

Odio, corrección política y poesía. Tres notas a propósito de la relación entre lo siniestro y lo sublime

Natalia Romé

Universidad de Buenos Aires. Instituto de Investigaciones Gino Germani
romenatalia@yahoo.com



Fecha de recepción: 11/10/2021

Fecha de aceptación: 10/1/2022

Fecha de publicación: 26/5/2022

Resumen

A partir del tratamiento que Slavoj Žižek realiza del concepto lacaniano de *jouissance* para problematizar la ética kantiana, se exploran los alcances y las posibilidades del vínculo entre ética y política en el presente. Con ese fin se retoma la gravitación althusseriana en el pensamiento de Žižek y se propone un contrapunto con los aportes de Michel Pêcheux en torno a los vínculos entre goce y fantasma. Finalmente, se despliega una conjetura respecto a la politicidad inherente a la dimensión poética del discurso como posibilidad de apertura política.

Palabras clave: Slavoj Žižek; goce; ética; Louis Althusser; ideología; fantasma; discurso; *Verfremdung*

Abstract. *Hatred, political correctness and the poetics: Three notes on the relationship between the ominous and the sublime*

Based on Slavoj Žižek's approach to the Lacanian concept of *jouissance* in order to problematise Kantian ethics, the scope and possibilities of the link between ethics and politics in the current situation are explored. With this purpose, the Althusserian gravitation in Žižek's thinking is revisited and a counterpoint is proposed with Michel Pêcheux's contributions on the connections between *jouissance* and phantom, based on the category of equivocity. Finally, a conjecture is developed regarding the inherent politicity of the poetic dimension of discourse as a possibility of political openness

Keywords: Slavoj Žižek; *jouissance*; ethics; Louis Althusser; ideology; phantom; discourse; *Verfremdung*

Sumario

- | | |
|---|--|
| 1. El odio al Otro | 4. Para concluir: poesía y retorno
(de la historia) |
| 2. Ética y fantasma | Referencias bibliográficas |
| 3. La conspiración o las políticas del goce | |

*A los dos, al odio y a dios, se los convoca en ritos sagrados y en la lengua hispana solo un tornillo semántico no les permite ser la misma palabra [...]
El odio es arquitectura de formas sublimes.*

(César González, 2020: 21)

1. El odio al Otro

En *Sobre la violencia*, Slavoj Žižek propone pensar una solidaridad profunda entre los procesos de despolitización gerencial de la sociabilidad, la moralización de la tolerancia y el miedo. La reducción a un «nivel cero de la política» expresada (aunque no necesariamente causada) en los múltiples procedimientos de mediatización telecomunicacional del lazo social y la formulación gestatoria de la vida en común, no pueden sino concitar una sobrevida afectiva de la sociabilidad basada en el terror. Y, en ese marco, dice Žižek (2008: 56): «La corrección política es la forma liberal ejemplar de la política del miedo».

La actual tolerancia liberal hacia los demás, el respeto a la alteridad y la apertura hacia ella, se complementa con un miedo obsesivo al acoso. Dicho de otro modo, el «otro» está bien, pero sólo mientras su presencia no sea invasiva, mientras ese otro no sea realmente «otro» [...] Mi obligación de ser tolerante con el otro significa en efecto que no debería acercarme demasiado a él, invadir su espacio. En otras palabras, debería respetar su intolerancia a mi proximidad excesiva. Lo que emerge a pasos agigantados en la sociedad tardo-capitalista como el derecho humano central es el derecho a no ser acosado, que es un derecho a permanecer a una distancia segura de los demás. (Žižek, 2008: 57)

La ética tolerante —*pospolítica* en el sentido de Rancière (1998) y *biopolítica* en el sentido agambeniano (Agamben, 1998)— abreva en un magma humanitario en el que confluyen paradójicamente el «respeto por la vulnerabilidad del otro y la reducción del otro a la “nuda vida” regulada por el conocimiento administrativo» (Žižek, 2008: 57-58). Su fondo común pertenece a la liquidación de la condición sublime de la vida que resulta de la expansión hiperbólica de una ética humanista.

Según J.-A. Miller, en 1967, Lacan anticipaba que «Nuestro porvenir de mercados comunes será balanceado por la extensión cada vez más dura de los procesos de segregación» (Miller, 2010: 50). De aquí, este recupera la idea de que los procesos de segregación contemporáneos constituyen una tendencia inherente al proceso histórico de uniformización cultural impulsado en el marco de la estrategia de expansión del capital llamada *aldea global*, cuya estrategia subsume las aspiraciones de igualación en el esquema abstracto del equivalente general. Esto conlleva una maximización de las pretensiones de homogeneización simbólica, produciendo una inflexión singular en la reproducción de la ideología humanista moderna en sus formas contemporáneas.

En este sentido, pueden pensarse las actuales tendencias segregacionistas manifestadas en formas singulares de racismo, violencia machista, clasismo, etc., como efecto del modo singular en el que se produjo el fracaso de las utopías sociales del siglo XIX que soñaban con una universal ética humanista. Un fracaso resultante de su «éxito» bajo la forma de una reinscripción del deseo universalista de modo redoblado, en la llamada *globalización* de fines del siglo XX. Esta modulación específica en la genealogía de la homogeneización del mundo cultural ya no solo concierne a un conjunto de normas simbólicas, sino que se despliega como indistinción y desregulación de los modos de goce. Se trata de un paradójal fracaso resultante del tendencial «éxito» del proyecto de captura de todo aquello que se resiste a su asimilación por la abstracción equivalencial del capital. El actual auge neopositivista de las neurociencias como matriz del pensamiento social constituye un síntoma contemporáneo de ese proceso ideológico de universalización humanista, pero no debe olvidarse tampoco que en él abrevaron también otras formas discursivas con eficacia política e ideológica divergente. El entramado inestable de discursos que dieron continuidad a la formación ideológica humanista configura una unidad compleja, jerárquica y *contradictoria*.

En este sentido, Michel Pêcheux advertía con perplejidad y espanto, a comienzos de la década de 1980:

Así, desde la monarquía feudal del siglo XVIII, los cambios de forma y los trastornos topológicos han afectado el trabajo de lo «inexistente» y lo «irrealizado» en el discurso revolucionario: la superposición de dos mundos, materialmente separados por fronteras estables y visibles, ha dado paso a la división interna de un único universo atravesado por una frontera inestable y sutil, cuya invisibilidad garantiza su eficacia. La irrupción de octubre de 1917 ha tenido el resultado histórico extrañamente contradictorio de acentuar hasta su último límite *la invisibilidad de las fronteras* puestas en juego por la lucha de clases (haciendo «desaparecer» al capital como última clase social antagonica asignable) y de constituir simultáneamente otras fronteras cuyo poder de contención, estabilidad y visibilidad no han dejado de aumentar en este tipo de Estado oficialmente ateo, donde los efectos religiosos están constantemente volviendo en una forma secularizada. (Pêcheux, 1982: 61-62, traducción nuestra)

Asistimos, así, a la experiencia de los límites de esa tendencia universalizadora, en la forma de una *paradoja* en la que la propensión formalizadora y equivalencial del discurso de las imágenes abstractas de la Ciencia y los Derechos transmutan en la promoción de segregaciones renovadas e irracionales incomprensibles, así como en la paradójal solidaridad entre nuevas utopías tecnocráticas y la restauración de discursos neorreligiosos y tradicionalistas. Paradoja que resulta de un movimiento reactivo propio de la experiencia del sujeto moderno «especialmente perdido en su goce, puesto que lo que podía enmarcarlo de la sabiduría tradicional, fue roído, sustraído» (Miller, 2010: 53).

La crisis de las comunidades tradicionales y de las formaciones discursivas consolidadas que encarnaban la función de metalenguaje se traduce en experiencias de desintegración del propio *ego* por cuenta de un otro imaginario o de la ley abstracta. El encuentro con todo aquello del prójimo que ofrece algún límite frustrante para el esfuerzo de comprensión (entendido además en unos términos brutalmente literales y resistentes a toda metaforización) deviene amenaza de disolución.

El punto en el que los llamados a la tolerancia, las celebraciones del multiculturalismo o las exaltaciones a vivir un «mundo sin fronteras» fracasan, no es en el hecho de que uno no pueda reconocerse en el Otro como sujeto de la ciencia, sino reconocerse como «sujeto del goce». De allí la aparente paradoja de una disposición reactiva: «cuando el Otro se acerca demasiado, se mezcla con ustedes, como dice Lacan, hay pues nuevos fantasmas que recaen sobre el exceso de goce del Otro» (Miller, 2010: 54).

Las imputaciones de goce excedente se encuentran fácilmente en los discursos xenófobos en los que el otro imaginario no es un «semejante» (ni otro ciudadano, ni un otro «yo»), sino un sujeto que goza en exceso (sea del dinero, o del descanso, etc.) y el Otro simbólico no encuentra encarnación eficaz en figuras o en instituciones que encuadren la vida en común, regulen las distancias y los excesos de cercanía. En el caso de muchas formas renovadas de racismo, dice Miller, «resulta divertido constatar con qué velocidad se pasó, en el orden de estas imputaciones, de los reproches por el rechazo al trabajo a los que roban el trabajo. De todas maneras, lo constante en este asunto es que el Otro les saca una parte indebida de goce» (p. 54). Si esto se experimenta como intolerancia al goce del Otro —simbólico y no solamente al goce del otro semejante—, es porque, tal como señala la teoría psicoanalítica, el estatuto estructural del objeto es el de haber sido sustraído por el Otro. Es a esto a lo que Lacan llama *castración* y que puede ser pensado, en este sentido, como un «robo de goce» (ibídem).

Las diversas experiencias de castración en que el prójimo es percibido como un obstáculo a la expansión narcisista del goce, incluyendo las propias de un orden de convivencia o la confrontación genérica con los principios de autoridad, las experiencias frecuentes de los fracasos laborales o económicos, las diversas manifestaciones de la precarización o fragilización de la supervivencia, la inminencia de la muerte, o de la crisis, o simplemente el hecho de no sentirse deseado devienen experiencias insoportables e incluso amenazantes. Esa reminiscencia intramitable del límite o del corte se vive imaginariamente de modo reactivo, intolerable, como odio a la castración, en su doble valencia: cruelmente «optimista» —como goce ilimitado, esfuerzo desmesurado, narcisismo expansivo, hiperconsumista o exitista— y «pesimista» —como frustración, angustia insoportable, formas de medicalización, etc.—. En ambos casos queda de manifiesto que, en la medida en que el problema de la castración es el problema del *sujeto*, en el sentido en que el Otro supone un orden de extimidad, entonces, *el odio al Otro es odio a sí mismo*.

Conocedor de esta ambivalente condición de la *jouissance* que se manifiesta bajo modulaciones singulares en nuestra época, Žižek plantea la para-

doja de una ética humanista cuya condición de universalidad es la *exclusión determinada*; es decir, la finitud histórico-cultural —concreta y singular— del mundo ético mismo (y de sus seres). La paradoja consiste en aceptar que la «ceguera» ante ciertas formas de violación de la norma ética resulta ser el punto «constituyente más fundamental de *cualquier* postura ética» (Žižek, 2008: 69).

«¿Y si tal exclusión de cierta forma de alteridad del alcance de nuestras preocupaciones éticas es consustancial al auténtico gesto fundador de toda ética, de modo que cuanto más universal es nuestra ética explícita, más brutal es la exclusión subyacente?» (Žižek, 2008: 71). Žižek plantea la ligazón fuerte entre la universalidad requerida por una ética kantiana y los alcances de un régimen escópico¹ cuyas fronteras resultan mutuamente constitutivas. Pero esto no tiene tanto que ver con las relaciones entre la visión y «lo visto» o «no visto», como con la escisión estructural que vuelve posible y sostiene a toda visión como visión.

Cuando Freud y Lacan insisten en la naturaleza problemática del imperativo básico judeocristiano de «ama tu prójimo» no marcan la típica posición crítico-ideológica sobre cómo toda noción de universalidad está contaminada por nuestros valores particulares e implica por ello exclusiones secretas, sino que señalan la cuestión mucho más potente de la incompatibilidad del prójimo como dimensión misma de la universalidad. Lo que se resiste a la universalidad es la dimensión propiamente *inhumana* del prójimo. (Žižek, 2008: 73)

Podríamos pensar que es esta condición paradójal, que atraviesa la ética del deber moral desde Kant, la que estalla ante nuestros ojos cuando el mundo se nos ofrece no solo como una pieza única de textura homogénea y totalizada, sino que además incluye un nuevo redoblamiento del sujeto en objeto de su visión, cuya alegoría más fuerte es la *selfie*.

Sin embargo, el problema es, como Lacan lo ha planteado en «Kant con Sade» (1966: 727-751) de orden formal. En este sentido, sintetiza Francisco Conde Soto (2017):

Según Lacan la máxima de Sade cumple las condiciones del imperativo categórico para ser considerada una máxima moral, porque ella rechaza radicalmente todo bien, toda pasión, toda compasión, todo elemento perteneciente al terreno de lo que Kant considera patológico. [...] se trata de una máxima puramente formal que sostiene que la voluntad de cada sujeto debe determinarse a utilizar al otro tal y como le venga en gana, sin especificar cuál debe ser el contenido concreto de sus decisiones o de sus prácticas. (Conde Soto, 2017: 476)

La homologación con Sade permite a Lacan encontrar en la circularidad propia del imperativo categórico (resultante del esfuerzo de Kant por vaciar

1. «La particular mirada que cada época histórica construye consagra un régimen escópico o sea, un particular comportamiento de la percepción visual» (Jay, 2007: 222).

plenamente toda amarradura material del sujeto en los objetos de su deseo, arraigados en su mundo cultural concreto) a la *Cosa* freudiana (*das Ding*), tal como indicará en su seminario *La ética del psicoanálisis* (1959-1960).

Lacan asegura que si algo del orden del objeto juega algún papel en la propuesta moral de Kant se trata de un objeto que no se sitúa en el plano fenoménico [...]. Se trata de un «Otro absoluto del sujeto», fuera-de-significado, resto que no se puede captar ni apresar en palabras, en significantes, en el registro de lo simbólico, y que permanece como frontera o límite de lo pensable o decible. [...] En realidad, no se trata de algo externo, sino de algo que siendo interno al sujeto y resultándole lo más íntimo no cesa de resultarle extraño. Lacan lo piensa como situado en una cierta «extimidad». Su «presencia» se advertiría tan solo en ciertos momentos de angustia, cuando el sujeto se ve amenazado por aquello que lo toca más íntimamente y que al mismo tiempo le resulta más «*unheimlich*», que lo pone literalmente más fuera de su hogar. (Conde Soto, 2017: 474-475)

Podemos ahora comprender la paradoja ética que plantea Žižek, tanto como su fecundidad para pensar los efectos de una universalización hiperbólica, propia de la era de la globalización. En este marco es donde Miller propone pensar que las manifestaciones de odio al prójimo sintomatizan un *odio al Otro*, a partir de eso que podemos localizar con el concepto de goce o *jouissance*, entendido como eso «más allá del Otro» o como Otro del Otro. Este odio al otro —semejante— es ambivalentemente, odio al goce del *otro imaginario* y odio al *imaginario goce* del Otro —simbólico—. Como fórmula de los nuevos segregacionismos «se odia especialmente la manera particular en que el Otro goza» (*idem*). De este modo, aquellos mandatos que conducen a reconocer en el orden simbólico al prójimo producen como efecto paradójico la indistinción de dos experiencias del *límite*: el límite que concita la tolerancia antropológica de las diferencias y el de la aceptación postmetafísica de la inexistencia del metalenguaje.

Si el humanismo universalista está preñado de una ética sacrificial que nos conduce al goce en su modulación fálica, reencontramos esto de un modo peculiarmente feroz en nuestra coyuntura actual. Comprendemos de un modo renovado la fuerza crítica del psicoanálisis al humanismo.

Como dice Žižek, «el goce es el “lugar” del sujeto»:

[...] su «imposible» Ser-ahí, *Dasein*, y por esa misma razón, el sujeto está ya siempre desplazado, desencajado, en relación con él. Ahí radica el descentramiento primordial de sujeto lacaniano: mucho más radical y elemental que el descentramiento del sujeto en relación con el «gran Otro» —el orden simbólico que es el lugar externo de la verdad del sujeto— es el descentramiento en relación con la Cosa-goce traumática que el sujeto nunca puede «subjeter», aceptar, integrar. El goce es el infame *heimliche* que al mismo tiempo es lo más *unheimliche*, siempre ya ahí. Y, justamente por eso, perdido para siempre. (Žižek, 2011: 58)

Ahora bien, una cierta atemporalidad nos conduce a una suerte de pesimismo estructural en el que las opciones se subtienden entre los polos del deber y el placer. La pregunta que se abre aquí es a propósito de lo inexorable de esta ética que parece coextensiva a un humanismo cuya crisis se nos presenta hoy como una suerte de reverso ominoso *humanitarista*. ¿Debemos pensar entonces que las modulaciones contemporáneas de un *ethos* a la vez sacrificial y cruel constituyen las derivas necesarias e ineludibles del sujeto moderno? ¿El desafío político actual consiste en la renuncia a toda ética o es acaso posible una batalla por una ética no sacrificial? ¿Cómo pensar en ese caso las relaciones entre ética y política? ¿Existe una fisura, un desajuste que ofrezca una oportunidad al binomio infalible de la moral de la autoexplotación y el abandono a una estetización enteramente hedonista de la ética?

2. Ética y fantasma

La cuestión ética es en gran medida la cuestión de la vida en común. Para dimensionar sus alcances es preciso retomar otros aspectos que el planteo zizekeano retiene del psicoanálisis. En primer lugar, advertir la consistencia *fantasmática* de la relación intersubjetiva: el reconocimiento del otro imaginario como «humano», «semejante» o «prójimo», en contraposición —dirá Žižek en *El acoso de las fantasías* (2011)— tanto con los motivos hegeliano-kojevianos de la lucha por el reconocimiento, como con el motivo «estructuralista» del gran Otro entendido como una estructura simbólica anónima².

En segundo lugar, es preciso asumir que el mecanismo de la fantasía como forma primordial de la *narración* ofrece una «historia» que disimula una aporía constitutiva, un antagonismo reprimido, un *gap* irresoluble en el sujeto, que deja en puntos suspensivos el pasaje entre la naturaleza y la cultura como una ambivalencia inenarrable entre ser y no ser. Esto supone un precio que hay que pagar por la resolución narrativa, asociado a «la *petitio principii* del bucle temporal», ligado a la «circunstancia de que la narración presupone subrepticamente que lo que trata de reproducir está ya dado» (Žižek, 2011: 16). En este sentido, el «bucle temporal» estructuralmente necesario a la estructura sintáctica de toda narración logra captar algo del sujeto en la estructura misma de lo que Freud denomina *fantasías originarias* o *escena primordial*: «la narración fantasmática siempre entrafía una mirada imposible, la mirada mediante la que el sujeto ya está presente en el acto de su propia concepción» (Žižek, 2011: 24).

2. «La fantasía [...] constituye un intento de proporcionar una respuesta a la pregunta: “¿Qué quiere la sociedad de mí?”, de descubrir el significado de los oscuros acontecimientos en los que me veo forzado a participar. Por este motivo, la teoría tradicional de la “proyección”, según la cual el antisemita “proyecta” en la figura del judío lo que repudia de sí mismo, no resulta satisfactoria: la figura del “judío conceptual” no se puede reducir a la exteriorización de mi “conflicto interno” (antisemita); al contrario, da testimonio (y trata de hacerse cargo) de mi descentramiento original, del hecho de que formo parte de una red opaca cuya lógica y significado escapan a mi control» (Žižek, 2011: 15).

En 1975, Michel Pêcheux identificaba esta condición escénica con el concepto althusseriano de interpelación, que caracterizaba como *el detrás de escena del teatro de la conciencia*. Reconocía Pêcheux en ese punto a la estructura primaria de las «evidencias» ideológicas descritas por Louis Althusser, como un campo de solidaridad constitutiva entre la imaginaria transparencia del Sentido y la soberanía ilusoria del Sujeto *causa sui* (Pêcheux, 2016: 140 y s.). Asimismo, podríamos reconocer, en virtud de ello, una cercanía entre esta condición fantasmática del lazo social, planteada por Žižek, y el concepto althusseriano de *interpelación ideológica*, siempre que veamos en él lo que Althusser mismo no habría advertido, según Žižek:

[...] que siempre hay un residuo, un resto, una mancha de irracionalidad traumática y sin sentido, adherida a ella y que este resto, lejos de obstaculizar la plena sumisión del sujeto al mandato ideológico, es la condición misma de ello: es precisamente este plus no integrado de traumatismo sin sentido el que confiere a la Ley su autoridad incondicional: en otras palabras, lo que sostiene lo que podríamos llamar el *jouis-sense*, goce-en-sentido (goza-significa), propio de la ideología. (1992: 73-74)

Resulta posible pensar, sin embargo, que Pêcheux, por su parte, hubiera abierto una discusión con Žižek acerca de la función del sinsentido en el mecanismo de la interpelación althusseriana, haciendo mayor lugar a su fuerza *ambivalente*.

Es preciso, según Pêcheux, comprender la dinámica propia de las relaciones entre lo inconsciente y el discurso, atravesando la articulación entre lo imaginario y lo simbólico, hacia esa zona de *sinsentido* que toca *lo real* y cuya economía reclama un análisis capaz de dar cuenta de su lógica y de su rigor propios; así como de sus huellas en la materialidad discursiva y sus conexiones posibles con el *mínimo de politicidad* que le es inherente al orden del discurso.

Para Pêcheux, la lógica de la interpelación requiere, para ser captada, de una complejización de los regímenes de materialidad y temporalidad que el encuentro del marxismo con el psicoanálisis hace posibles.

[...] el sinsentido del inconsciente, en el que la interpelación encuentra un punto de enganche, no está nunca enteramente cubierto u oscurecido por la evidencia del sujeto-centro-sentido que es producido por él, porque los momentos de la producción y del producto no son secuenciales como en el mito platónico, sino que se inscriben en la simultaneidad de una oscilación, de una «pulsación» por la que el sinsentido inconsciente retorna sin cesar en el sujeto y en el sentido que se supone instalado en él. No hay causa sino de aquello que oscila (Lacan). Es precisamente en este punto donde el platonismo omite radicalmente al inconsciente, es decir, la causa que determina al sujeto en el momento en que es captado por el efecto de interpelación; lo que se omite es esa causa en la medida en que se «manifiesta» constantemente de mil formas (el deslizamiento, el *lapsus*) en el propio sujeto, pues las huellas inconscientes del signifiante nunca se «borran» ni se «olvidan»,

sino que funcionan sin intermisión en la oscilación entre el sentido y el sinsentido en el sujeto dividido. (Pêcheux, 1990: 217, traducción nuestra)³

La detección del *sinsentido* apunta a cercar el *impasse* en el ritual ideológico, la falla del dispositivo de interpelación que hace coincidir, en la materialidad significativa de sus procesos discursivos, a la metáfora con el *equivoco*: captar la interpelación ideológica como ritual en todas sus implicaciones, tal como insiste Althusser y retoma Pêcheux, presupone reconocer que «no hay ritual sin interrupciones, lapsus y fallas: “una palabra por otra”, esa es la definición de la metáfora, pero también es el punto en el que un ritual se fractura en el deslizamiento» (ibídem).

La coincidencia disjunta del *equivoco* y la metáfora permite a Pêcheux identificar, en la ambivalencia del sinsentido, no solo el apego afectivo que sostiene la eficacia de la interpelación, sino también su fracaso. Y a este, como asiento ético de la práctica política, «desde este punto de vista, toda genealogía de las formas del discurso revolucionario presupone un retorno a los puntos de resistencia y de revuelta que arden bajo la dominación ideológica» (Pêcheux, 1982: 63).

Por ello, es preciso elaborar una analítica del *equivoco*. En el campo de la lingüística, el *equivoco* cobra su dimensión real como fracaso de la formalización, pero esto quiere decir que es requerido o concitado por ella: en la medida en que la lingüística se inscribe como ciencia en el marco de su proyecto de formalización y descubre simultáneamente que no puede formalizar al sujeto en lo singular e irrepresentable de su enunciación —que comporta una dimensión inconsciente irreductible— más que *a través de la notación de sus efectos*. Como precisa Jean-Claude Milner (1978: 347): «[...] es lo real de la lengua que, en algunos de sus eslabones, sólo puede ser descrita integralmente mediante la adición al formalismo de términos que lo subvierten» (traducción nuestra).

Pero resulta interesante subrayar, además, que ese *plus* conecta con lo que, inspirado en Marx, Lacan denomina *plus-de-goce* (*Mehrlust*) (2006 [1968-1969]: 160), con «el fin de sustituir la economía energética freudiana por una *economía política*», afirma el psicoanalista argentino Gerardo Arenas (2017: 34-35)⁴:

3. La frase «*Il n'y a cause que de ce qui cloche*» pronunciada por Lacan en su seminario «Los cuatro conceptos del psicoanálisis» de 1964, que aquí se traduce como «No hay causa sino de aquello que oscila» ha recibido en las traducciones canónicas otra formulación: «No hay causa sino de lo que cojea», que consideramos menos ajustada al concepto expresado.
4. En ese texto, Lacan hace algunas referencias que muestran las huellas de su diálogo iniciado con Althusser en 1962: «Recordaré lo que han puesto en evidencia, y no muy lejos de aquí, trabajos recientes, precisamente comentarios de Marx que eran, hasta la retractación de su autor, designados como estructuralistas. Este autor plantea el problema del objeto del capital. Nosotros veremos qué permite enunciar paralelamente la investigación psicoanalítica. Marx parte de la función del mercado. Su novedad es el lugar donde sitúa el trabajo. No es que el trabajo sea nuevo, sino que sea comprado, que haya un mercado del trabajo. Esto le permite a Marx demostrar lo que hay de inaugural en su discurso, y que se llama la plusvalía. [...] Para delimitar las cosas, es preciso en efecto suponer que en el campo del

Un sujeto es lo que puede ser representado por un significante para otro significante. ¿Esto no reproduce el hecho de que en lo que Marx descifra, a saber, la realidad económica, el tema del valor de cambio está representado al lado del valor de uso? En esta falla se produce y cae lo que se llama la plusvalía. En nuestro nivel solo cuenta esta pérdida. No idéntico de aquí en más a sí mismo, el sujeto ya no goza. Algo está perdido y se llama el *plus-de-gozar*, que es estrictamente correlativo de la entrada en juego de lo que desde ese momento determina todo lo relativo al pensamiento. (Lacan, 2006: 20)

Siguiendo la pista de los movimientos del pensamiento lacaniano, cabe pensar que el *equivoco* señala para Pêcheux una escisión en el sujeto que no es un «vacío», sino una excedencia, un plus heterogéneo a la intersección de lo simbólico y lo imaginario. Este descubrimiento reclama un tipo singular de operación analítica, porque conecta con otra dimensión del lenguaje, no ya entendido como campo de la *palabra* (Lacan, 1966: 231-310), sino como *letra* (y discurso).

Resulta aquí fundamental advertir que esta dimensión concita otro modo del análisis, un tipo de análisis que trata no solo ya de interferir el *goce del sentido* (que es de orden fantasmático). Este nuevo plano del análisis apunta no únicamente a interrumpir o interferir la imaginación de plenitud en la que coexisten el *ego* y el Sentido en su apego afectivo, sino que intenta cercar el *goce sintomático* que apunta a *lo real* inconsciente (Arenas, 2017: 38-39).

En el nivel de la *letra*, donde el *equivoco* se inscribe con la categoría lacaniana de *lalangue*, no se trata solamente de ubicar el apego afectivo de la interpelación y la sujeción, sino también la fuerza *poética* del sinsentido en su régimen de materialidad específica.

Más allá de los movimientos propios del pensamiento lacaniano⁵, que no vamos a abordar aquí, lo que sí interesa a los efectos de nuestro recorrido es advertir que la importancia de la atención puesta en el *equivoco*, que resulta de la lectura pecheutiana de la escritura lacaniana, supone algunas consecuencias que explican el desplazamiento de los énfasis en su pensamiento. Estas consecuencias pueden sintetizarse como: 1) un *primado de la materialidad de*

Otro está el mercado, que totaliza los méritos, los valores, que asegura la organización de las elecciones, de las preferencias y que implica una estructura ordinal, hasta cardinal. [...] El discurso posee los medios de gozar en la medida en que implica al sujeto. No habría ninguna razón de sujeto, en el sentido en que se dice razón de Estado, si no hubiera en el mercado del Otro como correlato el establecimiento de un plus-de-gozar recuperado por algunos [...]. El plus-de-gozar es función de la renuncia al goce por el efecto del discurso. Eso es lo que da su lugar al objeto *a*. En la medida en que el mercado define como mercancía cualquier objeto del trabajo humano, este objeto lleva en sí mismo algo de la plusvalía» (Lacan, 2008: 18-19).

5. Solo queda mencionar, para ilustrar la operación y para aproximarnos a lo que encuentra de inquietante y sugestivo Pêcheux en ella, que la cuestión del *equivoco*, identificada en el orden poético y material de la letra, es presentada por Lacan en el Seminario XXI de 1973, *Les non-Dupes Errents*, cuyo título juega con la homofonía para retomar aquello que de algún modo quedó en suspenso en su clase de 1963 de «Introducción a los nombres del padre», en plena circunstancia de su separación de la IPA.

la letra sobre el régimen de materialidad significativa y 2) una *sobredeterminación de la significación por el equívoco*, lo que posibilita una operación analítica de radicalización de la posición *materialista y dialéctica*, en tanto capaz de leer la división en el Uno, a través de una práctica de lectura que capta la *ambivalencia* material (L y L') por sobre el efecto de *Sentido* derivado de la articulación significativa y la temporalidad retroactiva (S₁-S₂) (Arenas, 2017)⁶.

Es la ambivalencia de la *unidad disjunta de sentido y sinsentido* en la materialidad de la letra (entre la materia fónica, en el trazo de escritura) lo que puede ser captado como nueva dimensión de una dialéctica materialista.

Paul Henry (2012), antiguo colaborador de Pêcheux, despliega la fecundidad de esta noción de *equívoco* considerando que, tomado en su radicalidad, el equívoco tiene el efecto de vaciar el sentido, dejando la materialidad del significativo al desnudo. Esto lo conecta con esa indomitable dimensión poética y abre la posibilidad de pensar el trabajo en la materia fónico-escritural emplazado en el *límite* (en el fracaso) del sentido y la significación.

En relación con esto, cobra otra relevancia para nosotros el singular materialismo de *lo real* de la lengua, indicado por J. Lacan (1975) con la expresión (equívoca) de *lalangue*, que moviliza una categoría del ser en tanto que ser hablante o *parlêtre*. Esta dimensión de lo que en la enunciación es irreductible al discurso coloca una capa radicalmente heterogénea en el dispositivo de subjetivación, obligándonos a rechazar todo constructivismo de la subjetividad. Se trata, decíamos, de un materialismo *real*-ista que no necesariamente reemplaza ni rechaza aquel «materialismo de lo imaginario» que dio sustento al programa teórico althusseriano-pecheutiano de *Les Verités de La Palice* (1975)⁷, sino que lo complejiza.

Podríamos decir que en alguna medida esto tiene consecuencias para la posteridad de las teorías del sujeto y la subjetividad que se disputan la herencia de las tradiciones materialistas (por ejemplo, la de Spinoza), porque, entre otras, una consecuencia teórica y analítica vital se desprende de este desarrollo: no será ya posible pensar en los términos de una *fábrica* del sujeto, ni al capital, ni al discurso, ni a la ideología, ni al poder⁸.

6. «Dans ces deux termes mis en mots, des *noms du père* et des *non-dupes qui errent*, c'est le même savoir. Dans les deux. C'est le même savoir au sens où l'inconscient c'est un savoir dont le sujet peut se déchiffrer» (Lacan, 1:13, 1973).

7. Versión en castellano: M. PECHÉUX (2016), *Las verdades evidentes*, Buenos Aires, Ediciones del CCC.

8. «Hemos hablado de *subjectivation*, de *assujettissement*, de interpelación... Todas estas formulaciones tienen el inconveniente de no lograr transmitir que, en cuanto hay lenguaje, el sujeto siempre está ahí. Sin embargo, dicen algo cierto, a saber, que la fabricación de significaciones mediante saltos de significantes a significantes, encadenamientos y articulaciones en una cadena de significantes [...] es también la fabricación del sujeto, o más exactamente la *refabricación* del sujeto. Pues este sujeto, este *parlêtre*, este sujeto hecho de lenguaje, que no es otra cosa que aquello representado por un significativo para otro significativo, este sujeto puntual y evanescente, no lo es sino en la *refabricación*, en la recomposición, en el pliegue. No es más que ese estar en constante *refabricación*, ya que, siendo sólo un efecto del lenguaje, es sólo un efecto del vacío» (Henry, 2012: 22, la traducción y las cursivas son mías).

En este sentido, cabe retomar la afirmación de Žižek, cuando dice que «el goce es la aberración ontológica, el equilibrio perturbado (*clinamen*, para emplear un término filosófico) que explica la transformación de nada en algo; designa ese mínimo de contracción [...] que otorga su densidad a la realidad del sujeto» (Žižek, 2011: 58).

Esto quiere decir, por un lado, que la interpelación es de *orden segundo*; no tiene el estatuto de una forma primera (ni siquiera de un proceso primero), pero además y, tal como subraya Henry (2012), esa *refabricación* de los sujetos supone algún grado de determinación de esa ambivalencia «sin límites» del equívoco, de tal modo que el tratamiento que, según Henry, ofrece Pêcheux del goce como *equívoco*, anclado en una concepción materialista del discurso, permite restituir la materialidad contradictoria de la historia, como lugar en el que leer el efecto sobredeterminado de una causa ausente.

La atemporalidad «ontológica» del goce —si queremos decirlo en los términos de Žižek— encuentra aquí su enraizamiento histórico, en un complejo ensamble de formaciones materiales cuya singularidad da testimonio de inscripción en una formación social concreta.

En ese sentido, si bien puede afirmarse, como lo hace Žižek, que «el goce designa el núcleo ahistórico del proceso de historización» (2011: 58), a la vez, esto supone que, de modo complementario pero tensionado con lo anterior, es preciso notar las determinaciones que lo limitan en su oscilación. Como advierte Henry (2012), subrayar la ambivalencia del sinsentido en el sentido nos obliga a sostener simultáneamente la asunción de su condición contingente —su conexión con la noción de *clinamen*— y la constatación efectiva de que en una escena concreta no puede decirse «cualquier cosa», porque no *buscamos* sentido en cualquier lado. La *expectativa de sentido* (siempre histórica y situada) *limita, determina* al sinsentido que es su condición. «El hecho de que la secuencia se califique desde el principio como *significante* indica claramente que en ella se reconoce algo de la lengua, es decir, del significante susceptible de ser un mandato destinado a concitar la significación» (Henry, 2012: 21, traducción nuestra):

Las significaciones, porque evidentemente pueden ser plurales, nunca son cualquier cosa y no pueden ser cualquier cosa. Hay que saber convocar el entorno adecuado, los contextos, las situaciones de diálogo, etc. [...] la batería significante de *lalangue* sólo entrega el cifrado del sentido, no el sentido en sí [...] [que] está lleno de lo ya-dicho, ya escuchado o ya leído, más o menos accesible, a veces incluso reprimido. (Henry, 2012: 21, traducción nuestra)

El énfasis de Henry nos conduce a la noción de causalidad ausente que persigue la categoría de sobredeterminación en la teoría althusseriana de la ideología. Cuando hablamos de ideología, señala Althusser (2011), no estamos ya en la temporalidad abstracta de la producción «pura» —que no encontramos nunca en la existencia concreta, sino en sus efectos sobredeterminados—. Del mismo modo, cuando estamos en el nivel de las formaciones discursivas concretas que ofrecen su materia específica al trabajo de lo ideológico, tam-

co estamos exclusivamente en el puro tiempo eterno del inconsciente —agregaríamos nosotros—⁹. La hora solitaria del puro goce no suena jamás.

«Aquello por lo que se puede decir que un ser habla, por lo que sigue siendo un sujeto, consiste en una determinación material, que pasa por la materialidad de los discursos, por lo tanto, también del lenguaje, pero que opera siempre a través de la *lalangue*» (Henry, 2012: 26). Y esto debe leerse en dos direcciones, es decir, en la ambivalencia u oscilación del sinsentido en el sentido, como su aporética *contingencia determinada*. Lo que significa que:

Este sujeto puntual, que se desvanece, está dividido entre dos tensiones contradictorias, una de aferrarse a lo que lo representa, la otra, por el contrario, la de escapar de ello. [...]. Los recuerdos del sujeto pueden ser la ocasión tanto de la confirmación de un sometimiento como, por el contrario, de una apertura. Aquí volvemos a encontrar a Freud con su insistencia en la ocurrencia o el *lapsus linguae*, algo que hace signo, que rompe con lo esperado o acordado. (Henry, 2012: §28)

La cuestión del equívoco o del *sinsentido en el sentido* viene a indicar el lugar de la ambivalencia inconsciente de lo ideológico en lo discursivo, bajo la forma de la infelicidad del ritual. Una mínima diferencia, de un régimen de materialidad específico, el de la materialidad de la *letra*: una diferencia (*po*)ética, podríamos decir, que no debe bajo ningún aspecto confundirse con el orden de la lucha política en sentido estricto, como parece ser el caso de Judith Butler en *Mecanismos psíquicos del poder* (1997: 119-146). Butler ofrece allí una lectura notablemente lúcida de lo que con Žižek podríamos llamar el «bucle temporal» del sujeto, en los términos de un *gap* o desajuste constitutivo que Étienne Balibar ha recuperado para pensar la productividad política de la aporía de una autonomía que es efecto de heteronomía (y que se deja leer en la expresión en francés *as-sujet-issement*, en la que reconocemos algo resistente del sujeto como *exterior inmanente* a la subjetivación y sujeción) (Balibar, 2007: 171). En ese sentido, Butler abre un camino para pensar los alcances políticos de esa singularidad del sujeto inconsciente irreductible a la interpelación, pero esa apertura se cierra prontamente en la subsunción de la lucha política a la dimensión ética de los «malos sujetos». El problema no es tanto el empobrecimiento de la lucha política a una lucha «identitaria», como se ha dicho en diversas ocasiones, sino la abstracción y la simplificación de la totalidad histórica en una lectura *politicista* asociada a una noción de la totalidad, entendida como unidad espiritual demasiado cercana al Universal Ético hegeliano.

9. «Nos hemos desplazado al tiempo de la *duración* que corresponde al problema de la *reproducción* de las formaciones (sociales, ideológicas, discursivas) que ponen en escena la condición “paradojal” de la teoría de la historia marxista. En el plano de una formación determinada, la historia se presenta como la *unité de disjonction* de dos temporalidades: la de la sociedad como “resultado” de una historia y la del problema del mecanismo de la sociedad como sociedad» (Althusser, 1969 [1965]: 72-73). Esa *división* temporal abstracta-concreta (la condición cismática del objeto teórico de la teoría de la historia marxista) evita toda concepción *genética* y *contemporánea* del tiempo histórico.

En la lectura pecheutiana podemos encontrar otro modo de dimensionar el alcance «político» de la resistencia ética, que, a partir de la incumbencia *poética* de la equivocidad, permite formular la pregunta por la oportunidad de la resistencia como *oportunidad inherente* al funcionamiento de la ideología dominante, es decir, como *exterioridad inmanente* a su estructura y bajo las condiciones de dominancia de las contradicciones sobredeterminadas de una formación social singular, en una coyuntura singular.

En definitiva, la noción de *equivoco* con la que Pêcheux anota el trazo evanescente del goce en la materialidad poética de un orden discursivo permite formular una pregunta por una ética abierta a la *oportunidad* de la resistencia. A diferencia de Butler, se trata de la *oportunidad* de la resistencia y no de la resistencia en sí misma. Antes que de una resistencia, deberíamos hablar de un fracaso constitutivo de la eficacia interpelativa de la formación ideológica dominante, una equivocidad estrictamente material y no subjetiva, de índole *poética*, ambivalente y *sin sentido*.

Con todo, no deja de abrirse allí una pregunta por el *momento político* en el mundo ético, como trazo de una suspensión, un vaciamiento del sentido en la materialidad discursiva, que se opera como vibración o disonancia afectiva emplazada en el orden significante. Una *chance*.

En este punto es posible reconocer una diferencia de énfasis con Žižek, toda vez que, a pesar de su sugestiva referencia al *clinamen*, el goce parece entrar en su lectura, como la «verdad» de la fantasía más que como parte de una pregunta por su régimen *poético* de materialidad¹⁰.

No se trata de una cuestión menor si recordamos el modo en el que Balibar piensa el comunismo: «los comunistas/nosotros desean/deseamos *cambiar el mundo para transformarse/transformarnos*» (Balibar, 2013: 22).

3. La conspiración o las políticas del goce

¿Qué queda de la política en este mundo del humanismo hiperbólico y totalizado? ¿Es preciso pensar que la política ha sucumbido a su plena captura imaginaria bajo fantasías narcisistas, de goce superyoico o bajo un simulacro totalitario? ¿Es posible si no una lucha por, al menos, una controversia en torno a los *modos de gozar*?

Las relaciones entre fantasma y política concitan la larga genealogía de los *espectros*:

[...] la cuestión histórica de las revoluciones se refiere de diversas maneras al contacto entre lo visible y lo invisible, entre lo existente y lo irrealizado o lo imposible, entre el presente y las diferentes modalidades de la ausencia [...] La existencia de lo invisible y la ausencia está estructuralmente inscrita

10. Una diferencia que hunde sus raíces en una diferencia filosófica de cierto peso que divide interiormente la herencia althusseriana del problema de la ideología, que mientras acerca a Žižek a Hegel, mantiene a Pêcheux más afín a Spinoza. No contamos aquí con espacio para desplegar esta hipótesis que hemos trabajado en Romé (2019).

en las formas lingüísticas [...] A través de las estructuras que le son propias, cada lengua está necesariamente relacionada con el «no lugar», el «más allá», el «no aún» y el «nunca allí» de la percepción inmediata: en ella se inscribe así la eficacia omnihistórica de la ideología como una ineludible tendencia a representar los orígenes y los fines últimos, en otros lugares, el más allá y lo invisible. Abstracciones como «el pueblo», «las masas», «el proletariado», «la lucha de clases» ¿pueden ser representadas (pintadas, filmadas o televisadas) en estado de conceptos sin transfiguración [*travestissement*]? ¿Y no ocurre lo mismo con el inconsciente freudiano? (Pêcheux, 1982: 54)

Cuando la ética toca el límite de su irresoluble paradoja, se abre la pregunta por la política, en los términos de una pregunta por los materiales singulares que prestan su consistencia discursiva singular a nuevas transfiguraciones de lo espectral. Más allá de la pregunta ética por el fantasma, aparece su eficacia política. Porque, finalmente, como dice Horacio González:

No es necesario preguntarse qué es lo que queda de la revolución. De la revolución nada queda. Porque la revolución siempre es lo que queda. Resto, excedente, sobra, la revolución no es lo que primero existe y después deja una aureola que sus hijos tratarán de asumir, encauzar o retomar. La revolución es precisamente ese algo que queda y que existe sólo porque es la aureola, el contorno iluminado cuya única existencia real descansa en ser fugaz. Una moneda fugaz, que alguien tiene en sus manos como un depositario incómodo de un residuo. (González, 1987: 37)

Es el lugar en el que la dialéctica es desbordada por algo del orden de la *conspiración*. La equivocidad anima el pulso conspirativo de la política, como su inconsciente. «Que la política guarda en su vientre un ánimo conspirativo, no supone novedad para nadie. Pero que la conspiración sea el molde descolante y furtivo de la política, es lo que nos obliga a obstinarnos en una demostración», dice Horacio González en el ensayo que le dedica (2004: 48). Si la conspiración no es sino un grado interno del ser político y con ello su *reverso necesario e impronunciado*, la pregunta que se abre es por los modos del pasaje entre ambos. Pero, además, la conspiración nos recuerda que no hay pronunciamiento *ex nihilo*, la «fundación» tiene la forma de la *traducción* o de la *transfiguración*.

Todo nombre, en su fracaso de decir la cosa, deja ir el suspiro de un «residuo melodramático que escapa al hilo rojo de la historia y promueve una utópica relación entre la acción política y los brumosos cenáculos en los que se la prepara o dramatiza», dice González (2004: 87). De esa demasía en el comienzo constituyente da cuenta el pensamiento de Maquiavelo, como supo ver Gramsci. De la demasía, del mito, de la escena primordial y de los juegos de espejos y máscaras que la ponen a circular en las arterias transferenciales del poder, sosteniendo su pulso en la fundación de un orden que debe durar para haber existido. Hay en Maquiavelo una *astucia* articuladora de pasiones, su existencia requiere de una puesta en forma de lo *informe como apariencia*.

Estas pasiones no tienen predeterminados sus modos de empleo [...]. Componen un sistema en el cual las apariencias se resuelven en el lugar de las existencias y un conjunto de esencias afirmativas de lo político se resuelven en el lugar de las simulaciones. *Es el ser que aparece como no-ser y el no ser que aparece como ser*, como dice Althusser con cierto halo sartreano, aunque lo que anuncia verdaderamente son las definiciones de la década siguiente en torno al *acontecimiento* [...]. Es decir, tiene la misma *fisura de conciencia* que el príncipe, pues para iniciar la acción debe ser el vacío y para ser el vacío debe iniciar una acción que sólo puede incluirse y desdoblarse a sí misma en la definición, pero simulando ser otro o ser su propio desdoblamiento ficticio. (González, 2015: 147-148)

Astucia del (re)comienzo como vacío y desdoblamiento escénico. Escena originaria, *Urphantasien*. Toda historización, toda narración de la realidad, debe «re-presentar» ese *cisma* que impulsa, justamente, lo real como historia. La presentación —necesariamente desplazada— de lo irrepresentable es el punto en el que la escritura de *El Príncipe* se abre a una «inquietante familiaridad»: «quien abre *El Príncipe* y los *Discursos*, estos textos que tienen ya trescientos cincuenta años de edad, se encuentra como atrapado por lo que Freud denominaba una extraña familiaridad, *Unheimlichkeit*», decía Althusser (2008: 335). Una frágil vacilación conecta la *oportunidad* con lo *siniestro*. Esa ambivalencia es la esquiwa gema de la *conspiración* como matriz de la política, en palabras de González, tanto en lo que tiene de constituyente como en lo que tiene de mortífero.

Hoy, quien abre *El Príncipe* y los *Discursos*, estos textos que tienen ya trescientos cincuenta años de edad, se encuentra como atrapado por lo que Freud denominaba una extraña familiaridad, *Unheimlichkeit*. Sin que sepamos por qué, resulta que esos textos antiguos nos interpelan como si fueran de nuestro tiempo y nos atrapan como si hubieran sido, en cierta forma, y para decirnos algo que nos toca directamente sin que sepamos por qué. [...] Como un pensamiento infinitamente próximo. (Althusser, 2008: 335)

Si el sujeto se encuentra en sus fantasías siempre duplicado, personaje y autor, entonces, la condición escénica de las fantasías indica el peso de una irreductible *falta* bajo la especularidad del *simulacro*, el doble agente o la transfiguración. Pero también, a la inversa, los ropajes, los artificios escenográficos, las máscaras son indicios desfigurados de una *actualidad-eternizada* de ese absoluto instante previo, infinitamente duplicado. Ese lugar suspensivo es el lugar del sujeto en la *estructura*, entendido como «reinscripción del límite a partir de su propia impresentabilidad» (Balibar, 2007: 165). Maquiavelo —dice Althusser— no está interesado en «la verdad de las cosas» en general, sino en la *Cosa* (*das Ding*): «La “cosa”, en su singularidad la singularidad de su caso [...]. Y la “cosa” es también la causa, la tarea» (Althusser, 2004: 54).

Es posible reencontrar en ese preciso punto, en lo que la categoría freudiana de *Das Ding* quiere cercar, la idea kantiana de lo *sublime* que nos regresa a

la fuerza ética de la poesía, a su juego material de presencias y ausencias, de sonidos y silencio.

[...] el legado de lo sublime es la paradoja que trasciende tanto a Kant, como a sus críticos, como al contexto histórico, de una estética que intenta presentar lo impresentable, una estética de lo suprasensible que presenta su contenido como lo ausente en lo aparente, pero que al mismo tiempo moviliza y motiva al sujeto hacia lo moral. Sentir lo sublime sería algo así como contemplar esa ausencia, llenar el vacío estético, superar la angustia introspectivamente, en una reflexión que libera nuestras facultades. (Scheck, 2003: 62)

Lacan introduce la angustia en relación, justamente, con el *Unheimlichkeit* freudiano, para indicar ese punto pulsional irreductible a la investidura imaginaria (Lacan, 2006: 55).

Lo que es *Unheim*, es lo que se encuentra en el punto del *Heim*. [...] Si esa palabra tiene un sentido en la experiencia humana, es que ahí está la casa del hombre. [...] El hombre encuentra su casa en un punto situado en el Otro, más allá de la imagen de la que estamos hechos. Este lugar representa la ausencia en la que nos encontramos. Suponiendo, como a veces ocurre, que ella se revele como lo que es —o sea, que se revele la presencia en otra parte que constituye a este lugar como ausencia— entonces ella manda en el juego, se apodera de la imagen que la soporta, y *la imagen especular se convierte en la imagen del doble*, con lo que ésta aporta de extrañeza radical. Por emplear términos que adquieren su significación por oponerse a los términos hegelianos, hace que aparezcamos como objeto, al revelarnos la no autonomía del sujeto. (Lacan, 2006: 57-58)

Es Althusser quien ha señalado que la eficacia política del dispositivo de pensamiento de Maquiavelo se asienta justamente en su materialidad poético-discursiva. En el nivel de la *disposición* de sus elementos significantes (en el juego de presencias-ausencias que lo con-forman), el discurso maquiaveliano ofrece una tópica singular que abre la narración a lo impresentable (Althusser, 2008: 335). Y en este sentido, también subraya Pêcheux la eficacia de lo que podemos llamar el *efecto poético* como una *puesta en escena*:

El poder de puesta en escena, el efecto «poético» que permite que se asista a la escena, se apoya en la condición implícita de un desfase de los orígenes (del punto cero de las subjetividades), de un desfase del presente al pasado, unido al desfase de un sujeto a otros sujetos, que constituye la identificación. (Pêcheux, 2016: 149)

Existe una relación íntima entre narración y fantasía, leíamos páginas atrás en Žižek (*vide supra*), que ofrece el modo discursivo paradigmático de la *escena* que hemos identificado, con Pêcheux, como el campo de solidaridad de las evidencias del Sujeto y el Sentido. Dicho en otros términos: el campo del *fantasma*. Lacan, por su parte, advierte que: «no en vano Freud

insiste en la dimensión esencial que da el campo de la ficción a nuestra experiencia de lo *unheimlich* [...] ya que nos permite ver la función del fantasma» (2006: 59).

4. Para concluir: poesía y retorno (de la historia)

Žižek subraya que «toda historización, toda simbolización debe “representar” ese desfase, esta transformación de lo Real en historia. ¿Y no da testimonio la experiencia clínica psicoanalítica de la continua lucha por asegurarse la entrada en el terreno de la historicidad?» (2011: 62).

Agregamos ahora, nosotros, a partir de las lecturas de la interpelación althusseriana realizadas por Pêcheux (1990) y Henry (2012), que para comprender el modo en el que una cierta lectura de la noción de goce reinscribe el problema político es imprescindible atender a su *dimensión poética*, es decir, a los modos en los que su enigma se anota como efecto de *equivocidad* en el discurso. Esa dimensión concierne al régimen de materialidad específicamente discursivo: la *disposición* de los elementos significantes en una trama cobra, así, una relevancia política. Pero la política no es su «tema», siquiera su «objeto», sino el espacio de un «extrañamiento» que funciona como *centro ausente de una tópica*, como indicación del lugar que debe llenarse para volverse *activo*: «Se hace así lugar, en esta teoría que piensa y mantiene la *distancia*, para la práctica política, [...] mediante el *desajuste* entre lo definido y lo indefinido, entre lo necesario y lo imprevisible. Este desajuste pensado y no resuelto por el pensamiento es la presencia de la historia y de la práctica política en la teoría misma» (Althusser, 2004: 109).

El *efecto de distanciamiento* o extrañamiento —*Verfremdung*— concierne a la materialidad discursiva, en términos estrictos de la disposición formal de los elementos. La «puesta en escena» como recurso *poético*, en el sentido pecheutiano que hemos indicado más arriba (la interpelación como maquinaria teatral de la conciencia, como *dispositio o montaje*: combinación desigual entre la escena, su personaje y el detrás de escena, los elementos de la artificiosidad, incluido el teatro mismo y la frontera que lo separa de la vida), puede leerse en el pensamiento de Bertold Brecht.

Dice Roland Barthes en «La ceguera de *Madre Coraje*»:

[...] el teatro opera en nosotros, espectadores, un desdoblamiento decisivo: somos a la vez *Madre Coraje* y los que la explican; participamos de la ceguera y vemos esa misma ceguera, somos actores pasivos cogidos en la fatalidad de la guerra, y espectadores libres, impulsados a la desmitificación de esa fatalidad. Para Brecht, la escena cuenta, la sala juzga, la escena es épica, la sala trágica. (Barthes, 2003: 64)

«Toda la dramaturgia de Brecht está sometida a la necesidad de la distancia» (ídem: 65). Podemos advertir ahora que esa distancia resulta el pivote de la singular reformulación lacaniana de la ética kantiana, tal como la entiende Žižek:

El ne pas ceder sur son désir de Lacan (el imperativo ético de no hacer concesiones en lo tocante al deseo propio) [...] impone no traicionar nuestro deseo, sostenido por la ley, que obliga a *mantener un mínimo de distancia* respecto de la Cosa: la fidelidad al deseo propio exige mantener la disparidad que sostiene al deseo y por la que la Cosa incestuosa elude siempre la comprensión del sujeto. (Žižek, 2011: 264)

Esta apuesta ética convoca a reconsiderar nuestros discursos políticos y especialmente los modos en los que en ellos se cifran los juegos entre lo *real* y lo aparente, lo existente y lo inexistente. Acaso encontramos aquí una (po)ética capaz de reabrir el tiempo de lo eterno en lo posthistórico.

Nuestro presente es efecto de una derrota, de una pérdida que no es solo la del concepto de revolución, sino incluso la de la memoria que su nombre gastado aloja: «aquella desaparición implicaría el *sentido de la historia extraviado*. Una experiencia similar a la padecida angustiosamente desde la antigua fe creyente y que una parte del tiempo barroco expuso: lo contra-absoluto, la nada. Una posthistoria» (Casullo, 2007: 61). Y, como subrayaba Pêcheux a principios de los ochenta: «si en el espacio revolucionario se trata del paso de un mundo a otro, la relación con lo invisible se plantea inevitablemente allí, como así también en las formas históricas de la contrarrevolución: el conjunto constituye un solo proceso, contradictorio, en el que se traman las relaciones entre lenguaje e historia» (Pêcheux, 1982: 60).

Así, podemos leer en *El fetichismo de la marginalidad*, de César González (2020):

En el momento en el que las clases más bajas eligen tomar la palabra, ya las están esperando una gran cantidad de técnicos ansiosos por darles el inventario permitido para sus recientes desobediencias. Para desobedecer a sus opresores deben obedecer a sus salvadores. Entonces, los discursos de la experiencia que ya estaban dispuestos a ser expresados, liberados de toda cadena, ahora se hunden en un nuevo precipicio: ingresan en la prisión de la *corrección política*. Son sectores a los que se los mantiene al margen de los símbolos, por una subestimación innata de los eruditos acreditados por la sociedad, que jamás ven en ellos posibles productores de nuevos sentidos. (González, 2020: 69)

Dice Slavoj Žižek que la corrección política pone en práctica una extraña versión racista del odio a la alteridad «al escenificar algo parecido a una irónica negación-superación hegeliana del odio y el rechazo abiertamente racistas del otro, de la percepción del otro como enemigo que amenaza nuestro modo de vida». La indulgencia ante la violencia es siempre reveladora de una culpa, es victimizadora y moralista:

[...] a nosotros hay que condenarnos, al otro comprenderlo; nuestro dominio es el de la moral (la condena moral) el de los otros es la sociología (la explicación social). [...] bajo la forma de la autoculpabilidad y la autohumillación extremas, esta postura, resultante de un verdadero masoquismo ético, repite la fórmula del racismo. (Žižek, 2011: 26)

Organismos multilaterales como la UNESCO llaman hoy a combatir lo que reconocen como «discursos de odio»¹¹, en un esfuerzo humanitario que no hace sino exponer con la contundencia de un síntoma que lo que hemos perdido junto con la fuerza espectral de la revolución es la *poesía*.

Referencias bibliográficas

- AGAMBEN, Giorgio (1998). *Homo sacer*. Valencia: Pre-Textos.
- ALTHUSSER, Louis (1969). «De El Capital a la filosofía de Marx» En: ALTHUSSER, Louis y BALIBAR, Étienne (1996). *Para leer el Capital*. Traducido por Marta Harnecker. México: Siglo XXI. Edición original 1965.
- (2004). *Maquiavelo y nosotros*. Traducido por Carlos Prieto del Campo. Madrid: Akal.
- (2008). *La soledad de Maquiavelo*. Traducido por Carlos Prieto del Campo. Madrid: Akal.
- (2011). *Sur la reproduction*. París: Presses Universitaires de France.
- ARENAS, Gerardo (2017). *Pasos hacia una economía de los goces*. Buenos Aires: Gramma.
- BALIBAR, Étienne (2007). «El estructuralismo ¿una destitución del sujeto?». *Revista Instantes y Azares: Escrituras Nietzscheanas*, 4-5, 155-172. Recuperado de <<https://www.instantesyazares.com.ar/article/el-estructuralismo-una-destitucion-del-sujeto/>>.
- (2013). «El comunismo como compromiso, imaginación y política». En: ŽIŽEK, S. (ed.). *La idea de comunismo: The New York Conference 2011*. Traducido por Juan Gorostidi Mungia y Francisco López Martín. Londres: Verso, 21-48.
- BARTHES, Roland (2003). «La Ceguera de Madre Coraje». En: *Ensayos Críticos*. Traducido por Carlos Pujol. Buenos Aires: Seix Barral, 63-66.
- BUTLER, Judith (1997). *Mecanismos psíquicos del poder: Teorías sobre la sujeción*. Traducido por Jaqueline Cruz. Valencia: Cátedra, 2015.
- CASULLO, Nicolás (2007). *Las cuestiones*. México: FCE.
- CONDE SOTO, Francisco (2017). «El “Kant con Sade” de Jacques Lacan: Renuncia al deseo y sadismo en el imperativo categórico kantiano». *Anales Seminario Historia de la Filosofía*, 34 (2), 469-485. <<http://dx.doi.org/10.5209/ASHF.56111>>
- GONZÁLEZ, César (2020). *El fetichismo de la marginalidad*. Buenos Aires: Sud-estada.
- GONZÁLEZ, Horacio (1987). «La mitad de un echarpe o un canto inconcluso». *Fin de Siglo*, 3, 37.
- (2004). *Filosofía de la conspiración: Marxistas, peronistas y carbonarios*. Buenos Aires: Colihue.

11. A modo de ejemplo puede consultarse el enlace siguiente: <<https://es.unesco.org/news/luchar-discurso-odio-mediante-educacion-conferencia-internacional-ministros-educacion>>.

- (2015). «Para leer a Maquiavelo». En: MAQUIAVELO, Nicolás. *El Príncipe*. Buenos Aires: Colihue, 145-258.
- HENRY, Paul (2012). «Tirer la langue». *Essaim*, 29, 97-109.
- JAY, Martin (2007). *Campos de fuerza: Entre la historia intelectual y la crítica cultural*. Buenos Aires: Paidós.
- LACAN, Jacques (1973). *Le séminaire*. Clase 13 de noviembre de 1973 [inédito]. Fuente: Staferla.
- (1975). *Encore: Le séminaire. Livre XX*. París: Seuil.
- (2006). *Seminario Libro XVI: De un Otro al otro (1968-1969)*. Traducido por Nora González. Buenos Aires: Paidós, 2008.
- (1966). *Escritos I*. Traducido por Tomás Segovia. Buenos Aires: Siglo XXI, 2009.
- MILLER, Jacques-Alain (2010). «Racismo [1985]». En: *Extimidad: Los cursos psicoanalíticos de Jacques-Alain Miller*. Buenos Aires: Paidós.
- MILNER, Jean-Claude (1978). *De la syntaxe à l'interprétation: Quantités, insultes, exclamations*. París: Le Seuil.
- PÊCHEUX, Michel (1982). «Délimitations, retournements et déplacements». *L'Homme et la société*, 63-64, 53-69.
- (1990). «Il n'y a cause de ce qui cloche [1978]». En: MALDIDIER, D. *L'inquietud du discours: Textes de Michel Pecheux*. París: Éditions des Cendres, 261-272.
- (2016). *Las verdades evidentes: Lingüística, semántica, filosofía*. Traducido por Mara Glozman. Buenos Aires: Ediciones CCC.
- RANCIÈRE, Jacques (1998). *El desacuerdo*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- ROMÉ, Natalia (2019). «Maquiavelo lector de Lacan. Notas sobre el vínculo entre discurso e inconsciente en la teoría althusseriana». *Teoría y Crítica de la Psicología*, 13, 241-263.
- SCHECK, Daniel Omar (2003). *Kant y lo sublime. Entre la angustia estética y el goce ético. Alcances y limitaciones en algunas extrapolaciones contemporáneas*. Tesis de Licenciatura en Filosofía. Universidad Nacional del Comahue. Recuperado de <<http://rdi.uncoma.edu.ar/handle/uncomaid/15762>>.
- ŽIŽEK, Slavoj (1992). *El sublime objeto de la ideología*. Traducido por Isabel Vericat Núñez. México: Siglo XXI.
- (2008). *Sobre la violencia: Seis reflexiones marginales*. Traducido por José Anton Fernández. Buenos Aires: Paidós, 2013.
- (2011). *El acoso de las fantasías*. Traducido por Francisco López Martín. Madrid: Akal.

Natalia Romé es doctora en Ciencias Sociales, magíster en Comunicación y Cultura y licenciada en Comunicación por la Universidad de Buenos Aires. Investigadora del Instituto de Investigaciones Gino Germani y profesora de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires. Directora de la maestría en Comunicación y Cultura de la Universidad de Buenos Aires. Miembro de la Red Latinoamericana de Estudios Althusserianos, RELEA. Ha publicado recientemente, entre otros trabajos, *La posición materialista* (EDULP, 2015), *For Theory: Althusser and the politics of time* (Rowman and Littlefield, 2021), y el volumen colectivo *Asedio del tiempo* (IIGG-CLACSO, 2020).

Natalia Romé is a PhD in Social Sciences and magister in Communication and Culture (Universidad de Buenos Aires). She is a researcher at the Instituto de Investigaciones Gino Germani and chair professor at the School of Social Sciences, Universidad de Buenos Aires. She is director of the Master's in Communication and Culture at the University of Buenos Aires. She is a member of the Latin American Network of Althusserian Studies, (Red Latinoamericana de Estudios Althusserianos-RELEA). She has recently published, among other works, *La posición materialista* (EDULP, 2015); *For Theory: Althusser and the politics of time* (Rowman and Littlefield, 2021); and the collective work *Asedio del tiempo* (IIGG-CLACSO, 2020).
