo objeto dado, determinado, representado, que funciona como móvil de nuestra voluntad, es de antemano patológico en el sentido kantiano, es decir empírico, sujeto a las condiciones de nuestra experiencia y sin ninguna necesidad *a priori*; por eso mismo, el único móvil legítimo de nuestra voluntad sigue siendo la forma universal de la ley moral.¹²

Ahora bien, la tesis fundamental de Lacan es que este objeto imposible nos está dado en una experiencia específica, la del objeto *a*, causa del deseo, que no tiene nada de “patológico”, y no se reduce a un objeto de necesidad o de demanda.

He aquí porque se debe captar a Sade como la verdad de Kant; este objeto, cuya experiencia está eludida por Kant, aparece, precisamente, en la obra de Sade, bajo la forma del ejecutor, del verdugo, del agente que ejerce su actividad “sádica” sobre la víctima. El verdugo sadiano no tiene nada en común con el placer: su actividad es, en sentido estricto, ética. Más allá de cada móvil “patológico”, se limita a cumplir con su deber (lo que testimonia, a fin de cuentas, la falta de humor en la obra de Sade). El verdugo trabaja siempre para el goce del Otro, no para el suyo; resulta ser el puro instrumento de la Voluntad del Otro: la escena sádica incluye siempre, junto al verdugo y a su víctima, un tercero: el Otro, para quien el sádico ejerce su autoridad, el Otro cuya forma pura es la de la voz de una ley que se dirige al sujeto a la segunda persona, por el imperativo: “¡Haz tu deber!”.¹³

La grandeza de la ética kantiana es haber formulado, por primera vez, el “más allá del principio del placer”; el imperativo categórico de Kant es una ley super-yoica, que va en contra del bienestrar del sujeto. Más precisamente, es totalmente indiferente a este bienestar que es en su totalidad no-económico, no economizable, insensato desde el punto de vista del “principio de placer” y de su prolongación, el “principio de realidad”. La ley moral es un mandamiento feroz que no admite disculpas —“puedes porque debes”— y que por eso mismo toma la apariencia de una neutralidad maléfica, de una indiferencia mala.

Según Lacan, Kant escamotea el otro lado de esta neutralidad de la ley moral, su maldad y su inmoralidad, su perversidad que remite, detrás del mandamiento de la ley, a un goce. Lacan relaciona con este disimulo el hecho de que Kant evita la escisión del sujeto (sujeto de la enunciación/sujeto del enunciado) implicada en la ley moral. Es el sentido de la crítica lacaniana del ejemplo kantiano del depósito y del depositario —en este ejemplo, el sujeto de la enunciación está reducido al sujeto del enunciado, el depositario “a la altura de su cargo”, de un sujeto que se deja tomar, sin pretexto, en la determinación abstracta de ser depositario—.¹⁴

Lacan evoca esta ocurrencia en el segundo seminario, la cual apunta en el mismo sentido: “Mi novia nunca falta a la cita, porque tan pronto como faltase, dejaría de ser mi novia. . .”. También aquí, la novia está reducida a su función de novia. Hegel había ya detectado el terrible potencial de reducir al sujeto a una determinación abstracta: presuponer el terror revolucionario reside, en efecto, en que el sujeto se deje reducir a su determinación de ciudadano que está “a la altura de su cargo”, lo que provoca la liquidación de los sujetos que no lo son; en este sentido, el terror jacobino es la verdadera consecuencia de la ética kantiana. Pasa lo mismo con la consigna del socialismo real: “El pueblo entero sostiene al Partido”. Tal proposición no es una constatación empírica, y como tal refutable; funciona de manera ejecutoria, como la definición del verdadero Pueblo, del Pueblo “a la altura de su cargo” —el verdadero Pueblo se compone de los que sostienen al Partido—. Aquí pues, la lógica es exactamente la misma que la de la broma sobre la novia: “El Pueblo entero sostiene al Partido, porque los elementos del Pueblo que actúan contra el Partido se han excluido, por eso mismo, de la comunidad del Pueblo”.

Se trata, en el fondo, de lo que Lacan llamaba, en sus primeros seminarios, la palabra fundadora, el mandato simbólico (“eres mi novia, mi depositario,



FOTO: Raúl C. Aranda

el ciudadano. . .”) y que se tendría que volver a leer en la perspectiva de formar un concepto ulterior del S_1 , del significativo amo; la propuesta de la crítica lacaniana es que, en el sujeto que se encarga de un mandato simbólico, que acepta encarnar un S_1 , hay siempre un resto que no se deja incluir en el S_1 , en el mandato, y este resto es, precisamente, la vertiente del *objeto*. El sujeto de la enunciación, en la medida en que escapa a la inclusión en el significativo, al mandato que se le confiere por el lazo socio-simbólico, funciona como objeto.

He aquí, pues, la escisión entre el sujeto del enunciado y el sujeto de la enunciación de la ley: detrás de S_1 , la ley en su vertiente neutral, pacificadora, solemne y sublime, hay siempre un lado del objeto que anuncia la perversidad, la maldad y la inmoralidad. Otra anécdota bien conocida ilustra perfectamente esta escisión del sujeto de la ley: a la pregunta que le hacen los exploradores sobre el canibalismo, el indígena responde: “no, ya no quedan más caníbales en nuestra región. Ayer nos comimos el último”. El indígena sujeto del enunciado, “ya no quedan caníbales”, es también el sujeto de la enunciación, ya que precisamente este “nosotros” denota que él fue uno de los que comieron al último canibal. Aquí interviene, pues, la intrusión del “sujeto de la enunciación” de la ley, eludido por Kant, este agente obscuro que se está comiendo “el último canibal” para asegurar el orden de la ley.¹⁵ Podemos, desde ahora, precisar el estatuto de interdicción paradójica que recae sobre la cuestión del origen de la ley, del poder legal: apunta al objeto de la ley en el sentido de su “sujeto de la enunciación”, del sujeto que se hace agente-instrumento obscuro y feroz de la ley.

El “objeto totalitario”

Ahora bien —y esta es nuestra tesis fundamental—, el advenimiento del “totalitarismo” contemporáneo introduce un corte decisivo en esta coyuntura —digamos, clásica—, un corte que corresponde precisamente al paso de Kant a Sade: en el “totalitarismo”, este agente-instrumento ilegal de la ley, el verdugo sadiano, deja de ser ocultado, *aparece tal cual*, por ejemplo bajo la forma del Partido, agente-instrumento de la voluntad histórica. El Partido estaliniano es verdadera y literalmente un ejecutor de las obras más elevadas: ejecutor de la obra del comunismo, la más elevada de todas. Es el sentido de la proposición célebre de Stalin: “Nosotros, comunistas, somos gente de una hechura aparte. Somos harina de otro costal”, este “otro costal” (en inglés

americano se diría *right stuff*) es precisamente la encarnación, la aparición del *objeto*. Remítanse aquí a la determinación lacaniana de la estructura de la perversión como “un efecto inverso del fantasma. El sujeto se determina él mismo como objeto, en su encuentro con la división propia a la subjetividad”.¹⁶

Siendo la fórmula del fantasma $\$ \diamond a$, es decir, el sujeto tachado, dividido en su encuentro con el objeto, causa del deseo, el médico invierte esta estructura en $a \diamond \$$ y evita su división, de tal manera que él mismo puede ocupar el lugar del Otro, del agente ejecutor frente a su víctima, sujeto dividido, histerizado. Así es como el estalinismo se presenta frente al “traidor”, pequeño-burgués histerico que no ha querido renunciar totalmente a su subjetividad y sigue “deseando en vano” (Lacan). En el mismo fragmento, Lacan remite a su “Kant con Sade” para recordar que el sádico ocupa el lugar del objeto “en provecho de otro, para cuyo goce ejerce su acción de perverso sádico”.¹⁷

El Otro del “totalitarismo” —por ejemplo la “necesidad inevitable del desarrollo histórico”, a la cual se refiere el ejecutor estaliniano, para la cual ejerce su acción— podría, pues, concebirse como una nueva versión del “Ser supremo en Maldad” (Lacan), la figura sadiana del gran Otro. Y esta objetivación-instrumentalización radical de su propia posición subjetiva confiere al estalinista, más allá de la apariencia engañosa de un desinterés cínico, la convicción inquebrantable de no ser más que el instrumento de la realización de la necesidad histórica. El Partido estalinista, este “sujeto histórico”, es, pues, el contrario exacto de un sujeto; el rasgo distintivo del “sujeto totalitario” debe buscarse, precisamente, en este rechazo radical de la subjetividad en el sentido de $\$$ (el sujeto histerico-burgués), en la instrumentalización radical del sujeto en relación al Otro: al hacerse el instrumento transparente de la Voluntad del Otro, el sujeto trata de evitar su división constitutiva, lo que paga con la alienación total de su goce. Si el advenimiento del sujeto burgués se define por su derecho al libre goce, el sujeto “totalitario” muestra que esta libertad le pertenece al Otro, “Ser supremo en Maldad”.

Así pues, se podría formar un concepto, la diferencia entre el Amo clásico, preliberal, y el Jefe totalitario, como la diferencia entre S_1 y objeto; la autoridad del Amo clásico en la de un cierto S_1 , significante-sin-significado, significado autoreferencial que encarna la función ejecutoria de la palabra.

Hegel es probablemente el último pensador clásico en desarrollar la función necesaria de un punto simbólico, puramente formal, de la autoridad no-fundada, “irracional”. El monarca hegeliano “pone los puntos sobre las íes”, le basta firmar con su nombre, añadir el “yo quiero” formal al contenido propuesto por el poder ministerial, no hay ninguna necesidad de que sea cuerdo o valiente, sólo le pertenece la única punta de la decisión formal.¹⁸ El interés reside aquí en que Hegel sitúa al monarca en la serie de las *respuestas de lo real*, ya que en la república antigua faltaba este punto de la decisión subjetiva; la respuesta, la referencia de la decisión, había de ser buscada en lo real mismo, en los oráculos, apetito y vuelo de los pájaros, o, dicho de otra manera, en lo real de un escrito. La subjetividad del monarca es la forma moderna, razonable, de la respuesta de lo real. Ya no se necesita leer la escritura de los oráculos, el propio sujeto responde del momento de la decisión.¹⁹

El “liberalismo” de las luces quiere prescindir de esta instancia de la autoridad “irracional”, su proyecto es el de una autoridad enteramente fundada en el “saber (–hacer) efectivo”. En este marco, el Amo reaparece como Jefe totalitario: excluido como S_1 , toma la forma del objeto-encarnación de un S_2 + (por ejemplo el “conocimiento objetivo de las leyes de la historia”) –instrumento de la Voluntad super-yoica que toma sobre sí la “responsabilidad” de realizar la necesidad histórica en su crueldad caníbal–. El matema del “sujeto totalitario” sería pues:

$$\frac{S_2}{a}$$

la apariencia de un saber neutro, “objetivo”, bajo el cual se esconde el objeto agente obsceno de una Voluntad super-yoica.

El “narcisismo patológico”

Tal análisis también nos permite distinguir, estrictamente, el “sujeto totalitario” del sujeto de lo que se llama la sociedad post-liberal, burocrática, “permissiva”, de consumo, y refutar la generalización apresurada que pretende englobar a todas las sociedades post-liberales (por ejemplo, el “hombre burocrático”). Uno puede aproximarse a la estructura

libidinal del sujeto de la sociedad burocrática-permissiva a partir de los fenómenos *borderline*, en tanto que se reconoce en ellos la forma contemporánea de la histeria (Jacques-Alain Miller). No es casual que Otto Kernsberg²⁰ empareje los fenómenos *borderline* y lo que llama el “narcisismo patológico”: el *borderline* presenta precisamente el punto de histerización del “narcisismo patológico”, en tanto que forma “normal” de la estructura libidinal del sujeto en la sociedad burocrática-permissiva.

La distinción establecida por Kernsberg entre narcisismo “normal” y “patológico”, que implica que la meta de la terapia sea el restablecimiento del “narcisismo normal”, es de una ingenuidad sorprendente. Se le puede dar, sin embargo, una cierta consistencia teórica si se parte de la distinción lacaniana entre yo-ideal, ideal del yo y super-yo. La línea que separa el super-yo del ideal del yo y del yo-ideal es la de la identificación, yo-ideal e ideal del yo son los dos modos de identificación, respectivamente: imaginario y simbólico. Lo precedente, con matemas lacanianos se representaría de la siguiente forma: $i(a)$ es la identificación a la imagen especular, e $I(a)$ la identificación al rasgo unario, a un significante en el Otro, a una Causa que trasciende lo vivido imaginario y pertenece al orden simbólico. Para captar esta diferencia, basta remitirse a la definición que da Lacan del ideal del yo en el *Seminario XI*, es este punto en el Otro, desde el cual el sujeto se ve bajo una forma amable, desde el cual parece digno del amor del Otro (por ejemplo, la satisfacción sentida por quien ha sacrificado sus intereses inmediatos y cumplido con su deber). Al contrario, el super-yo no incluye ningún elemento de identificación: es un mandato traumático, terrible, feroz, sentido como extraño, no-integrable –dicho brevemente– real.

Así pues, estas distinciones nos permiten afirmar que, en el caso del “narcisismo normal”, $i(a)$ está mediatizado por $I(A)$, subordinado a la identificación simbólica, al ideal del yo, mientras que en el caso del “narcisismo patológico”, $i(a)$ no está sostenido, estructurado por $I(A)$ –la identificación imaginaria no está regulada sobre el ideal del yo simbólico– y eso es lo que Kernsberg describe como el “gran Yo patológico”. Esta “patología”, lejos de ser marginal, llega cada vez más a ser la norma; la terapia “post-freudiana” misma, con los cuidados que toma para liberar al sujeto de los obstáculos que impiden, se supone, la plena realización de su per-

sonalidad más auténtica, de su “yo verdadero”, de sus potenciales creativos, está ya al servicio de este “narcisismo patológico”. La apuesta de lo que se llama el “advenimiento del hombre psicológico” es, de plano, la reducción de la dimensión subjetiva a la vivencia imaginaria. Christopher Lasch describe esta tendencia de manera muy pertinente en *La culture du narcissisme*:

Aun cuando los terapeutas hablan de la necesidad del ‘amor’ y de la ‘significación’ o del ‘sentido’, se limitan a definir estas nociones en términos de satisfacción de las necesidades afectivas del enfermo. (. . .) ‘El amor’, en tanto que sacrificio de sí o humildad, y la ‘significación’, o el ‘sentido’ en tanto que sumisión a una lealtad más elevada, son sublimaciones que aparecen a la sensibilidad terapéutica como una opresión intolerable, una ofensa al buen sentido y un peligro a la salud y al bienestar del individuo. Liberar a la humanidad de nociones tan atrasadas como lo son el amor y el deber, tal es la misión de las terapias post-freudianas, y particularmente de sus discípulos y vulgarizadores para quienes salud mental significa supresión de las inhibiciones y gratificación inmediata de las pulsiones.²¹

“Sacrificio de sí”, “sumisión a una lealtad más elevada”, no son más que algunos de los nombres, algo patéticos, que se le dan al compromiso y a la autoridad simbólica del ideal del yo. A falta de la integración de una ley propiamente dicha, se dispone de un sinnúmero de reglas que deben seguirse para tener éxito, acomodarse. Las únicas reglas que conoce el sujeto narcisita son “las del juego social”, que le permiten manipular a los demás, permaneciendo al margen de un compromiso serio.²² Este desbaratamiento del ideal del yo acarrea, sin embargo, según Lasch, el surgimiento de una ley mucho más loca y feroz, de un “super-yo materno” que no prohíbe, pero inflige el goce y castiga el “fracaso social” mucho más severamente. En efecto, toda la palabrería sobre el “desbaratamiento de la autoridad paterna” no hace más que disimular la aparición de esta instancia incomparablemente más opresiva. Hablar de un super-yo materno más “arcáico”, más opresivo, parece una tesis pre-lacaniana. Ahora bien, ¡sorpresa!, el propio Lacan evoca, en el Seminario sobre “Las formaciones del inconsciente”, el “super-yo materno más arcáico que el super-yo clásico descrito al final del Edipo”:

¿No hay, detrás del super-yo paterno, este *super-yo materno*, todavía más exigente, todavía más opresivo, todavía más devastador, todavía más insistente en la neurosis que el super-yo paterno? (15 de enero de 1958).

Lasch relaciona tal cambio con la transformación de las relaciones de producción, con la llegada de lo que se llama la sociedad burocrática. Esta toma de posición es bastante paradójica si se toma en cuenta que el “hombre burocrático” se representa, generalmente, como el opuesto mismo del Narciso. Es el hombre del aparato, anónimo, dedicado a su organización, reducido a una simple pieza de la máquina burocrática. Para Lasch el “hombre burocrático” es, sin embargo, el Narciso, el que no toma en serio las reglas sociales, que evita la identificación al orden social, el no-conformista que guarda siempre sus distancias. La solución de esta paradoja reside en reconocer las tres etapas del desarrollo de lo que se puede llamar la estructura libidinal del sujeto en la sociedad burguesa.

Por lo general, sólo se habla del fenómeno de “ocaso de la ética protestante” y de la llegada de la figura del *organisation man*, es decir de la sustitución de la ética de la responsabilidad individual por la del individuo heterónomo, orientado-hacia-los-demás. Ahora bien, este cambio, por más radical que sea, no sale del marco del ideal del yo; sólo el contenido cambia. Y la tercera etapa descrita por Lasch rompe precisamente este marco: la sociedad no es menos “opresiva” que en los tiempos del “hombre de la organización”, servidor obsesivo de la institución burocrática. Pero hoy en día, la “demanda social” dejó de tomar la forma de un código integrado en el ideal del yo del sujeto, para pasar a ser un mandamiento super-yoico pre-édipico. El “gran Otro” socio-simbólico reviste cada vez más los rasgos libidinales de la primera figura del gran Otro, los rasgos de la “Madre nodriza”, de un Otro fuera-de-la-ley que ejerce lo que se puede llamar un despotismo benévolo.

El signo más visible de esta transformación es, quizá, la sustitución de la justicia castigadora por la justicia terapéutica: uno deja de ser culpable (es decir responsable), todo delito debe ser entendido como resultado de circunstancias socio-psicológicas. Lo mismo ocurre con la escuela, su objetivo deja de ser la inculcación de un saber y de un código social para permitir la libre expresión de la personalidad del sujeto. Este culto de la autenticidad se vuelve a

encontrar a todos los niveles de la vida. Se considera que toda actividad (profesional, religiosa, deportiva, sexual. . .) debe ante todo ayudar al sujeto a “quitarse la máscara”, rebasar las “reglas del juego social alienado”, para realizar los potenciales de su “yo verdadero”.

El mérito de Lasch es denunciar este culto a la expresión auténtica, liberada de las reglas alienadas, y presentarla como la forma de una dependencia pre-édipica, la forma misma de la subordinación a un super-yo materno mucho más feroz y caprichoso que el buen viejo ideal del yo paterno.

Notas

¹ Dognin, P.D., *Les “sentiers escarpés” de Karl Marx*, tome I: Textes, París, 1977, p. 133.

² El estatuto de esta “ilusión” es, pues, *inconsciente*. Esto nos permite entender la tesis lacaniana según la cual la verdadera fórmula del ateísmo es “Dios es inconsciente”. Y si tomamos en cuenta que el estatuto de la ilusión fetichista que regula nuestra actividad es el de un “como si”, de un *postulado* ético, se puede igualmente entender por qué, como lo dice Lacan, el estatuto del inconsciente es ético.

³ Sólo así se puede captar la lógica de la fórmula de la razón cínica propuesta por Sloterdijk: “saben perfectamente lo que hacen, y sin embargo lo hacen”. Si la ilusión estuviera del lado del saber, la posición cínica sería simplemente una posición sin ilusión: “se sabe lo que se hace, y se hace esto que se sabe”. La paradoja de la posición cínica aparece sólo cuando se percibe la ilusión que obra en la realidad misma: “saben muy bien que en su actividad real, se regulan sobre una ilusión; ahora bien, lo siguen haciendo a pesar de todo”. Por ejemplo, saben que la “libertad” que regula su actividad disimula un interés particular de la explotación, y sin embargo siguen regulándose sobre ella.

⁴ Miller, J.A., “Le Réveil”, *Ornicar?*, núm. 20-21, p. 52.

⁵ Lacan, J., El Seminario, libro III, *Las Psicosis*, Ed. Paidós, 198, pp. 381-382.

⁶ Esta referencia al “complot judío” le permite igualmente construir el fantasma de la sociedad como un todo orgánico, con una relación armoniosa entre las clases. Si la propuesta fundamental del fantasma es, como lo dice J.A. Miller, sostener, con su escenario, la ficción de la relación sexual y enmascarar así lo imposible, la inexistencia de la relación sexual, se podría decir, *mutatis mutandis*, lo mismo del fantasma ideológico: su propuesta es sostener la ficción de la sociedad como un Todo orgánico, armonioso, y disimular así una contradicción fundamental en el centro mismo del edificio social (por ejemplo, la contradicción de la “lucha de clase”).

⁷ Chesterton, G.E., “Defense des romans policiers”, Uri Bisenzweig, Ed., *Autopsies du roman policier*, París, 1983, pp. 40-41.

⁸ Se ve por qué la representación habitual del proceso dialéctico hegeliano —según la cual el tercer momento, la síntesis, sería una especie de regreso a la identidad, a la positividad que incluye lo negativo, la diferencia— es totalmente errónea. En nuestro ejemplo de la ley y de su transgresión en el crimen: la “negación de la negación” no significa que el crimen aparece como un momento subordinado, contenido en la auto-mediación, en la autodiferenciación de la ley; es más bien el punto en el cual la ley misma aparece como el crimen supremo; la oposición entre la ley universal y su transgresión en el crimen particular es “superada” (*aufgehoben*) cuando se experimenta a la ley misma como el crimen elevado al nivel de la universalidad.

⁹ “Si alguien abre la boca y promete indicar lo que Dios es, a saber, Dios es Dios, la espera se ve engañada, porque aguardaba una *determinación diferente* (. . .). Cuando se considera con más detenimiento este efecto de aburrimiento, característico de tal verdad, el inicio: *la planta es* —, se dispone a decir *algo*, a producir otra determinación. Pero cuando es solamente lo mismo que regresa, es más bien lo contrario que ha llegado, *nada* ha salido. Tal ocurrir *idéntico se contradice* pues a *sí mismo*”. (G.W.F. Hegel, *Science de la logique*, tome I, livre 2: la doctrine de l'essence, París, 1976, p. 44).

¹⁰ Kant, E., *Métaphysiques des mœurs*, primera parte: doctrine du droit, París, 1979, pp. 201 y 223.

¹¹ Y la función del *fantasma* político sería precisamente llenar este vacío, esta falta de la cual testimonia dicha prohibición, por medio de un relato de los “orígenes”, por ejemplo el relato mítico del que instituyó el Poder de las leyes, del comienzo del reino de la legalidad. La argumentación kantiana se reduce, en el fondo, a la evocación de un cierto círculo: no se puede, dentro de la ley, interrogar su origen: “para tener el derecho de juzgar legalmente el poder supre-

mo, el pueblo debe estar ya unido bajo una voluntad universal legisladora" (*ibid.*, p. 201). Este círculo de nuestra inserción en la ley es, por supuesto, el de una estructura sincrónica, de su "siempre-ya"; el cierre de tal estructura sincrónica implica un cierto vacío constitutivo (del cual dicha prohibición testimonia), y la función del fantasma político es, precisamente, llenar esta falta en el corazón del Otro institucional.

12 No se debe pasar por alto aquí la paradoja fundamental de esta solución kantiana: la forma de la ley (digamos forma simbólica) ocupa el lugar, llena el vacío de la representación imposible del objeto de la ley. Funciona pues como la *Vorstellung repräsentanz* freudiana: el representante de una representación imposible, la del Bien Supremo, objeto de la Ley, en cuanto "cosa en sí" trascendente.

13 Adorno y Horkheimer, en la *Dialectique de la raison*, (el libro-clave de la "Escuela de Frankfurt" escrito en 1942-1944, y publicado en 1947) habían ya entendido a Sade como verdad de Kant; para ellos, el sadismo es la consecuencia radical del formalismo kantiano. Kant sólo admite como móvil legítimo de la voluntad, la forma misma de la ley, lo que significa que todo "contenido", todo objeto empírico, positivo, dado, se instrumentaliza, se convierte en objeto de manipulación técnica. La obra de Sade presenta la forma radical de esta instrumentalización: el dominio de los placeres por medio del cálculo, el tratamiento de los demás sujetos como puro material de goce, como objetos disponibles, liberados de cualquier revestimiento religioso o sentimental— la paradoja de una sexualidad abstracta, vuelta técnica— de una sensualidad formal. Su mérito era trazar de antemano la lógica de la "desublimación represiva", rasgo definitivo de la "liberación sexual" en cuanto "regresión" al registro de las pulsiones en estado bruto, no-sublimado, que permanece sin embargo impregnado de cabo a rabo por la dominación, la manipulación, el cálculo.

Lo interesante es que esta versión de "Kant con Sade" funciona como lo contrario exacto de la versión lacaniana: para Adorno y Horkheimer, la víctima sádica se encuentra en la posición del objeto del sujeto-verdugo, mientras que en Lacan, el lugar del objeto está ocupado por el verdugo mismo, y la víctima, lejos de ser reducida a un objeto de manipulación, está tratada precisamente como sujeto histerizado-dividido frente al objeto fascinante que la atrae y la rechaza al mismo tiempo.

14 Cf. Lacan, J., "Kant con Sade", *Escritos*.

15 Otro ejemplo de esta escisión sería el de Alicia en el país de las maravillas: "Qué suerte tengo de que no me gustan los espárragos, porque si me gustaran tendría que comérmelos y sería algo terrible porque son realmente esquivos". En el proceso estaliniano,

la víctima realiza perfectamente esta escisión: se espera de ella que ame a la burguesía (fomenta agitación contrarrevolucionaria) y que confiese al mismo tiempo sus pecados, es decir sienta aversión por su actividad.

16 Lacan, J., *El Seminario*, libro XI, *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*.

17 *Ibid.*, p.

18 Cf. Žižek, S., "Le stalinisme: un savoir décapito-nné", *Analytica*, No. 33, *Perspectives psychanalytiques sur la politique*, París, Navarin éditeur, 1983, pp. 67-69.

19 "En un pueblo (...) que es pensado como totalidad desarrollada en sí, verdaderamente orgánica, la soberanía existe como la personalidad de la totalidad, y esta personalidad en la realidad adecuada al propio concepto existe como persona en el monarca (...).

En verdad, también en aquellas formas menos desarrolladas del Estado es necesario que haya una individualidad máxima (...). Inmensa en la firme y permanente confusión de los poderes, tal decisión subjetiva tiene que surgir de un modo contingente y ser necesariamente subordinada. Únicamente más allá de individualidades máximas subordinadas, en un destino que se determina desde el exterior, pudo encontrarse la decisión pura y sin mezcla alguna.

Como momento de la Idea, la subjetividad tenía que llegar a la existencia, pero sólo podía hacerlo hundiéndose sus raíces fuera de la libertad humana y de su ámbito, que es el Estado.

Aquí se encuentra el origen de la necesidad de creer en los oráculos, en el daimon (Sócrates), la de tomar la decisión definitiva respecto a los grandes intereses y momentos importantes del Estado guiándose por las vísceras de los animales, por la comida y por el vuelo de los pájaros, etcétera"; (C.W.F. Hegel, *Filosofía del derecho*, México, UNAM, p. 279).

20 Cf. Kernsberg, O., *Borderline Conditions and Pathological Narcissism*, Nueva York, 1975.

21 Lasch, Ch., *Le complexe de Narcisse*, París, 1981, pp. 28-29.

22 ¿Qué significa el hecho de que el "Narciso patológico" es incapaz de un compromiso, que no puede establecer una relación con el otro como tal, con el otro sujeto? Para el "Narciso patológico", el lenguaje es verdaderamente un instrumento exterior: sabe utilizar a la perfección su fuerza pragmática (perlocutiva) para seducir a los demás y manipularlos, pero su lado propiamente de la ejecución (ilocutorio) le escapa. Se puede reformular eso en los términos de la "teoría de las descripciones": para el "Narciso patológico", el otro, el objeto libidinal, por ejemplo la persona amada, se reduce a una serie de rasgos, de propiedades positivas, a unas heces de descripciones. A la pregunta

“¿por qué me quieres?”, puede contestar por una lista (por tus ojos, tus piernas, etc.) y la persona amada, tan pronto como desmiente uno o varios de estos rasgos, pierde su estatuto libidinal. La causa del “verdadero” amor es, al contrario, una x más allá de los rasgos positivos, “no se sabe porque se ama”, el otro es, en cierta manera, puesto en abismo, se tiene el sentimiento que aun si todos los rasgos positivos cambiaran, se le seguiría amando.

Se puede retomar aquí la distinción lacaniana, elaborada en el capítulo XXII del Seminario sobre *Las Psicosis*, entre “eres el que me seguirá” y “eres el que me seguirás”. En el primer caso, se trata de la simple descripción de una propiedad, y si el otro no me sigue, simplemente me ha engañado, tú no eres el que me seguirá. En el segundo caso, se trata al contrario de un compromiso simbólico: debes seguirme, aun sí, en realidad, no me sigues, continuas siendo el que me se-

guirás; si no lo haces, se trata de una palabra fallida, que define, sin embargo, tu estatuto. Para volver a tomar el ejemplo de la novia: aun si falta a la cita, es todavía mi novia, mientras que para el “Narciso patológico”, pierde su estatuto de novia, porque este estatuto está reducido a una serie de rasgos positivos (entre los cuales está: no faltar a la cita). Es a partir de eso que se podría captar la famosa “integración de los rasgos buenos y malos en una imagen unificadora del objeto” de la cual habla Kernsberg: no se trata de afirmar trivialmente que uno debe ser capaz de representarse el objeto con todos sus rasgos, buenos y malos: esta “integración” implica, además, una determinación, un rasgo simbólico, un S_1 , que va más allá de las propiedades efectivas de S_2 : aun si el sujeto da testimonio de rasgos que van en contra de su mandato, eso no cambia su estatuto simbólico y él sigue siendo el que (me seguirás, eres mi novia. . .).

Notas

* La palabra *kynisme*, empleada por el autor, no figura en el diccionario francés, *Petit Robert*; tampoco la que considero su traducción más literal, la palabra *kinismo*, en el *Diccionario de uso del español* de María Moliner.

** Retomé la traducción de “point de capiton” hecha tanto en el *Psicoanálisis Radiofonia & Televisión*, Ed. Anagrama, 1977, como en el Seminario sobre *Las Psicosis*, Ed. Paidós, 19. Esta palabra designa el momento en el cual, en ciertos lugares privilegiados de la cadena de significantes, uno de ellos se enalza al significado para producir una significación.

*** “El objeto a será entonces lo que de estas experiencias —F.V.: formadas por la serie de castraciones postuladas por Freud: destete, aprendizaje esfinteriano, castración propiamente dicha— va a caer, como dice Lacan, de su posición de ‘exponente en el campo del otro’, pero para alcanzar al mismo tiempo status de objeto de deseo. El tributo pagado por este acceso será que el sujeto se verá imposibilitado de decir, de nombrar el objeto del deseo”. (A. Green, “El objeto a de J. Lacan y la teoría freudiana”, *Objeto,*

castración y fantasía en el psicoanálisis, Ed. Siglo XXI, 1972, p. 15).

**** La letra *a*, que acabamos de ver en “objeto a”, proviene de la palabra francesa *aure* —otro; por haberse independizado como símbolo, particularmente en el concepto “objeto a”; todas las traducciones al español mantienen la nominación francesa. Igualmente, la *A* proviene del *aure*— Otro.

En cuanto a la barra —tachado— con barra, Lacan retoma la barra sausriana, la cual separa el Significante del significado, para designar la división irremediable del Sujeto a partir de la represión primaria: “siendo esta barra como la placa sensible donde el inconsciente, estructurado como un lenguaje, comunica con el orden significante que es el lenguaje propiamente dicho”. (A Green, op. cit., pp. 62-63).

***** “En su algebra cotidiana, Lacan define cuatro términos: el S_1 o significante primordial, el S_2 o saber inconsciente, el $\$$ o sujeto tachado e indecible y, por fin, el *a*, objeto, falla, búsqueda, resto o falta”. (F. Roudinesco, *Histoire de la psychoanalyse en France*. 2, Ed. du Seuil, París, 1986, p. 565).