
LOGOS

REVISTA DE FILOSOFÍA

Año 46

México, agosto-diciembre

ISSN 1665-8620

131

2018

46

A L O G O S

REVISTA DE FILOSOFÍA

Año 46

México, agosto-diciembre

ISSN 1665-8620

131

2018

46



Publicada semestralmente por Editorial Parmenia, órgano de extensión
de la Universidad La Salle Ciudad de México

CONSEJO EDITORIAL NACIONAL

Mtro. Manuel Javier Amaro Barriga, Dr. Mauricio Beuchot, Mtro. José Antonio
Dacal Alonso, Dr. Ramón Kuri Camacho, Dr. José Manuel Villalpando Nava.

CONSEJO EDITORIAL INTERNACIONAL

Dr. Jesús Avelino de la Piedad, España; Dr. W. R. Daros, Argentina; Dr. Raúl
Fornet-Betancourt, Alemania; Dr. Alfredo Gómez-Müller, Francia; Dra. Celina
Lertora Mendoza, Argentina; Dr. H. C. F. Mansilla, Bolivia; Lic. Ciro E. Schmidt
Andrade, Chile.

LOGOS REVISTA DE FILOSOFÍA es una publicación semestral de la Universidad
La Salle, A.C., cuya misión es la divulgación de estudios filosóficos inéditos so-
bre temas de interés: ensayos, ponencias, informes y reseñas de libros.

Recepción de artículos y correspondencia: logos.humanidades@ulsal.mx,
ricardo.bernal@ulsal.mx 52 78 95 00 exts.: 2255 y 2261

© Universidad La Salle, A.C.

Benjamín Franklin 47, Col. Condesa,
06140, Cuauhtémoc, Cd. de México.



Editorial Parmenia, bajo el sello de De La Salle ediciones

Carlos B. Zetina 30, Col. Condesa,

ISSN 1665-8620, del 2 de abril de 2004.

Registro del nombre en el Instituto Nacional del Derecho de Autor Dirección de Re-
servas de Derechos. Certificados de Licitud de Título y Contenido nos. 6525 y 4944,
respectivamente, otorgados por la Comisión Calificadora de Publicaciones y Revistas
ilustradas de la SEGOB, el 21 de abril de 1992.

Editor responsable: Dr. Ricardo Bernal Lugo,
por la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales
Formación y apoyo gráfico: Berenice Ángeles Zúñiga
Impreso en Factoría Educativa, agosto de 2018

Universidad La Salle, A.C.

Dr. Enrique A. González Álvarez, *fsc*
Rector

Mtro. Jorge Manuel Iturbe Bermejo
Vicerrector Académico

Lic. Roberto Medina Luna Anaya
Vicerrector de Bienestar y Formación

Editorial Parmenia

Mtro. Manuel Javier Amaro Barriga

Dirección editorial

Mtra. Irma Rodríguez Vega

Producción y distribución

irv@ulsal.mx

Presentación	4
Cristina Cruz Cortés La libertad percibida. La aportación del ocio a las sociedades estructuradas	7
Alberto Villalobos Manjarrez Tipologías de lo reactivo: conciencia desventurada y mala conciencia	29
Gerardo Ambriz Arévalo Ideología y reproducción de la subjetividad en Althusser	43
Emilio Hernández Vergara Žižek, la rehabilitación de la política de la verdad, y la ideología	75
Mabel Téllez García Revisión estética del ejercicio fotográfico de Francesca Woodman, a partir del concepto de lo <i>sublime</i> , teorizado por Immanuel Kant en la <i>Crítica del juicio</i>	106

Presentación

Este número presenta cinco artículos que abordan temáticas de muy diversa índole. Desde el primer texto se hace patente un esfuerzo por nutrir la reflexión filosófica con los aportes de algunas ramas de las ciencias sociales y las humanidades como la sociología, la psicología, el psicoanálisis y la historia del arte. Estas disciplinas sirven como punto de apoyo para el desarrollo de reflexiones filosóficas que, en este caso, se centran en temas tan actuales como el sentido de la libertad en el marco de sociedades sometidas a la exigencia del rendimiento y la maximización de la producción, el papel de la ideología en el orden político contemporáneo o la relación entre la estética y la fotografía.

La revista inicia con el artículo “La libertad percibida. Las aportaciones del ocio a las sociedades estructuradas”, escrito por la licenciada Cristina Cruz Cortés. En este texto el lector podrá encontrar un análisis del papel del ocio en las sociedades contemporáneas que, en palabras de la autora, se caracterizan por la búsqueda del progreso a través del rendimiento y la producción maximizada. En estas sociedades los procesos de racionalización y burocratización parecen estructurar cada vez más la actividad humana por lo que el ocio aparece como uno de los pocos espacios en los cuales la libertad puede hacerse presente. Cruz Cortés pone atención en una circunstancia paradójica ya que en los últimos años el ocio ha comenzado a ser mejor valorado en nuestras sociedades, sin embargo, esta nueva actitud hacia el tiempo libre muchas veces se encuentra vinculada a la

idea de que éste sirve para mejorar el rendimiento en la producción.

El texto “Tipologías de lo reactivo: conciencia desventurada y mala conciencia”, del maestro Alberto Villalobos Manjarrez estudia los trabajos de dos filósofos del siglo XIX: G.W.F. Hegel y Friedrich Nietzsche. El autor está interesado en mostrar que tanto la noción de mala conciencia en la obra de Nietzsche, como la figura de la conciencia desventurada expuesta por Hegel en la *Fenomenología del espíritu*, proporcionan una explicación de la dinámica de la conciencia en los términos de una violencia autoinflingida. En el caso de Nietzsche esta violencia se dirige hacia la conciencia al no poder descargar sus impulsos en el mundo, mientras que en el caso de Hegel es el resultado de una contradicción producida por el miedo a la muerte.

La intención del artículo “Revisión estética del ejercicio fotográfico de Francesca Woodman, a partir del concepto de lo *sublime*, teorizado por Immanuel Kant en la *Crítica del juicio*” de Mabel Téllez García es repensar el concepto de lo sublime a partir de una experiencia estética y no como emoción o afección. La autora sostiene que el trabajo fotográfico de Francesca Woodman instaura un escenario gestado por su propia interacción con el espacio y afirma que su obra se sitúa en la práctica de lo estético, mediante una indagación sobre su vínculo con el performance, el cuerpo y la fotografía.

Los últimos dos artículos pueden ser leídos de manera conjunta pues tienen un hilo conductor común. El primero de ellos titulado “Ideología y reproducción de la subjetividad en Althusser” del doctor Gerardo Ambríz Arévalo se centra en la interpretación del concepto de ideología desarrollada por el filósofo francés Louis

Althusser a inicios de la segunda mitad del siglo XX. El autor intenta mostrar que, a pesar de pertenecer a la tradición marxista, Althusser avanza hacia una consideración de la ideología como parte de la reproducción de las relaciones sociales de producción que trasciende la explicación del propio Marx. En esta reelaboración conceptual los descubrimientos del psicoanálisis freudiano y los aportes de Jacques Lacan son definitivos pues permiten entender la ideología como parte constitutiva de la subjetividad.

Esta misma idea reaparece en el último artículo titulado “Žižek, la rehabilitación de la política de la verdad, y la ideología” escrito por Emilio Hernández Vergara. En él también se analiza el concepto de ideología vinculado al psicoanálisis sólo que a partir de la filosofía política del pensador esloveno Slavoj Žižek. En la argumentación del autor ocupa un lugar importante la polémica entre Žižek y el filósofo francés Alain Badiou en torno al concepto de acontecimiento-verdad. Hernández Vergara trata de mostrar que la apuesta política de Žižek implica una incesante autocrítica de nuestra ideología ya que, al ser parte constitutiva de nuestra subjetividad, define de forma inevitable nuestra aproximación a la política.

Dr. Ricardo Bernal Lugo
Editor responsable

La libertad percibida. La aportación del ocio a las sociedades estructuradas

Cristina Cruz Cortés

Universidad La Salle, Ciudad de México

Abstract

Structures exist and persist in contemporary societies in order to achieve progress through performance and production. Structures elements and its particular characteristics shape society and individuals belief systems and behaviours, interfering with freedom common conception. With this perspective, freedom appears as a non-reachable state; nevertheless, some leisure activities provide certain representation of freedom, giving leisure more value than usual approaches does.

Keywords: Leisure; Freedom; Structured societies; Performance; Progress.

Resumen

Las estructuras en las sociedades contemporáneas prevalecen y se fortalecen por la intención de alcanzar y asegurar el progreso a través del rendimiento y la producción maximizada. La rigidez de las estructuras, sus elementos e interacciones determinan los sistemas de creencias y conductas tanto de las instituciones como de los individuos, por lo que interfiere con los modelos comunes de la libertad. Bajo esta premisa se presenta la libertad como un estado que no puede ser totalmente

alcanzado, sin embargo, ciertas actividades ociosas presentan la oportunidad de proporcionar a los individuos esbozos de libertad, de ahí que el ocio pueda tener más valor del que usualmente se le ha conferido.

Palabras Clave: Ocio; Libertad; Sociedad estructurada; Rendimiento; Progreso.

Introducción

Reflexionar sobre el ocio en sociedades “contemporáneas”, “capitalistas”, “apresuradas” o “del rendimiento” puede aparecer en un primer momento como un esfuerzo vano, inútil, y sobre todo, improductivo. Sin embargo, cada vez con mayor frecuencia se conducen investigaciones, se desarrollan estrategias y se implementan programas cuya premisa es la importancia e implicación del ocio en aspectos de la vida cotidiana; por ejemplo, su relación con la salud y con el desarrollo individual y social. Es así que el ocio se ha convertido en un fenómeno de estudio abordado desde distintos puntos de vista y por las más diversas disciplinas; estas aproximaciones confirman la pluralidad, versatilidad y alcance de un fenómeno con valor creciente en los tiempos actuales.¹

Este nuevo enfoque se presenta como resultado de varias tendencias: por un lado el impulso y difusión de argumentos a favor del ocio, derivados de su presentación como una actividad libre, desinteresada y gratificante, considerada en la Declaración Universal de los Derechos Humanos;² por otro, el abandono de antiguas concepciones totalizadoras del ocio que

¹ Cfr. Monteagudo, María Jesús. *El ocio en la investigación actual*. España: Universidad de Deusto, 2007.

² Artículos 24 y 27. Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura. *Declaración Universal de los Derechos Humanos*. Santiago: UNESCO, 2008.

lo habían relegado a ser un sinónimo de la vagancia, la holgazanería, de la pereza³ o que lo consideraban parte del tiempo necesario y reglamentario de descanso que permitía la continuación de los procesos de producción;⁴ y por último la inclusión de la visión capitalista que lo ha convertido en un producto, en un bien de consumo para la compra y venta.⁵

Gracias a esta nueva directriz, se abren vías de oportunidad para indagar las posibles relaciones entre las diversas concepciones del ocio, los individuos y las sociedades. El texto que se presenta tiene como objetivo reflexionar sobre la relación del ocio con la libertad, uno de los fenómenos más estudiados a lo largo de la historia de la humanidad en las sociedades contemporáneas.

1. Algunas características de las sociedades contemporáneas

A fin de establecer un parámetro temporal y teórico, conviene en un primer instante recordar que a partir de la modernidad la mayoría de las sociedades se han distinguido por dirigir sus esfuerzos hacia la obtención y mantenimiento del *progreso*, para lo cual han buscado medios óptimos y controlados que puedan aumentar la eficacia laboral y por ende, la producción, es así que se sistematizaron y *racionalizaron* las acciones humanas y se comenzó la sustitución de la mano de obra humana por la tecnológica.

Con esta intención se organizó científicamente el trabajo y se implementaron cadenas de montaje, conduciendo más tarde a la *burocratización*,⁶ término empleado para describir la

³ Cfr. Pieper, Josef. *El ocio y la vida intelectual*. Madrid: Rialp. 1998.

⁴ Cfr. Palmero Cámara, Carmen et al. "Ocio, Política y Educación. Reflexiones y retos veinticinco siglos después de Aristóteles" *Revista Española de Pedagogía*, 2015: 5-21.

⁵ Cfr. Sue, Roger. *El ocio*. México: Fondo de Cultura Económica. 1987.

⁶ Cfr. Ritzer, George. *La McDonalización de la sociedad. Un análisis de la racionalización de la vida cotidiana*. Barcelona: Ariel. 1996.

intención de realizar el trabajo bajo una lógica y forma pre-determinadas, valiéndose de sobradas técnicas y tecnologías que obedecen a ciertas estructuras, normas, regulaciones y disposiciones racionales. Si bien el establecimiento y empleo de la racionalización resulta efectivo para aumentar y mantener los niveles de producción, tiene como consecuente una importante limitación en el campo de acción de los individuos, pues relega la autonomía y la elección libre en favor de la elección de distintos medios óptimos previamente configurados.⁷

Esta búsqueda continua del progreso, ha llevado a que las instituciones educativas, laborales, sociales e incluso los hogares, se encuentren bajo influencia de la racionalización. El ocio no quedó excluido de este proceso y en las últimas décadas se le han incorporado principios de *organización burocrática*, llevando incluso a que algunos de sus estandartes más reconocidos y apreciados -el entretenimiento y la diversión- hayan sido convertidos en grandes negocios. Esto constituye un cambio radical en la última consideración del ocio pues después de haber sido apreciado como una instancia que dotaba de la capacidad de escapar de todos los sistemas racionales y burocratizados, pasa a contener él mismo, actividades cada vez más planificadas y con intereses empresariales y comerciales.⁸ La burocratización en los aspectos del ocio puede apreciarse claramente en el ámbito de los viajes y del turismo, en los que no es infrecuente encontrar una gran variedad de recorridos ya programados, dirigidos a los destinos en tendencia, con actividades pre-establecidas por días y horarios, dejando a los turistas hacerse cargo de mínimas decisiones.

⁷ Cfr. Han, Byung-Chul. *Psicopolítica. Neoliberalismo y nuevas técnicas de poder*. México: Herder. 2014.

⁸ Cfr. Cuenca Cabeza, Manuel. "Aproximación al ocio valioso." *Revista Brasileira de Estudos do Lazer* 1.1. 2014: 21-41.

Estos procesos de racionalización cobran mayor sentido cuando se les visualiza desde la óptica del estructuralismo, que tiene una fuerte influencia en los procesos modernos antes mencionados. Esta corriente tiene su origen en la filosofía de las estructuras que comenzaba a vislumbrarse desde el siglo XIX,⁹ sin embargo, su auge se dio después de la segunda guerra mundial, fomentado por la serie de cambios radicales en las esferas individuales, sociales, políticas y culturales.

2. La perspectiva estructuralista

De acuerdo a Broekman¹⁰ el estructuralismo tiene lugar a partir de los estudios de Lévi-Strauss y de Lacan, en los que se puede encontrar la idea de que el sentido es únicamente una representación superficial y que lo que realmente nos atañe y sostiene en el espacio-tiempo es el sistema, que existe incluso, con anterioridad a nosotros. En este sentido, los trabajos de Foucault ayudaron a comprender que más allá del lenguaje y de las clasificaciones científicas para comprender el mundo, existe un profundo ordenamiento que funge como el código primario de las sociedades, mismo que erige desde la base los fundamentos y conocimientos en los que tiene lugar el desarrollo de las culturas.

Se suele hablar de *estructura* para designar el conjunto de las leyes de organización de un fenómeno determinado, mientras que con *estructuralismo* se nombra la búsqueda de las causas de la experiencia, no desde la visión del sujeto que las construye, sino del lado del objeto, desde la estructura que pre-configura las vivencias del sujeto¹¹ por medio de una serie de reglas y modelos. Aunque la estructura como modelo está separada de la experiencia, es necesario que sean similares a fin de poder dar cuenta de los hechos. Incluso se ha comentado que la forma

⁹ Cfr. Sazbón, José, Ed. *Estructuralismo y filosofía*. Buenos Aires: Nueva Visión. 1971.

¹⁰ Cfr. Broekman, Jan. *El estructuralismo*. Barcelona: Herder. 1979.

¹¹ Cfr. Sazbón, José. *Ibidem*.

para poder llegar al conocimiento verdadero de las estructuras que se han hecho consientes, es la indagación de la experiencia concreta, donde los modelos aún actúan de forma inconsciente. En este punto, es vital recalcar que las estructuras no existen independientes a su contexto, por el contrario, son inseparables de los acontecimientos. Influyen sobre éstas las situaciones sociales, histórico culturales, antropológicas y económicas; resultando así que el objeto, la estructura y el contexto se determinan mutuamente.¹²

Con esta interrelación como fundamento, se presentan los conceptos *ethos* y *habitus*. El término griego *ethos*, en su acepción más antigua fue utilizado para designar a las moradas o las guardias de los animales. Con una posterior extensión, se trasladó al género humano (conservando en todo momento el sentido original de resguardo) y fue empleado para designar al espacio vital o de protección en el que, a resguardo de la intemperie, acostumbraban habitar los hombres.¹³ En su acepción contemporánea el *ethos* hace referencia a las conductas habituales, a las acciones continuadas o reiteradas y a los modos de ser en el tiempo, abarcando así tanto el espacio físico como el tiempo y su continuidad, acarreado consigo la idea de estabilidad, consistencia y persistencia. Al agregar el aspecto de habitar, referido a la idea de morada, el *ethos* se vuelve el lugar acostumbrado, aquel con seguridad existencial, habitual y familiar.¹⁴ Esta instancia de seguridad ha dejado de ser sólo la designación de espacios o tiempos, pues las costumbres permean a los distintos grupos sociales conjuntos de actitudes, valores y hábitos, generando así un espíritu común que se arraiga en

¹² Cfr. Broekman, Jan. *Ibidem* y Szabón, José. *Ibidem*.

¹³ Cfr. Chapela, Ma. del Consuelo y Cerda, Alejandro. "Ethos, conocimiento y sociedad". *Reencuentro*. 2010: 18-24; González, Juliana. *El ethos, destino del hombre*. México: Fondo de Cultura Económica. 2007.

¹⁴ Cfr. González, Juliana. *Ibidem*.

los individuos,¹⁵ quienes pueden construirse, valorarse y significarse en función de cada *ethos* particular.¹⁶

El *ethos* se expresa usualmente, en forma de *habitus*.¹⁷ De acuerdo a Husserl,¹⁸ el *habitus* es la estructura de disposiciones que constituyen el conjunto de principios de comportamiento de un sujeto. Este concepto fue ampliamente estudiado y empleado por Bourdieu, quien consideraba que la comprensión del *habitus* era esencial para entender, analizar, explicar e incluso predecir la lógica cultural, el discurso social y la conducta, tanto individual como comunitaria.¹⁹

El *habitus* opera como una estructura o un sistema inconsciente profundamente encarnado que modela las percepciones, acciones y representaciones de y en el mundo a través de marcadas influencias culturales y generacionales heredadas, mismas que son percibidas y valoradas por quien las lleva a cabo y por los demás como justas, correctas, hábiles y adecuadas.²⁰ Esto se explica pues el *habitus*, cuando está inscrito en contextos institucionalizados, impone lógicas y sentidos “correctos” del hacer individual²¹ indicando que es lo apropiado, garantizando su reproducción y soslayando e ignorando aquellas conductas

¹⁵ Cfr. Guzmán, Danilo. “El *ethos* filosófico”. *Praxis Filosófica*. 2007: 137-146.

¹⁶ Cfr. Chapela, Ma. del Consuelo; Cerda, Alejandro; “Ethos, conocimiento y sociedad”. *Reencuentro*. 2010: 18-24.

¹⁷ Cfr. Heredia, Beatriz. “Ethos y Habitus en Antropología. Reflexiones a partir de una trayectoria”. *Avá*, 2005: 1-15.

¹⁸ Citado por Criado, Enrique Martín. “Cabilia: la problemática génesis del concepto de *habitus*”. *Revista Mexicana de Sociología*. 2013: 125-151.

¹⁹ Cfr. Andrade, Larry. *Ibidem*; Huerta, Abigaíl. “El *habitus* y el trabajo profesional de las mujeres. Una perspectiva desde Pierre Bourdieu”. *Iberoforum*. 2010: 89-99; van Hout, Marie-Claire. “Assimilation, *habitus* and drug use among Irish Travellers”. *Critical Public Health*. 2011: 203-220.

²⁰ Cfr. Andrade, Larry, *Ibidem*; Vázquez Ferreira, Miguel Ángel. “La construcción social de la discapacidad: *habitus*, estereotipos y exclusión social”. *Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*. 2008: 221-232.; Huerta, Abigaíl. *Ibidem*; Pietro, 2002, van Hout, Marie-Claire. *Ibidem*.

²¹ Cfr. Vázquez Ferreira, Miguel Ángel. *Ibidem*.

que son contrarias a esto.²² El *habitus* ofrece una explicación de cómo las acciones se transfieren de manera inconsciente a través de generaciones y se reflejan en la práctica social, pues existe una estrecha relación entre las estructuras sociales y las mentales.²³

Si bien no es propósito del presente texto ahondar en las estructuras ni en las concepciones de *ethos* y *habitus*, su breve repaso era fundamental para el planteamiento base de este escrito, en el que se considera que una gran parte de las actividades que se desarrollan (si no es que la totalidad de ellas), responden a una serie de configuraciones organizadas que disponen las experiencias sociales e individuales por medio de reglas y modelos específicos. Las prácticas bien instauradas se vuelven estables y consistentes, y con el tiempo constituyen aquellas acciones usuales, habituales, que son valoradas como deseables y esperadas y que constituyen el conjunto de principios que rigen los comportamientos individuales y sociales. Si a estas consideraciones estructurales se le incorporan los efectos de los procesos de racionalización y burocratización característicos de los procesos de producción contemporáneos, se obtiene como resultado que las estructuras y los *habitus* del sistema económico, *condenan* a los individuos a un determinismo radical e inconsciente, en el que no queda lugar para la propuesta o apropiación de nuevas opciones, llevando a una gradual pérdida de la autonomía.²⁴

Esta postura es problemática, pues erradica de manera tajante la libertad, e incluso la posibilidad misma de ella. La libertad ha sido un concepto ampliamente abordado desde la antigüedad y ha pasado de ser un privilegio para algunos pocos hasta constituirse como un derecho humano básico. Se le ha

²² Cfr. Andrade, Larry. *Ibidem*.

²³ Cfr. Andrade, Larry. *Ibidem*; Huerta, Abigail. *Ibidem*; van Hout, Marie-Claire. *Ibidem*.

²⁴ Cfr. Pietro, Susana. "Habitús, política y educación". *Política y Cultura*. 2002: 193-216; van Hout, Marie-Claire. *Ibidem*.

estudiado ya como un concepto abstracto, un estado ilusorio o como una carga y aunque ha sido estudiada desde distintas perspectivas, ha mantenido como común denominador su importancia atribuida y correspondiente significación.

3. La libertad

Si bien no es propósito de este manuscrito ahondar en la evolución de la libertad como concepto, resulta conveniente hacer un trazado general. La palabra libertad tiene su origen en la raíz latina *libertas*, empleada para designar la capacidad para pensar o actuar a pesar de constricciones externas. Las definiciones descriptivas de libertad designan estados de hecho, determinables empíricamente, que pueden ser aceptados por cualquiera sin considerar los puntos de vista normativos de cada uno en lo que refiere a la libertad, aunque tiene significados diferentes de acuerdo con los diversos modelos éticos que le sirvan de base.²⁵

A lo largo de la historia, se han considerado tres concepciones diferentes de la libertad.²⁶ La primera, en concordancia con la autodeterminación o la autocalidad, considera que la libertad no tiene ni limitaciones, condiciones, ni grados y que es libre como causa de sí misma. Esta visión fue popular en la antigüedad y puede encontrarse principalmente en los trabajos de Aristóteles, Cicerón, Diógenes y Epicteto. En la Edad Media fue desarrollada por Orígenes y Tomás de Aquino. En el desarrollo filosófico moderno y contemporáneo, se puede encontrar en Leibniz, Kant, Fichte y Bergson.

En la segunda concepción de la libertad se le enmarca como una necesidad atribuida a un todo y no a sus partes, esto es, no al hombre en particular, sino a la totalidad a la que pertenece,

²⁵ Cfr. Bobbio, Norberto; et al. *Diccionario de política*. México: Siglo Veintiuno. 2005.

²⁶ Cfr. Abbagnano, Nicola. *Diccionario de filosofía*. México: Fondo de Cultura Económica. 2007.

ya sea al orden cósmico o divino, a la sustancia o en su defecto, al Estado. Esta perspectiva tiene su origen en los estoicos, quienes consideraban que la libertad consistía en la autodeterminación, adjudicándola únicamente a los sabios que seguían vidas conformes con la naturaleza, con el orden del mundo y con el destino. En esta rama es posible encontrar los trabajos de Spinoza, Schelling y Hegel.

La tercera y última concepción, presenta la libertad limitada y condicionada por una serie de elecciones motivadas y no como absoluta autodeterminación. Considera además que existe previamente el problema de determinar la medida, condición o modalidad de la elección que la garantice. Esta postura admite un grado de determinación del hombre por las condiciones a las que responde su actividad. Si bien esta postura no tuvo un auge importante ni en la antigüedad ni en la edad media, reapareció a principios de la edad moderna, siendo algunos de sus exponentes Hobbes -con la idea de la existencia de una libertad de hacer, no de querer- y Locke.

Como se puede ver, no existe una sola concepción de la libertad y la que se toma como guía teórica o práctica depende en muchas circunstancias de los contextos, tiempos y situaciones en los que se trata de entender. En este trabajo se le considerará, retomando a Abbagnano,²⁷ como una medida de posibilidad de elecciones motivadas y condicionadas. Esta concepción de la libertad da tanta importancia a la elección y a la motivación personal como a las limitaciones derivadas de las circunstancias, las posibilidades objetivas y los modelos de vida disponibles. Esta noción claramente admite un nivel de determinación humana y se erige como una concepción finita de la libertad, en la que se realizan elecciones entre posibilidades previamente determinadas y condicionadas. Bajo esta perspectiva, la libertad está delimitada por el rango de las posi-

²⁷ Cfr. Abbagnano, Nicola. *Ibidem*.

bilidades objetivas y por los motivos de la elección, presentándose entonces como una cuestión de condiciones y de límites, situada y encuadrada en lo real. Al tomar esta concepción de la libertad como base, se comprende que los sujetos no son completamente libres pues se encuentran siempre acotados por condiciones económicas, geográficas, temporales, históricas y sociales previas e independientes a su propio ser.

Esta concepción viene a dificultar el problema planteado, al sumarse a los factores derivados de la estructura, del *habitus* y de la burocratización, así como de sus estrechas interrelaciones. Con este entramado, se nos presentan relaciones recíprocas entre la concepción limitada de la libertad y las estructuras, de las estructuras con los *habitus*, las estructuras con los procesos *burocráticos racionalizados* y relaciones bidireccionales entre los *habitus* y la racionalidad; relaciones todas que validan y reproducen una concepción limitada, acotada y productiva de la libertad que puede experimentar un individuo en una determinada sociedad contemporánea.

La visión paso a paso aquí construida se presenta pesimista y desesperanzadora pues plantea que la libertad, si pudiera llegar a existir, aunque sea en proporciones mínimas, no es tan libre después de todo, sino que está dispuesta, organizada y configurada de ciertas formas, atentando posiblemente contra su esencia representativa y cuestionando incluso, su propia existencia.

Un posible alivio para esta serie de consideraciones poco favorables se puede encontrar en las actividades de ocio, que, como efecto secundario a su realización, pueden producir sensaciones de alivio, bienestar y libertad.

4. El ocio

En sus acepciones más generales, el ocio se ha definido como la cesación del trabajo, la inacción o total omisión de la actividad; el tiempo libre de una persona; la diversión u ocupación reposada que se toma por descanso de otras tareas; o las obras

de ingenio que alguien genera en el tiempo libre que le permiten sus principales ocupaciones.²⁸

Desde la antigüedad, el ocio se ha vislumbrado como un elemento de desarrollo personal, pero su concepción ha cambiado y evolucionado junto con el transcurso de la historia humana, configurándose siempre en relación con el contexto social y cultural, por lo que cada pueblo, sociedad y cultura ha construido, significado y caracterizado sus propias prácticas de ocio y de recreación.²⁹

El término griego para ocio, *scholé*, se empleó para hacer referencia a las ocupaciones en que los ciudadanos empleaban el tiempo libre, actividades tales como la conversación, los debates, las discusiones eruditas y las conferencias.³⁰ En la sociedad griega, se asoció el ocio con la búsqueda de la excelencia.³¹ Con el transcurrir de los siglos, se fue desvinculando su característica virtuosa, hasta que en tiempos modernos se presentó de dos formas distintas: como el favorecedor principal de descanso, con la intención explícita de aumentar la producción y además, como equivalente de la pereza y de la holgazanería, representando una seria amenaza para el desarrollo de las sociedades que pretendían expandir sus economías y modernizarse.³² Es notable que en ambas perspectivas se alcance a percibir el im-

²⁸ Real Academia Española. *Diccionario de la lengua española* (23.a ed.). 2014.

²⁹ Cfr. Cuenca Cabeza, Manuel. Coord. *Aproximación multidisciplinar a los estudios de ocio*. Documentos de Estudio del Ocio, núm. 20. Bilbao: Universidad de Deusto. 2006; Gomes, Christianne L. "El ocio y la recreación en las sociedades latinoamericanas actuales". *Polis*. 2014: 363-384; Sánchez, Ligia; Jurado, Lisella; & Simões, María. "Después del trabajo ¿qué significado tiene el ocio, el tiempo libre y la salud?". *Paradigma*, 2013: 31-51. Pérez-de-Guzmán, Victoria; & Trujillo, Juan. "Educar e investigar de manera participativa: la implicación asociativa juvenil en las actividades de ocio y tiempo libre". *Tiempo de Educar*. 2011: 235-256.

³⁰ Cfr. Elias, Norbert y Dunning, Eric. *Deporte y ocio en el proceso de la civilización*. México: Fondo de Cultura Económica. 1992.

³¹ Cfr. Gil, Fernando. *Para comprender el ocio*. Navarra: Verbo Divino. 1998.

³² Cfr. Elizalde, Rodrigo y Gomes, Christianne. "Educación y ocio transformacional en América Latina: Desafíos pendientes". *Espacio Abierto, Cuaderno Venezolano de Sociología*. 2015: 93-112.

pacto de los procesos de burocratización y racionalización en las concepciones del ocio y consecuentemente en las actividades desarrolladas en el tiempo dedicado a este.

En tiempos recientes se han comenzado a reconsiderar tanto las cualidades del ocio y del tiempo libre, como la importancia que puede llegar a tener para el individuo y para la sociedad y se considera incluso, que la paulatina recuperación del disfrute del tiempo libre es una de las conquistas más recientes de la historia.³³ El ocio ha alcanzado tanto crecimiento e incidencia, que ha llegado a ser considerado como un factor incuestionable de desarrollo, realización y libertad personal y social. Incluso, algunas sociedades actuales mantienen actitudes cada vez más favorables hacia el ocio y procuran dotar a sus integrantes con los medios necesarios que les permitan alternar las tareas productivas con las actividades recreativas, aunque en una alta proporción las segundas se encuentran supeditadas a la realización, éxito o duración de las primeras. Si bien está sucediendo un replanteamiento del ocio, se está desarrollando con uno acotado y limitado a actividades, tiempos y espacios predeterminados, en los que es evidente la influencia de las estructuras sociales modeladoras de la experiencia.

Una parte importante de esta reconsideración del ocio se debe a los beneficios que aporta en distintas áreas. Se ha reportado que facilita y promueve las relaciones interpersonales; interviene directamente en las dinámicas de inclusión e integración social; fomenta la integración de grupos, la participación comunitaria y da lugar a una amplia gama de expresión de afectos y de apoyo social comunitario, volviéndose incuestionable la relación entre la calidad de vida y el tiempo de ocio disponible.³⁴ En cuanto al bienestar individual, en las activi-

³³ Cfr. Instituto de Estudios de Ocio. *Los desafíos del ocio. Documentos de Estudio del Ocio*, núm. 3. Bilbao: Universidad de Deusto. 2006.

³⁴ Cfr. Cuenca Cabeza, Manuel *Ibidem*; Rodríguez, Julio y Agulló, Esteban. "Psicología social y ocio: una articulación necesaria". *Psicothema*. 124-133. 2002.

dades de ocio se pueden combinar tanto el descanso como la diversión,³⁵ situaciones necesarias para dar continuidad a las actividades laborales y la recuperación del cansancio -llegando a percibirse la sombra de los procesos de producción racionalizados y burocráticos-. El juego y la diversión, como representaciones básicas del ocio, son necesarios para preservar la salud física y mental; además promueven el desarrollo de aptitudes y habilidades específicas.

Si bien se reconoce la importancia de estos beneficios del ocio, en este trabajo se considerará específicamente el relacionado con la libertad, aspecto que puede fungir como paliativo de los efectos y los problemas derivados que surgen de la libertad acotada y estructurada que se ha referido anteriormente.

5. El ocio como facilitador de libertad

Se considera habitualmente, que las actividades de ocio se caracterizan por la actitud autotélica con la que se emprenden, esto es, por la libertad de elección y la realización satisfactoria y gozosa de las mismas, por la no necesidad de justificar acciones, la falta de una finalidad utilitaria y por no ser un medio para el alcance de otras metas.³⁶ El ocio sólo es libre cuando es autocondicionado y no responde a presiones externas ni heterocondiciones, entendiendo el autocondicionamiento como el desarrollo de actividades por el libre gusto de hacerlo, sin la existencia de necesidades u obligaciones.³⁷

Esta consideración de libertad se ve restringida por los entramados de la estructura, así como por la burocratización y

³⁵ Cfr. Peláez, Juan. "Ocio y contemplación en Santo Tomás de Aquino". Tesis Doctoral. Universidad de Navarra, 2009.

³⁶ Cfr. Cuenca Cabeza, Manuel *Ibidem*; Monteagudo, María Jesús. "Consecuencias satisfactorias de la experiencia psicológica del ocio". *Revista Mal Estar e Subjetividad*. 307-325. 2008.

³⁷ Cfr. Munné, Frederic y Codina, Nuria. "Psicología social del ocio y del tiempo libre." *Psicología social aplicada*. Madrid: McGraw-Hill Interamericana, 1996: 429-448.

la racionalización mencionadas anteriormente, pues el ocio actual no se presenta ya en forma de actividades libres sino como “liberadoras”, necesarias e incluso obligadas, dejando de lado la consideración de ser *per se* una meta, para convertirse en un medio que permita enfrentar los problemas de la vida cotidiana contemporánea, en una compensación de todas las tensiones, frustraciones y la alienación que provoca el trabajo desmesurado, anónimo y monótono fruto de la industrialización tardía, quedando así trenzadas las actividades de ocio a las estructuras, los *ethos* y los *habitus*.³⁸

Bajo esta consideración, Neulinger³⁹ destacó el sentido libertario de las actividades de ocio y llamó “libertad percibida” a la sensación libertaria que experimentan los individuos cuando consideran que las actividades que emprenden, las realizan por su propia elección y por el gusto o deseo de hacerlo.⁴⁰ Es importante recalcar que en esta particular concepción no importa si la libertad es o no real, pues lo que es relevante es la percepción que se llegue a tener de ésta, la consideración de la libre elección de sus actividades, de la autonomía en la realización de estas y el principio de propia motivación,⁴¹ presentando una libertad reducida al mero proceso de apreciación personal, independiente de la realidad.

La libertad percibida se encuentra relacionada con la sensación de control sobre los actos individuales, así como con la autodeterminación de la conducta. Se considera que la libertad percibida es alta cuando una persona se atribuye el inicio y mantenimiento de sus actividades de ocio; por el contrario, es baja cuando este proceso recae en factores externos. La per-

³⁸ *Ibidem*.

³⁹ Citado por Frederic y Codina, Nuria. *op. cit.*

⁴⁰ Cfr. Cuenca Cabeza, Manuel *Ibidem*.

⁴¹ Cfr. Peralta Antiga, Ricardo. “Reseña ‘The Psychology of Leisure’ Research Approaches To The Study Of Leisure”. Revista Latinoamericana de Recreación. Enero-junio, 2012.

cepción de libertad se relaciona también con la cantidad de opciones disponibles para emitir una elección, sin embargo, cuando la cantidad de opciones es inmensa, puede tener un efecto contrario a la sensación de libertad, por lo que el proceso de decisión será abrumador e incluso aversivo, llevando a la reducción gradual o eliminación inmediata, mostrándose contraproducente.

Conclusiones

La percepción de libertad a través de las actividades de ocio se presenta como pertinente y necesaria, en especial en las sociedades modernas que enarbolan el “rendimiento” como nuevo mandato social⁴² y que envuelven a los individuos en intensas dinámicas disciplinadas, obligadas e incluso violentas de producción maximizada. Los individuos arrastrados por este imperativo de rendimiento se caracterizan por interiorizar y reproducir un modelo determinado de disciplina social que se enfoca en dirigir todo su tiempo y energía a la consecución de metas previa y socialmente idealizadas.

Este continuo proceso de interiorización –reproducción– hiperactividad en pro del rendimiento para la producción, impide el potencial de libre acción de los individuos y a largo plazo da lugar a un agotamiento extremo y violento, produciendo depresión y ansiedad⁴³ enfermedades conocidas popularmente como “las enfermedades del siglo XXI”. Es notable que ante estos síntomas, no se busque una salida efectiva, sino que se busca la adaptación de los individuos a los ciclos productivos, imposibilitando cualquier acción que se encuentre fuera de este sistema.⁴⁴

⁴² Cfr. Han, Byung-Chul. *La sociedad del cansancio*. México: Herder, 2012.

⁴³ *Ibidem*.

⁴⁴ Cfr. Wright Mills, Charles. *La imaginación sociológica*. México: Fondo de Cultura Económica, 1985.

Estas sociedades de trabajo y rendimiento no son de ninguna manera sociedades libres ni propician la realización de actividades autónomas, sino que por el contrario, llegan a crear la ilusión de considerar que cuanto más activos se vuelven los individuos, más libres llegan a ser,⁴⁵ encontrándose cada vez más enajenados y constituyendo la antítesis de la imagen tradicional occidental del hombre libre;⁴⁶ misma que concibe a la autonomía como un derecho inherente de los hombres, que se estima por encima de todo lo demás⁴⁷ y por cuya obtención se emprenden gran cantidad y diversidad de esfuerzos sociales y políticos.

A lo largo de este trabajo se ha tratado de mostrar que en la época actual es complicado que un individuo o una sociedad ejerzan plenamente su libertad, ya que se encuentran condicionados y acotados por un gran número de situaciones económicas, geográficas, políticas y sociales. Es por esta razón que tiene relevancia la consideración de la percepción de la libertad que es facilitada por el ocio, pues se presenta en estrecha relación con la parte vivencial humana subjetiva y satisfactoria.⁴⁸

Es importante aclarar que esta percepción no constituye una solución efectiva y real a la falta de libertad estructural, pero sí puede erigirse como un medio procurador de bienestar, tanto individual como social. Esta particular postura no responde a una omisión o abandono de la posibilidad de cambiar sustancialmente las condiciones imperantes de vida, sino más bien, al reconocimiento de la fuerte dificultad para modificar los procesos evolutivos naturales de las sociedades rígidas que oprimen a los individuos.

⁴⁵ Cfr. Han, Byung-Chul. *La sociedad del cansancio*, op. cit.

⁴⁶ Cfr. Wright Mills, Charles. *Ibidem*.

⁴⁷ Cfr. Dewey, John. *Libertad y cultura*. México: Unión Tipográfica Editorial Hispano Americana. 1965.

⁴⁸ Cuenca Cabeza, *Aproximación al ocio valioso*. op. cit.

En segundo punto, es relevante comentar que contrario a lo que podría parecer en un primer vistazo, aproximarse al ocio considerándolo como posibilitador de experiencias valiosas y con experiencias de sentido y estudiar e investigar los fenómenos que suceden a su alrededor, no es poner el punto de atención en actividades banales, sin todo lo contrario, es un intento por aproximarse al individuo y a la sociedad desde un punto de vista distinto, es estudiarlos a través de estas actividades y poder verlos en fases más naturales, tratando de entenderlas en estados considerados como libres de presiones y responsabilidades típicas del desarrollo de su trabajo y del resto de sus actividades productivas.

A fin de presentar un abordaje del tema con los menores sesgos posibles, conviene considerar las discrepancias que podrían tener lugar en esta relación ocio-libertad; siendo la más relevante, la falta de garantía de que la percepción de la libertad no se encuentre previamente configurada por el sistema y que no opere gracias a un entramado elaborado de control con determinadas disposiciones que promuevan en el individuo la percepción de la libertad llevándolo a que se asuma libre mientras continúa inconsciente de su sometimiento, obedeciendo los cánones de producción. Esto llevaría a considerar que uno de los grandes méritos de la estructura económica, política y social actual, consiste en que el entramado de dominación permanezca oculto para los individuos pero que estos lo interpreten como libertad y que por lo tanto se presuman libres.

En segundo lugar, el beneficio de la sensación de libertad puede llegar a ser contraproducente en distintas instancias, por ejemplo, puede favorecer un aumento en la productividad (tanto exigida al individuo como la reportada por el mismo) que podría llevar a un espiral de cuasi explotación en el que la demanda de producción se mantenga alta, por lo tanto la necesidad de realizar actividades de ocio por parte del individuo conserve también un alto estándar y que esto eleve proporcio-

nalmente su libertad percibida y su bienestar, lo que a la vez le permitirá ser más productivo laboralmente, se le exigirá que aumente su producción, necesitará más o mejores actividades de ocio y el ciclo continuaría indeterminadamente.

Es notable también que en la vida real es difícil encontrar situaciones de ocio completamente libres, pues los individuos poseen características físicas, psíquicas y sociales dadas y se encuentran además, inmersos en dinámicas sociales, laborales, culturales que les llevan a desempeñar experiencias dirigidas de ocio, ya sea por aptitudes, gustos, tradiciones, roles sociales y expectativas, resultando así que gran cantidad de actividades de ocio son heterocondicionadas pues responden a estas presiones e influencias externas al individuo. Sin embargo, es necesario cuestionar si es que estas actividades de ocio heterocondicionadas tienen la posibilidad de repercutir beneficiosamente en los individuos y dotarles de sensaciones de libertad, independientemente del origen de estas actividades, dando entonces importancia a lo que es experimentado y considerado por los individuos como sensación de libertad. Si es que este ocio dirigido no permea beneficios a los individuos, se presenta un panorama complicado, en el que la percepción de libertad permanece únicamente como una perspectiva teórica, sin posibilidad de impactar en la vida diaria.

Bibliografía

- Abbagnano, Nicola. *Diccionario de filosofía*. México: Fondo de Cultura Económica. 2007.
- Andrade, Larry. "Revisitando el oficio de sociólogo: notas sobre el habitus de investigador social." *Cinta de Moebio*. 2010: 153-169.
- Bobbio, Norberto; Matteucci, Nicola; y Pasquino, Gianfranco. (Dir.) *Diccionario de política*. México: Siglo Veintiuno. 2005.

- Broekman, Jan. *El estructuralismo*. Barcelona: Herder. 1979.
- Chapela, Ma. del Consuelo; Cerda, Alejandro; "Ethos, conocimiento y sociedad". *Reencuentro*. 2010: 18-24.
- Criado, Enrique Martín. "Cabília: la problemática génesis del concepto de habitus." *Revista Mexicana de Sociología*. 2013: 125-151.
- Cuenca Cabeza, Manuel. "Aproximación al ocio valioso." *Revista Brasileira de Estudos do Lazer*. 2014: 21-41.
- _____, Coord. Aproximación multidisciplinar a los estudios de ocio. Documentos de Estudio del Ocio, núm. 20. Bilbao: Universidad de Deusto. 2006.
- Dewey, John. *Libertad y cultura*. México: Unión Tipográfica Editorial Hispano Americana. 1965.
- Elias, Norbert y Dunning, Eric. *Deporte y ocio en el proceso de la civilización*. México: Fondo de Cultura Económica. 1992.
- Elizalde, Rodrigo y Gomes, Christianne. "Educación y ocio transformacional en América Latina: Desafíos pendientes". *Espacio Abierto, Cuaderno Venezolano de Sociología*. 93-112. 2015.
- Gil, Fernando. Coord. *Para comprender el ocio*. Navarra: Verbo Divino. 1998.
- Gomes, Christianne. "El ocio y la recreación en las sociedades latinoamericanas actuales." *Polis*. 2014: 363-384.
- González, Juliana. *El ethos, destino del hombre*. México: Fondo de Cultura Económica. 2007.
- Guzmán, Danilo. "El ethos filosófico." *Praxis Filosófica*. 2007: 137-146.
- Han, Byung-Chul. *La sociedad del cansancio*. México: Herder, 2012.
- _____, Psicopolítica. *Neoliberalismo y nuevas técnicas de poder*. México: Herder. 2014.
- Heredia, Beatriz. "Ethos y Habitus en Antropología. Reflexiones a partir de una trayectoria". Avá, 2015, 1-15.
- Huerta, Abigail. "El habitus y el trabajo profesional de las mu-

- jeros. Una perspectiva desde Pierre Bourdieu". *Iberoforum*, 2010: 89-99.
- Instituto de Estudios de Ocio. *Los desafíos del ocio*. Documentos de Estudio del Ocio, núm. 3. Bilbao: Universidad de Deusto. 2006.
- Monteagudo, María Jesús, Ed. *El ocio en la investigación actual*. España: Universidad de Deusto, 2007.
- _____, "Consecuciones satisfactorias de la experiencia psicológica del ocio". *Revista Mal Estar e Subjetividad*. 307-325. 2008.
- Munné, Frederic y Codina, Nuria. "Psicología social del ocio y del tiempo libre." *Psicología social aplicada*. Madrid: McGraw-Hill Interamericana, 1996. 429-448.
- Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura. *Declaración Universal de los Derechos Humanos*. Santiago: UNESCO, 2008.
- Palmero Cámara, Carmen; Jesús Jiménez Martín, y Alfredo Jiménez Eguizábal. "Ocio, Política y Educación. Reflexiones y retos veinticinco siglos después de Aristóteles." *Revista Española de Pedagogía*. 2015: 5-21.
- Peláez, Juan. "Ocio y contemplación en Santo Tomás de Aquino". Tesis Doctoral. Universidad de Navarra, 2009.
- Peralta Antiga, Ricardo. "Reseña "The Psychology of Leisure" Research Approaches To The Study Of Leisure." *Revista Latinoamericana de Recreación*. Enero-junio, 2012.
- Pérez-de-Guzmán, Victoria; & Trujillo, Juan "Educar e investigar de manera participativa: la implicación asociativa juvenil en las actividades de ocio y tiempo libre". *Tiempo de Educar*. 235-256. 2011.
- Pieper, Josef. *El ocio y la vida intelectual*. Madrid: Rialp. 1998.
- Pietro, Susana. "Habitús, política y educación". *Política y Cultura*. 2002: 193-216.
- Real Academia Española. *Diccionario de la lengua española* (23.a ed.). 2014.

- Ritzer, George. *La McDonalización de la sociedad. Un análisis de la racionalización de la vida cotidiana*. Barcelona: Ariel. 1996.
- Rodríguez, Julio y Agulló, Esteban. "Psicología social y ocio: una articulación necesaria". *Psicothema*. 124-133. 2002.
- Sánchez, Ligia; Jurado, Lisella; & Simões, María. "Después del trabajo ¿qué significado tiene el ocio, el tiempo libre y la salud?" *Paradigma*. 31-51. 2013.
- Sazbón, José, Ed. *Estructuralismo y filosofía*. Buenos Aires: Nueva Visión. 1971.
- Sue, Roger. *El ocio*. México: Fondo de Cultura Económica. 1987.
- Van Hout, Marie-Claire. "Assimilation, habitus and drug use among Irish Travellers". *Critical Public Health*, 2011: 203-220.
- Vázquez Ferreira, Miguel Ángel. "La construcción social de la discapacidad: habitus, estereotipos y exclusión social." *Nó-madas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*. 2008: 221-232.
- Wright Mills, Charles. **La imaginación sociológica**. México: Fondo de Cultura Económica, 1985.

Tipologías de lo reactivo: conciencia desventurada y mala conciencia

Alberto Villalobos Manjarrez

Universidad Nacional Autónoma de México

—¡Oh dolor! ¡Oh dolor! ¡Come el Tiempo a la vida,
y el oscuro Enemigo que el corazón nos roe
se fortifica y crece robándonos la sangre!
El Enemigo, Charles Baudelaire

Abstract

The aim of this work is to explore the dynamics of two kinds of consciousness that are characterized by violence on themselves. The philosophies of Friedrich Nietzsche and G. W.F Hegel let the approach to this problem. The bad conscience, described by Nietzsche, can't lead its impulses to the world, that is why it leads cruelty these impulses on itself. On the other hand, the unhappy consciousness, described by Hegel, suffers because of a contradiction inside itself, due to the fear of death. Although these kinds of consciousness come from different philosophies, both are subjectivities that carry the penitence.

Keywords: Consciousness; Denial; Violence; Guilt; Fear of death.

Resumen

El objetivo de este trabajo consiste en explorar la dinámica de dos tipos de conciencias que se caracterizan por la violencia que ejercen sobre sí mismas. Las filosofías de Friedrich Nietzsche

che y de G.W.F Hegel posibilitan el planteamiento de este problema. La mala conciencia nietzscheana, al no poder descargar sus impulsos sobre el mundo, se dirige sobre sí misma volviéndose objeto de su propia crueldad. Por su parte, la conciencia desventurada, descrita por Hegel, sufre por una contradicción al interior de sí misma como consecuencia del miedo a la muerte; ella se encuentra en la necesidad de obedecer a algún principio trascendente que la obliga a vivir en una constante negación. Aunque tales tipos de conciencia responden a problemas y a aparatos conceptuales distintos, ambas participan de una dinámica que implica la mortificación y la penitencia.

Palabras Clave: Conciencia; Negación; Violencia; Culpa; Miedo a la muerte.

Introducción

Si la Ética no es otra cosa que una tipología de los modos inmanentes de existencia, tal y como Gilles Deleuze la definió en sus estudios sobre Spinoza, cabe preguntarse por los modos de existencia que adopta cada cuerpo según la dinámica de fuerzas que lo compone. La conciencia, en este sentido, no sería sino un efecto de las relaciones de fuerzas que se apropian del cuerpo. “Ocurre que la conciencia es naturalmente lugar de una ilusión. Su naturaleza es tal que recoge los efectos pero ignora las causas”.¹ Y si la conciencia es ya un efecto, una reacción ante determinadas acciones sobre el cuerpo, habría cierto tipo de conciencias cuya reactividad descompone las relaciones que mantiene un cuerpo consigo mismo. La breve descripción de dos tipos de conciencias, que se constituyen a sí mismas como objetos de su propia crueldad y violencia, es la finalidad de este trabajo. Desde Nietzsche, la mala conciencia (*schlechtes Gewis-*

¹ Deleuze, Gilles, *Spinoza: filosofía práctica* [Trad. Antonio Escohotado], Tusquets, Barcelona, 2009, p. 29.

sen); desde Hegel, la enigmática conciencia desventurada (*unglückliche Bewußtsein*).² En estas conciencias de tipo reactivo interviene el dispositivo de la penitencia que, según Giorgio Agamben, es inseparable de la subjetividad occidental en tanto que el yo se ha constituido a partir de su propia negación.³ Es ésta una conciencia escindida por aquello que posee la capacidad de capturar, modelar, dividir, controlar o determinar las conductas y discursos de los cuerpos, es decir, por un dispositivo. La penitencia como dispositivo consiste entonces en el conjunto de acciones que produce un sujeto, cuya verdad se encuentra en la dolencia que provoca la contradicción de colocarse a sí mismo como objeto de su propia violencia.

1. Nietzsche y la mala conciencia

A través de sus indagaciones genealógicas, Nietzsche, en el segundo tratado de *La genealogía de la moral*, muestra que el sentimiento de culpa, origen de la mala conciencia, tiene su génesis en la antigua relación acreedor-deudor. Es sobre este vínculo que el hombre se instituye como tasador de sí mismo. Se fijaron precios; se inventaron valores y equivalencias en virtud del perjuicio o daño realizado a otro. Al acreedor se le otorga, como compensación, un sentimiento de bienestar que

² Frente a las dificultades de realizar una comparación entre estos dos tipos de conciencias, puesto que los aparatos conceptuales, las estrategias de análisis y los objetivos son bastante dispares en las filosofías que las describen, lo que aquí se sugiere es que un posible punto de contacto puede encontrarse en la historicidad a la cual están sujetos ambos planteamientos. Si bien el abordaje de Nietzsche es genealógico, mientras que el de Hegel es fenomenológico, hay un componente histórico irreductible en ambas propuestas. Nietzsche y la evolución de las violentas prácticas que dan lugar a los modernos conceptos de responsabilidad, deber y justicia; Hegel y el despliegue de los cinco tipos de conciencias que componen parte del devenir histórico del Espíritu, donde la libertad se encuentra todavía inconclusa: el amo, el esclavo, el estoico, el escéptico y la conciencia desventurada.

³ Cfr. Agamben, Giorgio, ¿Qué es un dispositivo? seguido de El amigo y de La Iglesia y el reino [Trad. Mercedes Ruvituso], Adriana Hidalgo, Bs. As, 2014, p. 23.

proviene de la descarga de su poder, sin piedad, sobre el deudor. Se trata de un goce producido por la violencia ejercida. Esta compensación es el derecho a la crueldad. La genealogía nietzscheana muestra que de esta relación entre acreedores y deudores provienen nociones morales como el deber, la culpa y la justicia. La moral pertenecería así a una tipología de lo reactivo.

Para Nietzsche, la antigüedad griega fue una época de gran jovialidad debido a que el hombre no se avergonzaba de su crueldad. En cambio, la maldad sobreviene cuando la vergüenza se apodera de las inclinaciones violentas de los hombres. Es ésta una violencia que vuelve sobre sí misma; en esto consiste su reactividad. El alma y la conciencia surgen, según Nietzsche, como producto de la interiorización de ciertos instintos. La conciencia es un pliegue de determinada relación de fuerzas. Así, cuando el hombre se encontró finalmente en un entorno de paz y de vida en sociedad, una profunda dolencia se apropió de la conciencia. Esta dolencia, que es efecto de la acción de la fuerza ejercida sobre sí misma, es la mala conciencia. Nietzsche escribe:

Aquellos terribles bastiones con que la organización estatal se protegía contra los viejos instintos de la libertad —las penas sobre todo cuentan entre tales bastiones— hicieron que todos aquellos instintos del hombre salvaje, libre, vagabundo, diesen vuelta atrás, se volvieran *contra el hombre mismo*. La enemistad, la crueldad, el placer en la persecución, en la agresión, en el cambio, en la destrucción— todo esto vuelto contra el poseedor de tales instintos: ése es el origen de la “mala conciencia”.⁴

El considerarse a uno mismo como el enemigo a vencer, como el objeto de nuestras propias crueldades, corresponde al funcionamiento de la mala conciencia. Los impulsos e inclina-

⁴ Nietzsche, Friedrich, *La genealogía de la moral*. Un escrito polémico [Intr., trad. y notas Andrés Sánchez Pascual], Alianza Editorial, Madrid, 2011, 16, p.122.

ciones propios de la existencia quedan desvalorizados y es preciso obtener algún tipo de redención para salvarnos a nosotros mismos de nadie más que de nosotros mismos. Es necesario subordinar la existencia a principios supremos, imperecederos y absolutos. Para Nietzsche, incluso creer en la verdad, sea cual sea ésta, significa ubicarse en esta lógica. Ese es también el sentido de los ideales ascéticos.

Nietzsche encuentra como constitutivo del hombre el hecho de que su alma animal se vuelva contra sí misma en un movimiento enigmático con un final imprevisible. Antes que Foucault, quien en diversos niveles continúa con el proyecto nietzscheano, en *La genealogía de la moral* se plantea que el hombre no es ninguna meta, sino sólo un camino, un momento intermedio, una gran promesa. El hombre es aquella figura que está sujeta a las contingencias tanto de su constitución como a las de su posible desaparición.

La conciencia es el dispositivo mediante el cual los hombres se ven confinados y subordinados a la razón y el cálculo; se ven obligados a combinar causas y efectos. Para Nietzsche, la conciencia es un órgano miserable que tiende al error. Y el origen de la mala conciencia no es otro que la crueldad y la agresión dirigidas contra uno mismo. El sí mismo de la mala conciencia se vuelve objeto de su propia negación, puesto que buscar exterminar sus instintos violentos a través de la fuerza de estos mismos instintos. La paradoja consiste en que la fuerza destinada al exterminio de estos instintos, es la misma que los moviliza. La represión de estos instintos implica una violencia cada vez mayor, puesto que la fuerza de la censura proviene de eso mismo que reprime. Esta contradicción es constitutiva del profundo dolor que entraña la mala conciencia.

Si bien este tipo de conciencia reactiva posee como condición de posibilidad la designación de un responsable de lo que sucede, la lógica que sustenta este funcionamiento no es otra que la concatenación entre la causa y el efecto. El vínculo

acreedor-deudor se sustenta sobre una lógica de la causalidad que Nietzsche critica tanto a un nivel ontológico como a uno moral. Esta lógica, en el ámbito de la moral, consiste en postular la existencia de un sujeto o una causa que provoca el sufrimiento y, por consiguiente, se vuelve necesario designar a los responsables o culpables de que algún perjuicio se haya cometido. Así, la lógica de la causalidad es lo que permite, desde la filosofía nietzscheana, la inserción de los conceptos de culpa y de castigo en la naturaleza. Por eso es que para el filósofo alemán resulta necesario criticar esta lógica, además de elaborar una genealogía que muestre el surgimiento y el desarrollo de una moral reactiva que violenta los impulsos de aquél que la utiliza.

Nietzsche aclara que el funcionamiento de la causalidad como la designación de un culpable del sufrimiento o del dolor puede funcionar de dos modos: 1) alguien más es el responsable de mi sufrimiento; 2) yo mismo soy el causante de mi dolor. Estas atribuciones son, según el filósofo, modalidades de una vida reactiva y decadente.

El quejarse no sirve de nada en ningún caso: es algo que proviene de la debilidad. Atribuir el propio malestar a los demás o a sí mismo [...] no constituye ninguna auténtica diferencia. Lo común, digamos también lo *indigno* en eso, está en que alguien debe ser *culpable* de que uno mismo sufra —dicho brevemente, en que el que sufre se receta a sí mismo, contra su sufrimiento, la miel de la venganza.⁵

Si responsabilizar a otro por el malestar o el dolor propios es ya la expresión de un resentimiento frente a lo que sucede, la radicalización y la perversión de este afecto se encuentra en considerarse a uno mismo como el principal culpable de ese sufrimiento. La vía de la filosofía nietzscheana para hacer fren-

⁵ Nietzsche, Friedrich, *Crepúsculo de los ídolos o Cómo se filosofa con el martillo* [Intr., trad. y n. de Andrés Sánchez Pascual], Alianza Editorial, Madrid, 2002, §34, p. 114.

te a este problema consiste entonces en el reconocimiento de una afirmación que puede pensarse como absoluta: los hechos morales universales son inexistentes. Esto converge, sin duda, en una suprema irresponsabilidad nietzscheana. “*Nadie* es responsable de existir, de estar hecho de este o de aquel modo, de encontrarse en estas circunstancias, en este ambiente. La fatalidad de su ser no puede ser desligada de la fatalidad de todo lo que fue y será”.⁶ Una ética orientada en esta dirección es el proyecto mismo en el que se busca combatir el resentimiento, el nihilismo y las valoraciones reactivas para restaurar la inocencia y la indiferencia del devenir donde no hay nadie a quién culpabilizar por el dolor que atraviesa la existencia.

2. Hegel y la conciencia desventurada

Aunque se trata de un problema formulado a través de otro aparato conceptual, desde otros procedimientos y estrategias, Hegel, en el capítulo IV de la *Fenomenología del espíritu*, *La verdad de la certeza de sí mismo*, expone la constitución de un tipo de conciencia que se desprecia a sí misma en virtud de un principio, más allá del mundo y de la experiencia, al que se dirige con nostalgia e impotencia. La *conciencia desventurada* es esta figura del saber de sí mismo que se encuentra sumida en una dinámica donde ella misma es el objeto que ha de ser superado mediante la negación. El motivo de su maltrato se encuentra en su división; por una parte, ella es esencial e inmutable; por otra, es cambiante y no esencial.

A propósito del desarrollo de las autoconciencias, Hegel explica que aquello que pone en marcha la relación entre estos movimientos y figuras del saber, es el deseo o apetencia (*Begierde*). El movimiento que permite a la autoconciencia dirigirse fuera de sí misma, hacia el mundo o hacia otra autoconciencia, y en el que coloca como su verdad aquello que niega fuera de

⁶ *Ibid.*, §8, p. 76.

sí misma, es impulsado por ese vacío que busca ser satisfecho, es decir, el deseo.

Ciertamente, el mundo sensible es el objeto que permite la subsistencia de la autoconciencia. Esta subsistencia depende de la negación, destrucción o transformación que la autoconciencia realiza sobre el mundo. De modo que el encuentro entre las autoconciencias desencadena una pugna que se materializa en una lucha a muerte por el reconocimiento. Para que una autoconciencia sea ella misma, explica Hegel, debe ser en sí y para sí misma a través de otra autoconciencia. Su verdad se encuentra en el reconocimiento de otra autoconciencia. Y el hecho de que una autoconciencia se encuentre con otra de su tipo, implica que su esencia se vea perdida. Para recuperarse a sí misma, la autoconciencia debe superar a la otra a través de una negación. El antagonismo entre las autoconciencias, que se realiza a través de una lucha por el reconocimiento, da como resultado dos tipos de conciencias: el amo y el esclavo.

Mientras el amo es un ser para sí; el esclavo es un ser para otro. El esclavo es, de cierto modo, el cuerpo del amo que éste no reconoce como suyo, en tanto que, paradójicamente, trabaja fuera de sí mismo para su propio goce. Y aunque los cuerpos no son el principal objeto de reflexión filosófica de la *Fenomenología*; ellos son, como plantea Judith Butler, “[...] el envoltorio, la ubicación o la especificidad de la conciencia”⁷

Así, el amo, como cuerpo y conciencia, niega y goza el producto del trabajo del esclavo. Este trabajo que transforma el mundo sensible no es otro que una apetencia reprimida. Sin embargo, es éste mismo trabajo lo que ofrece la posibilidad al esclavo de liberarse de su servidumbre. El problema de la libertad se encuentra a la base de la relación entre las autoconciencias. Y si la lucha por la libertad es el motor de la historia,

⁷ Butler, Judith, *Mecanismos psíquicos del poder. Teorías sobre la sujeción* [Trad. Jacqueline Cruz], Cátedra, Madrid, 2001, p. 47.

según Hegel, habría modalidades de esta libertad que son más bien engañosas, o dicho de otro modo, que no están realizadas plenamente y que conducen a diversas situaciones sin salida.

En primer lugar, Hegel encuentra en el estoicismo una supuesta realización de la libertad, pero que sólo ocurre dentro del pensamiento. La acción liberadora del estoicismo se basa únicamente en la conciencia como una esencia pensante. El estoicismo es negativo en relación al amo y al esclavo, puesto que se es libre a través del pensamiento y la conciencia, tanto en el trono como entre las cadenas (el emperador Marco Aurelio y el esclavo Epicteto son dos figuras que encarnan este tipo de libertad inconclusa). En segundo lugar, Hegel comprende que la realización del estoicismo tiene lugar en la conciencia escéptica. En el escepticismo se realiza una negación autoconsciente en la que el objeto de esta negación es la conciencia misma. El escepticismo, inquietud dialéctica absoluta y confusión fortuita,

[...] proclama la desaparición absoluta, pero esta proclamación es, y esta conciencia es la desaparición proclamada; proclama la nulidad del ver, el oír, etc. y ella misma ve, oye, etc.; proclama la nulidad de las esencialidades éticas y ella misma las erige en potencias de su conducta. Su acción y sus palabras se contradicen siempre [...].⁸

La desvalorización escéptica de la conciencia y sus contenidos, del cuerpo y su sensibilidad, son ya el comienzo de la conciencia desventurada. Al ser la experiencia de una contradicción, del escepticismo surge una nueva figura: una conciencia cuya verdad se manifiesta como una violenta contradicción dentro de sí misma. Desdicha y dolencia son los efectos de esta contradicción. Si bien en el estoicismo la autoconciencia es pura libertad basada en el pensamiento; en el escepticismo esta libertad se realiza y destruye el objeto sobre el cual se dirige.

⁸ Hegel, G. W. F., *Fenomenología del espíritu* [Trad. Wenceslao Roces y Ricardo Guerra], Fondo de Cultura Económica, México, 2003, p. 127.

Esto provoca que la autoconciencia, antes repartida en dos figuras antagónicas, el amo y el esclavo, se comprima en una sola: la conciencia desventurada. Uno mismo es el objeto de su propia sujeción; uno mismo es una conciencia escindida que dispone, ordena, obedece y se castiga en una terrible contradicción.

Esta conciencia que se mortifica a sí misma no es la culminación de un proceso de emancipación, sino el efecto de una libertad que no se realiza de manera efectiva. Butler señala, a propósito de la conciencia desventurada, que el temor a la muerte del esclavo, ese temor ante el amo absoluto, se desplaza y se transforma en un sentimiento piadoso. La reflexividad de este yo piadoso, comenta la filósofa, es auto-aterroizante. En este tipo de conciencia, el miedo a la muerte es neutralizado mediante la adopción de un modo de vida en el que el cuerpo muere indefinidamente. La conciencia desventurada, explica Butler, es el desdoblamiento de la psique en dos partes: el señorío y la servidumbre al interior de una misma conciencia. De modo que el cuerpo se ubica como exterior a esta conciencia; él se vuelve la otredad que es preciso negar. Mientras que el esclavo no es reconocido como el cuerpo del amo, aunque el primero trabaje para el goce del segundo, el cuerpo de la conciencia desventurada se encuentra escindido a través de su contradicción. Esta escisión provoca que el cuerpo no sea reconocido como propio y, por tanto, sea negado, sometido y desvalorizado.

¿Cuál es la forma que adopta el autosometimiento en la sección sobre la conciencia desventurada? En primer lugar, es una forma de obstinación (*eigensinningkeit*). Tiene un «sentido propio» o una «obstinación», que sin embargo es todavía una forma de servidumbre. La conciencia se aferra o se vincula a sí misma, y este aferrarse a la conciencia es al mismo tiempo una negación del cuerpo, que parece reflejar el terror a la muerte, «el miedo absoluto». La conciencia desventurada exige y pone en práctica esta vinculación recurriendo a un imperativo. El miedo es acallado legislando una norma ética.

Por consiguiente, el imperativo de aferrarse a uno/a mismo/a está motivado por el miedo absoluto y la necesidad de rechazarlo. En la medida en que se trata de un mandato ético, dicho imperativo representa el rechazo desarticulado del miedo absoluto.⁹

De modo cercano a como Nietzsche explica el surgimiento de valores éticos como la justicia y el deber a través de la violenta relación acreedor-deudor, Hegel, a decir de Butler, ubica la génesis de la ética, es decir, de la auto-coerción, de la legislación interna que va de uno mismo hacia uno mismo, tal y como la definió Kant en *La metafísica de las costumbres*,¹⁰ como una defensa contra el miedo absoluto a la muerte. Mientras el imperativo categórico está manchado de sangre, según Nietzsche; la norma ética es, desde Hegel, la máxima que busca silenciar el terror a la muerte.

El sometimiento a la ética por parte de la conciencia desventurada es una huida del temor e implica una obstinación y un sentimiento piadoso. Según Butler, a partir de la instauración de normas como respuesta al miedo a la muerte, la conciencia desventurada se ve sujeta de dos formas: primero, el sujeto está subordinado a las normas; segundo, estas normas subjetivan en tanto producen determinado tipo de individuo. “Mientras más absoluto se vuelve el imperativo ético, mientras más obstinada o *eigensinning* se vuelve la aplicación de su ley, con más fuerza se articula y a la vez se rechaza el carácter absoluto del miedo que lo motiva”.¹¹

Hay aquí una dinámica de fuerzas donde la conciencia se aferra con mayor ímpetu a la norma, según el grado de temor hacia la muerte. La intensidad del miedo a la muerte es re-dirigida hacia al apego a una regla, en una economía de fuerzas

⁹ Butler, Judith, *Mecanismos psíquicos del poder...*, op. cit., p. 54.

¹⁰ Kant, Immanuel, *La metafísica de las costumbres* [Trad. y n. Adela Cortina Orts y Jesús Conill Sancho], Tecnos, Madrid, Segunda parte, IX, p. 248.

¹¹ *Ibid.*, p. 55.

que no es ajena a aquella que castiga determinados impulsos a través de la misma fuerza que los anima.

Hegel explica que en la conciencia desventurada se está en una lucha donde vencer es sucumbir ante el enemigo que soy yo mismo; y donde alcanzar un objetivo es más bien caer ante él. La conciencia de la vida y de su acción es percibida sólo como dolor. La desventura de esta conciencia consiste en que su parte inmutable y esencial se encuentra en conflicto como su componente no esencial. Esta lucha se resuelve en una constante dolencia. Afecto que provoca que la conciencia se recoja en sí misma y manifieste una devoción que la vincula a un principio fuera de sí misma. Su pensamiento se dirige, con nostalgia, hacia un objeto trascendente, un principio o una figura fuera de sí misma. Hegel escribe: “Su pensamiento como tal sigue siendo el informe resonar de las campanas o un cálido vapor nebuloso, un pensamiento musical, que no llega a concepto, el cual sería el único objeto inminente”.¹²

Consecuencias

La tipología de lo reactivo no se circunscribe solamente a Hegel o a Nietzsche. Los trabajos de estos autores corresponden a una historia más amplia en la que bien podrían incluirse, entre otros, a Adorno, a Freud o a Foucault. Para concluir, sólo a modo de indicación, en el caso del psicoanálisis, Freud, al definir la melancolía, una modalidad patológica del fenómeno del duelo, muestra el funcionamiento de una dinámica reactiva de fuerzas que se repliegan sobre la conciencia provocando un empobrecimiento del yo. En la melancolía, un objeto del amor se pierde, pero no se sabe lo que se ha perdido en él. Esta pérdida se sustrae a la conciencia. De manera que el yo se identifica de modo inconsciente con el objeto que falta. Así, quien se pierde no es otro que el yo mismo. En la melancolía hay una

¹² Hegel, G. W. F., *Fenomenología del espíritu*, op. cit., p. 132.

pérdida desconocida por el sujeto que implica, según Freud, una rebaja en su sentimiento yoico. “En el duelo, el mundo se ha hecho pobre y vacío; en la melancolía, eso le ocurre al yo mismo”.¹³ Así, este empobrecimiento del yo, que no es otra cosa que el efecto de un funcionamiento reactivo del inconsciente, manifiesta entonces un proceso que es común a otras conciencias reactivas: la conciencia que violenta sus impulsos; la conciencia que huye del temor a la muerte.

Bibliografía

- Agamben, Giorgio, *¿Qué es un dispositivo? seguido de El amigo y de La Iglesia y el reino* [Trad. Mercedes Ruvituso], Adriana Hidalgo, Bs. As, 2014.
- Butler, Judith, *Mecanismos psíquicos del poder. Teorías sobre la sujeción* [Trad. Jacqueline Cruz], Cátedra, Madrid, Madrid, 2001.
- Deleuze, Gilles, *Spinoza: filosofía práctica* [Trad. Antonio Escohotado], Tusquets, Barcelona, 2009.
- Freud, Sigmund, *Obras completas. Vol. 14 (1914-1916), Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico. Trabajos sobre metapsicología y otras obras* [Trad. José L. Etcheverry], Amorrortu editores, Bs. As, 1992.
- Hegel, G. W. F., *Fenomenología del espíritu* [Trad. Wenceslao Roces y Ricardo Guerra], Fondo de Cultura Económica, México, 2003.
- Kant, Immanuel, *La metafísica de las costumbres* [Trad. y n. Adela Cortina Orts y Jesús Conill Sancho], Tecnos, Madrid, 2008.
- Nietzsche, Friedrich, *Crepúsculo de los ídolos o Cómo se filosofa con el martillo* [Intr., trad. y n. de Andrés Sánchez Pascual], Alianza Editorial, Madrid, 2002.

¹³ Freud, Sigmund, *Duelo y melancolía en Obras completas. Vol. 14 (1914-1916), Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico. Trabajos sobre metapsicología y otras obras* [Trad. José L. Etcheverry], Amorrortu editores, Bs. As, 1992, p. 243.

, *La genealogía de la moral. Un escrito polémico* [Intr., trad. y n. de Andrés Sánchez Pascual], Alianza Editorial, Madrid, 2011.

Ideología y reproducción de la subjetividad en Althusser

Gerardo Ambriz Arévalo

Universidad Autónoma Metropolitana, unidad Iztapalapa

Abstract

The central objective of this article is of analyzing some categories and problematic that shape the theory on the ideology of the philosopher Louis Althusser, especially the related ones to the constitution of the subjectivity and the importance that this one has in the reproduction of the social relations of production. Along the article, there will be appearing the concepts of reproduction, ideological apparatus, Imaginary, interpellation and subject, which will help us to understand the following thing: 1) Why, for the French author, the ideology is not a question exclusively of ideas, but a question of practices, rituals and fights condensed in ideological apparatus; 2) the role that these play in the process for which the ideology is constitutive of the subjectivity.

Keywords: Ideology; Reproduction; Ideological apparatus; Subjectivity; Interpellation.

Resumen

El objetivo central de este artículo es el de analizar algunos categorías y problemáticas que integran la teoría sobre la ideología del filósofo Louis Althusser, en especial las relacionadas con la constitución de la subjetividad, y con la importancia que ésta tiene en la reproducción de las relaciones sociales de producción. A lo largo del artículo, irán apare-

ciendo los conceptos de reproducción, aparato ideológico, imaginario, interpelación y sujeto, los cuales nos ayudarán a entender: 1) por qué, para el autor francés, la ideología no es una cuestión exclusivamente de ideas, sino de prácticas, rituales y luchas condensadas en aparatos ideológicos; 2) el papel que juegan en el proceso por el cual la ideología es constitutiva de la subjetividad.

Palabras Clave: Ideología; Reproducción; Aparato ideológico; Subjetividad; Interpelación.

Introducción

Althusser nunca titubeó al decir que Marx “fundó una ciencia nueva: la ciencia de la historia”, es decir, que “descubrió” un terreno nuevo susceptible de ser investigado o, mejor aún, abrió al conocimiento científico el “continente-Historia” (1969, p. 7). Pero tampoco perdió la oportunidad de advertir las consecuencias de repetir al pie de la letra lo escrito por Marx, o suponer que éste ya había dicho todo lo que se tenía que decir sobre el capitalismo. Según Althusser, se debe aceptar que lo que sí dijo tuvo ciertos límites que, no obstante, podían ser franqueados para seguir avanzando en la investigación del continente historia. Uno de ellos tiene que ver con sus tesis sobre el Estado, y el otro con su concepción de la ideología. Estos dos límites, a su vez, están relacionados con el tema de la reproducción de las relaciones sociales de producción capitalistas. Sobre el límite de Marx, respecto al Estado, Althusser dice lo siguiente:

Creo poder decir que ése es uno de los “límites absolutos” en los que tropieza y se detiene radicalmente la “teoría marxista del estado”. *Ni en Marx ni en Lenin*, por lo que sé, y en todo caso cuanto hablan abiertamente del Estado, *se encuentra mención alguna de la función del Estado en la reproducción*. Marx habla desde luego del papel del Estado en la acumulación primitiva, habla del papel del Estado en

la emisión de moneda, habla también de la intervención del Estado inglés en la ley limitadora del trabajo a diez horas: *no considera al Estado en relación con la reproducción de las condiciones sociales (e incluso materiales)* de la producción, en relación con la continuidad o perpetuación o “eternidad” o “reproducción” de las relaciones de producción (2003, p. 118).

Aunque no lo menciona en la anterior cita, Althusser considera que tanto Marx como la tradición marxista, al hablar de la reproducción, parecen reducir al Estado a su papel como aparato represor,¹ soslayando el papel ideológico materializado en sus aparatos ideológicos. Esto queda de manifiesto cuando el autor de *Lenin y la filosofía* habla de otro de los supuestos límites de la teoría marxista, a saber: el de haberse referido a la ideología como un problema de ideas o de la conciencia (falsa):

Lo que se puede decir es que, en el fondo, Marx no ha abandonado nunca la convicción de que la *ideología es cosa de ideas* y de que para comprender una ideología basta con tres términos de referencia absoluta; por una parte, *la conciencia* (que Marx ha tenido la prudencia de llamar “social”) y por otra parte las *ideas*, estando todo, por supuesto, en buen materialismo, relacionado y comparado con lo *real*, con las condiciones reales del sujeto existente (2003, pp. 159-160).

Frente a estos “límites” de la teoría marxiana, Althusser reformulará la teoría marxista de la ideología, pero introducirá nuevos conceptos que expondré en los tres apartados siguientes. Tales conceptos son: reproducción, aparato ideológico, imaginario, interpelación y sujeto. En el apartado dedicado a la reproducción de las relaciones de producción

¹ Dicha concepción, según Althusser, consideró al Estado principalmente como un aparato represor, o más bien como “una máquina de represión que permite que las clases dominantes... aseguren su dominación sobre la clase trabajadora para someterla al sistema de extorción de la plusvalía (es decir, a la explotación capitalista)” (1984, p. 105).

simplemente expondré la forma en la que Althusser enfoca la ideología desde esa perspectiva (la de la reproducción). El apartado sobre los aparatos ideológicos nos ayudará a entender por qué para el autor francés la ideología no es una cuestión exclusivamente de ideas,² sino una cuestión de prácticas, rituales y luchas condensadas en aparatos ideológicos del Estado. En el tercer y último apartado, al analizar la teoría althusseriana sobre la ideología, mostraré el papel que juegan los conceptos de imaginario e interpelación en el proceso mediante el cual la ideología es constitutiva de la subjetividad, haciendo casi imposible pensar un mundo sin ideología como creía un marxismo que supone un sujeto transparente capaz de salir, con la ayuda de cierto grupo de intelectuales que le iluminará el camino, del engaño ideológico.

1. Reproducción de las relaciones de producción

Althusser comienza su texto, *Ideología y aparatos ideológicos del estado*, invitándonos a ver la ideología desde el punto de vista de la reproducción de las relaciones sociales de producción, relaciones que son una instancia de cualquier modo de producción. Para ello, retoma y trata de profundizar una aseveración hecha por Marx en una carta escrita a Kugelmann el 11 de julio de 1868, a saber: “cada niño sabe que cualquier nación moriría de hambre, y no digo en un año, sino en unas semanas, si dejara de trabajar” (Marx/Engels 1955, p. 491). Esto debe ser leído, según Althusser, en el sentido de que las formaciones sociales que asumen el modo de producción capitalista deben, para poder sobrevivir, producir plusvalor incansablemente y, de forma paralela, reproducir las condi-

² No todos consideran que para Marx la ideología era un problema de “ideas”, véase, por ejemplo, los comentarios de G. Therborn (1990, p. 5). Contrario a Althusser, Rancière dirá que para Marx las formas ideológicas “no son simples formas de representación social, sino formas de ejercicio de una lucha” (Rancière 1975, p. 242).

ciones necesarias para dicha producción. ¿Cuáles son esas condiciones que deben reproducirse? Althusser menciona dos: las fuerzas productivas y, precisamente, las relaciones de producción.

La primera de las dos incluye tanto la reproducción de los medios de producción, como la reproducción de la fuerza de trabajo. Sobre la reproducción de los medios de producción Althusser nos habla muy poco, quizá por no guardar mucha relación con su finalidad de establecer un nuevo concepto de ideología. De hecho, dice que hasta los economistas burgueses saben que todo capitalista para perpetuarse tiene que renovar constantemente la materia prima, la maquinaria, los instrumentos de producción y los edificios. Tiene que reproducir los medios de producción si quiere mantenerse en la competencia con otros capitalistas, lo cual sería imposible si no cuenta con la materia prima que va a transformar en mercancía, así como con las máquinas, vehículos, muebles e inmuebles que contribuyen, en mayor o en menor medida, a que la mercancía se produzca y sea colocada en el mercado. Respecto a la reproducción de la fuerza de trabajo, es decir de aquella mercancía que pertenece al obrero, Althusser dirá que ésta (la reproducción) se da a partir del salario que el capitalista le paga al trabajador. Con tal salario, en teoría, además de satisfacer aquellas necesidades primarias (alimento, vestido, vivienda, etc.) indispensables “para la reconstitución de la fuerza de trabajo del asalariado” (1984, p. 100), debe cubrir las necesidades básicas de sus descendientes, es decir, de quienes son nombrados en el marxismo como ejército industrial de reserva. El pago de un salario que incluya la manutención de los hijos del trabajador no obedece a ninguna motivación moral, más bien se debe a que, de no hacerlo, sería imposible tener siempre a la mano, y por un tiempo indefinido, proletarios que explotar, lo cual pondría en riesgo el funcionamiento del sistema capitalista. Dicho

de otro modo, el capitalista para poder producir mercancías y plusvalor, debe reproducirse él mismo como capitalista y reproducir, a su vez, al proletariado, lo cual implica que, en cada ciclo de producción, el capitalista debe haber acumulado lo suficiente para seguir siendo capitalista, y debe haber dado al proletario el salario exacto para seguir siendo proletario, es decir, nunca un salario que le permita al proletario ahorrar y salir de su condición de desposeído de los medios de producción.³

El capital, entonces, debe reproducir también la fuerza de trabajo, misma que debe estar dotada de aquella fuerza física o muscular necesaria para trabajar (y reproducirse) al ritmo que el capitalista le marque. Aunado a esto, el capitalismo debe reproducir una determinada cantidad de fuerza de trabajo calificada o con un grado alto de destreza física y mental que se obtiene gracias a los institutos (aparatos ideológicos) de educación donde el futuro trabajador o funcionario aprenderá a escribir, leer, contar, crear y manejar nuevas tecnologías. Pero eso no es todo, los sistemas de educación también contribuirán a reproducir las relaciones de producción capitalistas. Una relación de producción, y en esto Althusser sigue a Marx, entendida como la relación que existe entre los agentes productivos, y la relación de éstos “con los medios materiales de producción” (1969, p. 188), y que implica, además, una relación en la que una clase explota a

³ Así lo explican Carlos Fernández Liria y Luis Alegre: “En efecto, no es suficiente que se produzcan mercancías y se produzcan más de las que hizo falta adquirir para producirlas. Es necesario que, al mismo tiempo, se reproduzca al poseedor de fuerza de trabajo como trabajador *asalariado* y al poseedor de dinero como *capitalista*. Para ello es imprescindible que, al término de cada ciclo del proceso, los que entraron en él como asalariados hayan consumido para su propia subsistencia todo lo que obtuvieron (y que, por tanto, se encuentren una y otra vez al final de cada ciclo sin nada que vender más que su propia fuerza de trabajo) y los que entraron en el proceso como poseedores de dinero no sólo hayan recuperado lo que adelantaron, sino una cantidad mayor” (Fernández/Alegre 2011, p. 400).

otra u otras.⁴ Así, en los institutos educativos los integrantes de las clases dominadas también aprenderán normas morales, cívicas y profesionales que deberán implementar en los centros laborales, es decir, normas que los orientarán para comportarse de manera sumisa a favor de los intereses del capital. En suma:

La reproducción de la fuerza de trabajo no sólo exige una reproducción de su calificación, sino, al mismo tiempo, la reproducción de la sumisión de los trabajadores a las reglas del orden establecido, es decir, la reproducción de su sumisión a la ideología dominante, y una reproducción de la capacidad de los agentes de la explotación y de la represión para manipular la ideología dominante a fin de asegurar, también “por la palabra” la dominación de la clase dominante” (1984, pp. 101-102).

En lo que resta de su obra sobre la ideología y los aparatos ideológicos, Althusser se enfocará, más que a dar detalles de lo que es la reproducción de las relaciones de producción (relaciones de explotación en el caso de las formaciones sociales clasistas), en el mecanismo que forma y distribuye “a los individuos en los distintos puestos de la “división técnica” del trabajo” (1984, p. 139). En tal mecanismo entran en juego los aparatos ideológicos del estado y una concepción de la ideología que convierte individuos en sujetos.

2. Aparatos ideológicos del Estado

Para Althusser, la “maquina” de Estado consta de un aparato represivo (tribunales, policía, prisiones, ejército, gobierno, administración, etc.) que funciona mediante la violencia, y de los aparatos ideológicos del Estado que funcionan con

⁴ En el caso de las sociedades capitalistas se pueden definir como “relaciones de reparto unilateral de los medios de producción entre quienes los detentan, por una parte, y los desprovistos de ellos, por otra”, dicho con menos palabras: “las relaciones de producción capitalistas son las relaciones de la explotación capitalista” (Althusser 2015, pp. 63-64).

ideologías. Pero aclara que, aunque el aparato represor funcione por medio de la violencia, eso no excluye que en algunas ocasiones también lo haga de modo ideológico. Tal es el caso del ejército o de la policía que se sirven de la ideología “tanto para asegurar su propia cohesión y reproducción como para proyectar afuera sus ‘valores’” (1984, p. 111). Y lo mismo sucede con los aparatos ideológicos, pues no sólo funcionan mediante las ideologías, sino también mediante la represión o la violencia. Para ejemplificar este caso Althusser menciona lo que sufrió en carne propia cuando pertenecía al Partido Comunista de Francia: “Tuve que enfrentarme directamente con el *aparato represivo del Partido*. No es sólo el Estado el que posee un aparato represivo: todo aparato ideológico, cualquiera que sea, dispone de él” (1992, p. 267). Pero no sólo los partidos políticos funcionan coactiva e ideológicamente, Althusser agrega los aparatos ideológicos de la escuela y de la iglesia por “educar” con métodos que incluyen “sanciones, exclusiones, selecciones, etcétera” (1984, 111). A Althusser no le interesa mucho la parte violenta de los aparatos ideológicos, a pesar de la importancia que ésta tiene para la reproducción del sistema al mantener sosegadas a las clases sociales subordinadas. Para él, se contribuirá al mismo fin, y quizás de manera mucho más eficaz, si la furia de las masas es contenida por medio de una ideología (y lo aparatos ideológicos) que las haga aceptar su condición y/o posición social. Por tal motivo, Althusser se atreve a afirmar que “para que el poder de la clase dominante sea duradero (y esto es desde Maquiavelo) es preciso que dicha clase transforme su poder represivo y violento en un poder consentido, aceptado. Y mediante el consentimiento libre de sus sujetos debe obtener una obediencia que con la sola fuerza no podría lograr ni mantener” (1988, pp. 70-71).

Hechas estas aclaraciones, Althusser llama aparatos ideológicos del estado (AIE) a “cierto número de realidades que

se presentan al observador bajo la forma de instituciones precisas y especializadas” (1984, p. 109), ¿qué realidades?: “Los AIE religiosos (el sistema de las distintas iglesias); los AIE escolares (el sistema de las distintas “escuelas” públicas y privadas); los AIE familiares; los AIE jurídicos; los AIE políticos (el sistema político, sus distintos partidos); los AIE sindicales; los AIE de información (prensa, radio, televisión, etcétera); los AIE culturales (literatura, bellas artes, etcétera)” (1984, pp. 109-110). Es en los aparatos ideológicos donde la ideología expresa su materialidad, y su tratamiento servirá a Althusser, según Paul Ricoeur, para mostrar que la ideología no es asunto exclusivo de ideas, sino también de “instancias reales” (Ricoeur 1991, p. 169). De hecho, desde la forma en la que Althusser define el concepto de “aparato” ya nos podemos dar cuenta hacia dónde dirige su argumentación. Para él un aparato es “una suerte de mecanismo en el que todas las partes, todos los engranajes, concurren hacia el mismo fin” (2003, p. 102), ¿cuál fin?, en el caso de los aparatos ideológicos del Estado será el de la reproducción de las relaciones vigentes de explotación. En la opinión de Jorge Larraín, además de que Althusser nunca pierde de vista la relación de la ideología con la reproducción de ciertas relaciones de producción, “busca establecer cuál es la base material o institucional donde la ideología se crea y disemina” (Larraín 2007, p. 129). Esto no desentona con lo dicho por Althusser en una entrevista a Fernanda Navarro: “Podemos afirmar que en instituciones tales como la Iglesia, la Escuela, la Familia, los Partidos políticos, la Asociación de Médicos o Abogados, etc., es donde encuentran las ideologías prácticas sus condiciones y formas materiales de existencia, su soporte material, ya que ese cuerpo de ideas es inseparable de un sistema de instituciones” (1988, p. 67).

Ahora bien, para Althusser no todos los aparatos ideológicos contribuyen de igual manera a reproducir las relaciones dominantes; cada uno contribuirá a ese fin en mayor medida que los otros, dependiendo del tipo de formación social en cuestión. Mientras que en las formaciones sociales con un modo de producción feudal el aparato ideológico predominante fue la iglesia, en el capitalismo serán varios: el aparato ideológico de la información, el de la religión, el de la familia y el de la escuela. De estos cuatro aparatos, a su vez, Althusser parece darles mayor importancia a los dos últimos. Es primordial, para la reproducción de las relaciones de producción capitalistas, el aparato ideológico de la familia, y no sólo por ser aquel “terrible, horroroso y más espantoso de todos los aparatos ideológicos del Estado” (1992, p. 140), sino también porque a través de éste se inculcan todo tipo de normas y valores que son el caldo de cultivo para la explotación sin oposición. Althusser se pone otra vez de ejemplo, y habla de cómo padeció en carne propia al aparato ideológico de la familia:

Y esto solamente por una mezcla atroz de miedo, de educación, de respeto, de timidez, de culpabilidad, que me habían sido inculcados por mis propios padres, cogidos ellos mismos y atrapados como nunca dentro de esa estructura ideológica atroz para mi madre y también para mi padre, aunque pareciera algo distinto, y todo ello para qué, sino para inculcar a un niño todos los altos valores que sirven dentro de la sociedad en la que vive, el respeto absoluto a toda autoridad absoluta y por encima de todo al Estado del que, después de Marx y del Lenin, gracias a Dios, sabemos que es una terrible <<máquina>> al servicio (sí, Forssaert; sí, Gramsci), no de la clase dominante, que nunca se encuentra sola en el poder, sino de las clases que constituyen el <<bloque en el poder>> (1992, p. 140).

En lo que se refiere al aparato ideológico de la escuela, su importancia es fundamental para la reproducción de las

relaciones de explotación,⁵ ya que además de enseñar a los agentes productivos los conocimientos técnicos para producir –lo que señalé cuando toqué el tema de la reproducción de la fuerza de trabajo–, les inculcará las reglas del sistema, es decir, el agente productivo “desde la escuela, ha sido ‘capacitado’ para cumplir ciertas normas sociales que regulan conductas: puntualidad, eficiencia, obediencia, responsabilidad, amor familiar y el reconocimiento a toda forma de autoridad” (Althusser 1988, p. 68). Dicho con otras palabras:

Ya que la escuela recibe a los niños de todas las clases sociales desde los jardines infantiles y desde ese momento [...] les inculca durante muchos años [...] “saberes prácticos” tomados de la ideología dominante. En algún momento, alrededor de los dieciséis años, una gran masa de niños cae “en la producción”: los trabajadores y los pequeños agricultores. Otra porción de la juventud escolarizada continúa estudiando: tarde o temprano va a dar a la provisión de cargos medianos: empleados, funcionarios, pequeños burgueses de todas clases. Un último sector llega a la cima, sea para caer en la semicestancia intelectual, sea para convertirse, aparte de los “intelectuales del trabajador colectivo”, en agentes de la explotación (capitalistas, empresarios), en agentes de la represión (militares, policías, políticos, administradores, etc.), o en profesionales de la ideología (sacerdotes de toda especie, que son, en su mayoría, “laicos” convencidos) (Althusser 1984, 118).

El aparato ideológico escolar es también fundamental por la considerable cantidad de tiempo que los agentes estuvieron, y están, expuestos a la ideología que se transmite en las escuelas, es decir, a aquellos años en los que, durante “5 ó 6 días a la semana a razón de 8 horas por día” (Althusser

⁵ Terry Eagleton es uno de los teóricos que no están de acuerdo con Althusser en considerar a la escuela como uno de los aparatos ideológicos que sirven para la reproducción de las relaciones de producción capitalistas, si así fuera, dice Eagleton (2005, p. 194), como se explica que también enseñe cosas que serían necesarias en un orden socialista, a saber: “leer, escribir” y hacer operaciones matemáticas.

1984, p. 119), desde la niñez hasta la edad adulta, los futuros agentes permanecieron “sujetados” a cada grado escolar. Pero los efectos del bombardeo ideológico no se acabarán en el momento de concluir la enseñanza escolar; continuarán hasta que los integrantes de las clases dominadas y dominantes se conviertan o en asalariados o en “dignos” dueños de los medios de producción. Sólo entonces se verá qué tan eficaz fue la ideología al asignar a cada uno el papel adecuado a sus funciones dentro de las relaciones de producción:

Papel de explotado (con “conciencia profesional”, “moral”, “cívica”, “nacional” y apolíticamente altamente “desarrollada”); papel de agente de explotación (saber mandar y hablar a los trabajadores: “relaciones humanas”); papel de agente de la represión (saber mandar y hacerse obedecer “sin discusión” o saber manejar la demagogia retórica de los dirigentes políticos), o papel de agentes profesionales de la ideología (que saben tratar respetuosa –es decir, despectivamente– las conciencias, y mediante la coerción, la demagogia conveniente, según todo cuanto se acomode a la moral, a la virtud, a la “trascendencia”, a la nación, etc.) (Althusser 1984, p. 118).

3. Ideología y subjetivación

Una vez que Althusser nos explicó qué es un aparato ideológico del estado, cuántos existen, y cuál es la función de cada uno de estos en la reproducción de las relaciones sociales de producción, todo su esfuerzo se concentrará en explicarnos “cómo opera la ideología dentro de estos aparatos ideológicos” (Larraín 2007, p. 129), y cuál es el proceso por el cual la ideología constituye “en sujetos a los individuos concretos” (Althusser 1984, p. 130). Para ello, nuestro autor introduce los conceptos de imaginario e interpelación, y nos ubica en otro nivel de análisis, pues no se centra en el análisis de las ideologías particulares, sino en establecer un concepto de ideología en general. Ya no analiza tal o cual ideología (religiosa, política, etc.) ubicable en un determinado momento histórico, y

que expresa “posiciones de clase”; su propósito es mostrar que somos “sujetos ideológicos” (1984, p. 130), y que, en ese sentido, la ideología “no tiene historia” (1984, p. 121).

La expresión “la ideología no tiene historia” la retoma Althusser textualmente de *La ideología alemana* de Marx y Engels (1974, p. 26), pero le otorga un significado diferente al dado por los comunistas alemanes. Para Althusser, influido por la noción freudiana sobre la eternidad del inconsciente,⁶ dicha expresión significará que la ideología es eterna, donde lo eterno, a su vez, “significa no lo trascendente a toda historia (temporal), sino lo omnipresente, lo transhistórico y por tanto inmutable” (1984, p. 123). Según Althusser, la ideología no es un fenómeno exclusivo de cierta formación social, ni de ninguna etapa histórica en específico, sino una estructura que siempre ha acompañado a las sociedades, y lo seguirá haciendo por los siglos de los siglos. Nos guste o no, seguirá habiendo ideología en las sociedades que vengan después del capitalismo, incluso si se trata de una sociedad comunista o sin clases,⁷ ya que la ideología es más que “una aberración o una excrescencia contingente de la Historia”; la ideología “constituye una estructura esencial en la vida histórica de las sociedades” (1987, p. 193); más aún, “las sociedades humanas secretan la ideología como el elemento y la atmósfera misma indispensable a su respiración” (1987, p. 193). En un texto publicado póstumamente, Althusser abrazará la idea de que una teoría de la ideología en general tiene la venta-

⁶ La mención de Althusser respecto a la idea freudiana de que el inconsciente es eterno no es irrelevante, pues relacionar la ideología con el ámbito del inconsciente supone ir a contrapelo de los autores que la refieren a ámbito de la conciencia. Pascale Guillot dirá que “el poder o la eficacia propios de la ideología, considerada bajo el aspecto de su función práctico-social, en tanto sistema de representaciones masivo, implica que tenga “muy poco que ver con la conciencia”, que sea incluso “profundamente inconsciente” (2010, p. 104). Cfr. M. Pêcheux en (Žižek 2003, p. 164).

⁷ Varios críticos de Althusser le reprocharán el haber planteamiento un concepto de la ideología que prescinde de su relación con la lucha de clases y las condiciones históricas. Es el caso de Jaques Rancière (1975, p. 243).

ja de “que nos muestra concretamente cómo “funciona” la ideología en su nivel más concreto, en el nivel de los sujetos individuales, es decir, de los hombres tal como existen, en su individualidad concreta, en su trabajo, su vida cotidiana, sus actos sus compromisos, sus vacilaciones, sus dudas tanto como sus certezas más inmediatas” (2015, p. 215). Sin perder de vista el sentido señalado, Althusser propondrá dos tesis sobre la ideología buscando aclarar la función que tiene lo imaginario dentro de su argumento y tratando de avanzar en el mecanismo ideológico que convierte a los individuos en el tipo de sujetos que necesitan las relaciones sociales de producción. Las dos tesis son: 1) “La ideología representa la relación imaginaria entre los individuos y sus condiciones reales de existencia” (1984, p. 123); 2) “La ideología tiene existencia material” (1984, p. 126).

3.1 La ideología como relación imaginaria

En la primera tesis el concepto de imaginario es el que debe ser esclarecido, pues todavía hay quienes desconocen que cuando Althusser habla de la ideología como una representación de una relación “imaginaria”, está fuertemente influido por la teoría psicoanalítica de Jacques Lacan. Desde luego que la concepción lacaniana de lo imaginario es mucho más compleja que la ofrecida por Althusser, dado que está fuertemente relacionada con los otros dos pilares de su teoría: lo real y lo simbólico. Aquí no vamos a analizar a profundidad el tema de lo imaginario en Lacan, ni expondremos su relación con lo real y lo simbólico, ni mucho menos entraremos en el debate sobre si Althusser entendió bien a Lacan o no.⁸ Nos basta, para nuestros propósitos, con rescatar algunos comentarios hechos sobre lo imaginario que nos pueden ayudar a entender de qué manera lo relacionó Althusser a

⁸ Éste es el caso de Terry Eagleton (2005, p. 190).

su teoría de la ideología en general. Dylan Evans define el concepto de imaginario de la siguiente manera:

El empleo por Lacan del término “imaginario” como sustantivo data de 1936. Desde el principio esta palabra estuvo asociada con ilusión, fascinación y seducción, y se relacionó específicamente con la RELACIÓN DUAL entre el YO y la IMAGEN ESPECULAR. Sin embargo, es importante observar que si bien lo imaginario siempre retiene la connotación de ilusión y señuelo, no es sencillamente sinónimo de “lo ilusorio”, en cuanto esto último implica algo innecesario y sin consecuencias. Lo imaginario está lejos de no tener consecuencias; sus efectos son poderosos en lo real, y no se trata de algo que pueda ser sencillamente descartado o “superado” (Evans 2005, p. 109).

De esta cita podemos sacar dos pistas para entender a Althusser. En primer lugar, debe notarse que lo imaginario para Lacan no se remite únicamente a algo ilusorio, sino a lo fascinante y a lo seductor que repercuten en nuestro modo de percibir y actuar en el mundo. Lo mismo se puede decir si recordamos que para Althusser la ideología no es sólo una cuestión de ideas, sino de algo ilusorio,⁹ fascinante y seductor que, como se verá más adelante, se materializa en una serie de aparatos ideológicos, “rituales y prácticas” (Žižek 2003, p. 22). Incluso si se asociara la ideología exclusivamente a lo que es ilusorio, ello no le quitaría el peso o los efectos que tiene en la vida práctica de los agentes. En su texto “Práctica teórica y lucha ideológica” dirá que un error frecuente de la tradición ilustrada fue el de concebir a la ideología como una simple “ilusión” o espejismo y no como una instancia que si bien es deformante de la realidad, también hace “alusión” a lo real y, por lo mismo, tiene la función social de permitir “a los hombres un cierto conocimiento de su mundo –o mejor, al permitirles ‘reconocerse’ en su mundo, les proporcion[a]

⁹ Para un análisis más profundo del aspecto ilusorio de lo “imaginario” véase el comentario de Emilio De Ípola (1982, p. 39).

un cierto ‘reconocimiento’— pero al mismo tiempo no los introdu[ce] sino a su desconocimiento” (1984, p. 54). Y en otro texto dirá que en la ideología los individuos expresan “no su relación con sus condiciones de existencia, sino la manera en que viven su relación con sus condiciones de existencia” (1987, pp. 193-194), lo cual supone la unidad entre la relación real y la relación “vívida” o “imaginaria”, pero una unidad donde lo real “sobredetermina” a lo imaginario y viceversa. Para Althusser, en este mismo texto, la ideología no es un simple reflejo de la realidad, ni pretende explicarla, es un conjunto de imágenes o ideas con el que los agentes productivos viven y actúan en el mundo, en su mundo; en y con la ideología viven su relación real (la de los individuos con sus condiciones de existencia), aunque distorsionada o investida en una relación imaginaria, “que expresa más una voluntad (conservadora, conformista, reformista o revolucionaria), una esperanza o una nostalgia, que la descripción de la realidad” (1987, p. 194).

En segundo lugar, el doble juego, alusión-ilusión y reconocimiento-desconocimiento, así como el proceso de interpelación, se aclaran cuando se toma en cuenta, precisamente, la tesis de Lacan sobre el “estadio del espejo”, la cual aparecerá implícitamente en la argumentación de Althusser. Dicha tesis, dará cuenta de cómo se forma el “yo” a partir de que un infante reconoce “su imagen en el espejo” (Lacan 1980, p. 11). Veamos cómo la define Evans:

El estadio del espejo describe la formación del YO a través del proceso de identificación: el yo es el resultado de identificarse con la propia IMAGEN ESPECULAR. La clave de este fenómeno está en el carácter prematuro de la cría humana: a los seis meses, el bebé carece todavía de coordinación. No obstante, su sistema visual está relativamente avanzado, lo que significa que puede reconocerse en el espejo antes de haber alcanzado el control de sus movimientos corporales. La criatura ve su propia imagen como un todo [...], y la

síntesis de esta imagen genera una sensación de contraste con la falta de coordinación del cuerpo, que es experimentado como CUERPO FRAGMENTADO; este contraste es primero sentido por el infante como una rivalidad con su propia imagen, porque la completud de la imagen amenaza al sujeto con la fragmentación; el estadio del espejo suscita de tal modo una tensión agresiva entre el sujeto y la imagen [...] Para resolver esta tensión agresiva, el sujeto se identifica con la imagen; esta identificación primaria con lo semejante es lo que da forma al yo (Evans 2005, p. 82).

A pesar de que hacia el final de la etapa del espejo el individuo que se refleja en él logra reconocerse como un yo, esta identificación ocurre sólo a nivel superficial o consciente, quedando sepultadas (invisibles en la imagen) en el inconsciente muchas de las experiencias que conforman al ser humano:

Al asumir el sujeto esa imagen estructurante -dirá Néstor Braunstein-, esa *imago*, algo -mucho- de su experiencia queda afuera, no representable en ella. Esa imagen unifica pero, a la vez, secciona y deja fuera. Lo que hay en el espejo representa al sujeto pero no es él, no es todo él. Es más, es algo exterior a él, algo que, cuando aprenda a hablar, llegará a llamar "yo" y que, por ser "yo", tenderá a representarlo ante el mundo y ante sí mismo como si fuese la síntesis de su ser y de su experiencia. Ignorante de lo que quedó afuera, de ese núcleo del inconsciente que habrá de atraer después al resto de las representaciones a reprimir, a todo eso que el "yo" no puede integrar en la cadena discursiva y que por eso desconoce al reconocerse a sí mismo (Braunstein 1980, p. 110).

Lo que fue imposible integrar en la cadena discursiva, eso que queda oculto cuando nos reconocemos en el espejo o en los discursos ideológicos, es precisamente aquella estructura, como dice Althusser, que nos constituye: "la reproducción de las relaciones de producción y de las relaciones que de estas relaciones se derivan" (1984, p. 138). Pero no nos adelantemos.

Una vez que vimos estos comentarios, nos podemos enfrentar de mejor manera a la forma en la que Althusser co-

necta la primera tesis (“la ideología es una “representación” de la relación imaginaria entre los individuos y sus condiciones reales de existencia”) con la segunda. Para llegar a la concepción de que “la ideología tiene existencia material”, Althusser dirá que debemos entender bien el lado imaginario de la ideología y ver la manera en la cual éste se relaciona con las condiciones reales de existencia. Debemos dejar de considerar lo imaginario como un simple “sueño vacío y vano”, donde el sueño, a su vez, no es entendido en el sentido que le dio Freud, sino como algo “constituido por ‘residuos diurnos’ de la realidad plena y positiva, la de la historia concreta de los individuos concretos y materiales que producen materialmente su existencia” (1984, p. 122). Este fue un error que cometieron también Marx y Engels en *La ideología alemana*, ahí la ideología no tiene historia porque “su historia acontece fuera de ella, allí donde existe la única historia que existe, la de los individuos concretos” (1984, p. 122). Debido a lo anterior, tanto los comunistas alemanes, como los filósofos “mecanicistas” del siglo XVIII, se preguntaron “por la ‘causa’ de la deformación imaginaria de las relaciones reales en la ideología”, pero nunca por “la naturaleza de este imaginario” (1984, p. 126), lo cual los hubiera llevado a descubrir que la relación imaginaria en cuestión “está dotada de existencia material” (1984, p. 127).

Pero la materialidad de la ideología, como el mismo Althusser lo señala, no tiene “la misma modalidad de la existencia material de una acera o de un fusil” (1984, p. 129), sino la materialidad propia de las prácticas, los rituales, los actos y los aparatos ideológicos que ya vimos. Para Althusser, toda ideología, ya sea moral, religiosa, política, etc., se realiza o existe en un aparato ideológico que a su vez prescribe ciertas prácticas y rituales a los sujetos. Como ejemplo de ello pone el de un individuo creyente en Dios (ideología religiosa), en el deber (ideología moral) y/o en la justicia (ideología jurídico-política):

El individuo en cuestión se conduce de tal o cual manera, adopta tal o cual comportamiento práctico y, lo que no es menos, participa de ciertas prácticas normadas, las del aparato ideológico del que dependen las “ideas” que ha elegido libremente con toda conciencia y en tanto que sujeto. Si cree en Dios, va a la iglesia, asiste a misa, se arrodilla, reza, se confiesa, hace penitencia (antaño ésta era material en el sentido corriente del término) y naturalmente, se arrepiente y continua, etc. Si cree en el deber, adoptará los correspondientes comportamientos, inscritos en prácticas rituales, “conforme mandan las buenas costumbres”. Si cree en la justicia, se someterá sin discutir a las normas del derecho e incluso llegará a protestar cuando se las viola, firmará peticiones, participará en manifestaciones, etc. (1984, pp. 127-128).

En la opinión de Althusser, este ejemplo puede ser interpretado de manera ideológica o de manera científica. Si se interpreta de manera ideológica se dirá que los sujetos o actúan conforme a sus ideas, o le prestan a sus actos otras ideas. Pero en todo caso se supone que “las ‘ideas’ de un sujeto existen en sus actos” (1984, p. 128). En cambio, si se interpreta científicamente, ya no se dirá que la ideología habla exclusivamente de ideas, sino de “actos insertos en prácticas” (asistir a la iglesia, a manifestaciones políticas), o mejor dicho, *prácticas* que están regidas por los *rituales* en los que están insertas (arrodillarse, rezar, protestar); rituales que, a su vez, se ubican dentro de los aparatos ideológicos (la iglesia). Como el mismo Althusser lo dice, de su planteamiento sobre la ideología ha borrado el término “idea”; ha integrado los de prácticas, rituales y aparato ideológico; y ha conservado críticamente los términos de sujeto, conciencia, creencia y actos. Y de estos últimos retomará el de “sujeto”, que es el término central de toda teoría de la ideología, ya que “no hay ideología sino por y para sujetos” (1984, p. 129). Para entender cuál es el concepto de sujeto que maneja, analicemos uno de sus aportes más originales a la teoría marxista de la ideología: el concepto de interpelación.

3.2 Interpelación y subjetivación

Para poder mostrar por qué afirma Althusser que la ideología produce sujetos, debemos tomar en cuenta los dos significados de la palabra sujeto que él retoma: “1) una subjetividad libre, un centro de iniciativas, consciente y responsable de sus actos; 2) un ser sometido, sujeto a una autoridad superior y, por tanto, privado de toda libertad, salvo de la de aceptar libremente su sumisión” (1984, p. 138). Estas dos definiciones de “sujeto” claramente van a mostrar, como dice Emilio De Ípola, las dos funciones principales que tiene la interpelación: a) la constitución de los sujetos donde éstos se reconocen como “personas libres”; b) “la exigencia de servidumbre que inexorablemente comporta ese mecanismo interpelatorio” (De Ípola 1982, p. 34). Algo similar señala Judith Butler, quien sugiere no perder de vista que cuando Althusser habla de la interpelación como mecanismo de sujeción, él entiende la sujeción (*assujétissement*) como “el proceso de devenir subordinado al poder, así como el proceso de devenir sujeto” (Butler 2001, p. 12), es decir, como proceso de subordinación y de subjetivación a la vez. Veamos cómo relaciona Althusser los conceptos de sujeto e interpelación.

Nos habíamos quedado, en el apartado anterior, en la tesis de Althusser donde sostiene que la ideología existe “por y para los sujetos”. En su artículo “Freud y Lacan” de 1964, Althusser ya pensaba que la ideología cumplía un papel importante en el proceso de convertir seres biológicos en seres humanos o sujetos. Pero la producción de sujetos no es nada sencilla. Según Althusser, para que aquel individuo conformado de carne, huesos y órganos, pase a ser un sujeto (moral, jurídico, etc.), tendrá que enfrentarse en una vehemente y permanente lucha que comienza en el momento mismo de su nacimiento, cuando sin pedirlo sea arrojado a este mundo y se vea empujado a seguir alguno de los varios caminos que desembocan en la muerte prematura, en una “salud mental”,

en el diván del psicólogo, en el hospital psiquiátrico o, si el proceso de sujeción funciona perfectamente, en una vida “normal” como agente productivo o como “buen sujeto” que cumple adecuadamente el papel que le fue asignado dentro de las relaciones de producción. Si este último es el caso, si se sale triunfante en la batalla que hace sujetos a los individuos, las cicatrices adquiridas en el arduo camino pasarán desapercibidas para la conciencia del sujeto, pero quedarán grabadas en el fondo del inconsciente de donde podrán ser arrancadas por el psicoanálisis:

El que este pequeño ser biológico sobreviva, y en lugar de sobrevivir como niño de los bosques transformado en cría de lobos o de osos [...], sobreviva el niño humano (habiendo escapado a todas las muertes de la infancia, de las cuales cuántas son muertes humanas, muertes que sancionan el fracaso de volverse-humano), esta es la prueba que todos los hombres, adultos, superaron: son para siempre amnésicos, testigos y muy a menudo víctimas de esta victoria, llevando en los más sordo, es decir en los más agudo de ellos mismos, las heridas, imperfecciones y cansancios de este combate por la vida o la muerte humanas. Algunos, la mayor parte, salieron de ello más o menos indemnes –o por lo menos se obstinan, en voz alta, en afirmarlo–; muchos de estos antiguos combatientes quedan marcados de por vida; algunos morirán, un poco después, por su combate, con las viejas heridas súbitamente reabiertas en la explosión psicótica, en la locura, última compulsión de una “reacción terapéutica negativa”; y otros, más numerosos, de la manera más “normal” del mundo, bajo el disfraz de una falla “orgánica”. La humanidad no inscribe más que a sus muertos oficiales en los memoriales de sus guerras: los que supieron morir a tiempo, es decir tarde, hombres, en guerras humanas, en las que no se desgarran y sacrifican más que lobos y dioses humanos. El psicoanálisis, en sus únicos sobrevivientes, se ocupa de otra lucha, de la única guerra sin memorias ni memoriales, que la humanidad finge no haber jamás librado, la que siempre piensa haber ganado por adelantado, simplemente porque existe sólo por haberla sobrevivido, por vivir y crearse como cultura en la cultura humana:

guerra que, a cada instante, se libra en cada uno de sus retoños, que proyectados, torcidos, rechazados, cada uno para sí mismo, en la soledad y contra la muerte, deben recorrer la larga marcha forzada que, de larvas mamíferas, los hace niños humanos, *sujetos* (Althusser 1996, pp. 36-37).

El proceso, entonces, que tiene que ocurrir para no ser considerados simples larvas mamíferas sino sujetos, es algo que contradice lo pensado desde Descartes sobre el sujeto. Casi al final de este artículo, Althusser señala que no entiende por sujeto lo que cierta tradición jurídica, moral o filosófica creyó, la cual pone al sujeto en el centro de la historia. De hecho, para Althusser, los que piensan así están inmersos en la ideología y desconocen que es precisamente la ideología la que crea el efecto que hace a los individuos reconocerse como sujetos libres, autodeterminados y hacedores de su propia historia. El filósofo francés está más de acuerdo con la concepción de Marx que no supone un sujeto como centro de la historia,¹⁰ o con Freud, que “nos descubre a su vez que el sujeto real, el individuo en su esencia singular, no

¹⁰ En la misma línea de Althusser, Carlos Fernández hace el siguiente comentario sobre Marx: “En un conocido texto del Prefacio al Libro I de *XI capital*. Marx nos dice que él no ha tratado a las personas más que como “personificación de categorías económicas”. ¿Qué quiere decir con ello? Quiere decir ante todo que si queremos entender qué es el capitalismo, comenzar investigando qué hay de capitalista en la naturaleza humana constituye un muy mal punto de partida. El humanismo parece una cosa muy de sentido común si se trata de investigar una sociedad humana, pero científicamente es una verdadera fábrica de esterilidad. Si un alumno de física respondiese a todas las preguntas de un examen diciendo que las cosas ocurren por naturaleza, sería calificado, por supuesto, con un cero. ¿Por qué caen las piedras? Por naturaleza. ¿Por qué el calor dilata los cuerpos? Porque es su naturaleza. Ahora bien, no se hace nada distinto cuando se dice que el hombre es la causa de los fenómenos sociales e históricos. La causa de la guerra es la agresividad del ser humano; la causa de la crisis económica, la ambición humana; la causa del hambre en el mundo, el egoísmo del ser humano. Esta vacua cantinela nos impide pensar, en lugar de ayudarnos a ello. Por eso, Marx dijo con contundencia: ‘Mi método no parte del hombre sino del período económico dado’” (Fernández 2015, pp. 59-60).

tiene la figura de un ego, centrado en el 'yo', la 'conciencia', o la 'existencia'", sino "que el sujeto humano está descentrado, constituido por una estructura que tampoco tiene 'centro' más que en el desconocimiento imaginario del 'yo', es decir en las formaciones ideológicas en las que se 'reconoce'" (1996, p. 47).

Será dos años después (en 1966) de haber afirmado lo anterior cuando Althusser, en la obra "Tres notas sobre la teoría de los discursos", dará un paso más adelante al intentar mostrar que la ideología, o el discurso ideológico, presta un servicio especial a los sistemas de producción al asignar, por medio de la interpelación, la función que deben cumplir los sujetos una vez que ocupan un lugar determinado dentro de la infraestructura o proceso de producción:

El discurso ideológico (que es el discurso de la vida cotidiana, como lo observó Freud, que es el discurso de lo "vivido" y el discurso en el que se relata el sueño) induce pues un efecto-sujeto ideológico (como todo discurso induce un efecto-sujeto propio); en la medida en que el discurso ideológico interpela a los individuos, se dirige a ellos para obligarlos a asumir las funciones *Träger* requeridas por los diferentes niveles de la estructura social (1996, p. 120).

En "Ideología y aparatos ideológicos del estado" Althusser tendrá más claridad sobre el asunto, y para mostrar por qué "toda ideología tiene la función (que la define) de 'constituir' en sujetos a los individuos concretos" (1984, p. 130), partirá del hecho de que todos los seres humanos, todos sin excepción, viven de manera "espontanea" o "natural" en la ideología. Eso ocurre porque todos, de manera acrítica, nos consideramos, y consideramos a otros, como sujetos. Desconocemos que es la misma ideología la que nos hace exclamar ¡Evidente! cuando lo decimos; cuando aseguramos tajantemente: "todos somos sujetos". En dicha exclamación operará la función "reconocimiento ideológico" a la par

del “desconocimiento ideológico”. Y para entender cómo funciona el reconocimiento ideológico, Althusser pone el ejemplo de dos personas caminando por la calle de manera separada que al coincidir de frente se reconocen mutuamente y se saludan. Con el ejemplo, Althusser quiere mostrar que todos “somos siempre sujetos y, como tales, practicamos sin interrupción los rituales del reconocimiento ideológico, los cuales nos garantizan que somos sujetos concretos, individuales, inconfundibles y (naturalmente) irremplazables” (1984, p. 131). El reconocernos, y reconocer a otros, es una práctica “incesante” dentro de nuestra vida familiar, laboral, etc. Pero, aunque seamos conscientes de dicha práctica, eso no significa el conocimiento del mecanismo que nos convierte en sujetos. La interpelación es precisamente el mecanismo propuesto por Althusser para relacionar la ideología y la constitución de individuos en sujetos,¹¹ el mecanismo que transforma larvas mamíferas en sujetos o “que recluta sujetos entre los individuos” (1984, p. 132).

Para Althusser, la ideología atrapa y sujeta a individuos concretos como aquella interpelación policial¹² que nos dice “¡Eh, vosotros, allá!”, en la que el interpelado, en el momento de voltear hacia el policía que interpela, “se convierte en sujeto” (1984, p. 132). El francés aclara que por motivos expositivos tiene que describir la interpelación y sus consecuencias como una secuencia de hechos, con un antes y un después, lo cual puede causar confusiones ya que, en realidad, “los individuos siempre han sido sujetos”, “incluso antes de nacer” (1984, p. 132). O como diría en una entrevista a Fernanda Navarro: “los individuos son desde siempre, sujetos, es decir,

¹¹ Cfr. Ricardo Terriles “Sujeto y lazo social en la teoría de la ideología de Louis Althusser” en (Caletti 2011, p. 39).

¹² Para Michel Pêcheux (1975, p. 138) la interpelación policial y la religiosa (“Toi, pour qui j’ai versé cette goutte de sang”), que veremos más adelante, sirven como anillo al dedo a Althusser para ilustrar la interpelación ideológica.

sujetos ya sujetos por una ideología” (1988, p. 65). Esto no es extraño a su teoría de los aparatos ideológicos, pues antes de que alguien nazca ya están en funcionamiento los aparatos ideológicos que lo recibirán con los brazos abiertos para reclutarlo o insertarlo en el lugar que le corresponde dentro de las relaciones sociales de producción. Esto queda de manifiesto en el caso del aparato que él considera “el más terrible”, la familia. Freud ya había dado cuenta de ello, sólo que, en lugar de referirse a la familia como productora de sujetos para la producción, habló del “sujeto sexual”:

Antes de nacer, por tanto, es ya y siempre un sujeto, asignado a serlo en y por la configuración ideológica familiar específica en la cual se le “espera” después de ser concebido. Resulta inútil mencionar que esta configuración ideológica familiar está, en su unicidad, muy estructurada, y que en esta estructura implacable y más o menos “patológica” ... del antiguo sujeto futuro debe “encontrar” “su” lugar; es decir, convertirse en el sujeto sexual (niño o niña) que ya es por adelantado (Althusser 1984, 134).

Partiendo de esta idea, Néstor Braunstein mostrará que los individuos son productos de la estructura social en la que son atrapados desde su nacimiento, misma que les asigna un lugar como agentes de producción y les impone toda una serie de reglas que tienen que seguir en cada una de las actividades que realicen. Esta misma estructura creará un doble efecto: el desconocimiento por parte de los individuos de esta estructura (el desconocimiento, por ende, de que son determinados y no determinantes de dicha estructura) y la ilusión de que están actuando libremente. Para Braunstein, tal desconocimiento se debe, quizás, a que los procesos de sujeción tienen lugar durante la niñez, o incluso antes de que el individuo nazca, es decir, en aquellos primeros años que normalmente se borran de la memoria o son “inaccesibles para la conciencia”. Cuando alguien nace:

...llega para ocupar un lugar que lo espera, su nacimiento es deseado o no, un grupo humano se ha preparado para asignarle un puesto determinado (desde primogénito en una familia real hasta internado en un orfanato), se le asigna un nombre al que deberá responder, se le asignan las experiencias que podrá y las que no podrá tener, las personas que lo conocerán, la instrucción que podrá alcanzar y el uso que habrá de hacer de la misma, los alimentos que tendrá o que le faltarán, las capacidades personales que podrán germinar y las que quedarán mutiladas, la clase social a la que habrá de pertenecer y la posibilidad de escapar a los determinismos de clase, etc. (Braunstein, 1981, p. 72).

Ahora bien, todo lo dicho hasta aquí sobre la interpelación supone para Althusser “la existencia de otro Sujeto”, pero no de sujetos con “s” minúscula, sino de un Sujeto con “S” mayúscula, en cuyo nombre la ideología “interpela a todos los individuos en tanto que sujetos” (1984, p. 136). En el caso de la ideología religiosa, el Sujeto será, desde luego, Dios. Como dice Althusser, la ideología religiosa será el conducto por el cual el Sujeto, es decir Dios, interpelará de diferentes maneras a los sujetos, recordándoles su existencia (de Dios) y su condición (de los sujetos) de ser sus deudores, y no sólo por deberle su propia vida (el haber sido creados por él), sino también por haber ofrecido en sacrificio a su hijo Jesús para la salvación de los humanos y el perdón de sus pecados. Obviamente, la deuda que tienen los sujetos con el Sujeto debe ser pagada con su aceptación del lugar que les tocó ocupar en el valle de lágrimas conocido también como mundo y, además, con su completa sumisión y obediencia a los dictados divinos que da a conocer el aparato ideológico de la iglesia. Así, con la interpelación ideológica se cumplen dos objetivos: el individuo se reconoce como sujeto, al mismo tiempo que queda sujetado por “decisión propia” al Sujeto: “Y Moisés, interpelado-llamado por su nombre, luego de reconocer que era exactamente él el interpelado por Dios, reconoce que es sujeto, sujeto de Dios, sujeto sometido a Dios,

sujeto por el sujeto y sujeto al Sujeto. La prueba: le obedece y hace que su pueblo obedezca las órdenes de Dios” (1984, p. 136). Esto confirma que la estructura de toda ideología “es especular; es decir, a modo de espejo” y que “los salvados serán los que hayan reconocido a Dios y los que en Dios se hayan reconocido” (1984, p. 137).

Como ya se dijo, en el apartado dedicado a la exposición de los aparatos ideológicos, la ideología religiosa en el capitalismo no tiene un rol tan importante como el que tuvo en el modo de producción feudal. Consideramos que si toma como eje conductor el ejemplo de la ideología religiosa es precisamente porque se presta para establecer de forma más clara el concepto de interpelación.¹³ En *Sobre la reproducción*, Althusser mencionará otros ejemplos de la estructura especular de toda ideología, ejemplos que sí suponen un alto grado de importancia para la reproducción del capitalismo, a saber:

En la moral, la relación especular es la del Sujeto (el Deber) y los sujetos (las conciencias morales); en la ideología jurídica, la relación especular es la del Sujeto (la Justicia) y los sujetos (los hombres libres e iguales); en la ideología política, la relación especular es la del Sujeto (la Patria, el Interés Nacional o General, el Progreso, la Revolución) y los sujetos (los afiliados, electores, militantes, etc.)” (2015, p. 236).

Aunado a esto, Althusser señalará que la estructura especular de la ideología asegura simultáneamente: “1) La interpelación de los individuos en tanto sujetos; 2) Su sujeción al Sujeto; 3) El reconocimiento mutuo entre los sujetos y el Sujeto y entre los mismos sujetos entre sí; y 4) La garantía

¹³ Según Žižek, la interpelación religiosa es efectiva, aunque supongamos la inexistencia de Dios, ya que “mi reconocimiento en el llamado interpelativo del Otro es performativo, en el sentido de que el gesto mismo de reconocimiento *constituye* (o “pone”) a ese gran Otro: Dios “existe” en la medida en que los creyentes se reconocen como y (des)obedeciendo su llamado” (2001, p. 277).

absoluta que todo es exactamente así y de que, a condición que los sujetos reconozcan lo que son y se conduzcan en consecuencia, todo irá bien...” (1984, p. 137). En los cuatro casos, que son producto de la estructura especular de la ideología, se alcanza a percibir la complejidad de la forma en la que, según Althusser, la ideología (y su materialización en prácticas, rituales, actos y aparatos ideológicos del Estado) contribuye, aunque no sea evidente, a la reproducción de las relaciones de producción. Ahora se puede entender mejor por qué el autor francés nunca se conformó con atribuir dicha reproducción exclusivamente a los aparatos coercitivos del Estado que funcionan mediante la violencia, y que, en la mayoría de los casos, entran en acción para corregir a los que no quieren ser sujetos (los “malos sujetos”) por ningún Sujeto. Con la ideología, en cambio:

Los sujetos “marchan”. “Marchan solos” [...], y en caso de necesidad, cuando es verdaderamente imposible hacer otra cosa con los “malos sujetos” con el apoyo intermitente y ponderado, la intervención de los destacamentos especializados en la represión, a saber, los magistrados de la Inquisición u otros Magistrados y policías especializados, cuando se trata de ideologías distintas de la ideología religiosa. Los sujetos “marchan”, reconocen que “es bien cierto”, “que es así” y no de otro modo, que hay que obedecer a Dios, a De Gaulle, al patrono, al ingeniero y amar al prójimo, etc. Los sujetos marchan habiendo reconocido que “todo estaba bien” (así), y dicen, para que la cuenta esté completa: *¡Así sea!* (Althusser 2015, pp. 235-236).

Conclusión

Con todo lo dicho se cierra el círculo que Althusser abrió al tratar de explicar la reproducción de las condiciones de producción en una formación social, la cual implica tanto la reproducción de los medios de producción y de la fuerza de trabajo, como la reproducción de las relaciones de producción, que en el capitalismo no son más que relaciones

de explotación. Dentro de esta reproducción va a jugar un papel muy importante los aparatos ideológicos que son el lugar donde se definen ciertos rituales y prácticas ideológicas, y donde una clase social ejerce su dominio y se hace dominante a contrapelo de los intereses de la clase dominada.

Hay quienes piensan que, en las formaciones sociales capitalistas, la producción y reproducción se daría de forma ininterrumpida aunque no existieran ni aparatos ideológicos ni aparatos represores del Estado, pues las clases dominadas, al estar desposeídas de los medios de producción, no tienen otra opción, si quieren sobrevivir, que la de acudir, a vender su fuerza de trabajo a cambio de un salario. No obstante la importancia de esos dos factores (la desposesión de los medios de producción, y la coacción de los aparatos represores), las tesis de Althusser intentan probar que la reproducción será más efectiva y duradera si los que producen plusvalor lo hacen espontáneamente (por la vía de los aparatos ideológicos) y sin ser sometidos violentamente (por la vía de los aparatos represores). La reproducción de las relaciones de producción será posible si gracias a la ideología “el individuo *es interpelado en tanto que sujeto (libre) para que se someta libremente a las órdenes del Sujeto, para que acepte (libremente) por tanto, su sujeción*; por tanto para que ‘cumpla por sí mismo’ los actos y los gestos de su sujeción” (Althusser 1984, p. 138).

Para nuestro autor, en suma, nada asegura más las condiciones vigentes de producción que la aceptación “voluntaria” de estas condiciones por parte de unos agentes productivos que se creen los dueños de su propio destino; que se perciben en lo imaginario como los sujetos constituyentes y no los sujetos constituidos por las condiciones de producción.¹⁴

¹⁴ Este fragmento de Emilio de Ípola condensa una parte de lo dicho hasta aquí: “La ideología [...] constituye, mediante el mecanismo de la interpelación, a los individuos en sujetos. Soporte portador de relaciones sociales en lo real, el individuo se convierte, en lo imaginario, en principio autónomo de determinación y, por

Al capitalismo le conviene que nadie sepa que “el sujeto no desempeña el papel que cree sino el que le es asignado por el mecanismo del proceso” (Althusser 1969, p. 33). Pero para que los mecanismos de la ideología funcionen como debe ser, y el individuo se reconozca como sujeto y crea someterse o sujetarse libremente al gran Sujeto, debe necesariamente desconocer que la realidad oculta es, en última instancia, la reproducción de las relaciones de producción:

Hace falta que esto sea así para que la reproducción de las relaciones de producción esté, hasta en los procesos de producción y de circulación, asegurada cada día en “la conciencia”; es decir, en el comportamiento de los individuos-sujetos que ocupan los puestos que la división técnico-social del trabajo les asigna en la producción, explotación, represión, ideologización, práctica científica, etc. ¿De qué se trata, realmente, en este mecanismo del reconocimiento especular del Sujeto y de los individuos interpelados en cuanto sujetos, y de la garantía que el Sujeto da a los sujetos si éstos aceptan libremente someterse a las “órdenes” del Sujeto? La realidad en cuestión en este mecanismo, la que necesariamente se desconoce en las formas mismas del reconocimiento (ideología=reconocimiento/desconocimiento) es, en efecto y en última instancia, la reproducción de las relaciones de producción y de las relaciones que de estas relaciones se derivan (Althusser 1984, 138).

Bibliografía

Althusser, Louis/Balibar, Étienne (1969), *Para leer El capital*, Siglo XXI, México.

tanto, en depositario de una libertad irreductible [...] La ilusión de la autonomía, de la libertad, no es engendrada “desinteresadamente” por la ideología, sino para garantizar su contrario: el sometimiento; o, más precisamente para disimular el sometimiento objetivo, que se asegura por su intermedio, bajo las apariencias de una “libre” autosujeción. (De Ípola 1982, p. 33).

- Althusser, Louis (1976), *Positions*, Edition Sociales, Paris.
- _____ (1984), “Ideología y aparatos ideológicos del estado” en: *La filosofía como arma de la revolución*, Ediciones Pasado y Presente, México.
- _____ (1987), *La revolución teórica de Marx*, Siglo XXI, México.
- _____ (1988), *Filosofía y marxismo. Entrevista por Fernanda Navarro*, Siglo XXI, México.
- _____ (1992), *El porvenir es largo*, Ediciones Destino, Barcelona.
- _____ (1996), *Escritos sobre psicoanálisis: Freud y Lacan*, Siglo XXI, México.
- _____ (2003), *Marx dentro de sus límites*, Ediciones Akal, Madrid.
- _____ (2015), *Sobre la reproducción*, Akal, Madrid.
- Braunstein, Néstor (1981), “Relación del psicoanálisis con el materialismo histórico” en Braunstein, N./Pasternac, M./Benedito, G./Saal, F., *Psicología: Ideología y Ciencia*, Siglo XXI, México.
- Butler, Judith (2001), *Mecanismos psíquicos del poder. Teoría sobre la sujeción*, Ediciones Cátedra, Madrid.
- Caletti, Sergio/Romé, Natalia/Sosa, Martina (Compiladores), (2011), *Lecturas de Althusser. Proyecciones de un campo problemático*, Ediciones Imago Mundi, Buenos Aires.
- De Ípola, Emilio (1982), *Ideología y discurso populista*, Folios Ediciones, México.
- Eagleton, Terry (2005), *Ideología. Una introducción*, Paidós, Barcelona.
- Evans, Dylan (2005), *Diccionario introductorio de psicoanálisis lacaniano*, Paidós, Buenos Aires.
- Fernández Liria, Carlos/Alegre Zahonero, Luis (2011), *El orden de El capital*, Akal, Madrid.
- Fernández Liria, Carlos (2015), *El marxismo hoy. La herencia de Gramsci y Althusser*, El País, España.

- Gillot, Pascale (2010), *Althusser y el psicoanálisis*, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires.
- Lacan, Jacques (1980), *Escritos I*, Siglo XXI Editores, México.
- Larraín, Jorge (2007), *El concepto de ideología*, Vol. 2, LOM Ediciones, Santiago de Chile.
- Marx Karl/ Engels Friedrich (1955), *Obras escogidas*, Tomo II, Ediciones en Lenguas Extranjeras, Moscú.
- _____ (1974), *La ideología alemana*, Ediciones de Cultura Popular, México.
- Pêcheux, Michel (1975), *Les vérités de la palice*, François Maspero, Paris.
- Rancière, Jacques (1975), *La lección de Althusser*, Galerna, Buenos Aires.
- Ricoeur, Paul (1991), *Ideología y utopía*, Editorial Gedisa, Barcelona.
- Therborn, Göran (1990), *Ideología del poder y el poder de la ideología*, Siglo XXI, México.
- Žižek, Slavoj (2001), *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política*, Paidós, Buenos Aires.
- Žižek, Slavoj (coord.), (2003), *Ideología. Un mapa de la cuestión*, F.C.E., Buenos Aires.

Žižek, la rehabilitación de la política de la verdad, y la ideología

Emilio Hernández Vergara

Universidad La Salle, Ciudad de México

*Podemos decir que desde este instante, nosotros, habitantes
de la morada infinita de la Tierra, que todo está aquí,
siempre aquí, y que, en la banalidad igualitaria
sólidamente percibida, firmemente declarada,
el recurso del pensamiento está en lo que nos sucede, aquí.
Aquí, está el lugar del devenir de las verdades.
Aquí somos infinitos. Aquí es donde no se nos
ha prometido nada, excepto la posibilidad
de ser fieles a lo que nos sucede.*

-Alain Badiou, Breve tratado de ontología transitoria.

Abstract

This investigation has as objective the clarification of Slavoj Žižek's philosophical and political approach, which consists of a critical estrangement from ideology. In order to achieve this, the philosopher has to clarify the ontological status of the subject and how does he appear/perform in politics. Here he supports –apart from his usual reference, Lacan –himself on the French philosopher Alain Badiou, and uses his “event-truth” concept. In this concept he finds an useful mistake: the characteristics of “event-truth” and its relation with the subject, are basically the characteristics of the ideology. But, for Žižek, ideology implies the totality of reality. If everything is ideology, which is the true value of this political-ontological approach? Žižek's answer: its value is the possibility of criticising and re-thinking ideology.

Keywords: Ideology; Truth; Subject; Event; Political ontology.

Resumen

La presente investigación tiene como objetivo clarificar la propuesta filosófica y política de Slavoj Žižek, que consiste en un distanciamiento crítico respecto a la ideología. Para llegar a ella, primero tiene que esclarecer cuál es el carácter ontológico del sujeto y cuál es su manera de participar en la política. En este punto retoma —además de, como siempre, a Lacan— al filósofo francés Alain Badiou para recuperar su concepto de acontecimiento-verdad. Encuentra que en él hay un error que le será de gran utilidad: la descripción del acontecimiento-verdad en relación con el sujeto es precisamente la de la ideología. Pero la ideología no se limita a eso, sino que abarca la realidad en su totalidad. Entonces, si todo es ideología, ¿cuál es el valor de toda esta teoría de ontología política? Žižek responde que el valor radica en posibilitar la crítica a la ideología.

Palabras Clave: Ideología; Verdad; Sujeto; Acontecimiento; Ontología política.

1. La carretilla

El caso lacaniano de Ernst Kris —narrado por Žižek—¹ cuenta que un paciente presentaba la conducta patológica de acusarse a sí mismo de robar cosas a sus compañeros de trabajo. Kris, su psicoanalista, le demuestra que no había robado algo en absoluto, sin embargo, eso no lo volvía inocente. Lo que el paciente robaba era *nada*, así como la anoréxica en sentido lacaniano no se dedica a no-comer, sino que come *nada en sí*. Es la pulsión de muerte como un apego nihilista no a la

¹ Cfr. Žižek, Slavoj. *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política* (trad. Jorge Piatigorsky). Ed. Aumentada. Buenos Aires: Paidós, 2011.

afirmación de la vida, sino a “la estructura formal de referencia a la Nada” que nos permite mostrar apego a alguna causa (política, amor, arte), por la cual estamos dispuestos a arriesgarlo todo.² Es la distinción nietzscheana entre “no querer nada” y “querer la nada en sí”.

Žižek lo relaciona con un caso que comenta Darian Leader en *Promises Lovers Make When It Gets Late*. El caso trata sobre un empleado –llamémoslo Hegel– que le resulta sospechoso a su patrón –llamémoslo Kant. El patrón sospecha que su empleado ha estado robando día tras día cosas que oculta cuidadosamente en su carretilla, por lo que ordenó que al término de la jornada siempre se revisara la carretilla en busca de las cosas robadas. En cada revisión no se encontraba algo. No encontraban nada, hasta que tiempo después se dieron cuenta de que estaba robando carretillas.³

Respecto al caso Kris, Lacan nota –nos explica Žižek–⁴ que la sensación patológica del paciente de estar constantemente robando algo no debe interpretarse literalmente: el robo real residía en la forma del objeto mismo, es decir, *que para ese hombre las cosas sólo tenían valor si pertenecían a algún otro*.⁵ En el nivel del deseo esto quiere decir que mi deseo siempre es deseo de Otro pero nunca inmediatamente mío, por lo que desear auténticamente consiste en rechazar todos los objetos de deseo que tengo y desear la Nada. “Por esta razón, el deseo humano es siempre deseo de deseo, deseo de ser el objeto del deseo del Otro”.⁶ Querer es inmediatamente *querer* querer, querer que quiere quererse, porque es un querer que quiere activamente la Nada. Sirve recordar a

² Cfr. *Ibid.* Pg. 122.

³ Žižek, Slavoj. *Cómo leer a Lacan* (trad. Fermín Rodríguez). Buenos Aires: Paidós, 2013.

⁴ Cfr. Žižek, *El espinoso sujeto*. pg. 123.

⁵ Cfr. *Ídem*.

⁶ *Ídem*.

los amantes románticos, que no están enamorados de una persona en específico, sino enamoradas del amor en sí. Querer el querer es un giro autorreferencial en el que la forma simbólica se cuenta entre los mismos elementos del querer: “querer el querer es no querer en sí nada, de la misma forma que robar carretillas es robar la nada en sí”.⁷

Aquí, las carretillas que robaba el empleado Hegel al patrón Kant se identifican con la forma contenedora de los bienes robados, es decir, Kant veía la carretilla y buscaba dentro de ella las cosas que Hegel le estaba robando, pero encontraba nada, porque estaba robando la Nada en sí: un vacío contenedor de los bienes. ¿Por qué el patrón Kant nunca se dio cuenta de que lo que el empleado Hegel estaba robando eran las carretillas mismas y no cosas dentro de las carretillas? Porque Kant se mostró incapaz de incluir la forma en el contenido como parte del contenido mismo. En otras palabras, la forma del robo al patrón eran las carretillas, y el contenido que Kant buscaba en ellas era algo *distinto* a la carretilla misma, objetos distintos a la carretilla pero que se encontraran contenidos dentro de ella. La forma del robo es la carretilla. Pero lo que Hegel le estaba robando eran carretillas: el contenido del robo, la cosa robada, es la forma misma del robo. Hegel le robaba a Kant carretillas porque sabía que Kant siempre iba a buscar cosas dentro de las carretillas y no se daría cuenta de que la forma del robo y el robo mismo (o lo robado) se identificaban en una y la misma cosa: las carretillas.

Esta Nada que Hegel estaba robando se identifica con el Sujeto mismo, es decir, este significante vacío que sin embargo significa todo lo demás, como el ejemplo de querer el querer. El Sujeto no está incluido *directamente* en el orden simbólico aunque forma parte de él: “está incluido en

⁷ *Ibid.* pg. 123-124.

el punto mismo en el que se derrumba la significación”.⁸ Este estatus del Sujeto es traducible a la célebre frase de Sam Goldwyn que dice “¡Inclúyeme afuera!”.⁹ El Sujeto no forma parte del sistema simbólico, sin embargo es el mismo Sujeto quien significa, mientras que a su vez es significado (Sujeto particular para otros) como significante vacío por medio del cual una Nada (el Sujeto) se cuenta como algo. Así, el Sujeto se incluye en el sistema simbólico en el momento justo de su exclusión de éste.

Esto es explicable por los ejemplos que pone Lacan respecto a la puerilidad propia de los niños, cuando se pregunta a un niño pequeño cuántos hermanos tiene, y responde: “Tengo tres hermanos, Ernesto, Pablo y yo”.¹⁰ El niño se incluye en la serie de hermanos, pero queda excluido por ser el enunciador ausente de la serie que tiene tres hermanos, incluido él mismo. Es decir que cuando el niño se enuncia como un “yo” dentro de la serie se incluye afuera de ésta. Aquí vemos la brecha entre el sujeto de la enunciación y el sujeto enunciado, donde lo importante no es el contenido del enunciado en sí —cuando alguien roba algo y una persona que no ha sido acusada en absoluto del robo afirma una y otra vez “yo no lo robé, yo no lo robé”— sino el hecho de que exista la enunciación misma. Para que quede más claro usemos el clásico ejemplo freudiano donde el paciente le dice al psicoanalista “No sé quién era [esa persona de mi sueño], *pero* no era mi madre”.¹¹ El punto es claro, ¿por qué niega lo que nadie ha sugerido? Lo importante no es el contenido del mensaje, sino que el mensaje mismo haya sido emitido. Lo importante no es que Hegel estuviera robando cosas, sino que la carretilla misma era lo que le estaba robando a Kant; la

⁸ *Ibid.* pg. 124.

⁹ Cfr. *Idem.*

¹⁰ Cfr. *Idem.*

¹¹ Cfr. *Idem.*

carretilla (forma) debía de ser excluida adentro del contenido más que *incluida afuera*, en este caso, pues eso nos habría dicho mucho más sobre el contenido del robo mismo.

Esta posición del “inclúyeme afuera” es la postura de un puro mediador invisible: un mediador que propicia o posibilita relaciones pero que no participa en ellas de forma alguna, más que como mediador. Un ejemplo que nos da Žižek son los crímenes donde el asesino es el mismo que descubre el asesinato.¹² El asesino, en el preciso momento de matar a la persona comienza a gritar “¡Un crimen, un crimen!”, convirtiéndose en la persona que descubrió el asesinato por lo que nadie sospechará de él. Es decir, el asesino se *incluye afuera* de la situación. El error de los investigadores consiste en que al momento de buscar al asesino olvidan incluir en la serie de sospechosos a la carretilla en sí. Una vez más vemos la radical escisión entre el enunciador de la serie y la enunciación misma, la subjetividad de la serie y el significante vacío: la serie se subjetiva sólo cuando uno de sus elementos es un elemento vacío, “es decir un elemento que inscribe en la serie su principio formal. No se trata de que este elemento sencillamente ‘no signifique nada’, sino de que ‘significa la Nada en sí’, y como tal, representa al Sujeto”.¹³

Volvamos al caso de Kris. El deseo de un sujeto sólo es tal en tanto que deseo de Otro. Como la carretilla de Hegel: podemos estudiar a fondo todos los deseos que un Sujeto intenta regular, pero éstos sólo tendrán sentido si *incluimos afuera* el hecho de regulación en sí, el deseo de regulación en sí. Hay un giro autorreferencial *consustancial a la subjetividad*.¹⁴ Primero, la represión intenta regular deseos vedados de alguna forma por un orden sociosimbólico determinado.

¹² Cfr. *Ibid.* pg. 126

¹³ *Ídem.*

¹⁴ Cfr. *Ídem.*

Pero esta represión sólo puede subsistir si se basa en el deseo de regulación mismo: que el acto de represión mismo quede investido libidinalmente y se convierta en una fuente de satisfacción libidinal. Estructuralmente, funciona igual que la carretilla de Hegel: el deseo se posibilita en tanto que se regula, y la regulación se mantiene en tanto que se desee la regulación misma; la forma del robo se mantiene en tanto que el contenido del robo sea la forma misma del robo.

Esto nos da la base para pensar la estructura del Sujeto desde coordenadas específicas, no para centrarnos únicamente en una ontología, sino para analizar el *centro ausente de la ontología política*. Nos referimos, claro, a la noción de sujeto fincado en el basurero de deseo. Žižek, nuestro autor, encuentra especialmente problemático el análisis posmoderno de la política –caracterizado por Foucault (según él),¹⁵ Deleuze y Derrida– basado en la ausencia de Sujeto. En el fondo, las conclusiones a las que llegan Foucault y Žižek no son tan diferentes, pero el medio por el cuál llegan respectivamente a ellas es lo que marca la diferencia radical –o no tan radical– entre ellos. Nuestro autor ve en los análisis posmodernos –ya no sólo Foucault sino todas aquellas pequeñas luchas incapaces de reconocerse mutuamente, como el feminismo, los deleuzianos, el deconstruccionismo, el decolonialismo, el ecologismo– una incapacidad para generar una lucha unitaria. Es decir, la mayoría son capaces de ubicar enemigos particulares de cada una (el machismo, el

¹⁵ Castro-Gómez, Santiago. *Revoluciones sin sujeto. Slavoj Žižek y la crítica del historicismo posmoderno*. México: Akal, 2015, p. 100 y ss. Uno de los principales objetivos de Castro-Gómez en este texto –como el título lo dice– es explicar las líneas generales del pensamiento de Žižek siguiendo como hilo conductor su crítica al historicismo posmoderno, caracterizado, entre otros, por Foucault. Sin embargo, Castro-Gómez no mantiene una posición acrítica frente a esto: no se limita a exponer a Žižek sino a criticar sus errores de interpretación, sobre todo en lo que a Foucault respecta, pues parece que llegan a conclusiones semejantes en varias ocasiones.

género, el colonialismo, la destrucción del medio ambiente) pero ninguno es capaz de dar cuenta del enemigo en común, aquel que posibilita a todos esos enemigos pequeños, y lo que es peor, a las luchas en sí mismas: el capitalismo.¹⁶ Para Žižek todas esas pequeñas luchas se invalidan pues no son capaces de enfrentarse al enemigo común más que en los propios términos del enemigo: luchan contra el capitalismo en las mismas coordenadas impuestas por el capitalismo. Es importante resaltar: no es que Žižek sea un macho progresista, pro-colonialista perpetuador de roles de género heteropatriarcales. Él está consciente de la importancia de estas luchas, pero las descalifica porque sabe que mantener la lucha parcelada nunca solucionará el problema, y más bien sólo lograrán cambiar las cosas para que todo siga igual (recordemos el desafío de Lacan a sus estudiantes en los albores de Mayo del 68: “sois histéricos que piden un nuevo amo. Lo tendréis”). En palabras de Laclau y Mouffe,¹⁷ todas estas pequeñas luchas se muestran incapaces de generar cadenas de equivalencias internas y entre ellas que den cuenta de que todas tienen un enemigo en común, y sobre todo, que no son capaces de insertarse en un plano de discurso diferente al del discurso del enemigo mismo.

Pero Žižek tampoco es ingenuo y reconoce los logros de la teoría posmoderna; sabe que, si el problema es la ausencia de unión derivada de la ausencia de Sujeto, no puede reinstaurar al Sujeto moderno al menos en una lectura convencional del mismo. El Sujeto que propone, a partir de una lectura sospechosa mas no forzada de los modernos, es similar al de Foucault: un sujeto vacío –inmerso en procesos de subjetivación. Pero apoyado del psicoanálisis dará cuenta de que ese

¹⁶ Cfr. *Ibid.* p. 7.

¹⁷ Laclau, Ernesto y Chantal Mouffe. *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Madrid: S. XXI, 1987.

vacío es un vacío constitutivo, es decir, ese vacío subjetivo es ontológico, dando un suelo firme sobre el cual estructurar una política universal que dé cuenta de todas esas pequeñas luchas y al mismo tiempo del enemigo común a vencer, mientras intenta colocarnos en una narrativa diferente a la del enemigo.¹⁸ Esa estructura del sujeto es la que se acaba de presentar en las páginas precedentes.

Con lo expuesto hasta ahora puede surgir una gran cantidad de críticas. Uno de los objetivos de este trabajo es clarificar el concepto de sujeto en la política, en *El espinoso sujeto*, para mostrar que, a pesar de ser problemático y de que Žižek puede parecer un payaso, el que sea problemático es justo lo que nos permite proponer soluciones, y que el talante del autor está bastante bien justificado. El estandarte de sujeto ontológico de Žižek será Hegel principalmente, mientras

¹⁸ El tiradero de deseo, el *Espinoso sujeto*. ¿Por qué espinoso? Si el deseo siempre es el deseo del Otro y el sujeto es “originalmente” un tiradero de deseo que desea todo, tiende hacia todo y por ende debe ser regulado, ese deseo se regula a través del deseo del otro, que, a su vez, regula su deseo a través de otro, “and so on, and so on”. Es decir, el sujeto se constituye como tal a través del otro que a su vez se constituye a través de ese primer sujeto que se constituye a partir del otro... Y todo sujeto es vacío en ese sentido constituyéndose a partir de otro vacío. Podemos también traer a colación la noción de objet petit a, un objeto que de suyo no existe pero que condiciona y posibilita todo nuestro goce ulterior. Sin embargo, esa respuesta puede complementarse si uno lee la edición en inglés de *Visión de Paralaje* (Žižek, Slavoj. *Parallax View*. Massachusetts: MIT Press 2006.). En el capítulo primero de dicha obra Žižek hace una importante aclaración: el sujeto del *Espinoso sujeto* no es él mismo espinoso, sino que está más bien siendo espinado, o sintiendo un cosquilleo producido por el objeto. Parece un problema de traducción. *The ticklish subject* podría traducirse más acertadamente como El sujeto cosquilloso o cosquilludo, en el sentido de que hay algo que ya le está haciendo cosquillas. Por otro lado, la expresión ticklish subject significa tema delicado (subject-tema). El espinoso sujeto es un tema delicado, como juego de palabras en el original en inglés de la obra (Londres-Nueva York: Verso, 1999). Una tercera definición de ticklish puede ser inestable en el sentido en que una canoa es inestable y puede, fácilmente, voltearse. Estas definiciones pueden ser consultadas en el diccionario Inglés *Merriam-Webster* (“Ticklish”. *Merriam-Webster.com*. Merriam-Webster, n.d. Web. 12 May 2017).

que su estandarte político será Hegel como lector de Marx,¹⁹ es decir que ataca directamente al marxismo ortodoxo recuperando muchos elementos de la política propuestos por autores que siguen una línea “marxista” no ortodoxa.

2. ¡Hagamos lo imposible! El Ser y el Acontecimiento–Verdad

Uno de los interlocutores más frecuentes de Žižek es Alain Badiou, principalmente porque retoma su noción de Acontecimiento, reinterpretándolo un poco como una fuente para su teoría política. Seguiremos la exposición de nuestro autor respecto a estos conceptos importantes que debemos de tener en mente.

¿Qué es el Ser? “El ‘ser’ es el orden ontológico positivo accesible al saber, la multiplicidad infinita de lo que ‘se presenta’ en nuestra experiencia, categorizado en géneros y especies de acuerdo con sus propiedades”.²⁰ La ciencia del ser-como-ser es la matemática, la ontología se identifica con la matemática, y esta ontología es diferente de la filosofía. La matemática muestra lo múltiple puro aún no estructurado simbólicamente, *lo dado*. La matemática nos permite pensar la multiplicidad sin limitar lo pensable a la categoría de objeto, de lo uno.²¹ La multiplicidad no es una multitud de “unos” pues aún no se ha empezado la cuenta. Badiou²² recurre a Lucrecio para explicar este punto: la ontología tiene por objeto las multiplicidades inconsistentes, es decir, una multiplicidad infinita –pues no se ha limitado un punto donde empiece la cuenta, no está sometida a lo uno–, no simbolizada, pura. Es el ser que carece de representación y de

¹⁹ Cfr. Castro-Gomez, *op.cit.* p. 54.

²⁰ Žižek, *El espinoso sujeto*, p. 139.

²¹ Cfr. Badiou, Alain. *Breve tratado de ontología transitoria* (trad. Tomás Fernández Aúz y Beatriz Eguibar). Barcelona: Gedisa, 2002, p. 33.

²² Cfr. *Ibíd.*, p. 28.

presentación.²³ Esa multiplicidad se tiene por concepto a sí misma: de ella no se puede predicar nada más que su multiplicidad misma. Una *multiplicidad consistente particular* será denominada “situación”,²⁴ es decir, que ya está estructurada, lo que nos permite contarla como uno, una multiplicidad presentada.²⁵ Para poder contar una situación como uno debe haber una reduplicación de la misma, es decir, la situación debe ser simbolizada. La situación debe identificarse con una estructura simbólica para que sea contada por uno. La estructura es la cuenta por uno.²⁶ Cuando es contada como una tenemos un “estado de situación”.²⁷ Cuando alcanzamos un estado de situación, la multiplicidad anterior aparece como la nada, ya que carece de simbolización. Nada es el nombre propio del ser previo a su simbolización.²⁸ Es un elemento presente pero no re-presentado, incluido afuera.

Más allá del saber sobre el ser como aquello que se escapa a la determinación ontológica,²⁹ a veces, ocurre un acontecimiento que no pertenece ya a la esfera del ser sino del no-ser. Tomemos un ejemplo del propio Žižek:³⁰ imaginemos que formamos parte de la sociedad francesa de finales del S. XVIII. No hay saber existente que nos permita explicar plenamente el surgimiento de ese acontecimiento llamado “Revolución Francesa”; es un acontecimiento que aparece *ex nihilo*, imposible de explicar en los términos de la situación presente —el llamado “*ancien régime*”. Sin embargo, no es una intervención que venga desde fuera o desde más allá, sino

²³ Cfr. Badiou, Alain. *El ser y el acontecimiento* (trad. Raúl J. Cerdeiras, A. A. Cerletti y Nilda Prados. Buenos Aires: Manantial, 1999, p. 18.

²⁴ Cfr. Žižek, *El espinoso sujeto*, p. 139.

²⁵ Badiou, *El ser y el acontecimiento*, p. 34.

²⁶ Cfr. *Idem*.

²⁷ Cfr. Žižek, *El espinoso sujeto*, p. 139..

²⁸ Cfr. *Idem*.

²⁹ Cfr. Badiou, *Breve tratado*, p. 52.

³⁰ Cfr. Žižek, *El espinoso sujeto*, p. 140.

que está ligada al vacío constitutivo de la sociedad, a su inconsistencia o a su exceso intrínseco. Es decir que el acontecimiento es la verdad de la situación. En palabras de Badiou, al acontecimiento es aquello que se le sustrae a la ontología; y como la ontología, que es matemática, se estructura axiomáticamente, podemos definir el acontecimiento como una ruptura de la regla que establecen los axiomas, pero que es a la vez homogéneo a dicha regla; es un múltiple que sustrae a uno de los axiomas de lo múltiple puro el axioma de su fundamentación.³¹ Es la verdad *de una* situación específica, muestra aquello implícito en la situación pero que ésta no es capaz de explicar, o no quiere explicar. La Revolución Francesa es el acontecimiento que hizo visible los excesos, las inconsistencias del viejo régimen. Es la verdad de la situación de ese viejo régimen. Y el acontecimiento implica sus propias determinaciones: su nominación dada por sí mismo a sí mismo, una meta final o ideal, su operador (movimiento político a través del cual se lleva a cabo) y su sujeto (“el agente que, en nombre del acontecimiento-verdad, interviene en el múltiple histórico de la situación y discierne/identifica en ella los signos-efectos del acontecimiento. Lo que define al sujeto es su *fidelidad* al acontecimiento: el sujeto lo sigue y persiste en discernir sus huellas en el seno de la situación”).³² El sujeto es, para Badiou según Žižek, una emergencia finita, pues surge con y sirve a una verdad que lo trasciende: es el sujeto como efecto-sujeto.³³

Pero el acontecimiento-verdad no es importante únicamente porque evidencie la verdad sobre una situación específica, sino porque rompe con la estructura de esta situación y por ello no puede ser explicado desde la situación misma,

³¹ Cfr Badiou, *Breve tratado*, p. 53.

³² Žižek, *El espinoso sujeto*, p. 140.

³³ Cfr. Badiou, *Breve tratado*, p. 81.

sino únicamente a partir del compromiso subjetivo con él. Y al romper esa estructura, estructura simbólica que delimitaba qué es lo posible y qué es lo imposible, se abre un nuevo horizonte de posibilidades imposibles desde la vieja estructura. “El acontecimiento verdad es el acaecer de algo que desde el horizonte del orden predominante del saber parece imposible”.³⁴ Es por esto que a Žižek le resulta tan atractiva la noción de acontecimiento-verdad: romper con la estructura simbólica predominante posibilita el momento de libertad absoluta y por ende absurda;³⁵ es el punto de quiebre donde se puede luchar contra el enemigo ya no en las coordenadas del mismo, sino a partir de nuevas coordenadas que son creadas por los sujetos afiliados al acontecimiento; es la posibilidad de instaurar un nuevo sistema simbólico que responda mejor a las necesidades globales.³⁶ Es por ello que, pese a la afirmación lacaniana del amo citada previamente, la famosa proclama de Mayo del 68 tiene tanto sentido; hay que hacer lo imposible.³⁷ Al mismo tiempo, esto es justo el error que Žižek ve en la forma de concebir el acontecimiento del propio Badiou: la verdad del acontecimiento depende de que los sujetos involucrados se mantengan fieles al propio acontecimiento. En otras palabras, Badiou ve el surgimiento de una verdad trascendente en el acontecimiento, pero al

³⁴ Žižek, *El espinoso sujeto*, p. 153

³⁵ Cfr. *Ibid.* p. 416 y ss. La libertad que se puede alcanzar en ese punto de quiebre, en un acontecimiento es absoluta y absurda. Absoluta porque se posibilita lo imposible: al romper con un orden simbólico toda acción es realizable, todo nuevo orden simbólico es susceptible de ser instituido pues las reglas del anterior se han roto con él. Y absurda porque ya no hay orden simbólico valedero, no en ese preciso instante: no hay coordenadas dentro de las que moverse por lo que uno puede moverse hacia donde quiera.

³⁶ Recordemos la noción de acontecimiento kantiana (retomo la explicación de José Luis Villacañas en Victoria Camps, *Historia de la ética*, Tomo II: La ética moderna. Ed. Crítica, Barcelona, 1999) donde la libertad se muestra como un acontecimiento pues rompe con la cadena causal de las cosas.

³⁷ Cfr. Castro-Gómez *op. cit.* p. 181.

mismo tiempo es un fiel alumno de Althusser. Veamos por qué.

3. Singular universal: El patético posmoderno, el Acontecimiento-Verdad... y su indecibilidad

La subjetivación ocurre con la fidelidad al acontecimiento-verdad —cosa con la que Žižek está de acuerdo—, cuando se empieza a vivir acorde a éste. El sujeto se adscribe a una verdad que es contingente pues depende de una situación histórica concreta, sin embargo en cada situación histórica contingente hay *una y sólo una* verdad.³⁸ Lo que hace el acontecimiento-verdad es manifestar las torsiones sintomáticas de una situación, es decir, lo que para el antiguo régimen eran solamente anomalías o pequeños errores reparables del mismo, para el acontecimiento, más que pequeñas anomalías éstas son un síntoma de la anomalía constitutiva del régimen, de su injusticia intrínseca e insalvable a menos que la propia estructura del régimen cambie. Žižek pone un ejemplo polémico. Los casos de pederastia por parte de miembros importantes de la iglesia en tanto que institución están muy en boga últimamente, generando caos y escándalos que a todo mundo le resultan muy alarmantes, principalmente porque dichos abusos son perpetrados por miembros de la iglesia. A nuestro autor esto le parece curioso. Definitivamente nos deben parecer alarmantes los casos de pederastia,

³⁸ En el prólogo al primer volumen de *El ser y el acontecimiento*, Badiou explica que, a pesar de todo, no hay que limitar al sujeto a ser “sujeto de una verdad” pues, por ejemplo, siempre, en la contrarrevolución, aparecen formas subjetivas reactivas, es decir, que se oponen a la verdad genérica del acontecimiento. Siempre, frente a un acontecimiento hay un *espacio subjetivo* que permite subjetivaciones que van más allá de la fidelidad al acontecimiento. Sin embargo, esto no parece refutar a Žižek, sino que más bien le da la razón respecto a su opinión de las pequeñas luchas: éstas sólo existen en función la verdad genérica del acontecimiento; sólo existen en el espacio subjetivo que existe frente al acontecimiento, dentro de él. (Badiou, Alain. *El ser y el acontecimiento* (trad. Raúl J. Cerdeiras, A. A. Cerletti y Nilda Prados. Buenos Aires: Manantial, 1999, p. 7).

pero no entiende por qué resulta alarmante específicamente porque sean miembros de la iglesia, pues esto sólo es un síntoma que evidencia la estructura misma de la institución; es decir, el hecho de que haya pederastas en esta institución no es de sorprenderse, pues la estructura misma de ésta permite, posibilita y necesita de estas “anomalías” para subsistir, de la misma forma en que el capitalismo neoliberal necesita de desigualdades extremas. No son errores o anomalías de la estructura, no son cosas que se pueden arreglar o reabsorber, sino que son elementos constitutivos de dicha estructura.

El acontecimiento-verdad no va a lo ontológico, al orden del ser —ya mencionamos que sólo las matemáticas tienen este privilegio, y que el ser es un vacío constitutivo— pero sí muestra una verdad relativa a una estructura, verdad meta-física y universal. Así, Badiou busca oponerse al posmodernismo cuyo dogma principal es que es imposible basar cualquier movimiento político en una verdad meta-física o trascendental.³⁹ Y se opone principalmente a algunas tesis del posmodernismo, sobre todo al deconstruccionismo, que muestra una admiración por la revolución en su carácter utópico, que identifica el acontecimiento con algo que se da y manifiesta en la realidad empírica del ser. Sin embargo, esta identificación del acontecimiento-verdad con el orden del ser es justamente lo que trae consecuencias catastróficas. No debemos ontologizar la verdad convirtiéndola en el orden mismo del ser.⁴⁰ Expliquemos esto.

Para Žižek el orden del ser es un vacío constitutivo. Para llegar a esta conclusión, tuvo que hacer una reconstrucción de varios autores de la modernidad, principalmente de Hegel y su concepto de universalidad, universalidad abstracta

³⁹ Cfr. Žižek, *El espinoso sujeto*. p. 145.

⁴⁰ Cfr. *Ibid.* p. 143 y 144.

y universalidad concreta.⁴¹ Žižek ve tres posibilidades de la relación de lo universal y su contenido. La primera posibilidad es la universalidad neutra, la universalidad del *cogito* cartesiano en tanto que substancia pensante neutra común a todos los seres humanos que nos permite fundamentar la igualdad de todos los sujetos en el ámbito de la política.⁴² La segunda posibilidad es la lectura convencional marxista, o interpretación sintomática crítico ideológica,⁴³ que podemos ver en lecturas feministas, por ejemplo, donde el *cogito* tiene sobre todo rasgos masculinos, o más radicalmente, que esta universalización es la cancelación de diferencias particulares (universalidad abstracta). Y hay una tercera versión⁴⁴ que parece más acertada, elaborada en detalle por Ernesto Laclau: lo universal es vacío y justo por eso está siempre lleno, es decir, hegemonizado por algún contenido particular contingente. Por lo tanto, no hay un contenido universal neutro ni común a todos los seres humanos, por lo cual no podemos definir los rasgos comunes a todos en la misma modalidad. Por ejemplo, si la historia ha privilegiado al *cogito* con caracteres masculinos no es por la constitución intrínseca de éste, sino porque es el resultado de la lucha hegemónica dentro de ese espacio vacío, y por lo tanto, esto puede modificarse. “Todo contenido positivo del universal es el resultado contingente de una lucha por la hegemonía; en sí mismo, el universal está absolutamente vacío”.⁴⁵

Esto clarifica un poco más a qué se refiere Žižek con *El centro ausente de la ontología política*. El centro ausente de la ontología política es el sujeto vacío en tanto que universalidad abstracta justo como la tercera versión de lo universal,

⁴¹ Cfr. *Ibid.* p. 79 y ss.

⁴² Cfr. *Ibid.* p. 113.

⁴³ Cfr. *Ibid.* p. 113 y 114.

⁴⁴ Cfr. *Ídem.*

⁴⁵ *Ídem.*

que se dota a sí misma de contenido; como veíamos en el segundo apartado, es el significante vacío que significa la serie pero queda excluido de ésta. Y esto soluciona el problema de la ontologización de la verdad. El orden del ser es la ontología. La verdad es meta-física pues va más allá del sujeto, lo excede, pero no es ontológica pues es totalmente relativa a una situación y no nos dice algo sobre el orden del ser, sino sobre la situación. Una de las críticas más recurrentes en los comentaristas de Žižek, por ejemplo en el ya citado libro *Revoluciones sin sujeto de Santiago Castro-Gómez*, es que nuestro autor retoma la noción de acontecimiento-verdad y estructura su noción de lucha política alrededor de ésta, pero nunca, ni él ni Badiou establecen un criterio para discernir entre un acontecimiento y un pseudo-acontecimiento.⁴⁶ Recordemos las características interesantes para nuestro autor del acontecimiento: es un momento de absoluta y absurda libertad pues se rompe con el sistema simbólico existente posibilitando lo imposible; se rompe la cadena causal, lo que da la apariencia de acontecimiento ex nihilo, ya que es un acontecer inexplicable en las coordenadas de la estructura antigua, y sólo en términos de los afiliados al mismo; pero sobre todo —y es algo que no se había explicado hasta el momento— es un acontecimiento capaz de alterar la subjetividad de las personas: el acontecimiento es esa fractura del orden simbólico, del gran Otro, que nos confronta con lo Real teniendo una experiencia traumática, y así como se construirá un nuevo sistema simbólico, se construirá una nueva subjetividad a partir de ese acontecimiento. El nazismo cumple perfectamente con todas estas características y sobre todo con la última: fue capaz de modificar subjetividades a una escala global. Igualmente el estalinismo.

⁴⁶ Cfr. Castro-Gomez, *op. cit.* p. 188 y 189.

Pero la crítica de Gómez-Castro parece muy arbitraria: tanto para Žižek como para Badiou el criterio entre acontecimiento y pseudo-acontecimiento es claro, y tiene dos elementos. (I) Tanto el nazismo como el estalinismo ontologizaron la verdad que su pseudo-acontecimiento “develó”, y como ya se había mencionado antes, la verdad del acontecimiento depende de la filiación de los sujetos a éste —su subjetivación con respecto a lo que manifiesta— y no de representar el orden del ser. Sin embargo, ambos movimientos pueden ser llamados totalitarismos, es decir, que en el centro vacío de la política instauraron una verdad de carácter ontológico, “tanto el nazismo como el estalinismo suponían la referencia a algún orden global del ser”.⁴⁷ Esto coincide con la descripción de Hegel de la verdadera maldad: es aquella que se asume a sí misma, desde su voluntad subjetiva, como universalizable para el resto de las voluntades; es la subjetividad que se afirma como absoluto, la subjetividad que hace el mal pero se atribuye el nombre del bien.⁴⁸ Y (II) cuando el pseudo-acontecimiento sólo cambia las cosas para que todo siga igual. Es decir, un acontecimiento sólo es tal en tanto que tenga como objetivo socavar la estructura establecida. El nazismo es un pseudo-acontecimiento porque en vez de subvertir el orden establecido sólo buscaba salvar dicho orden (el capitalista), mientras que la Revolución de Octubre aparece como un genuino acontecimiento pues buscaba dismantelar toda esa estructura capitalista.

Esta distinción que hace Žižek nos permite articular otro elemento de su crítica al posmodernismo. Para él resulta muy evidente que todas las pequeñas luchas antes mencionadas son un síntoma de la estructura capitalista, y que su único objetivo es cambiar las cosas para que todo siga igual.

⁴⁷ Žižek, *El espinoso sujeto*, p. 143.

⁴⁸ Cfr. Hegel, *Fundamentos de la filosofía del Derecho*, §140, nota.

Ya que los individuos se subjetivan a partir de la afiliación a un acontecimiento o a una causa —al afiliarse al movimiento ecologista o al feminismo, por ejemplo— el sujeto adquiere un sentido, su identidad. Pero no se da cuenta que este sentido y la causa misma está posibilitada por el modo de producción capitalista, por lo cual no puede luchar contra lo que en verdad está produciendo la crisis ecológica a nivel mundial: dicho modo de producción. En otras palabras, la persona adquiere sentido al inscribirse a una lucha que no puede ser concretada pues de serlo se acabaría esa lucha; en el momento en que desapareciera el capitalismo dejaría de existir el problema contra el que lucha la causa, y la lucha terminaría, volviendo a perder el sujeto su sentido. Para Žižek esto es evidente, por ejemplo, al ver que los veganos compran comida vegana que justamente está producida por este modo de producción: tienen que asegurarse la inscripción en una causa específica, y al mismo tiempo asegurar que la lucha no terminará.⁴⁹

Pero aún se abre una problemática para nuestro autor. ¿Por qué afirmamos que Badiou es un fiel alumno de Althusser? Ya podemos divisar la respuesta, sin embargo, aún no es suficientemente clara. Laclau y Mouffe opinan que para que un acontecimiento tenga validez, para que un movimiento político funcione, éste debe entrar en la política, es decir, institucionalizarse.⁵⁰ De no ser así, lo político se disuelve y nunca trasciende. Por ejemplo, si la lucha por los derechos de las

⁴⁹ Estos criterios del acontecimiento-verdad nos permiten rehabilitar otra categoría hegeliana: la infinitud. Los partidarios de la política posmoderna arguyen que no existe la “mujer en general”, sino que sólo hay mujeres blancas de clase media, madres solteras negras, lesbianas, etc. “Esos presuntos descubrimientos deben ser rechazados como trivialidades que no merecen ser objeto de reflexión. El problema del pensamiento filosófico consiste precisamente en examinar de qué modo surge la universalidad de ‘la mujer’ a partir de esa multitud interminable.” Cfr. Žižek, *El espinoso sujeto*. p. 143.

⁵⁰ Cfr. Laclau, Mouffe, *op. cit.*

mujeres nunca alcanzara el ámbito de la política generando de facto dichos derechos, una institucionalidad que las protegiera, la lucha carecería de sentido. Para Žižek este criterio es peligroso porque anularía el carácter verdadero del acontecimiento —recordemos el juego que hace Laclau con ayuda de Mouffe para salvaguardar la existencia de lo político frente a la política gracias al antagonismo, lo cual matiza la crítica de nuestro autor. Lo anularía porque el acontecimiento busca derrocar un orden específico, y si ese acontecimiento, esa ruptura se institucionalizara sólo sería absorbida por el orden que pretendía socavar. Sería justamente cambiar las cosas para que todo fuera igual, es decir, un pseudo-acontecimiento. Entonces, ¿qué hace que un acontecimiento-verdad tenga validez?

Como ya se había mencionado: la fidelidad del sujeto a éste, la subjetivación. Esto tiene varias consecuencias que no se han explicado pero que son claras para Žižek. Cuando se destruye un orden simbólico, el gran Otro, el sujeto pierde su subjetividad al confrontarse con lo Real. Esta confrontación traumática no puede permanecer así, lo Real es inapresable y sólo nos permite la confrontación mas no la permanencia en él, por lo cual un nuevo orden simbólico debe de aparecer. Entonces, cuando hay un acontecimiento verdad éste es indecible desde las coordenadas de la vieja estructura: un historiador, al ver la Revolución Francesa y no reconocerla como un acontecimiento será incapaz de explicarla en la historia.⁵¹ Sólo un partidario de ella sería capaz de explicarla, pero si es indecible en los términos del viejo régimen, una nueva jerga revolucionaria tendrá que aparecer para darle sentido. Un nuevo sistema simbólico se instaura, que subjetiva a los individuos, y sólo así el acontecimiento verdad se concretiza y adquiere realidad. El acontecimiento sólo es posible si uno

⁵¹ Cfr. Žižek, *El espinoso sujeto*, p. 147.

habla desde una *postura subjetivamente comprometida*.⁵² Es la fidelidad al acontecimiento que no implica su institucionalización inmediata, sino su prolongación. Como ya se había mencionado, el acontecimiento tiene una meta o ideal, es decir, se proyecta al futuro, por lo que este nuevo lenguaje o jerga que surge (lenguaje-sujeto) tiene una referencia vacía, referencia por la cual el sujeto apuesta. Apuesta a que el vacío se llenará cuando se alcance la meta. “La nominación del acontecimiento-verdad está ‘vacía’ precisamente en cuanto se refiere a la plenitud futura”.⁵³ Es por eso que el acontecimiento-verdad no refiere a un estado de cosas ontológico, siempre es una proyección hacia el futuro.

Entonces, la verdad del acontecimiento radica en la fidelidad al mismo. Un acontecimiento es autorreferencial pues incluye su propia designación (simbólica).⁵⁴ La verdad del acontecimiento es decidirse por la verdad. El acontecimiento sólo aparece como verdadero cuando la decisión ya ha sido tomada.

En el caso del cristianismo, el acontecimiento (la crucifixión) se convierte en un acontecimiento-verdad “después del hecho”, es decir, cuando lleva a la constitución del grupo de creyentes, de la comunidad comprometida y unida por la fidelidad del acontecimiento. Existe entonces una diferencia entre el acontecimiento y su nominación: un acontecimiento es el encuentro traumático con lo Real (la muerte de Cristo, la conmoción histórica de la Revolución, etcétera), mientras que su propia nominación es la inscripción del acontecimiento en el lenguaje (la doctrina cristiana, la conciencia revolucionaria). En términos lacanianos, un acontecimiento es el *objet petit a*, mientras que la nominación es el nuevo significante que establece lo que Rimbaud denominó “nuevo orden”, la nueva legibilidad de la situación basada en una decisión (en la perspectiva revo-

⁵² Cfr. *Ídem*.

⁵³ *Ídem*.

⁵⁴ Cfr. *Ídem*.

lucionaria marxista, toda la historia anterior pasa a ser la historia de la lucha de clases, del esfuerzo emancipatorio derrotado).⁵⁵

4. El rizo temporal

La verdad del acontecimiento radica en decidirse por él: decidirse por una causa, y al decidirse por ésta somos *plenamente sujetos*. Sin embargo, Badiou da aún una vuelta de tuerca más: la ontología nos habla del ser, pero eso aún no nos dice algo de la existencia, de aquello que existe. Al igual que respecto al acontecimiento, la existencia es algo por lo que uno debe decidirse. Hay que *decidirse sobre lo que existe*.⁵⁶ La existencia no es algo dado. Aquello que existe es aquello que el pensamiento decide (que existe). Badiou plantea que hay tres formas en que el pensamiento se decide por la existencia, y las tres son, en última instancia, de carácter político: la política de las particularidades empíricas, política de la totalidad trascendente y política de las singularidades sustraídas.⁵⁷

¿No es justo esto la descripción de la ideología? ¿No convierte esto al acontecimiento en ideológico? El acontecimiento-verdad de Badiou se asemeja terriblemente a la interpelación ideológica de Althusser, de quién da la casualidad que es alumno. Badiou explica que los cuatro regímenes del acontecimiento son el amor, la ciencia, el arte y la política. Más exactamente, a esos cuatro regímenes los llama *procedimientos genéricos*, que podemos definir como el punto de reunión entre una verdad y la instancia finita donde se da tal reunión.⁵⁸ Las cuatro “modalidades” del sujeto de Althusser son el sujeto ideológico, el sujeto en el arte, el sujeto inconsciente y el sujeto de la ciencia —aunque en última instancia,

⁵⁵ *Ibid.*, p. 152. Resaltes del autor.

⁵⁶ Cfr. Badiou, *Breve tratado*, p. 47.

⁵⁷ Cfr. *Ibid.*, p. 49.

⁵⁸ Cfr. Badiou, *El ser y el acontecimiento*, p. 25.

Althusser redujo los cuatro al sujeto ideológico.⁵⁹ “Esto parecería indicar que el acontecimiento-verdad consiste en el gesto ideológico elemental de interpelar a los individuos (partes de una situación del ser) para que sean sujetos (portadores/seguidores de la verdad).”⁶⁰ Y aún podemos dar otra vuelta de tuerca: para Badiou, el acontecimiento paradigmático es la muerte de Cristo como acontecimiento religioso, justo aquel que no se inserta en los cuatro tipos de acontecimiento-verdad descritos por él. Es la torsión sintomática, el elemento que pertenece al dominio de la verdad sin ser una de sus partes reconocidas. Y como explica Kierkegaard, según Žižek, el cristianismo redimensiona la relación eternidad y tiempo: la eternidad depende del acontecimiento temporal de Cristo.⁶¹

Para Žižek esto es inadmisibile. Un acontecimiento sólo puede suscitarse en la política, la confrontación psicoanalítica con el amor, el arte y la ciencia. Plantear el acontecimiento-verdad paradigmático en términos de la religión (cristiana) es *un regreso al obscurantismo*.⁶² Sin embargo, resulta evidente que la fidelidad a un acontecimiento, decidirse por la verdad que él muestra es un decidirse eminentemente dogmático. Es la identificación del acontecimiento-verdad con la ideología, hecho que se ve reforzado por el carácter proyectivo del acontecimiento: busca su confirmación atendiendo a los signos dados en la multiplicidad de la situación, atendiendo a la meta final. Es decir, el acontecimiento supone un rizo temporal: “la fidelidad al acontecimiento les permite juzgar el múltiple histórico desde el punto de vista de la plenitud futura, pero la llegada de esa plenitud ya supone el acto subjetivo de la decisión (o, en términos pascalianos, la

⁵⁹ Cfr. Žižek, *El espinoso sujeto*. p. 156.

⁶⁰ *Ibid.* p. 153.

⁶¹ Cfr. *Idem.*

⁶² Cfr. *Ibid.* p. 153-154.

‘apuesta’ a esa plenitud).⁶³ Hay un carácter eminentemente circular entre el sujeto y el acontecimiento: el sujeto lo sirve con su fidelidad, pero el acontecimiento sólo es visible para el sujeto ya comprometido con éste. El círculo mismo de la ideología.⁶⁴ El rizo temporal que implica que el sujeto, en el presente, se subjetiva y hace verdadero con ello al acontecimiento, bajo la expectativa de una proyección a futuro.

El “error” de Badiou al caracterizar al acontecimiento como Verdad es la victoria de Žižek. Este carácter ideológico del acontecimiento es la torsión sintomática, el “reverso negativo”, que manifiesta el orden del ser. El saber del acontecimiento es saber ideológico, pero nos dice mucho sobre el carácter ontológico del Sujeto: de nuevo, lo importante no es el contenido de la enunciación sino la enunciación misma, pues ésta nos dice más sobre el contenido de ésta. El orden del ser es el vacío estructural que ya se había explicado anteriormente, el sujeto es el significante vacío que significa la serie pero queda excluido de ésta. En tanto que significante vacío tiene que saturarse con algún contenido y, como en el caso de los ecologistas, ese contenido será su afiliación a una causa. En otras palabras, el sujeto vacío (tiradero de deseo) se subjetiva ideológicamente al afiliarse a una causa, crea un sistema simbólico que lo dota de identidad, el gran Otro. Y no puede haber sujeto sin gran Otro. El acontecimiento lo fractura, el individuo destruye su subjetividad y posteriormente tiene que “suturar su realidad”; no puede permanecer en constante choque traumático con lo Real. La complica-

⁶³ *Ibid.* p. 156.

⁶⁴ Recordemos el chiste de Žizek: The reason I find Badiou problematic is that, for me, something is wrong with the very notion that one can excessively “enforce” a truth: one is almost tempted to apply the logic of the joke quoted by Lacan: “My fiancée is never late for an appointment, because the moment she is late, she is no longer my fiancée”. A Truth is never enforced, because the moment fidelity to Truth functions as an excessive enforcement, we are no longer dealing with a Truth, with fidelity to a Truth-Event.

ción es la misma que en el caso de los ecologistas: derrocar el capitalismo implica la destrucción de la subjetividad capitalista. El sistema simbólico capitalista posibilita nuestro goce, al destruirlo, todo objeto de deseo se perdería con él. Según nuestro autor, esta es la razón por la que, a pesar de que todos conocemos las consecuencias catastróficas del capitalismo preferimos no hacer algo al respecto: interpela nuestro goce, y nosotros no queremos perderlo.⁶⁵

Conclusiones: el imbécil

Es evidente ahora que la única forma en que exista tal cosa como un Sujeto es a través de la ideología: el Sujeto es eminentemente ideológico. Es por eso que para Žižek no podemos salir (nunca) de la ideología.⁶⁶ *Necesitamos la ideolo-*

⁶⁵ Cfr. Castro-Gómez, op. cit. p. 84 y 85. “En el momento en que tal ilusión se desvanezca (la ilusión del capitalismo, la ideología capitalista), en el momento en que el fantasma que soporta la ideología se vaya, entonces terminaría el goce y nos veríamos abocados a confrontarnos con nuestro propio vacío ontológico, con ese núcleo traumático que desestructuraría por completo nuestras vidas –necesitamos la ideología: ése es el punto de Žižek. Por eso es que no estamos dispuestos a abandonar el síntoma, aunque sepamos que el capitalismo es un sistema injusto, que la democracia sólo sirve para legitimar el poder de las oligarquías, o que el colonialismo es la matriz del racismo moderno. Por eso preferimos la ignorancia al conocimiento, ya que éste nos arrebataría inmediatamente el goce”.

⁶⁶ ¿Qué es exactamente la ideología? Recordemos la noción marxista: la ideología es una representación distorsionada de la realidad que impide a los explotados tomar conciencia de su realidad, e implica que dichos explotados no saben lo que hacen. Esta noción implica una idea de sujeto humanista: si la ideología es una “falsa conciencia” entonces el sujeto puede ir más allá de ésta y “tomar conciencia” (Cfr. Castro-Gómez. op. cit. p. 75 y ss.). Žižek pretende ir más allá de esa noción, es decir, regresar a Hegel de la mano de Lacan –Hegel tiene una noción de sujeto radicalmente antihumanista. Lacan dirá que la ideología es la relación imaginaria de los individuos con sus condiciones reales de existencia social, es una relación *ficcional* (cfr. Castro-Gómez. op. cit. p. 75 y ss.). No es una representación distorsionada de la realidad de la cual el sujeto pueda “despertar” mediante la toma de conciencia, sino que es la base y estructura misma de la vida social pues sólo a través de ella los sujetos se vuelve sujetos. En otras palabras, no somos nosotros quienes actuamos libremente, sino la ideología la que nos interpela como “individuos libres”. Es más o menos la noción que Althusser usara de interpelación ideológica. Žižek da otra vuelta de tuerca al asunto –de

gía. Pero esto no tiene algo de malo. A diferencia de lo que pretende Fukuyama con su noción del “fin de la historia”, Žižek ve, entonces, que el capitalismo es sólo una ideología, y como tal, no representa el orden del ser aunque nos dice mucho sobre éste, como cualquier ideología. Por lo tanto, no es ontológico. Es decir, si el capitalismo es una ideología quiere decir que podemos cambiar de ideología; no podemos *abandonar* la ideología, pero sí podemos cambiarla. La crítica a nuestro autor es justificada: “bueno, ¿y qué ideología viene después?” Su respuesta es tramposa: “es una nueva ideología, la ruptura con el gran Otro, por lo tanto, indecible desde nuestra situación, entonces, *hagamos lo imposible*”. Ocurre lo mismo que con muchos posmodernos, se afana tanto en mostrar cuál es el problema que no puede proponer algo más allá del movimiento político necesario para solucionar el problema —claro que la indecibilidad de lo que viene después puede que ya haya quedado justificada.

En última instancia, ¿cuál es la verdadera propuesta política de Žižek? El distanciamiento crítico, la posibilidad de una crítica a la ideología. Esta propuesta se basa en la ética del distanciamiento de Lacan, enfrentada a *la ética de la subjeti-*

manera análoga a lo que hace Lacan respecto a Freud —diciendo que la condición humana en sí misma conlleva una fisura que acompaña siempre al sujeto y es independiente de su subjetivación, es una fisura a priori que condiciona el goce. El sujeto adquiere su identidad, como ya se explicó, de forma derivada, es decir, a través de la mirada de otros sujetos que a su vez adquieren su identidad de otros... Es decir, el sujeto es siempre ideológico. Lo único que podemos hacer es atravesar el fantasma, pero esto conlleva la destrucción de la propia subjetividad, pues eso equivaldría a renunciar a nuestro goce. El nivel fundamental de la ideología es el de una fantasía inconsciente que estructura nuestra propia realidad social; esa fantasía nos permite gozar, satisfacernos por lo que normalmente hacemos. De ahí viene la expresión de “¡Goza tu síntoma!”. Como ya se explicó, el Acontecimiento implicaría atravesar el fantasma, confrontarnos con lo Real y por ende, destruir nuestras subjetividades, pero eso también implica la destrucción completa de nuestras vidas. Es por eso que para Žižek *necesitamos la ideología*, necesitamos una fantasía para soportar y poder vivir. No podemos salir de la ideología, pero sí podemos cambiar de ideología.

vacación de Althusser.⁶⁷ Žižek es plenamente consciente de que postular que algo es ideológico, en este caso el capitalismo, abre la posibilidad de decir que algo, la postura del esloveno, es no-ideológica o más pura. Pasa lo mismo con la distinción ideología-realidad.⁶⁸ Lo primero que hay que entender es que para Žižek la realidad misma es ideológica, no sólo el capitalismo. Entonces, no sólo el capitalismo es ideológico sino que el propio Žižek se encuentra dentro de la ideología. Y es allí donde entra su propuesta: hay que mantener siempre una postura crítica respecto a la (propia) ideología.⁶⁹

Si rescatamos una noción de sujeto universal y ontológico que a la vez sea vacío —o múltiple puro a partir del cual empieza la cuenta por uno, o como Žižek explica, del surgimiento de la noción universal de “mujer” a partir de la multiplicidad incontable —podemos refundar una lucha política de carácter universal que rescate la particularidad. Al mismo tiempo, siendo el sujeto ese significante vacío, la universalidad en tanto que espacio vacío sujeto a ser hegemonizado, no hay subjetivación necesaria, cualquiera es tan ideológica como la otra, por lo cual, se puede “llenar” al sujeto con una infinitud de identidades sin que deje de ser sujeto universal —justo lo contrario al totalitarismo: no hay un orden del ser Verdadero y homogéneo para todos. No hay una identidad con mayor dignidad que otra, todas son ideológicas.

Como Žižek afirma en *Menos que nada*⁷⁰ hay dos tipos opuestos de estupidez. El primero es el protopsicótico incapaz de comprender las reglas contextuales implícitas en una situación. Es el idiota, como en el cuento de Andersen el niño que

⁶⁷ Cfr. Pasqualini, Mauro. *Psicoanálisis y teoría social. Inconsciente y sociedad de Freud a Žižek*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económico, 2016, p. 218.

⁶⁸ Cfr. *Ibid.* p. 219.

⁶⁹ Cfr. *Idem.*

⁷⁰ Cfr. Žižek, Slavoj. *Menos que nada. Hegel y la sombra del materialismo dialéctico*. Madrid: Akal, 2015. Todo este ejemplo concerniente al “imbécil” se retoma de la “Introducción”, p. 11- 14.

afirma que el emperador está desnudo, olvidando que todos estamos desnudos bajo nuestra ropa. Y el segundo tipo de estupidez que es la del tonto. Es aquél que se identifica plenamente con el sentido común, el que se apoya sin fisuras en el gran Otro. Es el caso de los ayudantes de los grandes detectives: el Watson de Sherlock, el Hastings de Poirot. Poirot explica a Hastings su papel: Hastings, al estar inmerso en el sentido común, frente a un crimen, reacciona exactamente del modo en que un asesino que intentara borrar sus huellas del crimen, lo que le permite a Poirot incluir en su análisis la reacción del gran Otro del sentido común, para así resolver el crimen.

Pero queda una tercera caracterización, por debajo del tonto y por delante el idiota: el imbécil. En otro de sus análisis sospechosos de palabras haciendo una referencia directa a lo que se encontró en Wikipedia, Žižek se pregunta por el origen de la raíz –bécil precedida por la negación im-. Ve entonces que –bécil proviene seguramente de báculo, por lo que el “imbécil” es aquel que camina sin bastón. Surge la pregunta: si lo que distingue al humano de otros seres es el habla, ¿cuál es el bastón en que nos apoyamos? ¡Claro! El lenguaje. El orden simbólico. El gran Otro.

Entonces, el idiota está sólo, simplemente fuera del gran Otro. El tonto está plenamente dentro de él, habita en el gran Otro de forma estúpida. Pero el imbécil está entre ambos: consciente de la necesidad del gran Otro pero sin depender de él, desconfiando de él. En otras palabras, el imbécil es consciente de que el gran Otro no existe per se, es inconsistente y está barrado. “Si es medido por la escala de CI el tonto parece más inteligente que el imbécil, pero es más inteligente de lo que le conviene (como les gusta decir a los tontos reaccionarios –no los imbéciles– sobre los intelectuales)”.⁷¹

⁷¹ *Ibid.* p. 12.

Este ser un (im)bécil es la posición subjetiva del revolucionario radical:⁷² aquel que es capaz de identificar que no somos capaces de abandonar la ideología, pero que a la vez nota que podemos cambiar de ideología. Žižek pretende jugar en este plano, y al mismo tiempo es muy posible que pretenda fungir como catalizador del cambio de ideología, es decir, actuando como un psicoanalista —que no sabe algo respecto a su paciente pero que hace creer al paciente que sabe— pretende confrontar a las personas con lo Real. Es por eso que hay dos Žižeks: el crítico cultural-cuasi-psicoanalista (aquel que hace películas, videos, se postula a la presidencia y escribe libros llenos de chistes y referencias a películas de Hollywood) y el filósofo (que hace interpretaciones sospechosas pero a la vez muestra un conocimiento increíble de los modernos, Heidegger, Husserl, y sus adversarios intelectuales; el que hace una reconstrucción del sujeto a partir del psicoanálisis, y que escribe libros llenos de chistes y referencias a películas de Hollywood). Es un (im)bécil y es un payaso, pero parece que esto sería hacerle más bien un cumplido.

¿Qué nos toca hacer? Ser imbéciles; sospechar del orden establecido, pero estar conscientes de que un orden es necesario: la crítica a la (propia) ideología. No podemos salir de la ideología, pero podemos cambiarla. Lo que debemos hacer es “generar” un acontecimiento-verdad capaz de reconfigu-

⁷² Žižek explica que el problema con los imbéciles es que nadie sabe lo que niega el prefijo im-: sabemos lo que significa imbécil, pero no sabemos que es un “bécil”. Como diría Badiou, sólo sospechamos que es lo opuesto del imbécil. Pero piensa luego que es posible que sea el mismo caso de los antónimos sobre los que Freud escribió un ensayo (*heimlich y unheimlich*) que tienden a significar lo mismo. Se pregunta “¿y si el ‘bécil’ es lo mismo que ‘imbécil’, solo que con una vuelta de tuerca más?”. Una suerte de negación de la negación que no nos lleva a una positividad primaria: “Si un ‘imbécil’ es alguien que carece de apoyo sustancial en el gran Otro, un ‘bécil’ redobla la carencia, transportándola al Otro mismo. El bécil es un no-imbécil, consciente de que, si él es un imbécil, dios tiene que serlo también”. Esta negación de la negación es lo que da el título a su obra *Menos que nada*.

rar las subjetividades de las personas; sin embargo, éste es indecible. Eso nos puede llevar a la conclusión de que no sabemos qué hacer. Sí, de hecho no lo sabemos, pero podemos apuntar que ese es el camino a seguir. En palabras de Hegel, si no podemos cambiar la realidad por medio de la revolución —como el joven Hegel quería— podemos comprenderla primero (tarea de la filosofía) y cambiando las ideas, cambiar al mundo —cambiando la ideología, cambiar el mundo, la subjetividad del sujeto—, es decir: tenemos que pensar la siguiente determinación, pues sólo pensándola la podremos realizar. Žižek, retomando a Badiou, apunta un buen camino a seguir. Pero, antes que nada, debemos ser críticos hacia la propia ideología.

Bibliografía

Badiou, Alain. *Breve tratado de ontología transitoria* (trad. Tomás Fernández Aúz y Beatriz Eguibar). Barcelona: Gedisa, 2002.

_____. *El ser y el acontecimiento* (trad. Raúl J. Cerdeiras, A. A. Cerletti y Nilda Prados. Buenos Aires: Manantial, 1999.

Castro- Gómez, Santiago. *Revoluciones sin sujeto. Slavoj Žižek y la crítica del historicismo posmoderno*. México: Akal, 2015.

Laclau, Ernesto y Chantal Mouffe. *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Madrid: S. XII, 1987.

Pasqualini, Mauro. *Psicoanálisis y teoría social. Inconsciente y sociedad de Freud a Žižek*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económico, 2016.

Žižek, Slavoj. *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política* (trad. Jorge Piatigorsky). Ed. Aumentada. Buenos Aires: Paidós, 2011.

_____. *Menos que nada. Hegel y la sombra del materialismo dialéctico*. Madrid: Akal, 2015.

- _____. *Cómo leer a Lacan* (trad. Fermín Rodríguez).
Buenos Aires: Paidós, 2013.
- _____. *Parallax View*. Massachusetts: MIT Press
2006.

Revisión estética del ejercicio fotográfico de Francesca Woodman, a partir del concepto de lo *sublime*, teorizado por Immanuel Kant en la *Crítica del juicio*

Mabel Téllez García

Universidad La Salle, Ciudad de México

Abstract

The objective of this essay is an exploration of the work of the American photographer Francesca Woodman (1958-1981) in relation with the concept of the sublime, theorized by Kant in the Critique of Judgment. The aim is to rethink the aesthetic as a structure, and the concept of the sublime conceived from an aesthetic experience, not as emotion or affection. In the paper, I argue that Francesca's work establishes a scenario created by her own interaction with space and I demonstrate that her work is situated in the practice of the aesthetic, through an inquiry about its link with performance, body and photography.

Keywords: Photography; Art; Sublime; Aesthetic judgment; Performance.

Resumen

El objetivo de este ensayo consiste en una exploración de la obra de la fotógrafa estadounidense Francesca Woodman (1958-1981) en relación con el concepto de lo sublime, teorizado por Kant en la *Crítica del juicio*. Asimismo, el propósito es repensar la estética como una estructura, y el concepto de lo sublime concebido a partir de una experiencia estética

y no como emoción o afección. En este escrito sostengo que su trabajo fotográfico instaaura un escenario gestado por su propia interacción con el espacio y argumento que su obra se sitúa en la práctica de lo estético, mediante una indagación sobre su vínculo con el performance, el cuerpo y la fotografía.

Palabras Clave: Fotografía; Arte; Sublime; Juicio estético; Performance

1. El ejercicio fotográfico de Woodman

Con apenas 22 años de edad, Francesca Woodman (Denver, Colorado, 3 de abril de 1958 - Nueva York, 19 de enero de 1981) decidió abandonar el mundo saltando del piso 34 de su edificio ubicado en Greenwich Village, Nueva York, el 19 de enero de 1981, tras una grave depresión que la llevaría a quitarse su propia vida.

La vida de Woodman estuvo profundamente influenciada por el arte. Era hija de la ceramista Betty Woodman y del pintor George Woodman. Nació en 1958 y creció en la ciudad de Boulder, Colorado; ahí, sus padres estudiaron en la facultad de bellas artes de la Universidad de Colorado. Por lo que no es de sorprenderse que desde temprana edad Francesca absorbiera la rigurosidad de la disciplina que requiere todo artista. En un inicio experimentó con el dibujo y a sus trece años se sumergió en el arte fotográfico, gracias a una cámara que le regaló su padre. Inmediatamente mostró una capacidad tanto innata como depurada para distinguir entre los desafíos y las oportunidades que representa esta disciplina (Keller 2011, p. 172).

Woodman creó la mayoría de su obra mientras estudiaba en la Rhode Island School of Design (RISD), de 1975 a 1978. Sus conceptos atrevidos y ambiciosos, el cortejo simultáneo y la subversión de la mirada masculina, además del empleo de símbolos cargados, terminaron por definir poco

a poco su ejercicio fotográfico. La temporalidad, la relación del cuerpo con el espacio y la arquitectura figuraron como *leitmotiv* de su trabajo posterior.

A pesar de su breve trayectoria, la producción artística de Francesca es vasta y se sitúa dentro del performance, la actuación y la auto-exposición. Sus exploraciones fotográficas representan una visión inusual y auténtica de ella misma — un tema recurrente dentro de su obra. Incluso si otras figuras aparecían en la escena, claramente estaban ahí como soporte creativo. Su obsesión con el cuerpo femenino, la serialidad, el surrealismo y la relación de la fotografía con la literatura representan un lenguaje obligado dentro de su propio discurso creativo.

Woodman siempre mostró una afinidad por los espacios interiores, lo mismo que una fijación por los ambientes decadentes y decrepitos que, desde luego, eran un reflejo de la evidente influencia que el simbolismo, el surrealismo y la pintura barroca tenían sobre la joven artista:

Ella llegaba a una locación, siempre abandonada y en evidente estado de decadencia, para ser inspirada por las historias emanadas por las paredes, tomaba objetos que habían sido abandonados en las locaciones y los incorporaba en su obra de una manera natural, muchas veces hacía esto desnuda para dejarse vestir por la propia nostalgia del lugar que estaba por capturar (Campuzano 2004, s/p).

Los ambientes sórdidos del universo Woodman fungían tanto como espacios de trabajo como un reflejo de su propia personalidad. Regularmente se fotografiaba a sí misma y a sus amigos, apoyándose en la decadencia arquitectónica y de una serie de objetos táctiles (pieles, pájaros muertos y edredones deshilachados), al igual que actores o -quizás espectadores-, para lograr las enigmáticas representaciones que despedía su lente clínico. Por ejemplo, la serie *Houses* fue realizada en una casa abandonada en Providence, EUA, para la

cual arregló las puertas y repisas desde ángulos precarios para crear escenarios oníricos. Asimismo, los límites que representa la relación entre el cuerpo y el espacio se convirtieron para ella en una de sus mayores preocupaciones.

Si bien la obra de Woodman se presta para innumerables lecturas e interpretaciones, esta examinación se enfocará únicamente en el contenido estético de su obra, al igual que en relación con el concepto de lo sublime en Kant, teorizado en la *Crítica del juicio* como parte fundamental de la experiencia estética. Podría decirse que Francesca interrogaba el concepto -si hemos de atrevernos a exteriorizarlo- produciendo fotografías sobre el problema de ver; de verse a sí misma, a través de, y como una imagen fotográfica. Esto, quizás, podría ser un indicio de que la obra misma interroga, genera y concreta la teoría estética.

Por ello, no es preciso hacer un desarrollo desde el nacimiento de la fotografía, en el siglo XIX, cuando se la consideraba como un discurso mimético portador de objetividad, y que la ciencia positiva puso a su servicio como un instrumento empírico. Lo que interesa es el momento en que Francesca realiza sus fotografías; donde la definición de la fotografía misma cambió.

Alrededor de 1960, y particularmente en 1965, se inaugura un modo de concebir la fotografía, según el cual, el sujeto (el fotógrafo) tiene una intervención decisiva; por lo que no es posible ya considerarla como un discurso exclusivamente mimético lleno de objetividad (dar la verdadera realidad). Es aquí donde interviene el trabajo de lo sublime kantiano, puesto que, si tomamos en cuenta que el propio Kant establece en sus dos primeras *Críticas*, que una de las facultades gobierna a las demás: en la *Crítica de la razón pura*, el entendimiento; en la *Crítica de la razón práctica*, la razón; en la *Crítica del juicio*, todas las facultades se emancipan e interactúan. Desde esta perspectiva, la fotografía de Francesca

no puede ser considerada como un espejo de la realidad, sino como una creación artística —esto debido a que se concibe el arte como una estructura y ya no como una teoría de la sensibilidad (*Aeisthesis*).

2. La facultad de juzgar lo bello en Immanuel Kant

Previo a determinar el momento estético de lo sublime dentro del ejercicio fotográfico de Woodman, resulta necesario ahondar en el concepto de lo bello y la facultad de juzgar estética, así como revisar la diferencia intrínseca entre lo bello y lo sublime, y desde luego, la definición nominal de este último.

En la sección primera: *Analítica de la facultad de juzgar estética*, libro primero *Analítica de lo bello*, aborda que el juicio de gusto es estético, esto es, que la representación por la imaginación al sujeto y al sentimiento de agrado o desagrado experimentado por éste: “por tanto, el juicio de gusto no es un juicio de conocimiento, sino estético” (Kant 2005, p. 46).

El placer que da lugar al juicio de gusto es ajeno a todo interés, decir, que para juzgar si algo es bello o no, no puede tener algún interés la existencia del objeto, de lo contrario resultará parcial y no será un puro juicio de gusto; antes bien, la cuestión de si algo es bello, recae en cómo la juzgamos en la mera contemplación, ya sea por intuición o reflexión (juicio reflexivo contemplativo), permaneciendo indiferentes a este respecto.

Antes bien, la definición de lo bello, es lo que, sin conceptos, se representa como objeto de un placer universal, objeto de un placer ajeno a todo interés. Como no se funda en alguna inclinación del sujeto, sino que el que juzga se siente completamente libre con respecto al placer que encuentra en el objeto: “En consecuencia hablará de lo bello como si la belleza fuese una cualidad del objeto, y como si su juicio fuese lógico” (2005, p. 79).

3. Paso de la facultad de juzgar lo bello a la de lo sublime

En el libro Segundo: *Analítica de lo sublime*, Kant establece el paso de la facultad de juzgar lo bello a la de lo sublime y establece una notable diferencia entre estos dos conceptos: “Lo bello de la naturaleza afecta a la forma del objeto, que consiste en la limitación; lo sublime, en cambio, puede encontrarse también en un objeto informe, en cuanto se representa en él o mediante él, lo ilimitado, aunque concebido, además, como totalidad” (2005, p. 79).

Más adelante menciona la diferencia intrínseca:

...la belleza natural encierra una finalidad en su forma, gracias a la cual el objeto parece como si fuera predeterminado para nuestra facultad de juzgar, constituyendo así en sí un objeto de placer, por el contrario, lo que sin racionar, por la mera aprehensión, provoca en nosotros el sentimiento de lo sublime, puede parecer inapropiado para nuestra facultad de representación y como si violentara la imaginación, y, no obstante, tanto más sublime se juzga (Ibid.)

Con este planteamiento, Kant reconoce que lo propiamente sublime no puede contenerse en ninguna forma sensible, sino que afecta solo a ideas de la razón. Concluye, en todo caso, que para encontrar lo bello en la naturaleza tenemos que buscar un motivo fuera de nosotros, mientras que para lo sublime solo tenemos que buscarlo en nosotros y en el modo de pensar que ponga sublimidad en la representación de la naturaleza.

4. Definición nominal de lo sublime

Ahora bien, ¿Qué es lo sublime? Kant denomina este concepto como lo absolutamente grande; la grandeza “por encima de toda comparación”. Sin embargo, la expresión de que algo es grande, pequeño o mediano, no es un concepto de razón puro ni una intuición sensible, es, más bien, un concepto de la facultad de juzgar, o proceder de él y tener como base

una finalidad subjetiva de la representación con respecto a la facultad de juzgar. Una cosa es sublime en la medida en que se halla en sí misma y su magnitud sólo es igual a la de sí. Este concepto de lo sublime como magnitud infinita e inconmensurable no puede buscarse en la naturaleza, sólo en nuestras ideas, porque no se juzga lo sublime en función de las cosas del mundo natural, sino en función del sentimiento y de la disposición del espíritu que el objeto despierta en el juicio.

Lo sublime, la magnitud, lo absolutamente grande, en cualquier arte está concentrado en el efecto, no en la obra ni en el hacer, sino en ese juicio reflexivo contemplativo al que nos invita la obra. Entonces se percibe la cualidad de lo sublime en las fotografías de Woodman, aun cuando sólo se accede a la representación de su obra, gracias al juicio estético (subjetivo), donde el sujeto percibe de qué modo es afectado por la representación y por el cual la razón reflexiona sobre lo observado.

De ello se infiere que lo propiamente sublime no puede estar encerrado en la forma de un objeto, sino que se refiere a ideas de la razón. Dicho de otra forma, es el impacto que tiene para la razón que, no puede hacerse ni alcanza a encontrar una medida a tal grandeza, al presenciar una magnitud infinita:

Pero cuando calificamos algo no meramente de grande, sino de absolutamente grande, en todo respecto (por encima de toda comparación), o sea, de sublime, pronto se advierte que no transigimos en que para ello se busque medida alguna apropiada fuera de ello, antes bien consideramos que sólo en ello debe buscarse tal medida. De ahí se deduce que lo sublime no debe buscarse en las cosas de la naturaleza sino únicamente en nuestras ideas (Kant 2005, p.79).

Finalmente concluye: “sublime es lo que, por ser sólo capaz de concebirlo, revela una facultad del espíritu que va más allá de toda medida de los sentidos” (Ibid.).

Ahora bien, la relación del concepto de lo sublime de Kant con la sustancia y el espacio es un tanto problemática. Para Kant, lo sublime sólo ocurre en la mente del espectador y no puede adherirse a un objeto físico. Del mismo modo, lo sublime resiste y genera problemas con la estructura y la materialidad. La historia de la fotografía sugiere una relación con lo sublime, en la medida en que comparten conceptos problemáticos de la materialidad.

El estado híbrido como artefacto científico y como “hijastro” de la tradición pictórica, coloca a la fotografía casi entre materia y forma, entre objeto y evanescencia. También contiene siempre la amenaza de desmoronarse, de descomponerse de nuevo en la luz sin forma. Pone a prueba la configuración de lo sublime de lo que interrumpe los límites de la forma.

El enfoque de Woodman en el autorretrato como el sitio del desenfoque y lo borroso, funciona poderosamente porque invoca la historia de la fotografía como algo efímero, y que también enuncia su resistencia a la desaparición, la forma que oscila en el borde de la luz sin forma. La aproximación de Woodman para descentrar visualmente el sujeto interactúa con la teorización de Kant de la problemática que rodea la ausencia de forma y la consolidación de la estética.

5. La evanescencia de la figura femenina en la fotografía de Woodman: un acto estético de lo sublime

Una vez examinado el concepto de lo sublime en Kant, para realizar una revisión estética-sublime del trabajo fotográfico de Woodman utilizaremos una selección de cuatro fotografías de la neoyorquina: *House #3* (1976); *House #4* (1976); *Polka Dots* (1976) y *Self-deceit #1* (1978). En ellas, se reúnen las siguientes características: figuras centrales desenfocadas, con semblante fantasmagórico o figuras borrosas que interactúan con sus alrededores arquitectónicos, como se men-

cionó anteriormente. Las fotografías exploran el imaginario de Woodman e instauran un sistema de lenguaje: formas femeninas, espacios sombríos, derruidos y un tanto lúgubres, y autorretratos fantasmagóricos donde el sujeto se disuelve o se fragmenta:



Fig. 1.1 House #4, Providence, Rhode Island, 1976



Fig. 1.2 House #3, Providence, Rhode Island, 1976



Fig. 1.3 Polka Dots,
Providence, Rhode
Island, 1976



Fig. 1.4 Self-deceit
#1, Rome, Italy,
1978

En sus autorretratos, Woodman demuestra repetidamente el momento de su desaparición, evocada por la manipulación de la velocidad de obturación para crear imágenes de sí misma como una figura borrosa, o su uso de formato cuadrado y recorte para mostrarse sin cabeza, o colocándose en el borde del marco de la fotografía.

La investigadora norteamericana, Claire Raymond, considera este vértigo de la percepción como una articulación entre lo sensorial y lo racional, con la dificultad fundamental de lo sublime kantiano (Raymond 2010, p.16). En este sentido, se instaura un diálogo entre el interrogatorio de Woodman sobre la estética como una “geometría interior” y la imaginación arquitectónica de Kant que teoriza lo sublime. Éste último menciona: “lo sublime es la mera capacidad de pensar que evidencia una facultad de la mente, trascendiendo todos los estándares de sentido” (Kant, 2005, p.88). Esto es, que lo sublime a la vez avanza y destruye el encuadre, un gesto que se observa en los autorretratos de Woodman, y cuya exploración del significado y del trabajo del encuadre gira en torno a esta condición límite de la estética.

Si lo sublime no puede ser delimitado ni bordeado, las imágenes de Woodman trabajan desarticulando y dislocando la preeminencia del encuadre implícito en sus fotografías. Su trabajo presenta una obsesión con el problema del espacio y la función del espacio como marco, pero ésta se inserta en la teorización de Kant de la mirada en lo sublime como un acontecimiento violentamente desplazado de lo espacial y lo temporal, una exploración que presiona los límites.

Podemos observar en las fotografías que Woodman se arrodilla o se sienta en el suelo casi postrándose a la pared, mirándose así misma o a la cámara; la capacidad de testigo de la audiencia permite al sujeto fotografiado salir de este callejón sin salida, ya que el testigo de la cámara implica la posibilidad teórica de liberación del sujeto. La excesiva vulnerabilidad de sus posturas -su espalda desnuda hacia la cámara, su cuerpo agachado, casi cesado- se ve mitigada por el roto papel tapiz que la cubre. Este cierre de sí misma, por el momento en que arriesga la integridad de ese yo, que es precisamente el lugar de lo sublime (Raymond 2010, p. 28).

Este es el momento que podemos señalar como un definitivo del sublime kantiano: una metáfora especializada de capturar a sí misma “hablando”, y donde Woodman marca su propia imagen en un instante de comunicación e intercambio, en el que sus palabras están congeladas e inmovilizadas. Al hacer visible este momento de intersubjetividad Woodman parece análogar a la fotografía en sí, ya que se congela y materializa en una especie de pasaje en el tiempo, como el fotógrafo invisible detrás de la cámara y el sujeto cuya imagen es capturada por su acción exponencial.

En La Cámara Lúcida, una teoría sobre fotografía obsesionada por la pérdida y el anhelo, Roland Barthes describe este lapso de tiempo como un momento sublime de transición, de auto-pérdida. Éste se experimenta como: “ni sujeto ni objeto sino un sujeto que siente que se está convirtiendo en un objeto». Una presencia cuya propia imagen es la evidencia visual de este momento de pérdida de sí mismo (Barthes 1990).

Conclusiones

El concepto de lo sublime nos ayuda a comprender el trabajo de Woodman y sus poderosas fotografías, y por su parte, éstas revisan el concepto mismo, como se establece en la Crítica del juicio, donde manifiesta los esfuerzos de Kant por teorizar la estética como una estructura. Siguiendo a Claire Raymond, en su libro *The Kantian Sublime*, lo sublime deviene en un reconocimiento de la separación entre estética y afección o emoción: “El trabajo riguroso de Woodman puede evocar un estado de ánimo en el público, pero ese efecto no es intrínseco a las fotografías” (Raymond, 2010, p.18).

Woodman revela la relación entre arquitectura y cuerpo; ésta relaciona su fotografía a lo sublime kantiano a través de un gesto compartido de encontrar la estética en la relación del cuerpo con el espacio, como un lugar inhabitado, una

casa. La estructura de la estética inaugurada en lo sublime de Kant es configurada arquitectónicamente, y Woodman problematiza esta configuración, revelando el estatus de la forma femenina dentro de la arquitectura de la formalización estética. Si concebimos la cámara como una metáfora de la contemplación, las imágenes de Woodman interrogan y revelan las nociones de percepción.

Lista de fotografías

Fig. 1.1 House #4, Providence, Rhode Island, 1976.

Fig. 1.2 House #3, Providence, Rhode Island, 1976.

Fig. 1.3 Polka Dots, Providence, Rhode Island, 1976.

Fig. 1.4 Self-deceit #1, Rome, 1978.

Bibliografía

Barthes, R. (1990), *La Cámara Lúcida, nota sobre la fotografía*, Ediciones Paidós, Barcelona.

Bordieu, P. (1979), *La fotografía: un arte intermedio*, Nueva Imagen, México.

Campuzano, R. (2004), *Francesca Woodman, El espectro de la Fotografía*, Ciudad de México: Cultura Colectiva. Recuperado de: <http://culturacolectiva.com/francesca-woodman-el-espectro-de-la-fotografia/>

Fontcuberta, J. (1998), *Ciencia y ficción. Fotografía, naturaleza, arteficio*, Mestizo, Murcia.

Frizot, M. (2009), *El imaginario fotográfico*, Serieive, México.

Kant, I. (2005), *Crítica del juicio*, Losada, Buenos Aires.

Keller, C. (2011), *Francesca Woodman*, San Francisco Museum of Modern Art.

Raymond, C. (2010), *Francesca Woodman and the Kantian Sublime*, Ashgate, Surrey, Inglaterra.

Tatarkiewicz, W. (2001), *Historia de seis ideas. Arte, belleza, forma, creatividad, mimesis, experiencia estética*, Tecnos, Madrid.

Revistas recibidas en calidad de canje

Actas de las Jornadas de la Sociedad Internacional Tomás de Aquino, Agora. Papeles de Filosofía, Agora. Revista de Filosofía, Anais de Filosofia, Anais do II Simposio Internacional de Ética, Anales Valentinus, Anales del Seminario de la Historia de la Filosofía, Logos. Anales del Seminario de Metafísica, Revista de Filosofía (Universidad Complutense de Madrid), Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones, Análisis, Annali Della Facoltà di lettere e filosofia, Analogía, Anamnesis, Angelicum, Annales D'Esthetique, Anthropos, Anuario Argentino de Derecho Canónico, Antropológica, Anuario Filosófico, Apeiron, Aquinas, Arete, Atualização, Auriga, Avance y Perspectiva, Avanzada, Benson Latin American Collection, Bibliografía Bíblica Latino-Americana, Boletín. Museo e Instituto "Camón Aznar", Boletín Cultural y Bibliográfico, Cadernos de Historia e Filosofia da Ciencia, Caesura, Caminos, Carthaginensia, Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos, Centro Intereclesial de Estudios Teológicos y Sociales, CIAS, Ciências e letras, Ciencia Tomista, Concordia, Contextos, Contrastes, Convergencia, Convivium, Coordinadoria de Posgraduação em Filosofia, Cristianismo y Sociedad, Crítica, Cuadernos de Filosofía Latinoamericana, RS. Cuaderno de Realidades Sociales, Cuadernos de Ética, Cuadernos de Filosofía, Cuadernos Hispanoamericanos, Agencia Española de Cooperación Internacional, Cuadernos Salmantinos de Filosofía, Dialéctica, Diálogo Científico, Diálogos (Universidad de Puerto Rico), Diálogo Filosófico, Dialogue, Dianoia, Disenso, Divus Thomas, Doctor Communis, Educação e Filosofia, Efemerides Mexicana, Eglise et Theologie, Theoforum, El Basilisco, Encuentro, Endosa, Signa, Epimelia. Revista de Estudios sobre La Tradición, Escritos, Escritos de Filosofía, Escritos del Vedat, Espíritu, Estudio Agustiniano, Estudios Ecuatorianos, Estudios Filosóficos, Estudios (ITAM), Estudios Socio-Jurídicos, Ethical Perspectives, Ethique et Corps Souffrant, Ética e Filosofía Política, Extensiones, Filofagia. Revista Nacional de Estudiantes de Filosofía, Filosofar Cristiano, Filosofia Oggi, Filósofos, Filozofski Vestnik, Franciscanum, Franciscan Studies, Fronesis, Fundação Universidade de Brasília, Hemeroteca Nacional, Heterotopia, Ho Theologos, Hymenistica e Teología, Ibero-Amerikanisches Institut Preussischer Kulturbesitz, Ideação, Instituto de Filosofía. Seminarios de Filosofía, Instituto Francés de La Laguna, Intersticios, Isidorianum, Iyyun, Iztapalapa, Jahrbuch Fur Kontextuelle Theoligen. Anuario de Teológicas Contextuales, Kairós, Kriterion, La Antigua, La Ciencia y El Hombre, La Ciudad de Dios, La Palabra y El Hombre, Laval Theologique et Philosophique, Leopoldianum, Línea Universitaria, Logos. Anales del Seminario de Metafísica, Lumen, Ilu. Revista de Ciencias de Las Religiones, Máthesis. Revista de Educação, Mathesis (UNAM), Medicina y Ética, Mester, Metalogicon, Motilal Banarsidass, Noein, Nueva Sociedad, Páginas, Patristica et Mediaevalia, Pensamiento, Perfit, Philosophiques, Philosophy Today, Pontificia Universidad Católica del Perú, Praxis, Presencia Ecueménica, Presença filosófica, Proyección, Prudentia Iuris, Punto D'Incontro, ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ, Φιλοσοφία, Razón y Fe, Relaciones. Estudios Históricos y Sociedad, Relea, Religión y Cultura, Revista Agustiniana, Revista Alternativas, Revista Argentina de Estudios Estratégicos, Revista Boca de Polen, Revista Cubana de Ciencias Sociales, Revista da Universidade, Revista de Ciencias Sociales, Re-

vista de Filosofía (Universidad de Zulia), Revista de Filosofía (Universidad de Colima), Revista de Filosofía (Universidad de Costa Rica), Revista de Filosofía (UIA), Revista de Filosofía. Revue Roumaine de Philosophie, Revista de Investigaciones Jurídicas, Revista de la Pontificia Universidad Católica de Chile, Diadoche. Revista de Estudios de Filosofía Platónica y Cristiana, Revista de la Universidad Autónoma de Yucatán, Revista de la Universidad Cristóbal Colón, Revista de la Universidad del Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario, Revista do Curso de Filosofia, Revista Escritos, Revista Intercontinental de Psicoanálisis Contemporáneo, Revista Latinoamericana de Filosofía, Revista Logoi, Revista Magister, Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales, Revista Novatellus, Revista Philosophical Review (Taiwán), Revista Portuguesa de Filosofia, Revista Universitaria, Revista Universidad de Medellín, Revista Universidad Pontificia Bolivariana, Revista Venezolana de Filosofía, RF. Revista de Filosofía, RIED. Revista Iberoamericana de Educación a Distancia, Revista di Filosofia Neo-Scolástica, Revista Lasalliana, Sacuanjoché, San Juan de la Cruz, Sapientia, Sapienza, Science et Esprit, Senderos, Sevartham, Signo de los Tiempos, Signos Filosóficos, Signos Universitarios, Síntese, Sophia, Stromata, Studia Philosophiae Christianae, Studium, Studium Legionense, Synaxis, Teaching Philosophy, Telos, Temas Jurídicos, The Anahuac Journal, The International Journal of Applied Philosophy, The Journal of Philosophy for Children, Theoría, The Philosophical Review, Topicos. Revista de Filosofía, Trans/form/ação, Transversalites, Universidades, Universidad Católica “Cardenal Raúl Silva Henríquez”, Universidad de La Habana, Universidad Nacional del Comahue, Universidad Nacional de Quilmes, Universidad Simón Bolívar, Universitas Philosophica, Utopía y Praxis Latinoamericana, Verifiche, Veritas, Vertebración, Vertentes, Voces, Volubilis, WHR. Western Humanities Review, Wissenschaft und Weisheit, Xipe-Torek, Yachay.

Normas del Consejo editorial

1. *Logos* recibe materiales inéditos exclusivamente, y asienta que la responsabilidad conceptual es exclusivamente de los autores.
2. Los trabajos son recibidos en soporte electrónico, en Word de Windows, en esta dirección: logos.humanidades@ulsa.mx
3. Los textos deberán presentarse con el siguiente formato: Letra Times New Roman número 12, a 1.5 de espacio, con márgenes superior e inferior de 2.5 cm., e izquierdo y derecho de 3 cm.
4. En caso de presentar ilustraciones o gráficas deberán estar en archivo aparte, correlacionadas con el texto.
5. La redacción acusará recibido de los originales y deberá avisar en un plazo no mayor a 20 días la situación del texto recibido.
6. El Comité editorial someterá a un proceso de revisión y evaluación por pares doble ciego los artículos recibidos. La decisión del Comité será inapelable.
7. Las secciones de la revista (Artículos, traducciones y reseñas) estarán permanentemente abiertas. Los textos que se consideren publicables se enlistarán en orden de anterioridad y se le avisará al autor oportunamente el número en el que será publicado.
8. Los textos destinados a la sección de artículos deberán tener un mínimo de 10 cuartillas y un máximo de 25. Asimismo, deberán incluir un resumen en castellano y un *abstract* en inglés, no mayores de diez líneas. Así como un listado de cinco palabras clave en español y en inglés.

9. Las reseñas no podrán exceder las 5 cuartillas y deberán centrarse en nuevas ediciones, traducciones o libros que hayan sido publicados en los últimos tres años y que aporten elementos para los debates actuales.
10. En el inicio del texto deberá indicarse el título, el nombre del autor y el de la institución a la que pertenece.
11. En las propuestas de traducción deberá indicarse el nombre del autor del texto y del traductor. También deberá incluirse una carta de autorización por parte del autor del texto o de la editorial que lo publicó originalmente.
12. Cuando una cita es mayor a cinco renglones estará fuera del texto en letra Times New Roman 11 a 1.0 de espacio. Si es menor quedará dentro del texto entre comillas.
13. Las notas consultivas irán a pie de página, numeradas en forma progresiva.
14. Las citas en el texto deberán incluir el apellido del autor, la fecha de publicación de su obra y el número de la(s) página(s) citada(s); todo ello entre paréntesis (p.ej. Habermas, 2007: 96-98).
15. Los textos clásicos podrán citarse según los estándares académicos definidos para cada caso (p.ej. *Metafísica* 6, 1071b2-1072a18 o *República* VII, 514a-541b).
16. La bibliografía deberá incluirse al final de los artículos y deberá estar ordenada alfabéticamente. Si se considera más de una obra de un mismo autor deberá colocarse del año más reciente al más antiguo.
17. En todo caso, para las citas y la bibliografía se utilizará el estilo "Chicago" disponible para su consulta en: <http://www.chicagomanualofstyle.org/home.html>

Consulta números
anteriores en la página:



www.editorialparmenia.com.mx



Parmenia. 
DIGITAL
www.editorialparmenia.com.mx

 Universidad
La Salle®
México