

UNIVERSIDAD DE SEVILLA
FACULTAD DE FILOSOFÍA
Trabajo de Fin de Grado

Traumas de la subjetividad política

Carlos Jiménez Benavente

Tutora: Alicia María de Mingo Rodríguez

RESUMEN

Este trabajo de investigación es una reflexión acerca de la naturaleza de la conciencia más cotidiana de la filosofía y filosofía política en cuanto mirada crítica, de la política y del poder, además de una exploración aproximativa, guiada principalmente por Jacques Lacan y Slavoj Žižek, de las formas en que dicho sujeto, en su desdoble consciente e inconsciente, asimila el espacio socio-simbólico a través de la fantasía ideológica.

Palabras clave: sujeto, subjetividad, poder, política, Lacan, Žižek, ideología, déficit, falsa conciencia.

ABSTRACT

This research work is a reflection on the nature of everyday consciousness of philosophy and political philosophy as a critical eye, of politics and power, as well as an approximative exploration, fundamentally guided by Jacques Lacan and Slavoj Žižek, of the ways in which the aforesaid subject, in its conscious and unconscious unfolding, assimilates socio-symbolic space through ideological fantasy.

Keywords: subject, subjectivity, power, politics, Lacan, Žižek, ideology, lack, false consciousness.

ÍNDICE

NOTA PRELIMINAR	3
POLÍTICA Y SUBJETIVIDAD	5
FILOSOFÍA Y POLÍTICA. LEO STRAUSS Y HANNAH ARENDT	5
LO POLÍTICO. EL PODER.....	16
CONCIENCIA POLÍTICA; SUBJETIVIDAD POLÍTICA; SUJETO POLÍTICO	22
EL TRAUMA CONSTITUTIVO.....	24
EL LENGUAJE Y EL DÉFICIT	24
LA IMPOSIBILIDAD DE LA SOCIEDAD. LA NEGACIÓN DE LA NEGACIÓN.....	29
IDEOLOGÍA COMO SOPORTE DE LO REAL. LO REAL Y LOS HECHOS.....	35
¿FALSA CONCIENCIA?	43
CONCLUSIONES.....	51
BIBLIOGRAFÍA	54

Nota preliminar

Las ideas a continuación expuestas (y más que se han quedado en el tintero) se han ido gestando a lo largo de todo un año a raíz de mi interés en Slavoj Žižek, específicamente su obra *The Sublime Object of Ideology*, que supo atraer mi atención en los meses de marzo-junio de 2019, momento en el que ya había cursado dos interesantísimas asignaturas de filosofía política del grado. En concreto, tenía una especial fijación por el concepto de ideología; de ahí que el sugerente título de la mencionada obra me llamara poderosamente la atención. Por otro lado, tras acordar con mi tutora Alicia María de Mingo Rodríguez, que había sido mi profesora de esa segunda asignatura de filosofía política, la colaboración para materializar el presente trabajo, durante el verano de 2019 mi interés se enfocó en los aspectos subjetivos-vivenciales de la política y, sobre todo, de la ideología. Por tanto, los objetivos que nos hemos planteado giraban en torno a realizar un análisis capaz de abarcar, al menos aproximativamente, tanto una teoría sobre la ideología y su *modus operandi* como la conformación e integración subjetiva de dicha ideología y su actuación.

Respecto a la confluencia de estos dos temas Žižek parecía ofrecer una buena base bibliográfica que los examinase; encontrar otras fuentes que hablaran en concreto de la “subjetividad” de la ideología o de la política se hacía un tanto difícil debido a su escasez. Sí que existen análisis de muchos de estos aspectos subjetivos en el capitalismo, algunos de los cuales hemos empleado aquí. Además, el punto de vista de Žižek es ciertamente singular, en tanto está basado en parte en la teoría psicoanalítica de Lacan (aunque, por supuesto, hay otros análisis que parten de Lacan dirigidos a la filosofía política), por lo que decidí usar sus trabajos como fuente primaria para una buena parte de este trabajo, fuente secundada por otras obras de diversa índole y corrientes filosóficas.

El enfoque que presentamos, por ello, no nos parece clasificable en una sola vertiente filosófica (ni mucho menos en la división analítica-continental), aunque sin duda bebe mucho de la Escuela de Frankfurt y del psicoanálisis de Lacan; el resto es conformado por autores tanto clásicos como contemporáneos. Por otra parte, para analizar esos aspectos de la “conciencia” o “subjetividad” hemos intentado partir de la experiencia más cotidiana, intuitiva y vivencial (si bien, no en el sentido técnico de las fenomenologías husserliana o heideggeriana), para luego despegarnos de ella e intentar establecer una cierta crítica.

Así desembocamos en esta investigación, intentando, pese a todo lo sucedido el último año con la pandemia de la Covid-19, con todas las dificultades que nos ha supuesto, ofrecer una introducción a las ideas žižekianas acerca de la ideología, sus mecanismos, y los conceptos circundantes, y su afección a lo que hemos llamado aquí “subjetividad”, manteniendo no obstante un ejercicio de reflexión personal a lo largo de todo el trabajo, fruto de la síntesis y asimilación del contenido aprendido.

Por último, me gustaría agradecer a todos mis profesores/as del grado por el conocimiento brindado. Incluso aun estando lejanas las distintas disciplinas que se han abordado, lo cierto es que he empleado material y nociones aprendidas a lo largo de los cuatro años que llevo en la Facultad; gracias a ello, este trabajo no ha partido de cero. Y, por supuesto, especial agradecimiento a mi tutora, por la cuantiosa ayuda, amabilidad y cercanía que me ha ofrecido a lo largo de este pequeño periplo.

Política y subjetividad

Filosofía y política. Leo Strauss y Hannah Arendt

Lo político se ha definido de muchas formas, a través de las épocas, y según las culturas, las filosofías y las ideologías, si acaso queremos separar estos tres elementos. Desde algunas filosofías se ha distinguido la *filosofía política* de *la política* en sí, lo cual tiene sentido cuando consideramos la política como un arte o práctica y un saber suficientemente constituidos de los que poder analizar sus fundamentos, desarrollo, métodos, etc. También podríamos entender la filosofía política como Leo Strauss proponía en su acepción metodológica: en lugar de meramente hacer filosofía *de* la política, se trata de que la filosofía *sea* política, es decir, que contenga una metodología con intención política con vistas a que los ciudadanos se sumerjan en la filosofía¹. De cualquier manera, en ambos sentidos estaremos separando *lo político* de *lo filosófico*, pudiendo ser político lo filosófico, o filosófico lo político, pero pudiendo no serlo también. Sin embargo, otra posibilidad es considerar la política como ya esencialmente filosófica, en un sentido que, por ejemplo, nos muestra Aristóteles al hablar de ella como reflexión y práctica hacia la ciudad mejor, la “ciudad feliz”². Estas dos vertientes en el modo de pensar la política, una despojándola del matiz filosófico, y otra incluyéndolo de raíz, tienen a primera vista consecuencias relevantes para lo que llamaremos “conciencia política”. Sin embargo, por sí solo, el dilema entre las dos vertientes no es exactamente la cuestión prioritaria, como podría parecer. Examinemos una reflexión de Leo Strauss como ayuda para explicar cómo y por qué es posible que sea así, dando un rodeo en el proceso por una cuestión también muy relacionada.

Strauss define la práctica política (la *realidad política* o la *vida política*, según él la denomina) como aquella actividad conformada por «los conflictos entre hombres que mantienen posiciones contrarias»³, aunque entendamos que esto se dice, en principio, hablando de la tradición política clásica, en “la polis griega”. La filosofía política concurriría en el camino del ciudadano virtuoso quien, aparte de ejercer de árbitro en esos conflictos políticos cotidianos (pues cuenta con la rica experiencia que ofrece la costumbre de involucrarse en disputas), se abstraería en sus reflexiones tratando de

¹ Leo Strauss, *¿Qué es filosofía política?* Capítulo III: La filosofía política clásica, Madrid: Ediciones Guadarrama, 1970, pp. 126 y 127.

² Cf. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, Madrid: Gredos, 2014, pp. 24-25.

³ Leo Strauss, *op. cit.*, p. 107.

llegar a la cuestión del régimen ideal, la cuestión de la virtud en general y la virtud de gobierno, en concreto, y la cuestión de la constitución y legislación (el filósofo político es para Strauss “maestro de legisladores”). Estas son cuestiones en efecto más universales, profundas —radicales, algunas— que las que puedan surgir en esa vida política concreta; no obstante Strauss hace hincapié en que siguen siendo asibles por los ciudadanos comunes, porque el filósofo político clásico parte de las categorías y conceptos de su propia realidad política, de la que se supone participan todos los ciudadanos. Es decir, hay una conexión directa entre la vida política y la vida filosófica. Esta idea puede desembocar en un problema: ¿hasta qué punto podrá llegar entonces la abstracción, si parte de (y está sujeta a) las categorías de la vida política común? Pues si bien un filósofo podía pensar la mejor legislación y el mejor régimen posible, era inconcebible, era *traición*⁴ cuestionar su propia comunidad, sus propias categorías políticas y morales. Forzosamente hay que concluir que esta filosofía política parte con una limitación intrínseca, aunque puede que a la vez funcione como ventaja, en tanto mantiene un lazo directo con la comunidad. Esta descripción que Strauss realiza de la filosofía política clásica se enmarca en su reivindicación frente a la tradición moderna, la cual analizaría la realidad política adoptando un punto de vista externo, especulando con categorías también ajenas a esa realidad: desde categorías y conceptos puramente filosóficos («estado de naturaleza” frente a “estado de sociedad”, o “hechos” frente a “valores”, o “realidad” frente a “ideología”»⁵), y más tarde, cuando la “ciencia política” repudiara en cierta medida la filosofía, desde conceptos “más científicos”.⁶ Lo cual podría llevarla a desligarse demasiado de la realidad política, y ante ese destino Strauss da una cierta preferencia, o al menos hace una defensa de la tradición clásica, mucho más adherida a esa realidad.

Ahora bien, tenemos que preguntarnos cuál es el valor y naturaleza de este apego a la realidad política común, y si esta adscripción a su semántica y sistema conceptual —a su lenguaje, en definitiva— es tan valiosa por sí misma. Por una parte, está claro que no nos parece demasiado provechoso analizar algo desvinculado de toda realidad; alguna intención tenemos al analizarla, lo que significa que no nos conformamos con

⁴ Cf. *Ib.*, p. 113.

⁵ *Ib.*, p. 106.

⁶ También la ciencia política contemporánea sigue empleando términos y conceptos de la tradición de la filosofía política moderna. En consecuencia, un análisis “moderno” o “contemporáneo” debería considerarse de suyo filosófico, al emplear categorías y sistemas conceptuales filosóficos o filosófico-científicos. Esta idea va a ser importante más adelante.

humo, sino que buscamos algo sólido. Por otra, debemos precavernos de una forma de hablar que delate la creencia de que hay algo que se puede definir objetiva y neutralmente como *realidad* (realidad sociológica y psicológica, económica, cultural... todos los ámbitos que incumban a la política); esta creencia no debería escapar de la duda tan fácilmente. Para evitar caer en un escepticismo total, consideraré lo que nos es connatural a todos: normalmente, nos acogemos a las percepciones empíricas normales (las experiencias cotidianas en todos sus aspectos: experiencias somáticas y psicológicas con las cosas, los demás, el mundo) y a las percepciones empíricas realizadas en las ciencias; nos solemos quedar con estas últimas, o al menos eso se intenta en la mayoría de entornos educativos, cuando haya una contradicción entre ambas (no sentimos la Tierra moverse, pero sabemos que se mueve). Además, estos datos pueden abordarse desde las ciencias naturales o desde las ciencias humanas, variando ampliamente el método aplicado. Dicho esto, los datos o lo que sea que estas percepciones puedan aportarnos no reciben el mismo tratamiento cuando se abordan en el ámbito de la política que cuando se interpretan desde una teoría científica de método estricto y limitado. Y de hecho, aun cuando se tomen de estudios científicos, estos datos pueden enmarcarse y presentarse de diferentes formas que van más allá de lo estrictamente científico; formas que ya pueden calificarse como culturales e ideológicas, como se puede ver muchas veces en los medios de comunicación. Podríamos, también, insistir en que las propias investigaciones científicas no son realizadas —ni financiadas— con el patrocinio del ideal ilustrado del conocimiento por el conocimiento, y en que la decisión de qué investigaciones se hacen y cuáles no conlleva asimismo sus motivaciones extracientíficas, no solo científicas. Todo ello, en resumidas cuentas, nos implica en lo político (además de en lo ético).

Parece entonces razonable preguntarse acerca de todas esas experiencias que conforman lo que llamamos *realidad*: ¿por qué se vive interpretando mediante unas categorías y no por medio de otras; por qué una moral, una forma de gobierno, de economía, una forma de relacionarse, y no otras, en esa realidad política? La realidad política, si utilizamos estos términos, debe tenerse en cuenta que es *realidad* porque es el estado actual de las cosas y de las ideas, y no porque hayamos encontrado en ella la forma definitiva de nuestro mundo.⁷ Esto es, en verdad, algo fácilmente reconocible por

⁷ Lo cual no significa que no existan reductos del pensamiento (manifestándose en actitudes filosóficas, económicas...) que hayan persistido de alguna manera a través de los distintos estados históricos, posiblemente adquiriendo nuevas formas.

aquellos que tengan más o menos clara la historia de su comunidad, conociendo cómo y cuándo ha llegado a ser todo como es, e incluso pudiendo tomar parte a favor o en contra de ella (o no), teniendo así en mente esta *cierta relatividad o vencibilidad* de la realidad (recordemos la famosa invocación marxista de que “todo lo sólido se desvanece en el aire”). En cambio, quienes no sean tan conscientes de ello pueden tender a naturalizar dicho estado.⁸ Si la *realidad* es como denominamos al estado actual de todo, en ese estado deberíamos incluir su propia autointerpretación, porque esto es lo que en última instancia conforma *la propia sustancia de la realidad*: el cómo “se lee” a sí misma —a todos sus elementos experienciales— es el cómo se genera a sí misma. El término “realidad política” no describe, o dicho de otro modo, no tiene como contenido y/o referencia una situación potencialmente neutra, sino una situación de ideas y relaciones concretas, y por ese motivo apegarnos demasiado a ella podría significar también descartar otras formas de describir esa realidad.

Si nos fijamos en aquella definición de Strauss de la vida política, vida conformada por conflictos en los que el filósofo político debería hacer de árbitro, veremos que así tal cual planteada la vida política más bien sucede cuando *ya ha sido establecida la cuestión del poder*. Solamente el filósofo llega, en su abstracción, a preguntarse sobre la propia realidad política, conformada cuando ya hay ley, cuando ya hay gobierno, cuando ya lo que quedan son los conflictos cotidianos, y no tanto los conflictos del poder fundante de derecho, de sociedad, etc. Y esta reflexión sobre la ley y el gobierno se ha de producir tan solo en su cauta y justa medida, pues recordemos la incontestabilidad de los fines y motivos de la propia comunidad política. Aristóteles sin duda imagina varias formas de gobierno y régimen, reflexionando sobre quién debería tener el poder idealmente, pero eso aún dista de cuestionar realmente a su propia comunidad, y especialmente a esas categorías de las que no se distancia la filosofía política clásica según Strauss. Habremos de conceder, no obstante, una cierta tensión entre la realidad política y la abstracción en que incurre la filosofía política. El problema, finalmente, es si esta tensión es trasladable a la vida política, o si es tan solo propia de la vida filosófica; en otras palabras: ¿incluye suficientemente la conciencia política *normal* la capacidad de un análisis radical?

⁸ Esta diferenciación tan simplista pretende solamente esbozar una cierta diferencia de la que podemos tener conciencia. Sin duda, separar sin más los unos y los otros en “ignorantes” e “ilustrados” o algo por el estilo encubre la complejidad de la situación, sobre todo si nos fijamos en la era actual, como se intentará describir más adelante.

Esta última idea enseguida nos devolverá a la cuestión inicial, pero por un breve momento se va a quedar en el aire para que pasemos ahora a explorar de la mano de Hannah Arendt la manera socrática en la que la política es (o puede llegar a ser) en esencia *filosófica*. Antes es digno de mencionar que a través de la visión arendtiana⁹ no se contempla la filosofía política clásica en esa situación tan armónica con la realidad política común que Strauss concebía, pues ella aprecia cierta reticencia de la polis a aceptar la vida filosófica; y sucede en tanto esta vida se aísla de la vida común, buscando «la verdad independiente del ámbito de los asuntos humanos»¹⁰. Sea esto cierto o no, si lo sostenemos como la opinión generalizada sobre los filósofos en la polis, por más que la filosofía política clásica mantenga un apego a su propia realidad política, no pudo darse la situación idílica de filosofía *política* (en aquel sentido metodológico), ni tan siquiera una buena relación entre la filosofía y la política, en tanto las separamos. Especialmente en el caso de Platón y Aristóteles, según Arendt, por mantener esa idea de verdad más bien fija¹¹. No así en el caso de Sócrates: él valoraría la *doxa*, la opinión o apariencia, al contrario que los susodichos, con la firme creencia de que entrañándose en ella por la vía dialógica se podían llegar a ciertas verdades subjetivadas (particulares y no fijas). La *doxa* configura la comprensión de la realidad de cada ciudadano, de manera que no es un mero compendio de opiniones subjetivas inactivas, sino que se pone fuera, en lo objetivo —en el mundo que todos saben que comparten—, actuando así acorde en los diversos planos económico, político, ético, etc.; por esto es tan importante el tratamiento que se le otorgue. Para Platón y Aristóteles, lo ideal es despejarla en favor de *la* verdad, lo único que puede guiar la comunidad hacia el bien, mientras que, para Sócrates, de la *doxa* puede nacer una verdad íntima no eterna que se comparte con el mundo.

Arendt introduce en su explicación una oposición más: *thaumadzein* frente a *doxadzein*¹², es decir, el sufrimiento de asombrarse frente al hecho de formarse una opinión. El primer proceso es el característico de la filosofía, representado en la alegoría platónica de la caverna por la *mudez* que se sufre al salir fuera y deslumbrarse ante la luz del Bien. Y sobre todo será importante la persistencia de esa *mudez* cuando se intenta

⁹ En Hannah Arendt: *Filosofía política: Heidegger y el existencialismo*, Bilbao: Besatari, 1997.

¹⁰ *Ib.*, p. 16.

¹¹ Aunque no tanto en el caso de Aristóteles: vemos en él un esfuerzo por desestimar la idea de un régimen-plantilla absolutamente ideal, y buscar para cada régimen particular su particular progresiva mejor versión.

¹² Cf. Hannah Arendt, *op. cit.*, pp. 53-55.

volver al mundo terreno, o al interior de la caverna para el caso: lo experimentado es inexplicable, la verdad filosófica queda sin traducción al lenguaje común —y así también al lenguaje político—, por lo que solo el filósofo puede esforzarse para gobernar bien, intentando igualmente que los demás ciudadanos sigan ese camino filosófico. Sin embargo, esta persistencia e insistencia en el asombro o mudez no es suscrita por Sócrates. Por el contrario, su pretensión era acostumbrar a todos a sufrir el asombro para a continuación forzar —vía mayéutica-dialógica— a la verdad muda a manifestarse en logos político, en opinión, una mejor que la anterior, a disposición de posteriores revelaciones-asombros. Y el filósofo sería maestro en esto, no en tener verdades absolutas.

¿Cómo se manifiesta esa *verdad muda* o *perpleja* en opinión? Tal como explica Arendt, Sócrates reintroduce en el terreno político aquello que la polis rehusaba, achacándolo a una antipolítica enajenación filosófica: la dialéctica, pero esta vez refiriéndose a la dialéctica interior. En ese sentido, la soledad filosófica es aquel espacio y momento en el que una persona dialoga introspectivamente, porque la persona nunca sería una sola sin más, sino al menos dos, enfrentadas; entonces, se trata de lograr alguna verdad al menos temporal, alcanzando una cierta *concordia interior* respecto al asunto en cuestión. “Cierta” y “temporal” porque nunca es total ni eterna; no obstante, entre la confusión interna ha de salir algo mínimamente sólido conforme a lo que actuar, y que permita la convivencia con uno mismo, que consecuentemente a su vez permitirá la convivencia con los demás. Sería el *otro exterior* el que primero fuerza un acuerdo interno, con el fin de ser capaz de mostrarse como *uno* —un sujeto— no contradictorio¹³; y así, cada persona aparece como un sujeto dotado de opinión-verdad ante los demás.¹⁴ Precisamente en el seno de esa soledad equívoca y confusa encontraremos la prueba final socrática acerca del valor de la *doxa*. Pues a esta confusión no puede escapar el filósofo tampoco¹⁵, y su diálogo interior es clave para forzar a las verdades mudas, las característicamente filosóficas a manifestarse dialécticamente, en palabras, conformando opinión. La discordancia interna sería prueba de la pluralidad humana, y

¹⁴ Cf. Hannah Arendt, *op. cit.*, pp. 30-35.

¹⁵ Como dijera Borges: «Un colega declara desde su sillón que la filosofía es el entendimiento claro y preciso. Yo la definiría como la organización de las perplejidades esenciales del hombre.» (Richard Burgin. “Prólogo” en Jorge Luis Borges. *Conversaciones con Jorge Luis Borges*. Madrid: Taurus, 1974, p. 13). Muy posiblemente esta definición encaja mejor con la visión socrática, puesto que esa “organización de las perplejidades” solo puede ocurrir si desplazamos la mudez de las preguntas filosóficas empleando la capacidad racional de organizarlas discursivamente.

sería justo por y a través de ella que los sujetos tienen expectativas sobre los otros.¹⁶ La importancia de que las verdades mudas se manifiesten es en virtud de que mantenidas como mudas tan solo constituyen una especie de experiencia mística. No pretendo desvalorar esta clase de experiencias, pero es innegable que si no ocurre ningún intento de traducción al lenguaje, sencillamente lo único que nos queda es intentar recordar la experiencia. En cambio, por otro lado, es natural que intentemos entender lo que nos ocurre, lo que hayamos atisbado, por asombroso o místico que sea, ya que solo a través del lenguaje —del tipo que sea— podemos pensar. Solo pensando en la experiencia podemos obtener algún sentido, un sentido que se podrá expresar en nuestro pensamiento o en lo intersubjetivo (sea a través de nuestra actitud, o directamente vía discursiva). No solo eso, sino que encima contamos con muchas experiencias místicas famosas que se han traducido al lenguaje (concretamente, poético¹⁷). Por supuesto, siempre podemos pensar que la *traducción* en sí misma es siempre un proceso deficiente en algún aspecto. Pero puesto que ese proceso es lo único que tenemos como herramienta para comprender, tanto entre las diversas lenguas humanas, como entre la lengua oscura de las afecciones y la lengua aprendida a la que intentamos desplazarlas, esa traducción tiene todo el valor posible.

A estas alturas, por fin, ya se puede discernir la forma en la que Sócrates establece una clase de vida donde la política es también manifestación filosófica. Como dijimos antes, las opiniones forman el horizonte de actividad en la polis, y especialmente el de la actividad política: son la materialización discursiva de realidades *para* (en sentido hegeliano), no meras creencias aisladas. Y el que unos y otros sepan comprender cómo se articulan las realidades de los demás a través del diálogo es lo más valioso que puede haber en una comunidad, hablando socráticamente. Al abrir el fuero interno a los demás, predispuestos además al asombro filosófico mutuo, en el choque y desarrollo de las verdades propias los ciudadanos conforman un mundo cada vez más común, manteniendo la pluralidad, es decir: forjan una comunidad *amistosa*, el ideal socrático, donde ya ni siquiera la ley se impone como lo predominante, políticamente hablando (Arendt alude aquí a Aristóteles: «la amistad es algo más elevado que la justicia, ya que la justicia deja de ser necesaria entre amigos»¹⁸). El filósofo, en actitud política, hará por incluir de base en la política de la polis esta tendencia hacia la amistad, la cual contiene

¹⁶ Cf. Hannah Arendt, *op. cit.*, p. 37.

¹⁷ No hay más que pensar en Juan de la Cruz o Teresa de Jesús.

¹⁸ Hannah Arendt, *op. cit.*, p. 28.

en sí misma al discurso filosófico. En definitiva, política y filosofía no devienen opuestas entre sí, sino subsumidas una bajo la otra y la otra bajo la una.

Como último apunte rescataremos la opinión de Arendt sobre las consecuencias del camino platónico: la imagen platónica del filósofo tratando de aplicar las Ideas para un mundo impuro, frente al supuesto dogmatismo de la *doxa* y el método persuasivo en política, ha dejado como residuo una concepción de la política bastante pesimista, hasta el punto de permear en la opinión pública de los siglos que la sucedieron, considerándola como el capcioso arte de gobernar la maldad humana. En este punto, sin duda, hay que darle toda la razón a Arendt. Hasta hoy día este tipo de pensamiento acerca de la política está plenamente vigente, no siendo en absoluto minoritaria la desconfianza hacia toda ella (aunque no solo gracias a la concepción platónica: también han participado en esta visión unas cuantas concepciones religiosas y filosóficas sobre la naturaleza humana, y la constante corrupción dada, a lo largo de la historia, en el seno del poder; una inagotable ambición de riqueza e influencia que parece seguir promoviéndose).

Recogiendo finalmente el hilo que abandonamos antes, nos preguntamos ahora si este desprecio a lo político es inevitable cuando hacemos la distinción filosofía y política. La respuesta no debería ser sí: es tan solo el decurso histórico y una determinada conjunción de concepciones los que han derivado hacia ello.¹⁹ Podemos ver perfectamente en algunos ámbitos un respeto entre ambas disciplinas, por lo que no parece que esa conclusión sea inevitable, si la política fuera vista con otros ojos. No obstante, no se puede dejar de decir que desde el momento en el que la filosofía se postula en un plano de análisis superior, más abstracto o más profundo, la política, quedando excluida *por principio* de poder ejecutar tal análisis, pierde cualquier posible carácter radicalmente crítico y queda encerrada en sí misma, como realidad categorial política. Sucede entonces, como con las ciencias, que pasamos a llamar a esas aproximaciones críticas o autocríticas “filosofía de la ciencia”, “filosofía política”, en ese sentido en el que *desde* la filosofía analizamos algo *ajeno*. Este tipo de caracterización de

¹⁹ Aunque sin duda es preocupante que haya sido una constante a lo largo de toda la historia el afán de reunir poder y riqueza. ¿Se trata de algo relacionado con algún aspecto de lo que pueda llamarse naturaleza humana? ¿Es algo solamente histórico, o tiene algún fundamento psicológico-biológico? Quizá algo así como un instinto de supervivencia, en tanto ofrece seguridad y también control, pero ¿de verdad podremos hablar de instintos tan fuertes? Por otro lado, es plausible considerar no elementos tan deterministas como los biológicos, sino estructuras en nuestro pensamiento occidental que se hayan mantenido con el paso de los siglos. ¿Será entonces algo *esencial* a lo que debemos atender para que no se repita continua y descuidadamente? También son muchos los pensadores que han sostenido que “el poder corrompe” indistintamente del caso. ¿Habría algo aquí de esencial en los seres humanos, es solo producto de la historia, o será algún reducto esencial de nuestra forma de civilización?

la filosofía puede ser perfectamente legítimo, pero parece erradicar el potencial autocrítico-filosófico de la disciplina abordada. Y no porque un científico o político no pueda ser filósofo, sino porque denominaremos *filosofía de tal o cual* a esa actividad crítica que hagan sobre su propio campo, en vez de considerarla incluida naturalmente en su propia disciplina. Interesa comprender este razonamiento para ilustrar la intensísima especialización de hoy en día, que relega la actitud filosófica con cierta indiferencia, o a una curiosidad superficial, excepto en aquellos casos en que el estudioso se “especialice en filosofía”, cuando bien podría ocurrir que dicha actitud estuviera a la base —y así en la educación— de toda disciplina. Aunque pueda parecer una diferencia terminológica irrelevante, en absoluto lo es, porque afecta a la forma en la que comprendemos la filosofía y las distintas disciplinas, y eso incluye el modo en la que las aprendemos y las ejercitamos. Tiene total relevancia para la conciencia de un científico el no ver la filosofía, lo filosófico, como algo ajeno a su campo, y lo mismo valdrá para un político.

Si lo abordamos desde la otra perspectiva que planteábamos, nos acercamos a la vertiente que no separa la filosofía y la política; este enfoque puede tener consecuencias cruciales para la forma en la que las personas conciben su vida y su disciplina. Sin embargo, tal y como se reflexionó antes a propósito de Strauss, de por sí la vida filosófica (incluyendo ya aquí a las personas que aunque no se dediquen por entero a la filosofía, cuentan ya con una buena capacidad de reflexión filosófica aprendida aplicable a todos los demás ámbitos) no es del todo garante de un análisis que alcance ciertos grados de profundidad, si no es capaz de despegarse lo suficiente de la realidad categorial dada, de la acotación que las categorías preestablecidas imponen. En consecuencia, quizá hay que concluir que, aunque sea muy importante, la cuestión primaria no es la separación entre filosofía y política, sino el potencial de ambas para alcanzar las herramientas conceptuales que les permitan tenerse en jaque a sí mismas²⁰.

Para finalizar, repasemos por un momento todo lo examinado: de una parte, la propuesta que Strauss defiende como filosofía política clásica y en la que podría tener cabida la visión de Arendt socrática, tenemos los siguientes casos:

- a. *filosofía y política son entidades separadas + apego a la realidad categorial política*
- b. *política es esencialmente filosófica + apego a la realidad categorial política*

De otra parte tenemos los casos en los que variamos ese segundo elemento:

²⁰ Aunque, ¿es esto lo que queremos? ¿Se puede vivir así? Más adelante retomaremos el asunto.

- c. *filosofía y política son entidades separadas + potencial de adoptar un punto de vista externo*
- d. *política es esencialmente filosófica + potencial de adoptar un punto de vista externo*

Los casos (a o c), (b o d) no tienen por qué ser estrictamente excluyentes, pero solo si no concebimos que el apego implica la exclusión de puntos de vista externos.²¹ En caso contrario, son posturas no conciliables. En el supuesto de que sean conciliables, el lado en el que se ponga el peso será el que determine el alcance de lo político en lo que concierne a la naturaleza y cuestionamiento de su realidad. Strauss caracterizaba la tradición política moderna como la que aplica categorías externas a la realidad política para pensar esa misma realidad. Puntualizamos antes que esta tradición moderna empleaba categorías externas en sí mismas filosóficas, por lo que el caso d debería ser el más representativo de la conciencia política actual; sin embargo, afirmaré que es mucho más representativo el caso c. A pesar de que en el vocabulario político común se emplean términos, conceptos, categorías que nos vienen dadas por esas teorías filosóficas políticas modernas y contemporáneas (“pacto social” de Locke, “contrato social” de Rousseau, “declaración de derechos” de la Revolución Francesa, “liberalismo”, “socialismo”, “comunitarismo”, “valores”, “hechos”, “Estado”, “libertad política/económica/...”, “ideología”, “conciencia de clase”, “opresión”, “populismo”, “elitismo”, “economicismo”, “comunismo”, y un largo etcétera), sus contextos originales han quedado a un lado, abstraídos de la reflexión filosófica en que se imbricaban. Es decir, las categorías más potencialmente críticas han acabado formando parte del propio tejido de la realidad política. El mero hecho de usarlas desvela una cierta intención de adoptar un punto de vista exterior, pero quizá no baste con ello, porque esos conceptos podrían haberse teñido positiva o negativamente a través de ciertas tradiciones y/o ideologías imperantes. Es necesaria por tanto una crítica exhaustiva de todas estas categorías, criticando este o aquel uso si hubiese lugar a ello. Sin lugar a duda, una reflexión, metodología y especulación filosóficas subyacentes a todo análisis político ayudarían a llegar a esa radicalidad que buscamos, capacitada para criticar debidamente la propia comunidad, por lo que el caso ideal sería c. Pero, de nuevo, insistiré en que el elemento absolutamente imprescindible para la conciencia política es el salto hacia fuera que proporcionan los análisis desde categorías externas. ¿Por qué? Porque lo político, en su fondo esencial, trata del poder, del juego del poder, de la organización del poder, aquel poder capaz de instaurar unas categorías, una (política) *realidad*. Es vital que

²¹ Por ejemplo, en la situación de la polis clásica el apego es tal que implica exclusión: la traición a la comunidad antes comentada.

nuestro análisis alcance ese nivel. Es vital que la conciencia política, sea más o menos filosófica, alcance ese nivel crucial.

Este salto a un punto de vista externo ha sido comentado por Steven Lukes²² cuando realiza una dura crítica de lo que denomina la primera y segunda dimensión del poder, viéndose obligado a concluir con una tercera dimensión en la que el ejercicio de poder alcanza ámbitos delicadísimos de los sujetos, con severas consecuencias, puesto que interfiere con los procesos de cognición, de percepción de intereses y de la realidad, y puede llegar a establecer criterios para lo que es factible y lo que es irrealizable o fútil, todo ello permeando la vida cotidiana *sin conflictividad* aparente, que es aquello en lo que se centran las dos primeras dimensiones del poder. Así, «la idea misma de la tercera dimensión del poder requiere un punto de vista exterior»²³ al sistema de poder al que se refiere, dado su amplio alcance. Ahora bien, obviamente no todos los puntos de vista exteriores son iguales, y aquí radicaría la importancia de tener más presente que nunca la filosofía en nuestra educación y vidas. Pues cualquier teoría “conspiranoica” antisistema, sin elaboración teórica ni una sola evidencia a su favor, puede conformar un punto de vista externo, y sin embargo una teoría tal no ofrecería garantía, confianza ni sería conveniente desde un punto de vista mínimamente racional-empírico.

En conclusión, hemos llegado a comprobar la importancia de la capacidad para asimilar un punto de vista exterior y el valor de la actitud genuinamente filosófica en la conciencia política. Pero nos falta ahondar precisamente en esta conciencia y en lo que para ella representa lo político; solventar los problemas que le salen al paso (¿cómo se ignora tan fácilmente todo el conocimiento que tenemos acerca de las injusticias?, ¿no es extremadamente complicado cambiar las categorías a través de las cuales vivimos, y cómo nos afectaría intentar hacerlo?, ¿cómo nos afectan conceptos radicales como “opresión” o “revolución”?, ¿es posible una vida tranquila si tenemos que estar siempre vigilantes del poder?, ¿una posición exterior al sistema implica la necesidad de postular intereses objetivos, como apunta Lukes?, ¿es por tanto también necesario el concepto de falsa conciencia, y en caso afirmativo, qué naturaleza tiene?...); todo para acabar describiendo lo que pueda ser la subjetividad política, el sujeto político, y su traumática entrada y estancia de por vida en esta sociedad política.

²² En Steven Lukes, *El poder. Un enfoque radical*, Madrid: Siglo XXI de España Editores, 2007. Se recomienda leer su exposición de las tres dimensiones del poder para ilustrar este punto (pp. 1-62).

²³ *Ib.*, p. 181.

Lo político. El poder

El ámbito que abarca la política es lo que denota lo político. Alejándonos fugazmente de las concepciones ya vistas, si nos escapamos del mundo académico, lo que más nos escuchamos decir que es la política son afirmaciones como “la gestión de todo”, “lo que se hace en el Parlamento”, “la organización de la economía”, “el gobierno”, “la discusión acerca de las acciones que afectan a todos”, etc. En estas aproximaciones cotidianas²⁴ encontramos concepciones de todo tipo. Unas refieren a alguna función específica importante (la organización de la economía), otras son muy generales, aunque tocan elementos clave (el gobierno, la gestión de todo, el debate de lo que afecta a todos), y por último tenemos las que hacen alusión a las instituciones y entidades políticas a las que nos hemos acostumbrado a lo largo de los últimos siglos (parlamento, cámara de representación, partidos...). Pero todas entran dentro del imaginario común que forma lo que llamaríamos política y cultura política, entendiendo por esta la cultura que rodea a todos los procesos y mecanismos políticos actuales, sus representaciones en las conciencias, sus determinadas tinciones morales, deontológicas e ideológicas (estas últimas pudiendo englobar a las otras dos) y, por supuesto, el aprendizaje de todo ello.

Por ejemplo, el concepto de ciudadano envuelve una serie de ideas y experiencias sobre derechos y deberes con respecto a los demás y a las instituciones, que descansa sobre el presupuesto de ser una parte igual a otras partes perteneciente a algo mayor que todas ellas. Durante la escolarización pretendemos enseñar este concepto con el objetivo de que se produzca una identificación entre la persona concreta e individual y el ciudadano abstracto, y además entre ese individuo y la sociedad, lo cual no sucede sin las dificultades inherentes a esta clase de identificación. Ahora bien, este significado descrito, aunque al ser leído nos evoca el ciudadano de hoy, es una base genérica sobre la que los contenidos particulares de cada régimen político —que considerase el concepto o uno equivalente, claro está— ha podido construir “su” ciudadano particular. Sabemos que el ciudadano como lo consideraba Aristóteles no era el mismo que el ciudadano en nuestro país según la Constitución española actual: aparte de la diferencia en el alcance de aplicación del término, las dos formas constituyen conciencias muy

²⁴ Las más sencillas y recurrentes entre las respuestas obtenidas. Serían definiciones (o más bien aproximaciones) lexicográficas, atendiendo al uso comúnmente aceptado, y no definiciones estipulativas, o sea, postuladas desde una teoría concreta. Eso no quita, claro está, que algunos de los usos predominantes conserven las características más importantes del sentido estipulativo que se le dio en alguna teoría concreta; este proceso es, de hecho, uno de los más eficaces mecanismos ideológicos a través del cual se fija al concepto un significado muy específico, muchas veces sin dejar espacio a otras alternativas.

diferentes acerca de lo que significa ser ciudadano, pese a partir de una similar base experiencial. Por tanto, todo lo que entra en la cultura política es cambiante de acuerdo con el resto de la cultura, los posibles regímenes políticos y la época. Con ella, también todo lo que quepa bajo “lo político”. Pensemos, a modo ilustrativo, en que la posibilidad de que una obra de arte pueda constituir un acto político por parte de un sujeto solo se contempla una vez el arte se considera creación libre de un sujeto; anteriormente, un artesano podía modelar, bajo encargo, una escultura que simbolizara el poder del emperador romano, lo cual es en efecto una manifestación política, pero esta escultura no es pensada como la cristalización objetiva de una opinión política libre y subjetiva, sino como una demostración objetiva del poder gobernante superior. Con dicho cambio de conciencia respecto al arte, que podría parecer irrelevante aquí, el ámbito de la opinión política ya no se restringe a lo retórico o a lo dialógico, pues se muestra ahora también abierto a lo artístico, y a su vez ya tampoco se restringe a lo institucional y oficial, pudiendo ejecutarse en actos u obras más aisladas, por lo que lo político no debe ser un ámbito para nada cerrado en sí mismo. ¿Qué hace que lo político tenga tal amplitud en nuestra conciencia? ¿Qué hace que podamos catalogar de político algo visto en una película, una pintura, o la obra en sí misma; el acto de una persona, de una multitud; una forma de usar el lenguaje, una forma de relacionarse...?

En algunas de las definiciones dadas al principio residen intuiciones que apuntan a un elemento clave para responder esta pregunta: el poder²⁵. A primera vista, ni la organización, ni la gestión, ni la discusión a secas sugieren el poder; sí lo hace en cambio hablar de gobierno. “El gobierno” unas veces apela a “quienes gobiernan”, y de aquí podemos regresar demasiado rápido a los asépticos términos anteriores, pero en otras ocasiones resuena en “el gobierno” algo acerca de *mandar y obedecer*, algo acerca de creación e imposición de leyes que conciernen a todos, especialmente cuando se está en contra de quienes gobiernan o de aquello que promulgan. A pesar de que el gobierno es tal por tener el poder de gobernar (poder legado por los ciudadanos: no siempre recordamos esto), parece que no somos automáticamente conscientes de ese poder al pensar en él o en lo político, mientras que sí recorreremos fácilmente el camino contrario, relacionando el poder con lo político o el gobierno. Siguiendo el ejemplo del arte, si

²⁵ Por ahora, la definición del poder se acotará a la forma más intuitiva que tenemos de concebirlo desde la experiencia común. Pero en cuanto pasemos a un nivel de análisis más profundo, el que proponemos como un nivel radical y externo (coincidiendo en los términos con Lukes), deberemos empezar a concebirlo más allá de “A tiene poder. A puede hacer que B haga algo, aunque B no quiera”.

viéramos una pintura que denuncia un poder despótico ejercido a cierta escala, pensaríamos enseguida que se trata de una denuncia a alguna autoridad o institución política que ejerce el poder abusivamente, pues no dotamos a los individuos aislados de esa capacidad²⁶. El poder, en su forma más patente, lo tienen y lo ejercen los grupos gobernantes y los medios legales de que disponen²⁷, pero esa forma más patente no es sino la mostrada en ciertas situaciones de choque (como ejemplo extremo, cuando en una manifestación que consideramos justa se manda a la policía a disuadirla, sin duda sentimos ese poder encarnado sobre nosotros). En las situaciones conflictivas —formemos parte o no—, esa clase de manifestaciones del poder hacen saltar las alarmas en nuestra conciencia, que ya no permanece tranquila. Por mucho que en el momento previo al conflicto el organismo con poder tuviera exactamente la misma capacidad de ejercerlo —que no, quizá, la capacidad legal—, ese poder queda en un plano muy secundario, a veces simplemente oculto, cuando pensamos en el organismo en esa situación normal, cuando pensamos en “política”. No solo eso: no ocurre únicamente que, como parece, en nuestra conciencia asociamos el poder directamente a su muestra activa y abusiva, sino que el bagaje histórico e ideológico asimilado en nuestra cultura política actual ha codificado esas muestras del poder, y con ellas el propio concepto de poder, ligándolas a sentimientos e ideas circundantes a los paradigmas del despotismo, autoritarismo, totalitarismo, etc. y sus despliegues en represiones, coerciones, violencias varias...²⁸ Es decir, resumiendo, parece que la conciencia del poder es más bien manifiesta cuando hay excesos, abusos, o insuficiencias, o cuando en general una situación muestra claramente que alguien o algo tiene autoridad o influencia sobre nosotros u otros²⁹. La diferencia entre estas dos últimas situaciones es que en la segunda puede existir una sensación de legitimidad o consenso acerca de dicha autoridad que elimine el carácter sutilmente violento o impositivo de obedecer sin mirar por nuestros propios deseos, intereses y razones, a favor de un bien mayor que se presupone. En la primera, por el contrario, en el momento en el que lo definimos como *abuso* ya lo

²⁶ No está de más puntualizar que un presidente, un dictador, o un comandante no es un individuo aislado en el sentido que estamos empleando.

²⁷ Se puede ilustrar esta diferencia a través de Hobbes, cuando habla de que la igualdad en la fuerza y en las facultades mentales entre las personas es suficiente como para que grupos más débiles, de mutuo acuerdo, eliminaran a alguien más fuerte, posibilidad que genera inseguridad (Cf. Thomas Hobbes, *Leviatán*, Madrid: Editorial Nacional, 1980, pp. 222 y ss.).

²⁸ Esta hipótesis ayudará luego a entender lo traumático del aura que envuelve al poder.

²⁹ Esto es lo que conforma la primera dimensión del poder como la expone Lukes: en conflictos observables, donde la prevalencia de intereses de una u otra parte es constatable, el poder es claramente visible. (Cf. Steven Lukes, *op. cit.*, pp. 3-9.)

estamos considerando ilegítimo, que nos violenta plenamente; eso sí, esto no siempre implica que después se vaya a actuar en contra del abuso, así que todo puede acabar en la misma conclusión que la segunda situación (lo que a su vez provoca que cada vez más *aparezca* como legítimo dicho abuso —que no es lo mismo que legitimarlo). Son muchos los artificios ideológicos a través de los cuales hemos acabado viviendo con *normalidad* entre obvias injusticias.

Así pues, una respuesta a la pregunta planteada podría ser la siguiente: la amplitud de lo político en la conciencia funciona en virtud de que asociamos a lo político todo lo que hable o se relacione con aquel poder que afecta directa o indirectamente a un grupo social suficientemente amplio. La relación subjetiva entre el poder y la política funcionaría en general como se acaba de describir, de manera que cuando aparezcan excesos, abusos e insuficiencias, por ejemplo, si vemos que no se están atendiendo las necesidades básicas de las personas que no pueden cubrírse las, conociendo de sobra la sobreabundancia de los recursos necesarios para ello, es muy posible que, indignados, sintamos y pensemos que *algo se está haciendo mal*. En esta misma fórmula encontramos de nuevo los dos factores que conectan en la conciencia el poder y la política: se reconoce la existencia y responsabilidad de un poder muy amplio que afecta a toda una sociedad (el cual se concibe, en parte, tan inmenso precisamente porque es capaz de afectar a todo ese colectivo). Pero entonces, ¿quién lo está haciendo mal? ¿“Nosotros” como “sociedad”? Esta respuesta usualmente se hace con tono abatido, como si fuera imposible hacer algo “solo nosotros”, sin ayuda de algo más... (¿sin la providencia divina?); sin capacidad de poder, en definitiva. Dicha respuesta es señal de que en la conciencia común no se llevan a las últimas consecuencias los supuestos filosófico-políticos presentes en los textos constitucionales que dotan a los *racionales* sujetos-ciudadanos de soberanía. ¿Y “la política”? Cargar la responsabilidad sobre otros, tendencia frecuente, suele ser la otra respuesta más normal. Pero esta postura tiene asimismo su propia lógica interna, debido a que un poder tan grande como el que asociamos a lo político, capaz de movilizar tantos recursos, con todas las precauciones, preparaciones y problemas que implica, se siente, simplemente, algo absolutamente ajeno a un individuo atomizado que, por otra parte, siente alivio de no tener que encargarse de tamaña empresa. Esta contestación parte desde una completa escisión entre lo que a veces se ha llamado sociedad civil y sociedad política, y además, dentro de la sociedad civil, una ausencia completa de sentimiento de unidad, solidaridad, capacidad organizativa, etc., ligada a una fuerte individualización (atomización). Todo

ello culmina en que la política se queda en una actividad *en esencia impotente* —“todo poder corrompe”, “todos los políticos/todos los partidos son iguales”—, o bien como algo demasiado alejado del alcance y control efectivo por parte de los civiles, o ambas simultáneamente.

Por último, para completar este punto, habiendo visto cómo una obra de arte o una negligencia hacia ciertas necesidades importantes se introduce dentro del ámbito que consideramos político, preguntémonos por aquello tan sonado de “lo personal es político”: ¿qué hay de político en las reivindicaciones de las actitudes individuales cotidianas? Aquí se trasgrede, primero, la intuición básica de asociar el poder exclusivamente a las instituciones, posándolo también, en cierta medida, en los individuos concretos, que a través de acciones particulares o colectivas se muestran *declaradamente en contra* del poder establecido, especialmente en contra de sus vertientes ideológicas o de las materializaciones de estas en lo que refiere a la vida cotidiana. Segundo: se rompe, gracias a la primera transgresión, el techo que separa lo civil y lo político, dando lugar a la idea de que los cambios en las formas de vida, incidiendo en los aspectos más personales —entran aquí las relaciones sentimentales, sexuales, de trabajo, con uno mismo, etc.— adquieren un pleno carácter político, en tanto constituyan protestas³⁰ hacia las formas promovidas desde las instituciones y los organismos con poder, pues estas se han percibido como abusivas, insuficientes, opresivas...³¹

En conclusión, parece que lo político es tan amplio, en un primer análisis, como amplios (en cuanto a lo que abarcan y en cuanto a su capacidad de profundizar y afectar a todos los planos de la vida humana) sean los poderes *instituidos políticamente* que afecten a toda o parte de la sociedad bajo dichos poderes. Pero necesitamos superar este nivel institucional, más inmediato en la conciencia, para hablar de lo político en cuanto a los poderes *no instituidos*, es decir, aquellos poderes que no son estrictamente políticos (en el sentido de que no se han constituido ni representado legalmente a través de

³⁰ Estas ideas, no obstante, sin horizontes colectivos referentes, pueden acabar atomizando aún más al individuo, si este considera que las protestas en modo exclusivamente individual contribuyen a terminar con dichas formas de vida aborrecidas. Incluso, por otra parte, puede tener claro que sus acciones *a secas* no sean en absoluto suficientes, y, sin embargo, basten para el alivio a la conciencia.

³¹ Un tanto irónicamente, hoy el sentido de esta fórmula política implica también el aspecto opuesto al pretendido, en el momento en el que se toman en cuenta como públicamente influyentes los comentarios personales, sobre todo en redes sociales, de aquellas personas que *sí* tienen algún tipo de poder notorio (aquellas con fama, capital, recursos, o cargos de importancia, como directivos, cuentas oficiales de marcas, empresas, instituciones, etc., y ante todo, políticos, cuyos tuits aparecen en los noticieros).

instituciones políticas) pero que, sin embargo, comportan y envuelven toda una dimensión política. Mediante este paso abandonamos las coordenadas en las que el poder político era definido como poder legal, más allá del poder político tripartito (legislativo, ejecutivo, y judicial), para desplazarnos a un concepto de poder político que también englobe el inmenso poder que otro tipo de entidades ejercen sobre toda la sociedad.

Conciencia política; subjetividad política; sujeto político

Conviene aclarar el uso que hemos estado haciendo en este trabajo del término *conciencia política*, pues consideramos que puede tener dos sentidos: el primero corresponde a lo que más precisamente llamaríamos *subjetividad política*, así que para el otro sentido mantendremos la denominación *conciencia política*. Además, incorporaremos el término *sujeto político*.

En primer lugar, hagamos esa incorporación y aclaremos la distinción entre *subjetividad política* y *sujeto político*, por ser términos tan próximos. El sujeto político será aquí la persona abstracta, análogamente a como en el ámbito jurídico existe el sujeto de derecho, que funciona como supuesto y receptáculo abstracto de las diferentes teorías y concepciones políticas y psicológicas que lo dotan de unas determinadas cualidades y facultades ligadas a lo político a nivel institucional. La *subjetividad política*, en cambio, aunque solapada con este sujeto abstracto, es parte de una entidad psíquica real; en concreto, se trata de la dimensión subjetiva y facultad cognitiva *de un individuo dado* orientada —gracias a una predisposición cultural e ideológica aprendida y en evolución— a reconocer, evaluar, relacionar, reflexionar, y actuar ante ciertos fenómenos, situaciones, procesos, cualidades, u otros aspectos o elementos de la realidad social que caerán bajo lo político desde su perspectiva particular.

En segundo lugar, el pequeño matiz que puede adquirir la *subjetividad política* frente a la *conciencia política*, aunque las empleemos en alguna ocasión casi indistintamente, es el siguiente: la subjetividad comporta un ámbito, por decirlo así, operativo, conformado pero también conformador, mientras que la conciencia quizá más bien lo que contiene (o es) en su seno sea precisamente el curso de pensamientos —sobre ideas, sobre las percepciones sensoriales y emocionales— que la subjetividad específica de cada cual permite formar. Es decir: la subjetividad ejerce como configuradora de la conciencia vivida a cada momento; esto seguiría la misma lógica que la de la percepción selectiva de la psicología de la *Gestalt* (la idea de que no percibimos un conjunto neutro que analizamos sin más, sino que nuestra atención se fija en determinados elementos, estructuras y configuraciones más fácilmente que en otros, pudiendo aquí influir notoriamente las experiencias pasadas). Se trata, en definitiva, de la individualidad psíquica en acción.

De entre estos tres conceptos, el de sujeto político es al que se le puede asociar el contenido más simbólico, “manufacturado”, histórico, relativo, ideológico, etc., puesto

que es explícitamente el constructo-sujeto ideal confeccionado desde cada una de las teorías filosóficas y políticas a lo largo de la historia. Podemos hablar del sujeto político de hoy en general entendiéndolo desde las confluencias teórico-políticas materializadas en las instituciones y cultura política actuales; este sujeto se podría contrastar con subjetividades políticas típicas con el fin de comprobar su grado de ajuste y modo de relación. Aunque no emprenderemos esa gran tarea aquí, sí caracterizaremos algunos rasgos esenciales tanto del *sujeto político* abstracto como de la *subjetividad política* que ha de sostener al primero; tratando al mismo tiempo de dar respuesta a las preguntas que hemos ido formulando. Pero antes de proceder a ello vamos a introducir ciertas nociones y ángulos que ofrecen perspectivas interesantes para este examen.

El trauma constitutivo

El lenguaje y el déficit

Desde la teoría lacaniana, las personas entramos en la dinámica de la *falta* o *déficit*³² en el mismo momento en el que accedemos al lenguaje del Otro. Esto ocurre en los primeros momentos de la vida tras nacer, cuando aprendemos los gestos y palabras (sonidos-significantes) que acompañan a la satisfacción de nuestras necesidades más básicas, y establecemos después, instintivamente, otra serie de significantes como berreos y llanto que nos acaban brindando esa satisfacción natural. Pero no solo esa. Sobre la base de esta satisfacción de las necesidades biológicas, surge otra satisfacción (estructural para el sujeto), esta vez del *deseo*, que no se complace sino precisamente en esos significantes con los que la madre³³ —y su amor, así codificado de aquí en adelante— *responde*. El goce humano, pues, ocurre como un placer conformado solo a través del Otro, aquel que nos ha introducido en el mundo simbólico, semántico y discursivo de lo social. Este mundo-discurso se debe entender en sentido amplio: la palabra, los significantes que vengan con ella: sonidos, gesticulaciones, etc.; signos en general: corporales, visuales, auditivos, y demás (esto tanto en las relaciones individuales o colectivas [humano-humano(s)] como en las que se dirigen a objetos, instancias, nombres, etc. simbólicos, o sea, del mundo social [humano-cosa social]). Ahora bien, el deseo es imposible de colmar, de satisfacer plenamente, porque la dimensión simbólica que abre el discurso es inadecuada, ya de primeras, a lo que se desea “realmente” (que Lacan simboliza como *a* minúscula, *objet-petit-a*). La palabra no puede expresar jamás ese objeto de deseo fundamental³⁴ porque introduce necesariamente una distancia respecto a él; sin embargo, a la vez, solo es posible desear

³² Siguiendo a Gárate y a Marinas, *déficit* es posiblemente una traducción más precisa, debido a que *falta* pueda sugerirnos un matiz de inmoralidad, y no se trata de eso. (Ignacio Gárate y José Miguel Marinas, *Lacan en español [Breviario de lectura]*, Madrid: Biblioteca Nueva, 2003, p. 118.) Todo lo que sigue acerca de la teoría de Lacan se trata de una síntesis personal, para la cual me baso en parte en esta obra (especialmente en cuanto a la elección de la traducción de los conceptos específicos), en parte en diversas páginas web de vocabulario y textos lacanianos y, por último, en las explicaciones de Slavoj Žižek en sus obras citadas en lo que continúa.

³³ La *madre* en sentido funcional: cualquier individuo aparte de la madre biológica puede ejercer esta función.

³⁴ Lo cual, por otra parte, implica que *no existe tal objeto*, que es una *nada*, es un vacío innombrable, un déficit estructural alrededor del cual gira el deseo, adoptando sucesivos objetos de deseo. Esto, más que como infinitud del deseo, se debe entender como *recurrencia* del deseo, en sentido matemático. (Por esta razón, además, es que si pudiera ser satisfecho dejaría de ser deseo como tal.)

a través de la palabra, a través de la dimensión simbólica en la que nos ha introducido el Otro. De este Otro también nos distanciamos en el momento en que se hace imposible que nos satisfaga sin la mediación del discurso, de forma inmediata. Esto ha de entenderse muy bien: incluso cuando nos relacionemos una persona con otra “sin mediar palabra”, por ejemplo, interactuando exclusivamente de modo físico, seguirá mediando entre nosotros todo un universo simbólico aprendido, en constante creación y renovación, de significantes y significados —culturales y propios, y su confluencia y oposición—, de interpretaciones, comprensiones parciales suficientes o insuficientes, etc.

El Otro, o gran Otro³⁵ constituye la dimensión simbólica en sí misma. Forma el terreno de lo reconocible, mas no cognoscible, adquiriendo existencia solo en tanto es la parte inconsciente del lenguaje, del decir, del discurso: su presencia está en lo dicho, porque en lo dicho estamos ya contando con esta dimensión³⁶, mientras que fuera de lo dicho no tiene sustancia alguna, al contrario que lo inconsciente freudiano (que, en su teoría, tenía una base sustancial psicofísica). Como lugar de lo simbólico es lugar del significante, «tesoro de significantes»³⁷, y como lugar de la inconsciencia es el lugar desde el cual “se nos ve”; donde efectivamente no alcanza nuestra conciencia, pero es un espacio que presuponemos. Esta *mirada* que la subjetividad pone siempre fuera, como *requisito* de sí misma, quizá podría ilustrarse como Kundera describe:

«Todos necesitamos que alguien nos mire. Sería posible dividirnos en cuatro categorías, según el tipo de mirada bajo la cual queremos vivir.

La primera categoría anhela la mirada de una cantidad infinita de ojos anónimos, o dicho de otro modo, la mirada del público.

(...) La segunda categoría la forman los que necesitan para vivir la mirada de muchos ojos conocidos. Éstos son los incansables organizadores de cócteles y cenas.

(...) Luego está la tercera categoría, los que necesitan de la mirada de la persona amada.

(...) Y hay también una cuarta categoría, la más preciada, la de quienes viven bajo la mirada imaginaria de personas ausentes. Son los soñadores.»³⁸

La cuarta categoría es la que más genuinamente representa la mirada u Otro, porque esta es *siempre* una mirada imaginaria: *no existe* “la sociedad” mirándonos, al

³⁵ En referencia a A mayúscula, “gran A”, “Autre”, por diferenciación de a minúscula, el objeto causa de deseo.

³⁶ Cf. *op. cit.* ref. 171, p. 184.

³⁷ *Id.*

³⁸ Milan Kundera, *La insostenible levedad del ser*, Barcelona: Tusquets Editores, 2014, pp. 282-283.

igual que no existe la persona *ausente* mirándonos. En los otros casos, al menos, sí es posible obtener la mirada *real*, aunque, por supuesto, durante el tiempo que nos encontremos a solas tal mirada es también imaginaria. Siguiendo este hilo, la mirada-(del)-Otro podríamos asemejarla a aquello a lo que nos referimos con conceptos como “la sociedad”, “lo social”, “lo humano”, e incluso “intersubjetividad”, pues todos dan cuenta de la idea de un espacio simbólico común mediado por el lenguaje. El concepto lacaniano del Otro, no obstante, enfatiza en esa dimensión el aspecto negativo e inconsciente; esto es, pone una imposibilidad, un hueco en el Otro que impide que lo conozcamos, que tengamos algo por cierto de ello, y en última instancia, que podamos obtener la *respuesta* que queremos que nos ofrezca.

¿Qué queremos del Otro? Queremos alcanzarnos a nosotros mismos; sobre todo a nosotros en tanto sujetos *objetivos*, sujetos del inconsciente, o sea, todo aquello que, siendo *nosotros* o siendo *nuestro*, no podemos articular, no podemos conocer, porque cae más allá de nuestro alcance. La relación con el Otro se desenvolvería de la siguiente manera: una vez dentro del mundo simbólico, empezamos a asimilar que no somos parte de otro, sino algo separado (la génesis de la individuación), desde el momento en que concebimos que el otro es Otro, una *alteridad radical* que percibimos porque, una y otra vez, nuestro deseo deviene frustrado en el campo del Otro. Las constantes frustraciones de nuestro deseo son la *señal* de la alteridad del Otro, la señal que indica que *algo se resiste*, algo “existe ahí fuera de mí” (algo *positivo* que quiero: quiero saber, quiero conocer, quiero tener, etc., en contraposición a nuestra incierta, dudosa e inconsistente subjetividad, que se sintetiza en la expresión «¿es esto?»³⁹). Por tanto, es a él a quien debemos preguntar o reclamar *nuestra consistencia*. Siendo así, al Otro le formulamos la petición de nuestro deseo, esperando encontrar nuestro “qué” y nuestro “cómo” en él, en su *respuesta*. Durante este proceso también formamos en el Otro el yo ideal (a través de esa mirada especular en la que nos imaginamos *siendo vistos*), con el cual también pretendemos identificarnos. Sin embargo, la solidez que esperamos encontrar en el Otro, con la que “confirmarnos”, “ser verdaderamente reconocidos”, y “afianzarnos” nunca viene, porque su respuesta será insatisfactoria *en sí*, como respuesta. ¿Por qué? El Otro no tiene, ni puede tener *nuestro significante*, el significante representativo de nuestro sujeto, aquel con el que podamos declarar definitivamente “Este soy yo”. Y es imposible

³⁹ Ignacio Gárate y José Miguel Marinas, *op. cit.* p. 250. “¿Es esto?” como en “¿es esto lo que siento?”, “¿es así como soy?”, “¿es esto lo que quiero?”; cualquier fórmula que interrogue por la posibilidad de una *autoidentificación*.

tenerlo porque, recordemos, el discurso *es inadecuado* por sí mismo, introduce siempre un desplazamiento respecto al deseo, a lo que “se quiere decir”, al “verdadero significado”, la “verdad última”, el “fondo”, el “interior”, la “esencia”, la “cosa en sí”... todos los significantes del discurso están atrapados en la cadena de significantes del Otro, de lo Simbólico, y, por doloroso que resulte, eso implica que «no existe Otro (A) del Otro (A)»⁴⁰: no hay forma de garantizar la autenticidad de ninguno de los significantes, “no hay metalenguaje” (tesis elemental en Lacan), puesto que todo el lenguaje está al mismo nivel. Es una cuestión de finitud, limitación humana, de la incapacidad de ejecutar un “cierre epistemológico”, de “blindar” el conocimiento en la certeza. Sin embargo, es esta misma limitación la condición positiva del sujeto. El Otro nos devuelve respuestas que ni siquiera podemos contrastar con “otro nivel de la realidad”, otro “mejor lenguaje”, por lo que, desde la entrada en el mundo simbólico, y una vez hemos topado con la imposibilidad de verificar las respuestas, estamos constantemente interpelando al Otro, buscando *algo que ponemos en él*, algo que traemos de *lo Imaginario*. Ese “algo” positivo nos mantiene en el hechizo, en la *fantasía* que nos dota de consistencia positiva como sujetos. Lacan denomina a este objeto, o, mejor dicho, al *lugar* de ese objeto el ya adelantado *objet-petit-a* o *a minúscula*:

«Y aquí viene la ‘a’ surge en el lugar donde pesa, donde se plantea la interrogación de la ‘S’ [sujeto], sobre lo que de verdad es, lo que de verdad quiere. Ahí se produce el surgimiento de ese algo que llamamos ‘a’, ‘a’ porque es el objeto, objeto del deseo seguramente, pero no por el hecho que este objeto del deseo se diese por apto en relación directa con el deseo [no porque deseásemos ese objeto en primer lugar, genuinamente], sino en la medida en que este objeto entra en juego en un complejo que llamamos fantasía, la fantasía como tal; es decir, porque este objeto es el soporte alrededor del cual, cuando el sujeto se desvanece ante la ausencia de un significante que responda de su lugar en el nivel del Otro, encuentra su soporte en este objeto.»⁴¹

Por este motivo, el objeto *a* se puede concebir como un agujero alrededor del cual dan vueltas y vueltas sucesivas peticiones al Otro; es así como podemos considerarlo un *déficit estructural* que, a su vez, *estructura al sujeto*, dividiéndolo (sujeto *vedado*⁴², representado por “\$”), pero dándole un sostén, que se denomina fantasía. La fantasía «no es sino el afrontamiento perpetuo de ese \$, de ese \$ que es la marca del momento

⁴⁰ *Ib.*, p. 250.

⁴¹ *Ib.*, p. 251.

⁴² Que se desvanece, desaparece; “vedado en su advenimiento” (Cf. *Ib.*, p. 246).

de *fading* del sujeto en donde el sujeto no encuentra nada en el Otro que le garantice, a él, de manera cierta y segura...»⁴³, afrontamiento perpetuo porque una y otra vez suponemos en el Otro el significante que nos falta. Así que es la búsqueda e interpelación incansable por los “significantes verdaderos” en el Otro (y esto equivale a decir que ponemos el objeto *a* en el Otro) lo que nos sostiene, nos conforma; consecuentemente, es a través de la fantasía como conseguimos relacionarnos con la realidad exterior y con nosotros mismos. Pero ¿cómo?

⁴³ *Ib.*, p. 251.

La imposibilidad de la sociedad. La negación de la negación

*Ideology is not a dreamlike illusion that we
build to escape insupportable reality...⁴⁴*

Slavoj Žižek presenta nuestra relación con aquello que llamamos realidad⁴⁵ como una relación sintomática, sintomática de una estructura *patológica*⁴⁶ absolutamente determinante en la aprehensión y comprensión de la realidad. Su tesis⁴⁷ implica que esa misma estructuración es la condición de posibilidad de toda relación con la realidad; afinando un poco más, se trata de que la posibilidad de la cordura (la posibilidad de la mínima consistencia de sentido de la realidad, la posibilidad de la vida social) radica en una construcción sistemática socio-simbólica que estructura y forja la realidad de alguna manera concreta, *a pesar de y gracias a* la elusión activa de *algo* de lo real. Aquello eludido es su propia imposibilidad, es decir, hablamos de una relación que se articula gracias a que se funda ocultando que ella es en sí misma imposible. Esta paradoja es paralela a la que acabamos de exponer en el apartado anterior (recordemos: \$, sujeto vedado, dividido, vacío; el sujeto adquiere la mínima consistencia positiva gracias a su simbolización fallida), y se puede seguir explicando desde varios puntos de vista, ya que se repite en varios órdenes. Empezaremos aclarando el modo de razonamiento subyacente, el cual está guiado por una “estrategia hegeliana”, como la llama Žižek.

En la interpretación que hace Žižek de Hegel hay algunas diferencias con respecto a las interpretaciones tradicionales más extendidas, diferencias en puntos cruciales para comprender las implicaciones de la dialéctica hegeliana. En lo que interesa aquí, nos resulta especialmente importante entender el funcionamiento de la *Aufhebung*, que podemos concebir como “sublimación”, “negación”, y ulteriormente, cuando se aplica sobre sí misma, como “negación de la negación”. Este proceso se puede explicar también

⁴⁴ Slavoj Žižek, *The Sublime Object of Ideology*, London: Verso, 2008, p. 45.

⁴⁵ Con relación a este término, no pretendemos tratar la realidad que estudiaría la filosofía o ciencia natural, sino la realidad de las cosas humanas, la realidad social, aunque esta involucra también por supuesto una forma de entender esa realidad natural (dictada en nuestra época sobre todo por las ciencias naturales y sus categorías filosóficas asociadas). No se está postulando una distinción ontológica entre ambas realidades; es meramente una diferenciación orientativa.

⁴⁶ La *fantasía* lacaniana.

⁴⁷ La cual vamos a seguir, en una buena parte, a partir de ahora; esta se puede encontrar en *The Sublime Object of Ideology*, *op. cit.*

con la famosa tríada en la que Fichte esquematizó la dialéctica hegeliana (tesis – antítesis – síntesis), que Žižek a veces emplea pedagógicamente, en particular con el fin de criticar la noción común del momento de la síntesis. En la mayoría de las interpretaciones, esta última es vista como una reconciliación y superación de los opuestos que recoge en sí las respectivas verdades inherentes.

Recordemos, por ejemplo, la defensa de Adorno de permanecer en el segundo paso del movimiento, en la negación, en vez de proseguir con la “superación de los contrarios”, de forma que “lo otro”, la alteridad, no sea totalmente engullido, racionalizado, depurado del dolor —aquello imposible de conceptualizar racionalmente— que debiera ser visible a todos... sintetizado finalmente en un sistema racional. La crítica de Adorno al trabajo conceptual está dirigida al idealismo que totaliza la contradictoria realidad en una unidad de sentido, en un *Absoluto*: «El conocimiento no se asimila hasta el fondo ninguno de sus objetos. No debe elaborar el fantasma de una totalidad.»⁴⁸ Sin embargo, para Hegel (según Žižek, contra Adorno) esa asimilación, apropiación del objeto de conocimiento es *solo* el momento previo a su “liberación”, la cual funciona como una negación de la negación. El verdadero momento de conocimiento absoluto y la verdadera libertad del sujeto produce la liberación del objeto cognitivo, de forma que este se desarrolle conceptualmente por sí solo. El sujeto así queda como observador pasivo, mediante el mayor esfuerzo activo posible para eliminarse a sí mismo como elemento particular en el proceso cognitivo⁴⁹. En otra línea argumental, el concepto universal hegeliano está siempre destinado al fracaso, en tanto ninguna de sus instancias o manifestaciones particulares lograrán adecuarse a lo que *se espera* del concepto universal (o sea, no hay nunca verdadera identidad entre las manifestaciones del mismo concepto universal). Por tanto, no existe un universal a priori que se encarne una y otra vez, sino que encarnaciones particulares van tomando la forma del universal, en cada momento excluyendo a las demás de la *posición* de universal; el universal resulta “sobredeterminado”⁵⁰ por sus concreciones (esto es, las particularidades van tiñendo el universal)⁵¹. Pero, de nuevo, tenemos que hacer hincapié

⁴⁸ Theodor Adorno, *Dialéctica negativa*, Madrid: Taurus, 1984, p. 22.

⁴⁹ Slavoj Žižek, *op. cit.*, pp. xv-xvi.

⁵⁰ El concepto de sobredeterminación es el mismo que el de Althusser; Žižek le critica que pretendiera hacerlo un concepto dialéctico antihegeliano, cuando según su interpretación el universal hegeliano se comporta exactamente igual.

⁵¹ Cf. Slavoj Žižek, *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política*, Buenos Aires: Paidós, 2005, pp. 114 y 116.

en que fracasan en su ejemplificación de aquello que esperamos de la universalidad, porque es con base en estos fracasos como se articula el concepto universal:

«La universalidad concreta hegeliana involucra entonces lo Real de alguna imposibilidad central: la universalidad es *concreta*, está estructurada como una trama de figuraciones particulares, precisamente porque nunca podrá adquirir una figura adecuada a su concepto. Por ello, como dice Hegel, el género universal es siempre *una de sus propias especies*: solo hay universalidad si existe una brecha (...), es decir, en la medida en que, entre las especies de un género, haya siempre una especie faltante, a saber: la especie que encarnaría adecuadamente a ese género.»⁵²

Así, la universalidad como tal resulta una suerte de postulado formulado retroactivamente que oculta su propia dificultad, igual que antes decíamos lo mismo de lo social; lo universal puro no existe, mas su posición es ocupada en cada caso concreto, postulando, retroactivamente, este mismo concepto de universalidad pura. Por eso es, también, un concepto formado desde la negatividad, ya que su consistencia positiva se manifiesta solo desde el fracaso de una expresión particular por erigirse como universal, desde el hueco negativo que ese fracaso genera. Entre las manifestaciones particulares de ese concepto y el concepto concebido como puro habrá una tensión que se libraré durante el proceso o historia de ese concepto. En relación a todo ello, veremos más adelante cómo el *point de capiton* (“puntada de acolchado”) lacaniano es capaz de dotar a toda una constelación de conceptos abiertos —pero de carácter universal— de significados particulares *definidos o fijados desde ese punto*, sobredeterminándolos; este es, de hecho, un proceso esencial en la constitución ideológica de la subjetividad política.

Empezamos a distinguir un claro patrón, que no es otra cosa que una visión de la dialéctica hegeliana marcada por el *déficit* lacaniano, donde el punto clave es la negatividad⁵³. Con el fin de clarificar esta dialéctica, insistamos un poco más en ella mediante el siguiente ejemplo:

«En *States of Injury*, Wendy Brown nos remite a la misma lógica del proceso dialéctico cuando subraya que la primera reacción de los oprimidos ante su opresión consiste en imaginar un mundo en el que no existe el Otro que los oprime: las mujeres imaginan un

⁵² *Ib.*, pp. 116-117.

⁵³ En la Primera Parte (*La “noche del mundo” p. 38 y ss.*) de *El espinoso sujeto*, *op. cit.*, podemos encontrar una elaboración del estatus de la subjetividad en Hegel y el poder de la negatividad, con implicaciones que se seguirían de la epistemología kantiana llevada a sus últimas consecuencias, especialmente con respecto a la imaginación trascendental.

mundo *sin hombres*; los afroamericanos imaginan un mundo *sin blancos*; los obreros imaginan un mundo *sin capitalistas*... El error de esta actitud no consiste en que sea “demasiado radical”, en que quiera aniquilar al Otro en lugar de reemplazarlo, sino, por el contrario, en que no es lo bastante radical: no examina el modo en que la identidad de su propia posición (la posición del obrero, de mujer, de afroamericano...) está “mediada” por el Otro (no habría obreros sin un capitalista que organice los procesos de producción, etcétera), de modo que para librarse del Otro opresor es preciso transformar sustancialmente el contenido de la propia posición. Este es también el defecto fatal de la historización precipitada: quienes quieren una “sexualidad libre desembarazada de la carga edípica de culpa y angustia” proceden del mismo modo que el obrero que pretende sobrevivir *como obrero* sin un capitalista; tampoco ellos toman en cuenta el modo en que su propia posición es mediada por el Otro. El conocido mito de Mead y Malinowski acerca de la sexualidad libre, no inhibida, que reinaría en el Pacífico Sur, es un caso ejemplar de ese tipo de “negación abstracta”: se limita a proyectar en el Otro espacial e histórico de las “sociedades primitivas” una “sexualidad libre” que es una fantasía arraigada en nuestro propio contexto histórico. En tal sentido, esa negación no es suficientemente “histórica”: precisamente cuando intenta imaginar una Otredad “radical” sigue atrapada en las coordenadas de su propio horizonte histórico.»⁵⁴

Se puede esquematizar el proceso del modo siguiente: el estado A es negado por B en sus mismos términos, lo que se denomina “negación abstracta”. El siguiente paso no es sintetizar A y B, sino *negar el espacio simbólico mutuo* entre A y B, lo que significa radicalizar la negación de B sobre A, de manera que esta fuerte negatividad nos muestre la posición de verdad de B en un *nuevo espacio simbólico positivo* abierto gracias a esa negatividad —no la negación abstracta de B sobre A, sino la negación de la negación—. El que se muestre la posición de verdad de B significa también necesariamente que B ha cambiado su sustancialidad como mera negación inmediata de A; ha abandonado los términos en que se definía como el contrario de A (dependía, así, de A)⁵⁵. Por eso es que Žižek dice que «el sistema tiene que morir dos veces»⁵⁶: es necesaria una muerte abstracta seguida de otra simbólica⁵⁷. Utilizando la tríada, la síntesis es un cambio de

⁵⁴ *Ib.*, p. 81.

⁵⁵ *Cf. Id.*

⁵⁶ *Ib.*, p. 82.

⁵⁷ Así se explicita un grave fallo de algunos movimientos revolucionarios: el no prestar suficiente atención a una revolución sustancial también en el orden simbólico-ideológico, es decir, a nivel de conciencia, a nivel de subjetividad. Por ejemplo, algunas concepciones vulgares de marxismo hacen hincapié exclusivamente en el cambio de las condiciones materiales; pero también tenemos el caso

perspectiva sobre la antítesis. La negatividad sobre la antítesis no causa una mera nueva positividad, no crea una síntesis positiva que suplanta la antítesis, ni acaba con el antagonismo entre el elemento A y su negación. Lo que causa es el reconocimiento de la negatividad —de B, de la negación de la tesis (el sujeto, la sociedad, etc.)— como aquello que confiere algún tipo de mínima consistencia positiva a eso negado. Como en el caso anterior, la sustancialidad del espacio simbólico ha debido de cambiar en ese último paso del movimiento.

En el caso del sujeto, baste insistir en que la realidad del sujeto consiste en su propio déficit, y no en aquel amasijo interior que siempre excede las palabras que intentan expresar simbólicamente sus entrañas. La idea del yo interior o yo mismo es una idea formulada con carácter retroactivo: su existencia es negativa, se produce por retroactividad, o sea, es conformada por el *no poder representar adecuadamente ese yo mismo*; ese mismo fracaso produce la materialización, la postulación de algo íntimo. Como lo explica Žižek, este yo interior sería “lo que es en ti más que tú mismo”, una *Cosa* radicalmente interior, y a la vez exterior (una cosa *éx-tima*), que se corresponde con ese *objet petit a* en tanto objeto que no puede ser simbolizado, o sea, un objeto de lo Real (la simbolización siempre es fallida, siempre es *otra cosa*, uno siempre se acaba en “¿es esto? No, no es esto”). Causa del deseo y a la vez lo buscado y lo que no es posible encontrar, este objeto queda como residuo después de cada simbolización⁵⁸, pero un residuo (que se siente como un hueco) que clama por su clarificación⁵⁹. En última instancia, la negatividad-límite es lo que postula la propia condición positiva del sujeto: la negatividad (la negación de la negación y no la mera negación) tiene la función de constituir la positividad del sujeto.

Es posible también concebir esta dialéctica en cuanto al pulso filosófico entre la realidad ontológica y la epistemológica. Žižek observa que Hegel —en su interpretación, al menos— ejecuta la misma estrategia en la *cosa en sí* kantiana: el límite que le negábamos a nuestro propio conocimiento se traslada a la propia realidad, es decir, se realiza una transposición del déficit del plano epistemológico al plano ontológico. Al

del maoísmo, que introducía el concepto de “revolución permanente” en un esfuerzo de no perder de vista esa dimensión simbólico-ideológica.

⁵⁸ Cf. Žižek, *The Sublime Object of Ideology*, op. cit., p. 204.

⁵⁹ Que llamemos o no a esto autoengaño queda *sujeto* a elección personal; lo que sí podemos afirmar es que ofrece el soporte necesario para emprender una búsqueda, sin ánimo de completar, eso sí, del yo.

igual que lo están “la sociedad” y “el sujeto (interior)”, “la cosa en sí” está también “dividida”, es en sí misma antagonística⁶⁰.

Por último, así igual sucede cuando reconocemos que la sociedad como armonía de individuos es imposible, pero que es esa tensión lo que la sostiene, esa fantasía (esa ideología); es decir, la colisión entre valores extremos, el antagonismo individuo-sociedad se convierte en la condición positiva —en la verdadera definición— de la sociedad, en vez de mantenerse como una eterna lucha en la que se suceden la primacía de uno u otro aspecto. En efecto, aseverar que la sociedad es imposible no equivale a declarar la validez absoluta de las teorías que reafirman el individualismo frente al cooperativismo, especialmente las que se basan en una suerte de darwinismo social *light* (ley del más fuerte, estado constante de competición, etc.; hay muchas discriminaciones vigentes basadas en estos principios, más allá del antisemitismo y racismo nazi: discriminación hacia la raza, la etnia, el género, la orientación sexual, la edad, la religión, la salud, la ideología, la moral...). La sociedad como imposible debe entenderse en el sentido de que hay una brecha irreducible entre esos dos polos opuestos, y aquí, entonces, la cuestión fundamental será: ¿cómo suturamos esa contradicción entre nuestra individuación y nuestra integración? ¿Cómo concordamos hoy el “sé tú mismo” y el “pórtate bien”? La forma por la que salvemos este antagonismo será la que determinará el modo en que los individuos afronten ese salto entre la individualidad y la identificación con un todo mayor respecto al cual asocian ideas y sentimientos, vínculos, deberes, etc. Podemos imaginar sociedades en las que la contradicción se asuma plena y conscientemente; otras en las que, en lugar de ello, se oculte de alguna forma, por ejemplo, introduciendo otro elemento alrededor del cual gira la identificación (¿la nación, quizá?), o incluso otro antagonismo que suplante al verdadero (el individuo *versus* el judío que impide la armonía social).

Sea como sea, esta forma mediante la que afrontamos la división, el antagonismo, lo contradictorio es la *fantasía*, como quizás se podrá haber adivinado ya, siguiendo el mismo razonamiento que en el caso del sujeto. Y la *fantasía* tiene también otro nombre para Žižek: *ideología*.

⁶⁰ Cf. *Ib.*, p. 201.

Ideología como soporte de lo real. Lo real y los hechos

Y aquel hombre de Dios no juzgaba ni miraba, como los demás, este bandolerismo y devastación de enemigos ferocísimos que habían venido y continuaban todavía con su invasión, sino remontando su vuelo más alto y considerando más profundamente aquellos sucesos, previendo sobre todo los peligros y muerte de tantas almas—porque creciendo el saber, crece el dolor, según está escrito (...)»⁶¹

Desde que presentamos la teoría lacaniana del Otro nos hemos estado moviendo en unas coordenadas un tanto inusuales para tratar ciertos conceptos, por otra parte, muy usuales; como resultado, esos conceptos ahora se leen bajo otra luz. Con el concepto de ideología va a ocurrir exactamente igual, y para mostrarlo con claridad vamos a compararlo con el clásico sentido de ideología que manejaron Marx y Engels.

Primero, no obstante, rescatemos el hilo de la *fantasía* e intentemos desarrollarlo un poco más: si esta es la forma mediante la cual el sujeto se sostiene como sujeto, a través de la mediación del Otro, es decir, el enredamiento con el campo simbólico, entonces debemos establecerla como eje motor de la constitución de la subjetividad. Recopilemos brevemente qué es lo que solemos achacarle al sujeto. Una persona “tiene”, “muestra” todo un mundo “interior” en el que se entrecruzan las ideas acerca del funcionamiento del mundo, de los demás seres humanos, de las instituciones, de su vida; los deseos de futuro y de presente, los recuerdos pasados, los sentimientos que embarran sin piedad todo esto... en resumidas cuentas, *tiene a lo que aferrarse* para sentirse *una* persona — irreducible, única—. En este aferramiento, que es a su vez búsqueda intermitente (marcada por los desencuentros, las crisis existenciales, el desarraigo, etc., a todos los niveles de la vida humana), tiene lugar la fantasía de la que hablamos, *estructurando toda una realidad* bajo la red simbólica de los significantes que más nos obsesionen en cada momento dado. Unas veces nos sentimos más identificados con un sentimiento

⁶¹ San Posidio, “Vida de San Agustín, escrita por su discípulo San Posidio”, en San Agustín. *Obras de San Agustín*, vol. I, Madrid: La Editorial Católica, 1968, pp. 303-377.

nacionalista; otras, nos encontramos muy involucrados en una relación personal; a veces, también, nos consume una investigación; cabe mencionar, como último ejemplo, una situación personal más o menos equilibrada (en cuanto a dedicación, energía; en cuanto a soporte de nuestra identidad) en muchos de los aspectos que podrían ocurrírsenos.

Pues bien, la ideología es justamente ese mismo soporte. Se puede considerar concepto equivalente a la fantasía en tanto que no tiene un mero carácter político; si tuviera esa aplicación restringida, tendríamos que decir que la ideología funciona solamente como soporte de la conciencia y subjetividad política, mas no es el caso: la ideología penetra en *todos* los ámbitos de la vida social, algo que no puede negar incluso la concepción más suavizada de la ideología. Por tanto, es exactamente funcional como fantasía-soporte de identidad y de realidad. Veamos cómo la caracteriza Žižek:

«Ideology is not a dreamlike illusion that we build to escape insupportable reality; in its basic dimension it is a fantasy-construction which serves as a support for our ‘reality’ itself: an ‘illusion’ which structures our effective, social relations and thereby masks some insupportable, real, impossible kernel (conceptualized by Ernesto Laclau and Chantal Mouffe as ‘antagonism’: a traumatic social division which cannot be symbolized). The function of ideology is not to offer us a point of escape from our reality but to offer us the social reality itself as an escape from some traumatic, real kernel.»⁶²

Este concepto de “núcleo traumático” de la realidad es equivalente al concepto de imposibilidad de la sociedad, del sujeto, etc., y el razonamiento seguido para explicar su “enmascaramiento” es similar al de esos dos casos. Pero debemos precavernos de pensar que se trata del mismo tipo de enmascaramiento que asociamos al concepto de ideología, tradicionalmente ligado al marxismo, sobre todo. Sigamos ahondando en el asunto, pues. Una de las consecuencias más importantes de la premisa de la que partimos es que, a diferencia de otras concepciones, aquí la ideología no se basa en una “falsa ilusión” que oculte el “verdadero carácter” de la realidad, sino que la ilusión ha sido trasladada a la misma realidad, a la forma en la que nos comportamos socialmente. Pasemos revista,

⁶² Slavoj Žižek, *The Sublime Object of Ideology*, op. cit., p. 45. Añadimos aquí una traducción nuestra: «La ideología no es una ilusión onírica que construyamos para escapar de una realidad insoportable; en su dimensión básica se trata de una construcción fantasmiosa que sirve de soporte para la ‘realidad’ misma: una ilusión que estructura nuestras relaciones sociales efectivas, enmascarando así un núcleo real, imposible, insoportable (conceptualizado por Ernesto Laclau y Chantal Mouffe como ‘antagonismo’: una división social traumática que no puede ser simbolizada). La función de la ideología no es ofrecernos un escape de nuestra realidad, sino ofrecernos la propia realidad como escape de algún núcleo real traumático.»

aunque con brevedad, a las nociones clásicas de Marx y Engels de *ideología dominante* y *falsa conciencia*:

«Las ideas de la clase dominante son las ideas dominantes en cada época; o, dicho en otros términos, la clase que ejerce el poder material dominante en la sociedad es, al mismo tiempo, su poder espiritual dominante. La clase que tiene a su disposición los medios para la producción material dispone con ello, al mismo tiempo, de los medios para la producción espiritual, lo que hace que se le sometan, al propio tiempo, por término medio, las ideas de quienes carecen de los medios necesarios para producir espiritualmente. Las ideas dominantes no son otra cosa que la expresión ideal de las relaciones materiales dominantes, las mismas relaciones materiales dominantes concebidas como ideas; por tanto, las relaciones que hacen de una determinada clase la clase dominante, o sea, las ideas de su dominación. Los individuos que forman la clase dominante tienen también, entre otras cosas, la conciencia de ello y piensan a tono con ello; por eso, en cuanto dominan como clase y en cuanto determinan todo el ámbito de una época histórica, se comprende de suyo que lo hagan en toda su extensión, y, por tanto, entre otras cosas, también como pensadores, como productores de ideas, que regulan la producción y distribución de las ideas de su tiempo; y que sus ideas sean; por ello mismo, las ideas dominantes de la época.»⁶³

Si la mayoría de conciencias particulares en este escenario en el que hay una clase dominante comparten la ideología de dicha clase, entonces hay en efecto una ideología dominante. También tendremos que concluir que existe un antagonismo social entre una clase dominante y otra dominada, fruto de esa misma dominación. ¿Qué consecuencias podemos extraer de aquí?

La conciencia particular de la persona que no pertenezca a la clase dominante, y en cambio comparta su ideología, se encuentra en el peculiar caso de que comparte las ideas de su propia subyugación material y, políticamente hablando, dirige su interés a ella, a su dominación por parte de otra clase. Esa situación se contrapone a la conciencia que pertenezca a la clase dominante, que, como se nos dice, piense acorde con su dominación y su preservación. Ahora, ¿cómo es posible que la clase dominada “posea las mismas ideas” sobre su situación de subyugación que la clase dominante y, por ello, se oriente políticamente a preservar esa situación?

En este punto es donde se introduce el concepto de *falsa conciencia*. Engels lo menciona en una carta en la que lamenta que Marx y él se hubieran centrado solo en el “contenido”, descuidando la “forma” de la ideología (esto es, la forma en que surge, y no

⁶³ Karl Marx y Friedrich Engels, *La ideología alemana*, Barcelona: Ediciones Grijalbo, 1970, pp. 50-51.

meramente su origen: la clase dominante). La falsa conciencia implica que los motivos e intereses “verdaderos” permanecen ocultos al pensamiento corriente, a la conciencia política común, y sería lo que explica que una clase dominada actúe como si participara de la dominante, como si fuera natural o racional su situación, etc.

Citamos de Engels, de la carta mencionada:

«La ideología es un proceso que el llamado pensador cumple conscientemente, es cierto, pero con una conciencia falsa. Las verdaderas fuerzas motrices que lo impulsan le permanecen desconocidas, pues de lo contrario no sería un proceso ideológico. De aquí que imagine motivos falsos o aparentes. Porque es un proceso mental, deriva su forma y su contenido del pensamiento puro, sea el suyo propio o el de sus predecesores. Trabaja con material meramente intelectual, que acepta sin examen como producto del pensamiento, no investiga buscando un proceso más lejano, independiente del pensamiento»⁶⁴.

Tengamos en cuenta la teoría onto-gnoseológica sobre la cual se basan ambos: el materialismo dialéctico, en el que, en síntesis, la materia y el espíritu (las ideas, lo social, lo Simbólico) son principios interdependientes, pero con una primacía de la cualidad material en la realidad. Por lo que, naturalmente, lo que Engels dice que no se investiga, eso “independiente del pensamiento”, es el conjunto de las condiciones materiales de la realidad. Sin embargo, para Žižek, la mirada ideológica *ya incluye la mirada a la realidad*, a “los hechos”. Esta es la razón por la que no existiría investigación social capaz de interpretar los “hechos sociales” de manera absolutamente neutra: *no existe mirada neutra*, toda mirada implica ya de suyo una cierta *fantasía ideológica* en la que se inscribe la investigación. La “distorsión” de la realidad que achacamos a las ideologías es, sencillamente, una condición necesaria de la realidad social vivida como tal. En este punto, podemos volver a recordar una de las tesis lacanianas más importantes: no existe metalenguaje, es decir, un lenguaje neutro, a nivel superior desde el cual poder realizar un análisis pretendidamente “objetivo” del discurso⁶⁵.

Para entender bien esta idea de que la mirada ideológica ya incluye una referencia a “los hechos”, Žižek nos ofrece un ejemplo particularmente ilustrativo: una persona

⁶⁴ Friedrich Engels, “Carta a F. Mehring” (versión abreviada), en Marx, Karl y Engels, Friedrich. *Correspondencia*, La Habana: Ediciones Política, s.f.; Disponible en: Marxists Internet Archive, <https://www.marxists.org/espanol/m-e/cartas/e1893-7-14.htm>. Recuperado el 14 de Septiembre de 2020.

⁶⁵ Se observa cierto parecido en algunas teorías hermenéuticas; por ejemplo, el concepto de prejuicio en Gadamer, que funciona como una dimensión epistemológica previa basal para la exégesis hermenéutica. (Cf. Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, Salamanca: Sígueme, 1977, pp. 331 y ss.)

nazi ve en la figura del judío un enemigo abstracto a combatir. Es una plaga usurera que pretende hacerse con el control mundial, etc. Resulta fácil comprender que es completamente absurdo tratar de hacerle ver a esa persona nazi que *objetivamente* los judíos no son así (“¡Mire *los hechos*, amable caballero, y se dará cuenta!”, ¿de verdad alguien pensaría que esto serviría para algo?). Puesto que lo que hay detrás de esa construcción ideológica de la figura del judío no es un “examen a la realidad”, sino una figura-construcción *necesaria* para sostener el sistema ideológico en cuestión, un punto de fuga alrededor del cual se crea la totalidad de sentido. (Adicional ejemplo típico de Lacan del marido con la obsesión celosa de que su mujer le engaña: su obsesión y celos siguen constituyendo una “*patología*”, algo ya presente en su estructura subjetiva que determina su *modo patológico de experimentar la realidad*, por mucho que *objetivamente* podamos confirmar que su mujer le esté engañando de verdad.) De esta forma, incluso el afable vecino judío que de ninguna manera encaja con su descripción ideológica supone en modo alguno un contraargumento:

«...a typical individual in Germany in the late 1930s. He is bombarded by anti-Semitic propaganda depicting a Jew as a monstrous incarnation of Evil, the great wire-puller, and so on. But when he returns home he encounters Mr. Stern, his neighbor, a good man to chat with in the evenings, whose children play with his. Does not this everyday experience offer an irreducible resistance to the ideological construction?

The answer is, of course, no. If everyday experience offers such a resistance, then the anti-Semitic ideology has not yet really grasped us. An ideology is really ‘holding us’ when we do not feel any opposition between it and reality – that is, when the ideology succeeds in determining the mode of our everyday experience of reality itself. How then would our poor German, if he were a good anti-Semite, react to this gap between the ideological figure of the Jew (...) and the common everyday experience of his good neighbor, Mr. Stern? His answer would be to turn this gap, this discrepancy itself, into an argument for anti-Semitism: ‘You see how dangerous they really are? It is difficult to recognize their real nature. They hide it behind the mask of everyday appearance – and it is exactly this hiding of one’s real nature, this duplicity, that is a basic feature of the Jewish nature.’ An ideology really succeeds when even the facts which at first sight contradict it start to function as arguments in its favour.»⁶⁶

⁶⁶ Slavoj Žižek, *The Sublime Object of Ideology*, *op. cit.*, pp. 49-50. Añadimos una traducción nuestra: «... un típico individuo de la Alemania de finales de los años 30. Es bombardeado con propaganda antisemita que pinta al judío como una monstruosa encarnación del Mal, el que maneja los hilos, y demás. Pero cuando regresa a casa se encuentra a su vecino, el señor Stern, un buen hombre con

Por este motivo es que la crítica a la ideología haya de ser la crítica de la construcción de la figura del judío; o la figura de la sociedad (concebida como un todo) posible, o de lo que venga al caso que busque enmascarar el núcleo real antagónico. En este caso de la ideología nazi, el elemento que hace posible constituir un todo de sentido es esa figura del judío, un elemento corruptor que se muestra como el obstáculo que impide llegar a *la sociedad orgánica*. En vez de reconocer un antagonismo social intrínseco, se postula un elemento exterior que oculta el verdadero antagonismo y genera uno extrínseco; esto es, el nazismo desplaza el antagonismo social al antagonismo sociedad-corrupción judía.

Žižek considera que quizás la ideología antisemita sea el mejor ejemplo de cómo funciona una ideología⁶⁷, por lo que hemos dicho hasta ahora; nosotros podríamos añadir que la ideología capitalista en cierto modo supera en sofisticación a la propuesta anterior, porque, por principio, no necesita desplazar el antagonismo; podría pensarse que al desplazar la tensión traumática de un punto a otro, por lo menos, queda “algo visible”, “algo explícito” por lo que luchar: contra la figura del judío. En cambio, si simplemente construimos la realidad social armónica como algo posible sin más, esa tensión queda sepultada, sin redirección clara, podríamos decir. Entonces, no obstante, vemos que aun siendo “menos desarrollada” que la antisemita, refiriéndonos con esto a que no recorre el proceso del desplazamiento del antagonismo, eso no hace que funcione peor, ni muchísimo menos: su radical ambigüedad, neutralidad permite la redirección de la tensión de muchas formas distintas, y, sobre todo, permite construir esa fuerte ilusión de la posibilidad de crear un ámbito político-social neutro, colaborativo, democrático, racional, etc., en el que toda discusión y todo debate cabe. (Todo, menos la

quien charlar por las tardes, cuyos hijos juegan con los suyos. ¿Acaso no opone esta experiencia cotidiana una resistencia irreductible a la construcción ideológica?

La respuesta es, por supuesto, que no. Si la experiencia cotidiana opone tal resistencia es que la ideología antisemita aún no ha permeado en nosotros. Una ideología ‘permea en nosotros’ cuando no sentimos ninguna contradicción entre ella y la realidad — esto es, cuando la ideología logra determinar el modo en el que experimentamos la realidad cotidiana. ¿Cómo reaccionaría nuestro pobre alemán, si fuera un buen antisemita, a esta brecha entre la figura ideológica del judío y la experiencia cotidiana con su amable vecino, el señor Stern? Su respuesta implicaría convertir esa misma brecha, discrepancia en un argumento a favor del antisemitismo: ‘¿Has visto cuán peligrosos son? Es difícil reconocer su verdadera naturaleza, Se esconden bajo una máscara de cotidianeidad — y es precisamente esta ocultación de su propio ser, esta duplicidad, una característica esencial de la naturaleza del judío.’ Una ideología realmente logra su cometido cuando hasta los hechos que a primera vista la contradicen empiezan a funcionar como argumentos a su favor.»

⁶⁷ *Ib.*, p. 140.

violencia contra ella misma, es decir, menos planteamientos verdaderamente alternativos, claro está.)

Por último, vamos a abordar brevemente otro de los mecanismos ideológicos ya mencionados, ejecutado a través de lo que Lacan llamaba *point de capiton* (puntada de acolchado; término metafórico que proviene de la tapicería). Esta *puntada* (o *enlazado*, como quizá corresponda mejor⁶⁸) que da el último significante de una secuencia de significantes dada permite que el significado de toda la secuencia quede fijado de forma que la significación, es decir, el proceso por el cual le otorgamos significado a un significante o a una secuencia de estos, no quede abierta indefinidamente; en otras palabras, la interpretación de la secuencia hablada (o escrita) queda, con la puntada de acolchado, más o menos delimitada a un espacio de significado concreto. Esta idea implica que no es tanto cada significante singular de la secuencia hablada el que aporta significado sino que es el conjunto de significantes, una vez la secuencia ha finalizado, el cual adquiere un significado fijo gracias a la acción retroactiva de algún significante final relevante.

Žižek emplea esta noción junto a la teoría kripkeana del “designador rígido”⁶⁹ para explicitar el proceso ideológico por el cual una constelación de conceptos son enlazados *significativamente* de forma retroactiva tras la designación de un “significante puro” que ocupa una función estructural en dicha constelación, de manera paralela a como antes el significante de la puntada de acolchado estructuraba el significado del conjunto secuencial de significantes. Así es que, por ejemplo, para el “neoliberalismo” toda una serie de significantes asociados al significante “maestro” o “puro” *comunismo* son atravesados por similares significados *previamente asociados* a dicho significante maestro, que, de nuevo, ocupa una posición estructural, tiñendo y enlazando todos los demás con determinadas propiedades positivas en un proceso retroactivo. De esta manera, “comunismo” no solamente queda enlazado a los significados asociados a los significantes “pobreza”, “mil millones de muertos”, “fracaso”, “egoísmo y pereza de muchos”, “esclavitud”, etc., sino que estos mismos significantes *son ahora equivalentes* a “comunismo”, que a partir de aquí se vacía de significado, empieza a funcionar como el *objeto a*, un significante estructural⁷⁰.

⁶⁸ Cf. Ignacio Gárate y José Miguel Marinas, *op. cit.* p. 88.

⁶⁹ Cuya explicación (que incluye el debate de filosofía del lenguaje descriptivismo vs. antidescriptivismo) se puede ver en Slavoj Žižek, *The Sublime Object of Ideology*, *op. cit.*, pp. 97-108.

⁷⁰ Cf. *Ib.*, pp. 106-109.

Podemos comprobar el funcionamiento de este proceso también en conceptos como democracia, libertad, igualdad...; todos estos términos, suficientemente amplios y abstractos, han sido usados de muy diferentes formas según la teoría o ideología que tengamos en mente. Cualquier intento de definirlos pasa por someter los conceptos a algún significante rígido, estructural, que fija sus significados retroactivamente, a no ser que nuestra teoría convierta a la propia democracia, o la propia libertad en ese significante maestro. Con lo cual, como concluye Žižek, la definición de democracia contiene todas las teorías e ideologías que se han legitimado y *designado* a sí mismas como democráticas⁷¹.

Consideramos que con el concepto poder ha ocurrido algo similar en el último siglo, como comentábamos muy allá arriba: ha sido la puntada de acolchado, el enlazado, en tanto parte de nuestra conciencia histórica a una serie de significantes profundamente traumáticos (las dos guerras mundiales, los campos de concentración, el Holocausto, la “Guerra Fría”, las últimas guerras e invasiones, etc.) que, como acabamos de ver, acaban identificándose con el propio poder: especialmente con los intentos y proclamas de “tener o ejercer el poder para o desde el pueblo”. Como resultado, el propio concepto de poder, sus despliegues, su crítica pueden ser un tanto imponentes para quienes hemos nacido con esta Historia (y propaganda, también) detrás, lo cual puede obstaculizar o incluso detener hasta el mero debate (podríamos poner como ejemplo la enorme dificultad para hablar en nuestro propio país de la Guerra Civil del 36, la manera en la que fuertes sentimientos asociados a ella parecen estar a flor de piel, un claro indicio de trauma no tratado).

⁷¹ *Ib.*, p. 108.

¿Falsa conciencia?

...porque no saben lo que hacen.⁷²

Tras la discusión precedente nos surgen preguntas relevantes respecto a la concepción engelsiana, así que volvamos a ella. ¿Cómo se relacionan los conceptos de ideología dominante y falsa conciencia? ¿Son equivalentes cuando los sostiene la clase dominada? E incluso, ¿son equivalentes en la clase dominante? Por ejemplo, vemos que las ideas de dominación se pueden presentar como una naturalización de los procesos de producción y de las relaciones sociales; concretando el ejemplo: como una naturalización de las condiciones de explotación propias del capitalismo y el trabajo asalariado. Esta naturalización podría ser perfectamente parte de la ideología dominante, es decir, la clase capitalista verdaderamente podría tener dicha creencia y, por otro lado, constituir también esa falsa conciencia que tendrá, en este caso, la clase obrera. Pero ¿podría tener la clase dominante, de la misma manera, una falsa conciencia? Desde el punto de vista de Žižek, la respuesta es que sí: pues lo que es ideológico no es en sí misma la conciencia, sino el propio ser social, *en su acción social*, en la medida en que este está sostenido por una “falsa conciencia”. Esta afirmación divide en dos niveles al sujeto: una mitad corresponde a la subjetividad teórica, y la otra a la subjetividad pragmática o ética. El sujeto, por lo general, *sabe*, por ejemplo, que *no es un agente racional con intereses racionales* del utilitarismo o el liberalismo, o que el dinero no es más que un objeto simbólico que podría perder totalmente su valor si se dieran ciertas condiciones, o que si firma un contrato “libremente” estará sujeto a él, y probablemente con ello su supervivencia o la de su familia, etc., pero en la práctica se comporta como si ese conocimiento no existiera, y la acción social se lleva a cabo sin ninguna dificultad a este respecto, algo demostrado por la efectividad de las relaciones sociales⁷³. Dicho de otra forma: la creencia aquí está contenida en la acción, y no tanto en el pensamiento, y esto es suficiente para que funcione toda la realidad social. Claramente, eso nos suscita la duda de por qué ese conocimiento no lleva a formas de protesta, reformas, revueltas,

⁷² San Lucas, “Evangelio según San Lucas”, en *Biblia de Jerusalén*, Bilbao: Desclée De Brouwer, 2019, p. 1629.

⁷³ Cf. Žižek, *The Sublime Object of Ideology*, *op. cit.*, pp. 15-16 y 27.

y demás acciones similares, especialmente por la parte que más perjuicio se lleva de todo este intercambio en el mundo social.

Lukes hace un intento de arrojar un poco de luz sobre esta cuestión. Como se recordará, la necesidad de una posición externa para hablar de tercera dimensión de poder parecía requerir la asunción de intereses objetivos, debido a que ponemos en tela de juicio las mismas entrañas de los deseos y pareceres de la población cuando dictaminamos que existe un poder capaz de afectarlos. ¿Por qué no hablamos llanamente de procesos de endoculturación, por ejemplo? ¿Por qué imputar a un “maestro titiritero” que “mueve los hilos”? Hablar únicamente de endoculturación implica negar, a todas luces sin posible fundamento, la existencia de intereses económicos, políticos, etc., claramente manifiestos en todo el globo que, aunque fuera sin pretenderlo directamente, afectasen de forma significativa a los deseos y percepciones de la gente. Hablar de un “Mal” orquestado, por otro lado, peca también de simpleza, y probablemente de una cierta dosis de paranoia, si bien, por lo menos es una postura que intenta dar cuenta de una historia humana plagada de violencia, guerra, poder y abusos, los cuales no se cometen sin móvil. Así pues, creemos que es mejor una tendencia (solo tendencia) a la segunda opinión, que, sin recurrir a maestros del mal, explique mínimamente por qué tan gran número de injusticias⁷⁴ tardan tanto tiempo en ser tratadas, o en algunos casos, directamente sigan sin solución.

Examinando brevemente la noción de falsa conciencia y las críticas que se le han realizado, Lukes concuerda con la opinión de que hablar de falsa conciencia e “intereses reales” *puede* llegar a resultar un tanto paternalista, elitista, academicista, o dar aires de suficiencia o dogmatismo⁷⁵. Sin embargo, estos rasgos no tienen por qué aparecer

«si consideramos que lo que tenemos por «intereses reales» es una función de nuestro propósito, marco y métodos explicativos, que a su vez tiene que justificarse. No hay razón para creer que exista un conjunto canónico de intereses que constituya «la última palabra sobre el tema», que resuelva los conflictos morales y sea la culminación de las explicaciones ofrecidas, confirmándolas como verdaderas.»⁷⁶

⁷⁴ Y, por supuesto, esto se dice desde una determinada perspectiva ideológica de la justicia, en la que injusticias son la aún existente pobreza, la falta de recursos esenciales para todos, las flagrantes violaciones de los llamados derechos humanos, una crisis climática que permanece sin abordarse con real seriedad... por apuntar aquí solo lo más fácil de compartir de mi perspectiva particular.

⁷⁵ Cf. Lukes, *op. cit.*, pp. 178-186.

⁷⁶ *Ib.*, p. 184.

Por otro lado:

««Falsa conciencia» es una expresión con una pesada carga de bagaje histórico poco grato. Pero esa carga puede suprimirse si entendemos que se refiere, no a la arrogante afirmación de un acceso privilegiado a *verdades* que se presumen inalcanzables para otros, sino más bien a un poder cognitivo de importancia y alcance considerables, a saber: *el poder de engañar*. Adopta múltiples formas, algunas de las cuales hemos considerado: desde la simple censura y desinformación hasta las distintas maneras que existen de infantilizar el juicio, institucionalizadas y personales, y la promoción y el sostenimiento de toda clase de faltas de racionalidad y pensamiento ilusorio, entre las que se cuentan la «naturalización» de lo que podría ser de otro modo y el falso reconocimiento de las fuentes del deseo y las creencias. ¿Es verosímil dudar de la realidad, prevalencia e importancia de tal poder en el mundo en el que vivimos, cualquiera que sea la conclusión a la que, tras su investigación, lleguemos sobre su alcance y eficacia en situaciones concretas?»⁷⁷.

En el mundo de hoy, unos cuantos años más tarde de que esta obra fuese escrita, no podemos permitirnos tener ninguna duda acerca de la importancia de tal poder. Las leyes de protección de datos, sin ir más lejos, existen precisamente por su alcance, y por los abusos ya cometidos en nuestro uso diario de Internet con el objetivo de promover consumos y necesidades, o, puestos a hablar de escándalos, con el fin de influenciar — casi redirigir— hasta el voto en las sociedades democráticas, no con su cierta ironía, ya que éste es el máximo símbolo de la libertad política de nuestra era. Para finalizar esta referencia a Lukes, nos permitiremos citar un fragmento más que aporta un poco de sentido común a estas ideas, cuyos debates alrededor suelen contenderse como un “todo o nada”:

«La tercera dimensión del poder se centra siempre en determinados dominios de la experiencia y nunca, salvo en las distopías de ficción, pasa de ser parcialmente eficaz. Sería simplista suponer que la obediencia «voluntaria» e «involuntaria» a la dominación se excluyen mutuamente: podemos *consentir* el poder y *resentirnos* del modo en que se ejerce. Además, las ilusiones interiorizadas son por completo compatibles con un enfoque sumamente racional y clarividente al hecho de vivir con ellas. Susan Bordo ofrece una buena ilustración al respecto:

“Reconocer que existen las formas culturales normalizadoras no conlleva opinar, como han sostenido algunos autores, que las mujeres sean ‘víctimas de engaño cultural’, que se sometan ciegamente a regímenes de belleza opresivos. Aunque mucha gente está confundida

⁷⁷ *Ib.*, p. 186.

(e insiste, por ejemplo, en que la fiebre actual por estar en buena forma física sólo tiene que ver con la salud, o en que la cirugía plástica, para ‘corregir’ una nariz ‘judía’ o ‘negra’, es únicamente una preferencia individual), suele haber un alto grado de conciencia implicada en la decisión de adoptar una dieta o de someterse a una operación cosmética. La gente conoce las rutas del éxito en esta cultura -se les da suficiente publicidad- y no son ‘víctimas engañadas’ para seguirlos. Con frecuencia, dados el sexismo, el racismo y el narcisismo de la cultura, su felicidad personal y su seguridad económica pueden depender de ello.”»⁷⁸

Lo cual nos lleva a sentenciar: muchas veces, sabemos lo que hay, sabemos lo que hacemos, y aun así *lo hacemos*. Susan Bordo, con su última afirmación, muestra el carácter de dominación que ciertos poderes tienen, sin que ello implique un enmascaramiento de este tipo de opresiones y cánones hegemónicos. En relación con ello se nos ocurre mencionar, con brevedad, la forma en la que la psicología-psiquiatría contemporánea es excesivamente cómplice del *statu quo* “mental”, en tanto su concentración gira exclusivamente alrededor de un concepto de salud mental acrítico con las condiciones materiales, lo que equivale a ejercer una terapia *siempre* paliativa. ¿Qué hay de la presión hoy día por ser competente en una amplísima gama de aspectos que incluyen desde la capacidad de liderazgo, creatividad, y crítica, hasta una flexibilidad brutal para tener mil horarios distintos, desplazarse continuamente, hacer horas extra mostrando *amor y dedicación* por el trabajo? Y por supuesto, para todo ello también se exige la mejor aptitud para la gestión emocional. ¿Es de verdad la capacidad individual de ajustarse a todas estas exigencias lo que realmente implica la salud mental? Una pregunta parecida se realiza Erich Fromm en *The Sane Society*, donde que rechaza la concepción de salud mental relativa a la sociedad dada y propone una serie de características y necesidades universales básicas del ser humano (uniendo teoría biológica y filosófica), para después pasar revista a las diferentes etapas de la historia, mientras explora conceptos como los de autoridad, libertad, etc.⁷⁹

Adicionalmente, en paralelo a esto último encontramos uno de los comportamientos más comunes que tenemos como parte de nuestra adaptabilidad: nuestra capacidad para racionalizar —simbolizar(nos)— elementos o situaciones disruptivas, impresionantes, inesperadas, e incluso traumáticas, y *autoconvencernos del camino elegido* (si bien, obviamente, ese proceso es más difícil cuan más grave o imponente sea el caso en cuestión). Probablemente esta capacidad sea una de las que

⁷⁸ *Ib.*, p. 187.

⁷⁹ Cf. Erich Fromm, *The Sane Society*, Milton: Routledge, 2008.

nos brinden mayor estabilidad psicofísica a lo largo de nuestras vidas. Por hacer alusión a lo que acabamos de comentar de la salud mental, por ejemplo podríamos perfectamente sospechar, como ya hemos hecho, de la “cura” en los gabinetes psicológicos. Sin embargo, a su vez somos capaces de dejar a un lado la sospecha y acudir en busca de ayuda, y aceptar técnicas, costumbres o ejercicios propuestos con el fin de mejorar nuestras vidas (o al menos, con el fin de ajustarnos a la vida que se nos exige tener); lo cual es naturalmente comprensible, por otro lado, ya que ¿cómo estaría uno escribiendo esta crítica si no fuera capaz de amoldarse a las formalidades, trámites, *tempos* y plazos que requiere? ¿Cómo pretender trabajar sin estar dispuesto a ceder una buena parte de la vida diaria? Žižek comenta un interesante experimento de Jean-Louis Beauvois⁸⁰ acerca de la libertad de elección. En este experimento, a dos grupos separados se les dice que deberán someterse a “cosas desagradables”, o “en contra de su ética” con el fin de ayudar a la investigación; al primer grupo se le dice, además, que pueden negarse si les resulta demasiado obtusa la exigencia, mientras que al segundo no se le dice nada. El resultado es que un número muy parecido de personas en ambos grupos sigue adelante con el experimento. ¿Por qué? Aquí es donde entra ese proceso de racionalización, en un intento de convencernos de que hacemos o deberíamos hacer algo, pedido o no, popular o no, exigido o no, y en el proceso asegurarnos a nosotros mismos que tenemos nuestros propios motivos para hacerlo. Tal como lo ilustra Žižek, empleando el caso planteado por Beauvois:

«...incapaces de soportar la llamada disonancia cognitiva (su conciencia de que están actuando *libremente* en contra de sus intereses, de sus gustos o sus normas), tenderán a *cambiar su opinión* con respecto a la acción que se les ha pedido que realicen.

(...) el [modo de elección que Beauvois denomina] *liberal* (la referencia a la propia naturaleza interior del sujeto: “Lo que se te está pidiendo puede parecer repulsivo, pero mira en tu interior más profundo y descubrirás que está en tu auténtica naturaleza el que lo hagas, ¡te parecerá atractivo, te darás cuenta de nuevas e inesperadas dimensiones de tu personalidad!”).

(...) En cierto modo, el liberalismo, aquí, es incluso el peor de los tres, ya que *naturaliza* las razones por las que se obedece convirtiéndolas en la estructura psicológica interna del sujeto. Así pues, la paradoja es que los sujetos “liberales” son, en cierto sentido, los menos

⁸⁰ Psicólogo social, fallecido hace tan solo unos días, autor de *Tratado de la servidumbre liberal: análisis de la sumisión*, Madrid: La Oveja Roja, 2008.

libres: cambian la propia opinión/percepción que tienen de sí mismos, aceptando lo que se les ha *impuesto* como algo que tiene su origen en su propia “naturaleza”»⁸¹.

La forma en la que esto se muestra en la publicidad casi no necesita explicación. ¿Cuántas veces hemos oído este mantra de “conocerse a uno mismo” que, casualmente, se suele lograr a través del consumo de diversos productos y “experiencias”? ¿Viaja a África para descubrir tu lado más humanitario!⁸², cuyo obscuro reverso, por cierto, resultaría: “¡No, nuestra fortuna es fruto exclusivo de nuestro trabajo! Que otro ayude”, paralelo a racionalizaciones ideológicas de calibre neoliberal y meritocrático como “¡El pobre es que no emprende! Que se arriesgue como nosotros”.

Esta clase de racionalizaciones van incluso mucho más allá de lo que Žižek llama *cinismo ideológico*, que consiste en el reconocimiento cínico de ciertos intereses, tendencias, y poderes conformadores por parte de quienes los poseen sin, no obstante, renunciar a ellos. Esta es la posición contraria a la falsa conciencia en tanto máscara que impide ver la realidad⁸³; aquí, la realidad se reconoce, *y se escoge libremente*. Pero el hecho de que la realidad se racionalice *también* por parte de quienes la sufren, en muchos más aspectos y con mayor crudeza que otros grupos, es el asunto más preocupante aquí, porque supone su legitimación práctica.

La racionalización, además, nos salva de los *excesos insoportables* que la propia realidad simbólica en la que nos encontramos inscritos genera. Retomando el ejemplo antes dado, los llamados “sintecho”, mendigos, gente en riesgo de pobreza extrema, etc. que *todos hemos visto* y de cuya existencia *todos sabemos* constituyen uno de estos excesos. Cortina señala en la introducción a su libro sobre la aporofobia que los pobres son excluidos de la sociedad democrática porque “no pueden aportar nada”, o “no han logrado nada” (y al pensar esto, diríamos nosotros, ya incurrimos en cierta ideología y empezamos a elaborar, casi sin ser conscientes, una cierta racionalización). Y, si bien, argumenta Cortina, tenemos la aporofobia, en parte, como actitud instintiva, también es producto de ciertas ideas sociales que sin duda han de modificarse. La clave que nos da es denominarlo «atentado diario, casi invisible, contra la dignidad, el bienestar y el

⁸¹ Slavoj Žižek, *Amor sin piedad. Hacia una política de la verdad*, Madrid: Síntesis, 2001, pp. 138-142.

⁸² El concepto *turismo solidario* existe. Cf. López-Guzmán Guzmán, Tomás J., Millán Vázquez de la Torre, Genoveva, Melián Navarro, Amparo, “TURISMO SOLIDARIO. Una perspectiva desde la Unión Europea”. *Gestión Turística* [en línea], 8 (2007), pp. 85-104. ISSN: 0717-1811. Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=223314983007> Recuperado el 16 de Septiembre de 2020.

⁸³ Cf. Slavoj Žižek, *The Sublime Object of Ideology*, *op. cit.*, pp. 24-26.

bienestar de las personas concretas hacia las que se dirige»⁸⁴; esto nos puede valer perfectamente como muestra de las consecuencias de una racionalización llevada a cabo profundamente: “*atentado diario, casi invisible*”, ¿cómo puede ser invisible una persona que ha de dormir en el suelo a la intemperie, que realiza una petición al Otro más inhóspito para comer?

Una vez reflexionamos sobre lo expuesto, teniendo en mente el concepto lacaniano de *fantasía* y la mediación del Otro que nos constituye, nos damos cuenta de que debemos ir más allá de proponer que la ideología es una “forma de interpretación” de la realidad, sin más, y otorgarle máxima seriedad al asunto afirmando tajantemente que la ideología también instituye todo un *modus vivendi*. De modo que, más que constituir en la subjetividad una forma más de interpretar el mundo, como si fueran unas lentes que pudieran quitarse sin mayores miramientos, lo que la ideología funda en la subjetividad es una totalidad de sentido que permite la vida social. “Salirse” verdaderamente de una ideología es un proceso absolutamente traumático, pues en el camino se dejan atrás un buen número de las certezas *sobre* las que vivimos⁸⁵, y se han de asimilar (y crear, cuando el camino no está predeterminado) toda una serie de nuevas categorías y certezas, y a partir de aquí, nuevas relaciones sociales; en términos lacanianos: todo un *nuevo* Otro. Por este motivo, el hecho de adoptar un punto de vista radical, externo, como se sugería en el primer apartado, no es ningún proceso baladí. No somos seres exclusivamente racionales, o mejor dicho, la razón no funciona ajena a las emociones, deseos, pulsiones... Podríamos incluso desembarazarnos de esta típica dicotomía entre razón y emoción. En cualquier caso, supone a la conciencia una dificultad enorme, especialmente si quiere adentrarse verdaderamente en esa posición externa, y no solo hacer una comprensión teórica superficial.

Cuando hoy en día, por ejemplo, se aboga por unas relaciones románticas más sanas, uno de los puntos en los que se suele centrar la discusión es en los celos. Ahora bien, el interpretarlos como un síntoma de posesividad y de inseguridad o baja autoestima (independientemente de que esto sea más o menos cierto) ¿acaso hace que nos sea más fácil dejar de sentirlos? Para nada. Por mucho que la posición teórica nos muestre que no deberían estar en una relación de plena confianza, en la práctica este “deber” nunca

⁸⁴ Adela Cortina, *Aporofobia, el rechazo al pobre. Un desafío para la democracia*, Barcelona: Paidós, 2017, p. 15.

⁸⁵ Podemos recordar aquí el admirable trabajo de Wittgenstein *Sobre la certeza* (Barcelona: Gedisa, 1988).

puede ser asumido inmediatamente, como si entender la postura nos hiciese de repente connaturales al hecho. Por el contrario, el afrontamiento de esos celos transcurre de la manera más chocante, dolorosa y traumática que pueda imaginarse, pues estamos luchando con determinados elementos culturales, psicológicos, y quizá biológicos completamente integrados en nuestra subjetividad.

En política, en *lo político*, no en lo meramente institucional, las racionalizaciones concurren con especial peligro y regularidad, y son difícilmente rastreables. Y en general, el individualismo que solo nos impulsa a ser mejores, individualmente (en sentidos no revolucionarios, claro está), para que lo colectivo automáticamente mejore, sin prestar atención a las condiciones económicas ya irreducibles al discurso parlamentario, no hace más que mantenernos en una cámara de vacío, activista pero superficial, en la que el fondo queda sin tratarse. Aquí se presenta la tensión, al final, entre la reforma y la revolución; la tensión entre vivir una vida como mejor se pueda, y vivir para *otra cosa, otra vida, otro Otro*, con todo lo que ello significa y conlleva.

Conclusiones

Es momento de terminar de responder a las preguntas faltantes que nos hicimos al principio del todo. Todo lo examinado hasta ahora nos lleva a considerar que, si bien la conciencia política en la actualidad no es en absoluto ingenua, debe estar muy atenta al interés que siempre acecha, pues este es capaz de desplazar en cierta medida nuestras posibles preferencias, deseos, intereses, es decir, una parte significativa de lo que impulsa nuestras actividades en el mundo con tal de cumplir las máximas de las relaciones económicas de hoy día. Todos los mecanismos y procesos ideológicos descritos no solo afectan a nuestra subjetividad en cuanto para percibir la política, que sin duda parece que mayoritariamente se percibe enclaustrada en lo institucional, sino también a nuestros pensamientos y actividades más cotidianas. ¿Cómo podemos vivir si tenemos que permanecer vigilantes de tan inmenso poder? La pregunta en sí misma ya contiene algo inquietante, pues presupone una situación incómoda en la que hemos de debatirnos entre las opciones dadas y nuestra propia lucha por otras, en múltiples planos de la realidad y la vida. La respuesta es harto difícil. Probablemente debemos remitirnos a la última conclusión obtenida en el apartado anterior: se trata de una tensión entre el entorno, la moda, la costumbre, la cultura —todas ellas, por otro lado, amplísimas en la actualidad— y el adoptar una postura crítica frente a todo ello, intentar identificar desde nuestras teorías, lo cual, por otra parte, tampoco puede mantenerse en todo momento (para ello sería necesario la creación de esa *otra* vida).

Otra de las conclusiones que podemos obtener es que la ideología parece, tal como ha sido descrita, un espacio excesivamente encerrado en sí mismo, como se ha podido comprobar sobre todo en el apartado “La ideología como soporte de lo real. Lo real y los hechos”. Sin embargo, no tenemos que caer en la trampa de considerar esto como un defecto propio de la ideología; deberíamos haber demostrado ya a quien esté leyendo este trabajo que esta característica es intrínseca a nuestra relación con *lo Simbólico*, con el Otro; que es en *ello* donde/en quien logramos nuestra consistencia, gracias a identificarnos de diversísimas maneras, y que esta positividad del sujeto se logra de manera absolutamente individual. Aquello de que “cada persona es un mundo” aquí se transforma en “cada persona se constituye a través de un mundo único de significantes en el Otro”, hecho claramente patente en las relaciones que tenemos los seres humanos.

Volviendo a citar a Kundera, aquel “diccionario de palabras incomprendidas”⁸⁶ es muestra de la irreductibilidad de este intercambio y petición entre sujetos. A su vez, eso implica la unicidad del sujeto, y por ende de la pluralidad humana y los productos que esta abre, que mencionamos con Arendt. No obstante, a nivel de la ideología sigue siendo necesario, precisamente por constituir una cuasi cámara de vacío, una crítica más esforzada que nunca teniendo en cuenta los universos distintos que constituyen la crítica y la ideología criticada. ¿Es la mejor actitud entonces la de cautela intelectual (cautela ideológica, podríamos decir incluso)? ¿O se reducirá esto a una simple elección contingente, dada la imposibilidad de apelar a un metalenguaje, a una comparación suficientemente objetiva?

Por último, creo necesario justificar de alguna manera el título de este trabajo de investigación. Al comienzo de todo, una vez nació el título, solo era algo abstracto, imposible de concretar del todo. La inspiración debe su origen al siguiente fragmento:

«Sin embargo, la palabra “trauma” designa un encuentro impactante que, justamente, *perturba* esa inmersión en el propio mundo vital, una intrusión violenta de algo que encaja en él. Por supuesto, los animales pueden experimentar también rupturas traumáticas: ¿no se ve desestructurado, por ejemplo, el universo de unas hormigas cuando una intervención humana trastoca completamente su entorno? Con todo, la diferencia a este respecto entre los animales y los humanos es crucial: para los animales, tales rupturas traumáticas son la excepción, son vividas como una catástrofe que destruye su forma de vida; para los humanos, por el contrario, el encuentro traumático es una condición universal, es la intrusión que pone en marcha el proceso de “hacerse humano”. El hombre no queda simplemente abrumado por el impacto del encuentro traumático —como describe Hegel, también es capaz de “quedarse cabe lo negativo”, de contrarrestar su impacto desestabilizador tejiendo intrincadas redes simbólicas—. Ésta es la lección que imparte tanto el psicoanálisis como la tradición judeocristiana: la vocación específicamente humana no radica en el desarrollo de las potencialidades inherentes al hombre (no radica en el despertar de las fuerzas espirituales dormidas o de cierta programación genética); se dispara por un encuentro traumático externo, por el encuentro con el deseo del Otro en su impenetrabilidad. En otras palabras (...), *no existe un instinto lingüístico innato*: existen, desde luego, condiciones genéticas que deben darse para que un ser vivo sea capaz de

⁸⁶ Cf. Milan Kundera, *La insostenible levedad del ser*, op. cit, pp. 95-122.

hablar; sin embargo, sólo se comienza a realmente a hablar, sólo se entra en el universo simbólico, como reacción a un golpe traumático».⁸⁷

Traumas de la subjetividad política hace referencia, por una parte, a este mismo proceso traumático por el que entramos en el universo simbólico de la política y el poder y que nos conforma “golpe a golpe”; en tanto se nos va despegando mientras abandonamos la niñez, y con ella la ingenuidad del ámbito familiar, para pasar a lo realmente social, a lo realmente ajeno, a lo Otro más radical, si cabe; el campo que todos juegan un papel y todos se ven afectados por las acciones y decisiones de todos; el espacio de la responsabilidad y del poder. Por otra parte, en este trabajo traumas también mantiene ese sentido más espontáneo y psicológico, en especial en aquellos lugares en los que hemos sostenido una “herida”, una repulsión u ocultamiento hacia ciertos elementos asociados a lo político. Finalmente, podemos decir que al término de esta investigación hemos podido identificar, retroactivamente (como es ya habitual en este texto), lo que *podrían* ser esos *traumas* en y de la subjetividad (política).

⁸⁷ Slavoj Žižek, *Amor sin piedad...*, op. cit., pp. 58-59.

Bibliografía

Adorno, Theodor: *Dialéctica negativa*, Madrid: Taurus, 1984.

Arendt, Hannah: *Filosofía política: Heidegger y el existencialismo*, Bilbao: Besatari, 1997.

Aristóteles: *Ética a Nicómaco*, Madrid: Gredos, 2014.

Beauvois, Jean-Louis: *Tratado de la servidumbre liberal: análisis de la sumisión*, Madrid: La Oveja Roja, 2008.

Burgin, Richard: “Prólogo” en Jorge Luis Borges. *Conversaciones con Jorge Luis Borges*. Madrid: Taurus, 1974.

Cortina, Adela: *Aporofobia, el rechazo al pobre. Un desafío para la democracia*, Barcelona: Paidós, 2017.

Engels, Friedrich; “Carta a F. Mehring” (versión abreviada), en Marx, Karl y Engels, Friedrich. *Correspondencia*, La Habana: Ediciones Política, s.f.; Disponible en: Marxists Internet Archive, <https://www.marxists.org/espanol/m-e/cartas/e1893-7-14.htm>. Recuperado el 14 de Septiembre de 2020.

Fromm, Erich: *The Sane Society*, Milton: Routledge, 2008.

Gadamer, Hans-Georg: *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, Salamanca: Sígueme, 1977.

Gárate, Ignacio y **Marinas**, José Miguel: *Lacan en español [Breviario de lectura]*, Madrid: Biblioteca Nueva, 2003.

Hobbes, Thomas: *Leviatán*, Madrid: Editorial Nacional, 1980.

Kundera, Milan: *La insoportable levedad del ser*, Barcelona: Tusquets Editores, 2014.

López-Guzmán Guzmán, Tomás J., **Millán Vázquez de la Torre**, Genoveva, **Melián Navarro**, Amparo, “TURISMO SOLIDARIO. Una perspectiva desde la Unión Europea”. *Gestión Turística* [en línea], 8 (2007), pp. 85-104. Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=223314983007> Recuperado el 16 de Septiembre de 2020.

Lukes, Steven: *El poder. Un enfoque radical*, Madrid: Siglo XXI de España Editores, 2007.

Marx, Karl y **Engels**, Friedrich: *La ideología alemana*, Barcelona: Ediciones Grijalbo, 1970.

San Lucas: “Evangelio según San Lucas”, en *Biblia de Jerusalén*, Bilbao: Desclée De Brouwer, 2019, pp. 1579-1632.

San Posidio: “Vida de San Agustín, escrita por su discípulo San Posidio”, en San Agustín. *Obras de San Agustín*, vol. I, Madrid: La Editorial Católica, 1968, pp. 303-377.

Strauss, Leo: *¿Qué es filosofía política?*, Madrid: Ediciones Guadarrama, 1970.

Wittgenstein, Ludwig: *Sobre la certeza*, Barcelona: Gedisa, 1988.

Žižek, Slavoj: *Amor sin piedad. Hacia una política de la verdad*, Madrid: Síntesis, 2001.

Žižek, Slavoj: *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política*, Buenos Aires: Paidós, 2005.

Žižek, Slavoj: *The Sublime Object of Ideology*, London: Verso, 2008.