

## Subversión de la Palabra en Psicoanálisis

### Subversion of the Word in Psychoanalysis

Bernardo Cabezas P.\*

#### Resumen

El trabajo realiza una lectura al concepto de la palabra plena en Lacan, problematizando su inscripción dentro de la metafísica de la presencia. Amparada en concepciones como la de Slavoj Žižek respecto de la universalidad concreta hegeliana, esta lectura intenta destrabar este concepto de esta solidaridad imputada y de este modo reanalizar sus consecuencias políticas y clínicas. De este modo, se problematiza el vínculo de este concepto con el constructivismo y, sosteniendo más bien una falla intrínseca en el edificio ontológico, se lo asocia con la concepción del acto analítico. Por último, las consecuencias de este análisis son relacionadas y distinguidas respecto de la concepción del campo político presente en Ernesto Laclau, para lo cual se recurre al análisis lógico de Gödel y a la dialéctica de la fe Kierkegaardiana.

**Palabras clave:** Palabra Plena, Metafísica de la Presencia, Universalidad Concreta, Política, Subversión.

#### Abstract

The work presents a reading on the concept of full word in Lacan, problematizing its inscription within metaphysics of presence. Based on conceptions such as the one of Slavoj Žižek about the concrete universality,

---

\* Psicólogo, Magíster en Psicología mención clínica. Universidad Bolivariana. Psicólogo (PIE) Liceo Santa Teresita. E-mail: bernardocabezasp@gmail.com

this reading tries to unlock this imputed solidarity and thus reanalyze its political and clinical consequences. In this way, the link between this concept and the constructivism is problematized and, claiming rather an intrinsic flaw in the ontological edifice, it is associated with the conception of the analytic act. Finally, the implications of this analysis are related to and distinguished from the conception of the political field present in Ernesto Laclau, for this is resorted the logical analysis of Gödel and Kierkegaard's dialectic of faith.

**Keywords:** Full Word, Metaphysics of presence, Concrete Universality, Politics, Subversion.

*La era está pariendo un corazón*

Silvio Rodríguez

## Introducción

En medio del fervor del movimiento de los indignados, en el año 2011 tuvo lugar en la ciudad de Bilbao, el IV Festival Internacional de las Letras, en cuyo marco se realizó un seminario en donde Slavoj Žižek hizo un interesante planteamiento sobre cierta faceta de la intelectualidad actual. Citando a Chesterton nos recordó su propuesta irónica referente a la instalación de un cuerpo especial de policías que tendrían por particularidad el ser también filósofos. La idea del teólogo inglés era básicamente que el trabajo de estos policías sería al mismo tiempo más valiente y sutil que el de los policías regulares. Mientras estos asaltan tabernas para atrapar ladrones, aquellos irían a reuniones sociales a detectar pesimistas; mientras el policía ordinario descubre en un diario de vida que un crimen ha sido cometido, este cuerpo especial de policías

filósofos descubre en un libro de sonetos que un crimen será cometido. Se trataría así, para Chesterton, de encontrar el origen de pensamientos horribles que conducirían finalmente al hombre hacia el fanatismo intelectual y al crimen intelectual (Zizek, 2011a). En torno a esta reflexión el esloveno se pregunta si:

(...) acaso buenos pensadores como Karl Popper, Theodor Adorno o Emmanuel Lévinas no suscriben una versión ligeramente cambiada de esta idea donde el crimen político actual se denomina totalitarismo y el crimen filosófico se condensa en la categoría de la totalidad. Una vía directa nos llevaría desde la noción filosófica de totalidad al totalitarismo político. El objetivo entonces de esta policía filosófica sería descubrir de un libro de Platón o de Rousseau que un crimen político será cometido. [Así] los policías ordinarios irían a organizaciones secretas a arrestar revolucionarios mientras los policías filosóficos van a simposios filosóficos y culturales a detectar proponentes de totalidad (Zizek, 2011a).

Siguiendo esta línea de pensamiento podemos por nuestra parte agregar que dentro de la lista de arrestados por este tipo de policía no figuran sólo intelectuales y pensadores, en tanto su trabajo no se ha limitado sólo a los proponentes, sino que muchas veces, e incluso con mayor celo, a los mismos conceptos. En efecto ¿no es acaso el concepto lacaniano de *palabra plena* uno de los presidarios más emblemáticos en la cárcel de la totalidad? Su recurso al significante de la plenitud ha hecho de este concepto un blanco insoslayable de aquellos que se complacen en la pura denuncia de la metafísica, confundiendo muchas veces a los propios analistas.

Empero ¿se agota realmente el problema allí? O para decirlo en forma sucinta: ¿Es la palabra plena una mera formulación ataviada, un mero refrito de la denominada “metafísica de la presencia”, o sea, una nueva afirmación de la “totalidad”? Sostenemos acá que una lectura ceñida al texto de Lacan no solo se arranca del registro de totalidad o plenitud metafísica, sino que implica una formulación absolutamente diferente que permite poner término a esta misma huida, sin que ello

signifique, por supuesto, suscribir lo que podríamos denominar como su “lógica interna”. De este modo es posible destrabar el trabajo de este concepto de manera que fuera del entuerto que dictamina y le retiene en su culpabilidad, se desplieguen sus implicancias clínicas y políticas.

## Función y Campo

Por supuesto, el lugar en donde Lacan desarrolló más pormenorizadamente este concepto fue en *Función y Campo de La Palabra y del Lenguaje en Psicoanálisis* de 1953, específicamente en su primer punto denominado *La Palabra Vacía y la Palabra Plena en La realización Psicoanalítica del Sujeto*. Como es bien sabido, en este texto (que por otra parte ha sido muy trabajado), Lacan parte su argumentación enfocándose en la *palabra vacía*, pero allí no se limita sólo a denunciar la vacuidad típica de los discursos que oímos cotidianamente, sino que comienza más precisamente por hacer una distinción entre lo que podríamos denominar versiones del vacío.

Pero ¿qué era pues ese llamado del sujeto más allá del vacío de su decir? Llamado a la verdad en su principio, a través del cual titubearán los llamados de necesidades más humildes. Pero primeramente y de golpe llamado propio del vacío, en la hiancia ambigua de una seducción intentada sobre el otro por los medios en que el sujeto sitúa su complacencia y en que va a adentrar el monumento de su narcisismo (Lacan, 2005, p. 238).

Distinción entonces entre el “vacío del decir” y el “llamado propio del vacío” ¿Acaso no es posible discernir ya acá una localización del registro de esa plenitud tradicional, pre-crítica, si se quiere? Se trataría en ella, justamente de este intento imaginario de seducción sobre el otro, en donde Lacan sitúa este “vacío del decir”, es decir, básicamente ese ejercicio narcisista especular en que el sujeto se agota en esfuerzos que buscan lograr su brillo frente al otro y así erigir la estatua de su linda persona. La complacencia definitiva es, empero, siempre esquiva, por lo

que la plenitud estaría, en consecuencia, siempre obligada al expediente de la infinitud, esta infinitud espuria, en términos hegelianos, sustentada por la promesa de una especie de acoplamiento perfecto. No obstante, señala Lacan, en este mismo empeño es posible localizar el “llamado propio del vacío”. Vacío que, por cierto, ya no es solamente aquel de lo que se dice, sino que es el “vacío”, la hiancia o la brecha en donde se instala el trabajo mismo de seducción, donde este tiene lugar.

Por lo tanto, si Lacan acá se refiere al vacío del decir, es decir al “blablá”, a la charlatanería o la tontería, no es para afirmar en contraste un habla segura de su “querer decir”, de su “objetivo”. Por el contrario, incluso parece más bien señalarnos que el “llamado propio del vacío” se discerniría más claramente, se actualizaría con mayor fuerza, justamente allí, es decir en la seducción narcisista, o sea, en la convicción del ideal de la comunicación que, digitado desde el imperativo de la complacencia, impone al “querer decir” de la palabra la pretensión de su univocidad convirtiéndolo, más bien, en un “querer callar” opuesto. En consecuencia podemos decir que no sólo no se afirma un discurso seguro de su querer decir, sino que, aún más, éste encarnaría el “vacío del decir” cuya insulsez se sostiene en la renegación del “llamado del propio vacío” en su fundamento. Para ser claros, la palabra vacía no lo está porque carezca de un elemento positivo que la llene sino más bien porque ofusca el llamado del vacío en que tiene lugar. No obstante, este vacío a la base no deja de irrumpir, por medio de una especie de inversión, allí donde la plenitud de la evidencia debía en principio comparecer. Nada más evidente hoy en día, en donde la compulsión al objeto de consumo parece incluso servirse de esto apostando a la perpetuidad este ejercicio ilusorio, haciendo de la sucesión al infinito de objetos un intento de burlar lo definitivo del asunto.

El problema se esclarece aún más cuando, luego de referirse en forma hilarante a la introspección, Lacan aborda la teoría de la triada: frustración, agresividad y regresión, preguntándose, antes de dar esta secuencia por sentado, de donde viene esta frustración, si acaso es, como se alega frecuentemente, del silencio del analista. Por supuesto, su respuesta

es negativa, ya que no se trata de una especie de capricho sádico de éste, sino de abordar una frustración inherente al discurso mismo. En efecto, Lacan dirá que este ego que surge del intento de complacencia del Otro, es una “obra en lo imaginario” en donde el sujeto se empeña en “ese trabajo que realiza para reconstruirla *para otro*”, pero en donde “vuelve a encontrar la enajenación fundamental que le hizo construirla *como otra*.” (Lacan, 2005, p. 239) Es decir, no se trata solamente de que el yo se frustrate por estar preso en la necesidad de ajustarse frente a la demanda de Otro (en una especie de ajuste infinito en pos de la comunicación), sino más bien de que es por esta enajenación misma que el ego surge (en este sentido entonces la clásica fórmula tomada de Rimbaud “*Je est un autre*”).

Este ego, cuya fuerza definen nuestros teóricos por su capacidad de sostener una frustración es frustración en su esencia. Es frustración no de un deseo del sujeto, sino de un objeto en donde su deseo está enajenado y que, cuanto más elabora tanto más se ahonda para el sujeto la enajenación de su gozo. Frustración pues de segundo grado. (Lacan, 2005, pp. 239-40).

De nuevo entonces, no se trata de la frustración de algún deseo particular, sino de la frustración inherente al deseo mismo, que en su enajenación da lugar al propio deseo. Pues aun cuando el sujeto alcanzase ilusoriamente su objeto sería el sujeto el que allí se haría objeto “en la ceremonia del espejo (...) [pero] aun si alcanzase en esa imagen su más perfecta similitud, seguiría siendo el gozo del otro lo que haría reconocer en ella.” (Lacan, 2005, p. 240) De este modo, este registro de una frustración fundante del ego, esta frustración de segundo grado, remarca en consecuencia esta diferencia con la metafísica de la presencia, en tanto ella comparecería aún en la ausencia de las frustraciones regulares o de primer grado, es decir en la parusía, en el éxtasis del encuentro, en donde incluso se haría más capital.

La efectividad de esta frustración de segundo grado podría ejemplificarse con el caso del sujeto que despotricaba constantemente contra su jefe por considerar que le suministraba bajos sueldos, malas

condiciones laborales, horarios excesivos... etc. Empero un buen día le llama la gerencia y le ofrece a él mismo ser el jefe. El resultado de este aparentemente alegre ofrecimiento distó de su felicidad ya que, por el contrario, lo sumergió en una profunda descompensación que le dejó arrojado en bares durante varios días. Como es claro, el yo de este sujeto no sólo soportaba muy bien las frustraciones de "primer grado" (el poco dinero, los horarios... etc.), sino que éstas constituían el soporte mismo de su subjetividad, se sostenía en ellas y el día en que estas frustraciones se desvanecen, él mismo es el que termina desintegrado por esta frustración de segundo grado, es decir la frustración que se actualiza en su mayor radicalidad justamente donde el sujeto aparece complacido.

Pero entonces ¿de qué se trata en esta frustración de segundo grado? ¿Acaso no nos recuerda su formulación a ese dominio terrible del que Lacan hablará más tarde, ese dominio que se abre allí cuando se cumplen las fantasías que nos sostienen? En efecto, es posible señalar que esta frustración de segundo grado, en rigor, excede el registro mismo de la frustración misma, toda vez que comparece allí cuando, como promete el genio, "tus deseos son cumplidos". Sin duda, se trata de algo que "arruina la fiesta", pero no tanto por sustraer algo a la completud de la complacencia del Otro, obstaculizando en el sujeto el alcance del objeto de su deseo, sino que más bien por arruinar las mismas coordenadas que sostienen esta separación con respecto al objeto, en tanto arruina la fiesta incluso allí donde se la esperaba en su mayor expresión, es decir, en términos lacanianos, se trata de un registro que desarma el fantasma. En consecuencia, otro tanto podemos sostener del vacío implicado en la explicación de la *palabra vacía* en tanto en ella, como con la frustración, también se excede la vacuidad ordinaria para apuntar a una especie de vacío de segundo grado, un vacío en el vacío que se sustrae al registro simbólico del eje vacío-plenitud. Es decir, no se trata de un vacío formalista, un vacío rellenable con elementos positivos contingentes (Zizek señala como ejemplo de esta concepción al funcionalismo en psicoanálisis: la función paterna es una, pero la pueden encarnar una serie de sujetos empíricos contingentes) sino que se trata, como hemos planteado, de un vacío que se actualiza en la plenitud, o sea un vacío interno a ella.

Este tipo de “inversión” de segundo grado, no deja de recordar la reflexión de Baudrillard frente a los atentados del 11 de Septiembre estadounidense. Junto con denunciar cómo la mayoría de las interpretaciones niegan el acontecimiento mismo, Baudrillard remarca que se trata más bien de que, precisamente en el momento donde parecía más erradicada la posibilidad de un acontecimiento, emerge esta singularidad en el sistema y además, podríamos señalar, en el corazón mismo en que (para decirlo como Badiou) se encarnaba el estado de situación actual, es decir en las torres gemelas, el centro del capitalismo financiero. Allí algo aconteció, algo se actualizó de acuerdo a lo que él llama la “hipótesis soberana”, un irreductible al orden omnipresente se puso de manifiesto (Baudrillard y Morin, 2004). Esto es, por otra parte, lo que justifica una distancia con las teorías conspiracionales que latamente se han tejido en este respecto. No se trata de negar que alguna inteligencia pueda surgir de dicho esfuerzo, sino más bien remarcar como estas teorías (así como otras referidas por ejemplo a la generación artificial de terremotos) vienen a intentar reintroducir estos acontecimientos en la lógica del estado de cosas velando la aún más terrible radicalidad de su incalculabilidad.

Como puede verse, este texto exige para su lectura un ejercicio no tan simple como el que pudiese sospecharse. De hecho, es este mismo ejercicio el que permite entender que más adelante, haciendo referencia a la figura de un silencioso intercambio de una moneda (tomada de Mallarmé), Lacan diga que por más vacía que aparezca la palabra “conserva su valor de tésera” ya que sólo remarcando el “vacío” estructural del discurso o su “frustración de segundo grado” se sale de la pura vacuidad apuntando hacia aquel dominio que, si bien se sustrae a los ejes binarios del registro simbólico (como por ejemplo: frustración-complacimento), no obstante les da su condición fundacional, en tanto al sustraerse permite su definición misma. Sustracción interna en consecuencia. De este modo, Lacan puede señalar que “Incluso si no comunica nada, el discurso representa la existencia de la comunicación; incluso si niega la evidencia, afirma que la palabra constituye verdad; incluso si está destinado a engañar, especula sobre la fe en el testimonio” (Lacan, 2005,

p. 241). Aún cuando la palabra es vacua, su vacuidad tiene lugar gracias a una instancia que no tiene nada de trivial y que la sostiene en identidad especulativa con la plenitud. Y aún más, a fin de cuentas, es sólo gracias a ella que, aún cuando sea totalmente vacía, aún si no comunica nada, hay salida posible al atiborramiento banal en que se enfrasca el vacío de este decir.

Ahora bien, la lucha de Lacan en contra de esta banalidad de la palabra ¿significa que abogue por un repliegue frente a la captación imaginaria del deseo en el objeto? O de otro modo ¿apuesta Lacan por un retroceso frente a la enajenación del deseo? En cierto modo podría parecer que sí, ya que el texto en su integridad boga por una salida de la primacía de la relación imaginaria. Sin embargo, Lacan tiene muy presente que la salida de esta relación no se encuentra en ninguna especie de ascetismo budista que renuncie al compromiso con el deseo y su objeto.

El único objeto que está al alcance del analista, es la relación imaginaria que le liga al sujeto en cuanto yo, y, a falta de poderlo eliminar, puede utilizarlo para regular el caudal de sus orejas, según el uso que la fisiología, de acuerdo con el Evangelio, muestra que es normal hacer de ellas: *orejas para no oír*, dicho de otra manera, para hacer ubicación de lo que debe ser oído. (Lacan, 2005, p. 243).

Sin perjuicio de lo señalado, es claro que en su opinión no se puede sortear esta captación imaginaria, pero si se puede trabajar con ella para, por así decir, posibilitar su desmembramiento, y así trabajar el espacio de lo evidente, escuchando aquello que se dice sin “querer decir”. Lejos de rehuir la captación del deseo en el objeto, se trataría más bien de asumirla hasta el final pero no en la esperanza de su pacificación, sino que en la apuesta de que en ella misma se encuentra la salida a las coordenadas que ella establece para sí. Para decirlo de otra manera, Lacan nos conduce a la conocida práctica de la buena crítica que, en lugar de simplemente sustentar su ejercicio en una oposición con respecto del texto analizado mediante un texto pretendidamente superior, se limita a trabajar el texto según sus propios parámetros estableciendo las inconsistencias internas que, ya en el, lo sacan fuera de sí.

En consecuencia, con respecto a la política lacaniana frente a la enajenación del deseo, palmaria en su concepción de la palabra vacía, se trata de oponerse, en lo concerniente al lenguaje, a cierta tradición que buscaría regular sus formulaciones vacuas e imprecisas apostando a un lenguaje más profundo o esencial, como podría leerse por ejemplo en el esfuerzo etimológico de Heidegger. Esta pretensión, propia de la intersubjetividad obsesiva (en los términos que Lacan utiliza en el texto que trabajamos), quizá tuvo su formulación más patente dentro de las matemáticas con David Hilbert.

Hilbert se encomendó al trabajo de solucionar el antiguo problema lógico de la consistencia, es decir del cómo establecer si un determinado cuerpo axiomático (por ejemplo el de la geometría euclidiana) lleva o no a proposiciones contradictorias entre sí. Problema relativo a la exhaustividad ya que, por más que un determinado sistema no haya arrojado proposiciones contradictorias hasta determinado momento, esto no querría decir que en el infinito de su operar una contradicción pudiese tener lugar. Hilbert intentó, en este sentido, superar los esfuerzos que hasta entonces se habían hecho para sortear este problema mediante las denominadas *pruebas relativas* de consistencia, es decir, pruebas de consistencia que se amparaban en otro cuerpo axiomático sosteniendo así que un sistema es consistente de acuerdo a otro sistema. El problema con estas pruebas era que aun si lograban demostrar la consistencia de determinado sistema de axiomas (sorteando el problema de la infinitud), desplazaban el problema al nuevo cuerpo axiomático al dejar abierta la pregunta de si el referente utilizado era consistente o no. Se trataba entonces de pruebas que, para ponerlo en términos lacanianos, apostaban a la existencia de un Otro del Otro.

En este contexto, Hilbert proyectó la realización *pruebas absolutas* de consistencia, las que justamente involucraban una delimitación precisa de un lenguaje en que cada símbolo tuviera una definición precisa y clara para todos. Su idea era entonces la de identificar, gracias a este lenguaje prístino, y en un recurso muy estructuralista, no un número infinito de operaciones, sino un número delimitado de funciones en dicho lenguaje.

Y de esta manera, mediante una revisión exhaustiva de éstas, establecer si un cuerpo axiomático era consistente o no.

Se trató, en efecto, de un empeño interesante, pero cuyo proyecto no se sostuvo mucho tiempo porque pronto tuvo un revés insoslayable, a saber, el trabajo que en 1931, amparado en las proposiciones de Russell, publicó un joven Kurt Gödel bajo el nombre de “Über formal unentscheidbare Stätze der Principia Mathematica und verwandter Systeme” (Sobre las proposiciones formalmente indecidibles de los Principia Matemática y sistemas conexos). En este lugar, Gödel precisamente aceptó jugar el juego propuesto por Hilbert, que era, claro está, el de intentar una prueba para la consistencia en el Otro. No obstante, llevando hasta el final las conclusiones determinó (de un modo al que nos referiremos más adelante) las limitaciones estructurales que presenta un proyecto como el señalado al identificar una extraña fórmula que impide fundamentalmente la exhaustión de la demostración de la consistencia, al menos si se la quiere preservar. Es decir, nos enfrentó al Otro barrado.

En este sentido, Lacan en *Función y Campo...* en vez de intentar una depuración obsesiva del lenguaje de estilo hilbertiano, apuesta más bien por una intersubjetividad histórica que por así decir, aceptando la enajenación del deseo, entrando en el juego, no se satisfaga en su lógica interna. Se trataría, en consecuencia, de seguir el camino de Hegel - como remarca Žižek-, que si bien apunta también a una posible salida a las vacuidades del lenguaje, no lo hace del mismo modo.

Para explicar esta otra modalidad Žižek se remite al concepto de *lalengua* en Lacan (Žižek, 2011b), concepto en el cual vale la pena detenerse un momento. En efecto, parece haber un estrecho vínculo entre este concepto (posterior en la obra de Lacan) y la palabra vacía; aún más, *lalengua* es probablemente la forma más manifiesta de la palabra vacía. En efecto *lalengua* corresponde al punto donde el lenguaje empieza, por así decir, a jugar por sí sólo, o sea, sin un plano de referencia (Žižek, 2011b). Un ejemplo de este punto al que puede advenir el lenguaje lo encontramos en el *Parrot sketch* del grupo de comedia inglés Monty Python. El *sketch* se trata básicamente de un cliente que viene a alegrar

a una tienda de mascotas que le han vendido un pájaro muerto que trae consigo, no obstante, el vendedor. Para no devolver el dinero, se arroja a las más ridículas e hilarantes explicaciones, como por ejemplo que el pájaro no está muerto, sino que está durmiendo la siesta, o también que está melancólico por sus fiordos de origen, o que está pasmado por el maltrato. El asunto es que el cliente, en una forma aún más ridícula, intenta cada vez replicar intentando una explicación más clara para lo evidente, es decir, que el pájaro simplemente está muerto. Al final, resulta muy significativo que, luego de una larga serie de explicaciones absurdas, el vendedor llegue a decirle al cliente que no le ha entendido porque ha usado un palíndromo (palabras que se leen igual al derecho que al revés). Es precisamente en este punto en donde el juego de palabras aparece en forma literal cuando el agobiado comprador dice, “lo lamento, no estoy preparado para seguir adelante mi línea de argumentación, ¡esto se torna muy tonto!”. Finalmente, irrumpe en la tienda un hombre vestido de policía para cortar el asunto. En efecto, sólo una intervención arbitraria (en cierto sentido) puede detener el flujo gozoso e irregular de la palabra vacía.

Este ejemplo nos permite, por otra parte, apuntar nuevamente a este dominio que Lacan designa frustración de segundo grado, a este vacío en la plenitud (del vacío). Como apreciamos, la palabra radicalmente vacía es decir, ese flujo sin sentido de “tontería”, no lo encontramos en la angustia por el extravío del objeto de su referencia, sino que, paradójicamente, la palabrería realmente ilimitada comparece allí donde al lenguaje parece no faltarle nada, no remitir a nada; donde este parece haber “reintegrado” el objeto de su referencia, pagando no obstante el precio de su total banalidad. Pues bien, de acuerdo con Žižek, la opción de Hegel es: en lugar de retroceder frente a este dominio y apuntar a un lenguaje prístino, apostar a que intensificando este juego, llevándolo hasta el final, algo irrumpa (tal como el policía en el *sketch*) y pueda conducirnos a una salida de la vacuidad.

Fuera, entonces, de la pretensión protopsicótica de un repliegue respecto de la captura imaginaria del juego del deseo, arribamos de este

modo en *Función y Campo...* a la cuestión de la palabra plena, de la que tocaría preguntarnos, considerando lo establecido respecto de la vacía, a que se apunta bajo este epíteto de plenitud.

En concordancia con su opción por la intersubjetividad histórica, Lacan se remite a ella para comenzar a hablar de la palabra plena. En particular nos remite al caso de Anna O. y su "*talking cure*", que más que responder a una "toma de conciencia" del acontecimiento traumático (ya puesta en entredicho por la hipnosis) responde a su pasaje al verbo o al *epos*, ya que esto se realiza "en un lenguaje que permite a su discurso ser entendido por sus contemporáneos, y más aún que supone el discurso presente de estos" (Lacan, 2005. p. 245) Es decir, más que de una iluminación de la conciencia, se trata de su relato, de la simbolización del acontecimiento, de su entrada en el Otro, podríamos agregar, pero ¿implica esto simplemente la suposición de un acontecimiento más allá del lenguaje? Claro que no. Lacan, al hablar de la palabra vacía, ya advirtió que en el análisis no se trata de un objeto más allá de las palabras, por eso es, por otra parte, que el asunto se torna entretenido.

Es en este mismo sentido que Lacan remarca que en la revelación histórica del pasado ni siquiera se trata solamente del sujeto como, en términos heideggerianos, *gewesend*, como "siendo el que así ha sido", porque la ambigüedad de esta revelación:

(...) no proviene tanto del titubeo de su contenido entre lo imaginario y lo real, pues se sitúa en lo uno y en lo otro. No es tampoco que sea embustera. Es que nos presenta el nacimiento de la verdad en la palabra, y que por eso tropezamos con la realidad de lo que no es ni verdadero ni falso. Por lo menos esto es lo más turbador del problema. (Lacan, 2005, p. 245).

Por lo tanto, no se trata del simple relato de los hechos positivos de mi historia, hechos que luego serían ofuscados por mi subjetividad imaginaria. En consecuencia, ni siquiera se trata de que el hecho esté perdido, como se dice comúnmente, porque ello nos introduciría en la lógica del mito de acuerdo a su normativa interna, velándonos el porqué de su necesidad. Se trata, más bien, nuevamente, de la irrupción de esa

dimensión que actualiza un vacío donde la plenitud debía comparecer, esa dimensión internamente exterior (ex-tima) a la simbolización, simbolización en este caso histórica. Esa dimensión que acá es referida como una turbadora “realidad de lo que no es verdadero ni falso”.

En orden de justificar esta realidad que no es la del embuste ni la de la ofuscación imaginaria, Lacan dice algo muy interesante, que “de la verdad de esta revelación es la palabra presente la que da testimonio en la realidad actual, y la que funda en nombre de esta realidad” (Lacan, 2005, p. 245) El interés radica, al menos por una parte, en los ecos que esta proposición evoca. En efecto ¿acaso una primera lectura de esta sentencia no podría hacernos pensar acá en una especie de Lacan constructivista, en donde la palabra construye realidad? Y por otro lado ¿no es acaso esta afirmación muy cercana a lo que más tarde dirá respecto del acto analítico?

Sin lugar a dudas, podemos decir que se trata en la palabra plena de una palabra que de algún modo permite superar el estatuto tradicional del lenguaje como representación, subvirtiendo su orden. Sin embargo, para captar la verdadera dimensión de lo tratado es preciso no estancarse en la idea de un sujeto que construye su realidad en una suerte de circuito retroalimentado. De hecho lacan es categórico y dice que:

(...) no se trata en la anamnesia psicoanalítica de realidad, si no de verdad, porque es el efecto de una palabra plena reordenar las contingencias pasadas dándoles el sentido de las necesidades por venir, tales como la constituye la poca libertad por medio del la cual el sujeto las hace presentes (Lacan, 2005, p. 246).

Por lo tanto, Lacan no se limita a afirmar el lugar común de la dependencia subjetiva de la realidad, dependencia que se da en un *feed back* que presupone tanto al ego como al mundo desde el origen. En un gesto más radical, Lacan afirma que con la palabra plena no se trata de realidad, es decir que con ella se trabaja sobre la inconsistencia ontológica de la realidad en sí tal y como lo implica el futuro anterior del *habrá sido* que opera en la cita, que va más allá del referido *gewesend*, en tanto implica un trastorno en el orden del ser. En consecuencia, en vez de proponer un

baile entre el determinado y el determinante, Lacan más bien opta por la absoluta primacía del determinante, pero no obstante dejando un escaso margen producto de su inconsistencia intrínseca. Por lo tanto, esta escasa libertad del sujeto no es meramente una fuerza externa que opera sobre un todo ontológico organizado, sino que esa escasa libertad se instala en el margen mismo de la propia inconsistencia del edificio ontológico. En efecto, podríamos decir, que incluso cuando el sujeto de alguna manera opera sobre dicho margen, el mismo como sujeto es alterado en una especie de destitución subjetiva que altera las coordenadas mismas que le definían.

Enfrentamos, por lo tanto, un abordaje diferente al problema que nos asalta a muchos lectores de Lacan interesados en el concepto de la palabra plena, como por ejemplo a su mismo traductor al español, Tomás Segovia, cuando en su *Miradas al Lenguaje* remarca que Lacan dice igualmente que la palabra plena es “identidad con aquello de que habla” tal como en efecto apunta Lacan en su *Respuesta al comentario de Jean Hyppolite sobre la Verneinung de Freud*. Para Segovia se trata en esta afirmación del registro del conocimiento: “Se trata, por supuesto, del registro de la palabra del sujeto del conocimiento (...) o sea ante todo de la palabra del conocimiento psicoanalítico.” (Segovia, 2007, p. 208) Pero en seguida agrega que “ignoro si esa plenitud es posible” ya que atiende oportunamente a que esta definición “contradice la que cité antes y parece incompatible con lo que los semiólogos encuentran” (Segovia, 2007, p. 208), vale decir el carácter precisamente no identitario del lenguaje.

En este sentido, cabe insistir en que, con la palabra plena, no se trata de ningún regreso pre-crítico a una concepción de la palabra identificando la realidad. De hecho, la palabra plena parece dirigirnos directamente a este registro de segundo orden implicado en la palabra vacía ¿Cómo entender entonces esta identidad? ¿A qué se refiere entonces Lacan? Se trataría más bien de dar un nuevo giro a la lógica representacional. Lo que Lacan denomina *la identidad de la palabra con aquello de que habla* sería por lo tanto precisamente el punto en que la exterioridad simple de la cosa con respecto al lenguaje es, para decirlo en términos

hegelianos, superada. Lidiamos acá con ese punto que se alcanza cuando la palabra dejando de representar una realidad ausente abre paso a esa dimensión que no está ni presente ni ausente o, como dice Lacan, a esa realidad que no es ni verdadera ni falsa pero que, como hemos visto, puede reorganizar la realidad simbólica misma (el Otro) apuntando a su intrínseca inconsistencia. Para esclarecer este punto podemos remitirnos al, varias veces referido por Lacan, cruce del Rubicón. En efecto, el cruce de esta frontera militar implicaba un quiebre dentro de las coordenadas de lo posible, pero sin embargo, en un gesto que, por lo mismo, está intrínsecamente falto de garantías. César hace la apuesta por que, en el mismo gesto de su cruce, puede reorganizar las coordenadas simbólicas mismas de su situación haciendo que este no se reduzca a una mera desobediencia. Así lanza su célebre "*alea iacta est*", remarcando el riesgo implicado en esta jugada. Sí, por el contrario, en el gesto de Julio Cesar no se hubiese apostado por esa relectura de todo el estado de situación, el cruce del Rubicón no hubiese pasado de ser un capricho particular, con más o menos implicancias pero al final del día, una mera insurrección militar.

Otro ejemplo de esta misma lógica lo encontramos en la concepción que Zizek hace de la utopía cuando, tal como apreciamos en su documental homólogo, se sale de los términos comunes, es decir, de su concepción como aquel lugar imposible en donde se realizarían todas las justicias, lugar que mientras para algunos resulta necesario como sostén de una teleología, para otros merece una mirada más bien peyorativa. Zizek, en cambio, sostiene que la utopía lejos de ser una lucha obsesiva *para* un imposible, es la lucha por la modificación de las coordenadas mismas en que determinada justicia aparece imposible (Taylor, 2005), es decir una lucha por un imposible. En este preciso sentido Julio Cesar, en su acto, fue un genuino político utopista. Por lo tanto, si hay identidad de la palabra plena con aquello de que habla, ello no quiere decir que la palabra represente a la perfección una realidad positiva, sino por el contrario, la identidad de la palabra plena con aquello de que habla nos remite a su propio carácter fundador; a que apuntando a esta grieta en el edificio

ontológico cambia las coordenadas simbólicas que definen esta misma realidad ingresando a un dominio en donde, por lo tanto, se produce una emancipación de su puro aspecto representacional. Por otra parte, de acuerdo a esta misma línea de razonamiento, podemos señalar que por más que por momentos *Función y Campo*... parezca sugerir que la verdad se encuentra escrita ya en un campo simbólico donde simplemente habría que ir a buscarla, una lectura cuidadosa del texto implica necesariamente abordar esta dimensión que trastorna al campo simbólico mismo.

En efecto, esta problemática la encontramos nuevamente en el texto, pero desde otro sesgo, a saber, el de la investigación histórica. Investigación de esa historia cuyas operaciones para Lacan "constituyen la emergencia de la verdad en lo real" (Lacan, 2005, p. 247). Es a propósito de la diferencia entre los "estadios pretendidamente orgánicos del desarrollo individual" y "la búsqueda de los acontecimientos particulares de la historia de un sujeto" que Lacan señala que esta "es exactamente la que separa la investigación histórica auténtica, de las pretendidas leyes de la historia de las que puede decirse que cada época encuentra su filósofo para divulgarlas al capricho de los valores que prevalecen en ella" (Lacan, 2005, p. 250) Lacan se refiere a Jaques Bénigne Bousset, Arnold Toynbee, Auguste Comte e incluso a Marx. Por supuesto, el de nuestros días sería Francis Fukuyama que con su bullado "fin de la historia" ve en el arribo al capitalismo esas leyes meta-históricas que, en este caso, no sólo regirían el compás de su marcha sino que incluso marcarían su término.

Ahora bien, si en efecto esta crítica es válida y subraya lo insoslayable de la casuística en la historización ¿significa acaso que debemos relegarnos en ella? O de otro modo ¿es acaso cualquier formulación que este en algún punto por sobre la pura contingencia una especie de delirio de trascendencia? Quizá no habría mayor problema en este repliegue si es que por esa misma vía no se nos impusiera a idealización de una axiomática realmente peligrosa en tanto sostenida en su invisibilidad. En efecto, el problema de proponer una especie de ley de la contingencia no sería sólo la de su *contradictio in adjecto*, ya que, en efecto, ésta parece marcar la efectividad misma del ideal. Al menos en el sentido en que

Zizek (2005) se pregunta, a propósito de la tecnocracia actual, si acaso este juego pospolítico de la neutralidad o ausencia de ideología, no constituye más bien su máxima expresión.

Cuando nos encontramos en un estado de situación en que el sistema logra formularse como a-político, como a-ideológico, como el simple resultado del interjuego de un puro razonamiento técnico, es que nos encontramos frente al proyecto ideológico más instalado, al punto de que sus fundamentos mismos no necesitan ya ser impuestos o instalados (como por ejemplo con la propaganda que, a inicios de la guerra fría, realizaba el gobierno estadounidense para convencer a la población de los beneficios del sistema capitalista) ya que ellos aparecen directamente naturalizados. Al respecto, Lacan señala:

Afirmar del psicoanálisis como de la historia que en cuanto ciencias son ciencias de lo particular, no quiere decir que los hechos con los que tienen que vérselas sean puramente accidentales o facticios, y que su valor se reduzca al aspecto bruto del trauma. [Y esto porque] los acontecimientos se engendran en una historización primaria, dicho de otra manera la historia se hace ya en el escenario donde se la representará una vez escrita, en el fuero interno como en el fuero exterior" (Lacan, 2005, p. 250).

Por lo tanto, el asunto es que el *factum* mismo aparece ya en una historia, historia cuyos elementos no son, por lo tanto, simplemente externos a ella. Si no es posible quedarse en la pura contingencia es porque los sucesos positivos de ella surgen ya en esta "función primaria de la historización", es decir, dentro de un ordenamiento histórico-simbólico. Es así como acá Lacan subvierte el estatuto representacional del lenguaje, al sostener que lo representado está *siempre ya* en escena. Tenemos entonces que el problema es que no es posible simplemente desembarazarse del Otro, huir de la organización histórica o teórica para quedarse en el "aspecto bruto del trauma", porque este Otro ya está inscrito en él.

## La organización tórica

¿Significa lo anterior recaer en un puro determinismo del Otro como por ejemplo planteaba Althusser? Diremos rápidamente que no, de lo contrario no habría de esa “poca libertad del sujeto” a la que se refiere Lacan ¿Entonces como podemos pensar esta dialéctica histórica en que la historización ya está inscrita en el *factum*? Para acercarnos a una respuesta recurriremos nuevamente a Zizek, esta vez en su lectura de la universalidad concreta hegeliana.

Zizek, en *El Espinoso Sujeto* (2005), diferencia la universalidad concreta respecto de la abstracta. El asunto es básicamente que la universalidad abstracta corresponde a una identificación secundaria, es decir a la identificación que se realiza para salir de una identificación primaria. Por ejemplo, podríamos pensar en la historia de un sujeto que, luego de asumirlo ciegamente, de pronto rompe con el lugar al que lo tenía prometido su familia, como puede ser, por ejemplo, el estudio de la medicina, y así opta por lo que él piensa que es su verdadera vocación, digamos, para ser clásicos, la música. Esa última sería entonces su identificación universal abstracta que se sostiene en su oposición a la anterior identificación primaria con la medicina. Ahora bien, siguiendo este ejemplo, la música dejaría de ser una universalidad abstracta y pasaría a ser concreta cuando este sujeto, luego de un tiempo, logra ver en la misma tensión familiar por la medicina los símbolos que marcaban su destino en marcha como músico, es decir cuando su identificación primaria queda reinterpretada y, más que referencia de oposición, pasa a ser signo o modo de aparición de la secundaria.

Al no oponérseles directamente y tomar a las identificaciones primarias como signos propios, muchos autores conservadores hegelianos creen ver en la universalidad concreta una especie de totalidad orgánica en donde, una sociedad, por ejemplo, tendría armónicamente a todos sus miembros en un rol determinado y funcional acorde con la organización universal. Zizek, por supuesto, se opone radicalmente a esta interpretación y remarca que la universalidad concreta incluye, por así decir, el potencial

subversivo de la negatividad “terrorista” de la abstracta. Esto es decir que, siguiendo nuestro ejemplo, para que el músico integre el rol que su familia le imponía dentro de su destino propio, tuvo que necesariamente concurrir primero el gesto abstracto terrorista de salida de esa identificación primaria (esto es a lo que Zizek llama la “elección forzada hegeliana”). Se quebranta entonces la imagen de esta universalidad en simple armonía con sus elementos constituyentes. Este gesto abstracto sería para Zizek expresión de la universalidad no tomada como “vehículo contenedor/apaciguador”, sino que como “individualidad” “lo universal como el poder negativo que socaba la fijeza de toda constelación particular” (Zizek, 2005, pp. 102-3). Se trata de lo universal “como tal” en tanto emerge como no correspondiendo a ningún elemento propiamente tal del conjunto. En este sentido, la música, en nuestro ejemplo, sería una especie de metáfora sobre el “vacío” que permite al sujeto salir del determinismo estático de la identificación primaria.<sup>1</sup>

De acuerdo con esta emergencia de la universalidad como individualidad, Zizek, en una especie de recurso ruselesiano, dirá que “una universalidad sólo puede volverse concreta dejando de ser un vehículo neutro-abstracto de su contenido capitular e *incluyéndose dentro de sus subespecies particulares*” (Zizek, 2005, p. 103). La universalidad concreta no es simplemente una nueva identificación primaria, no es el todo organizado en sus partes, ya que incluye al potencial subversivo de la secundaria, incluye a la universalidad como la individualidad que socaba la identificación primaria. De esta inclusión resulta la paradoja de que la universalidad este inscrita como una de sus partes, incluyendo este núcleo subversivo que socaba cualquier fijeza. De una forma similar, la historia para Lacan ya está inscrita en el orden del *factum* positivo que la constituye, es decir el universal histórico ya está inscrito en sus partes constituyentes. En consecuencia, si el *factum* ya está en el montaje en que se representará, si ya es producto de una historización primaria, esto lejos de significar el imperio irrestricto del Otro histórico, significa que

---

<sup>1</sup> En este sentido, los últimos acontecimientos políticos de la sociedad chilena son ilustradores. Los movimientos surgieron en principio como un malestar con el proyecto Hidroaysén, pero por supuesto, esto era metáfora de muchas demandas, dentro de las cuales, claro está, la educación tiene un lugar importante. No obstante, esto no debe engañarnos ya que fundamentalmente hasta la educación es metáfora del malestar mismo con el estado de situación actual, es decir una metáfora de este “vacío” en su interior.

los propios elementos en que este se erige no se sustraen de ejercicio de historización en que él se funda, y es justamente por ello que la historia no puede ser concebida como un conjunto simbólico sustantivo susceptible de ser caracterizado por unas reglas que le definirían concluyentemente.

Zizek, no obstante, orienta su lectura de la universalidad concreta en referencia a las formulaciones de Ernesto Laclau sobre la hegemonía (como ya es discernible). Muestra de ello es el hermoso ejemplo donde señala que, en la música, el conjunto o género de *concierto para violín y orquesta* incluye muchas subespecies que resultan de los intentos por lograr adecuadamente el concepto. En algunos de estos intentos predominó mucho el violín, luego hubo otros que, reaccionando frente a esto, hicieron protagonizar en demasía a la orquesta, y etcétera. En consecuencia, todos estos intentos se organizan en torno a uno faltante:

como dice Hegel el género universal es siempre *una de sus propias especies*: sólo hay universalidad si existe una brecha, un agujero, en medio del contenido particular de esa universalidad, es decir, en la medida en que, entre las especies de ese género, haya siempre una especie faltante, a saber, la especie que encarnaría adecuadamente ese género. (Zizek, 2005, pp. 116-7).

Provisto de este centro ausente, el universal propuesto por Zizek tendría entonces la misma organización que Lacan, al final del texto que revisamos, propone para el lenguaje. Al referirse a los tres tipos de muertes en donde se inscribiría la libertad del hombre, a saber: la del amo que debe renunciar a dar muerte al esclavo para “el goce de los frutos de su servidumbre”, luego la del esclavo que en su consentimiento sacrifica su vida y finalmente la muerte (de ambos, me permito remarcar) si es que el esclavo se suicida abandonando al amo a “su inhumana soledad” (Lacan, 2005, pp. 307-8), el psicoanalista apunta que esta última más que ser el mero triunfo del abatimiento, más que “una perversión del instinto”, es “esa afirmación desesperada de la vida que es la forma más pura en que reconocemos el instinto de muerte” (Lacan, 2005, p. 308). Y claro, porque de esta manera el esclavo busca dar una “maldición sin palabras” al amo, quitándole el goce del fruto de su trabajo proletario, podríamos decir, y arrojándolo a su soledad. Encontramos entonces a la

pulsión de muerte como la afirmación de la vida (lo que nos enfrenta a una propuesta paradójica). Siguiendo con esta línea Lacan dice que entonces lo que está antes de “los juegos seriales de la palabra” y que es “primordial para el nacimiento de los símbolos, lo encontramos en la muerte” (Lacan, 2005, p. 308) De este modo, luego afirma que “decir que el sentido mortal revela en la palabra un centro exterior al lenguaje es más que una metáfora y manifiesta una estructura” (Lacan, 2005, p. 308) Estamos entonces, al igual que en la universalidad concreta que Zizek lee en Hegel, frente a una organización con un centro sustraído de su positividad.

Al respecto, Lacan precisa que esta estructura “responde más bien al grupo relacional que la lógica simbólica designa topológicamente como un anillo” (Lacan, 2005, p. 308) y agrega que:

De querer dar una representación intuitiva suya, parece que más que a la superficialidad de una zona, es a la forma tridimensional de un toro a lo que habría que recurrir, en virtud de que su exterioridad periférica y su exterioridad central no constituyen sino una única región (Lacan, 2005, p. 308).

Frente a lo cual podríamos nosotros agregar que, vistas de frente, la circunferencia periférica y la central no corresponden sino una misma superficie. Subrayar lo anterior nos permite atender a cierta problemática que se desprende de formulaciones que, como estas, afirman la centralidad o primacía de un lugar vacío. A modo de ejemplo podemos detenernos en la de Laclau que afirma la primacía en el campo político de un significante vacío. Este espacio, según plantea este autor, va a ser hegemonizado por elementos positivos contingentes. De acuerdo al ejemplo del conjunto *concierto para violín y orquesta* podríamos apreciar entonces como en determinada época los conciertos con primacía del violín hegemonizaron este campo, para luego dar pie a aquellos en donde predominaba la orquesta los cuales a su vez luego dieron pie luego a otro tipo de intentos y así... al infinito. Por supuesto, la fórmula es interesantísima y resulta del abordaje de una problemática fundamental como es responder por la posibilidad misma de la definición del lenguaje concebido como sistema de diferencias (es decir Laclau se pregunta ¿de qué se diferencia el sistema

de diferencias?) y además por la necesidad de su delimitación, si es que ha de concebirse la posibilidad de un efecto de significación en este mismo (Laclau y Alemán, 2004) (Al menos en la organización neurótica, agregamos nosotros). No obstante, por esta vía no deja de formularse una especie de formalismo, el formalismo kantiano que el mismo Zizek (2005) oportunamente discierne en esta elaboración en tanto ubica un vacío a priori a ser hegemonizado por estos elementos contingentes destinados de antemano a fracasar en su empeño.

El asunto se trataría más bien de, dando continuidad a la línea de trabajo kierkegaardiana, alejarse del aspecto facial de la paradoja del vacío y la plenitud. En efecto, si la dialéctica de la fe permite a Abraham una suspensión del saber ético religioso de su época es porque él sigue hasta el final su camino de estricta fidelidad a los cánones y así hace el encuentro con que la prueba última, en el centro que sostiene dicho saber, contraviene esos mismos cánones ya que es el mismo dios quien le pide dar muerte a su hijo. Entonces, tal y como en la opción hegeliana frente a la depuración del lenguaje, Abraham en vez de intentar establecer un saber religioso coherente en sí, lleva sus premisas hasta el final y, de este modo, hace el encuentro con que este saber es en sí mismo inconsistente, que posee una contradicción en su propio corazón, pero una contradicción, y esto es lo importante, que no es simplemente una renegación con respecto del saber establecido en tanto que es su propia consecuencia. En otras palabras, se trata de que Abraham es aquel que traiciona por fidelidad, lo que traducido en términos lacanianos no significa otra cosa que el Otro está barrado.

En consecuencia, se trata de abordar el problema de que al afirmar la preeminencia de un vacío, o incluso de una negatividad (como Zizek, a pesar de todo, insiste en decir) inevitablemente se derivará en una oposición al saber simbólico y por esta vía, paradójicamente, esta oposición será reincorporada por él en tanto es el sistema de oposiciones. Por lo tanto, se trataría de enfrentar la centralidad de un Real al que incluso no basta con caracterizarlo como un puro antagonismo, ya que esta formulación por más que focaliza el problema no deja de reproducirlo en su contradicción,

sino de un Real que es la paradoja, por supuesto no entendiendo esta como una simple contradicción sino como el fundamento mismo de toda lógica simbólica posible.

Con esto, en estricto rigor, no decimos nada nuevo, ya que esto ha sido establecido dentro de las matemáticas por Kurt Gödel en la tesis de 1931 que ya referimos. En ella aplica una serie de ingenios dentro de los cuales se destaca su fórmula G que, al incluirse a sí, le permite sacar las consecuencias de la identidad especulativa. Así, luego identifica la necesidad de una fórmula del estilo “x es demostrable si y sólo si x no es demostrable” (no un x contra y), y de este modo sostiene, a manera de conclusión respecto del sueño de Hilbert, que si un sistema axiomático es consistente (es decir que no produce afirmaciones contradictorias) entonces es incompleto (es decir que no todas las verdades deducibles del sistema son derivables de los axiomas). Aún más, fue el mismo Lacan en su Seminario XIX *Ou Pire* de 1972 quien dice que:

(...) ha podido ser demostrado que en la aritmética, algo puede enunciarse siempre, ofrecido o no ofrecido a la deducción lógica, que se articula como adelantado a aquello de lo que las premisas, los axiomas, los términos fundadores, de lo que puede apoyarse dicha aritmética, permite presumir como demostrable o refutable. Allí palpamos en un dominio en apariencia el más seguro, lo que se opone al completo apresamiento del discurso, a la exhaustión lógica, lo que introduce allí una abertura irreductible. Es allí que designamos lo Real.

Unas líneas más adelante aclara que se refiere al teorema de Gödel, como de todas maneras acá es ya insoslayable. De paso, además, esta formulación permite una interesante lectura de la estructura psicótica que se caracterizaría por la opción contraria, es decir hacer preponderar la completud por sobre la consistencia lo que se constata en la fragilidad de su organización simbólica. Por lo tanto, desde esta perspectiva, la insistencia en una ausencia o negatividad, replicaría la necesidad neurótica de sostener la pérdida de un objeto velando la necesidad de la misma creación de este objeto bajo el expediente de la pérdida (Por lo demás es de este modo como se saca a la castración “del registro de lo anecdótico”, como dice Lacan).

A lo dicho podemos sostener que cuando Lacan nos remite a esta dimensión paradójica que da lugar a la palabra vacía y que, por el contrario, la palabra plena alcanza, esta dimensión que el psicoanálisis discierne en esa realidad histérica anterior a lo verdadero y lo falso, está implicando ya esta precisa definición del real como paradoja formal que al tiempo que fundamenta, marca los límites para toda organización simbólica, en tanto el ingreso en ella provoca un trastorno, o para decirlo con Lacan, una reorganización de todos sus elementos. Se trata por cierto del atravesamiento del fantasma, el corazón imaginario del registro simbólico. En consecuencia, el problema con la palabra plena está en que ella apunta a una dimensión que excede el eje simbólico vacío-plenitud y, por lo mismo, ella no corresponde a ninguna totalidad imaginaria, sino a la universalidad simbólica que se caracteriza por esa dimensión real paradójica accesible allí en donde la palabra se hace acto produciendo esta reorganización de todo el campo simbólico. De este modo se atraviesa el fantasma del noumenal kantiano y su versión negativa en la de-construcción infinita de una presencia remota empero siempre reactualizada y que compele a una eterna huida.<sup>2</sup>

Por lo tanto, inscribiendo no tanto el reverso en cualquier plenitud, sino que la paradoja en cualquier binarismo, esta lectura de la palabra plena nos permite igualmente echar una nueva mirada a la teoría revolucionaria, esta vez desatada del razonamiento (a veces sostenido por el mismo Lacan) que la condenaba a la vacuidad del círculo. Podemos remarcar entonces como un verdadero revolucionario efectivamente si quiere hacer un giro, pero más que en un círculo, en un toro. Empero, excediendo la figura, afirmamos que en su núcleo más que situar una la ausencia, (des)localizamos la paradoja del real que permite una apuesta por el cambio del estado de situación universal.

---

<sup>2</sup> Para dar un ejemplo actual de esta efectividad podemos referirnos a Rubén Martínez Dalmau quien sostiene, en el contexto del movimiento de los *indignaos*, que esta insurgencia es resultado de una pérdida de legitimidad. El asunto sería notar que, toda vez que el poder constituyente radica en el pueblo, cada vez que otros órganos representativos modifican la constitución se cae en una pérdida de legitimidad. Desde allí rescata la distinción entre esta última y la legalidad para indicar como el nazismo alemán, el franquismo español y el pinochetismo chileno eran legales pero carecían de legitimidad (así como nuestra actual constitución). En este sentido, la legitimidad es este corazón que excede su representación simbólica que puede intentar obturarlo imaginariamente pero que no obstante nunca logrará suprimir el poder subversivo del acontecimiento que pone sobre el tope aquello que aparecía borrado del mapa, como hemos constatado últimamente con el movimiento denominado estudiantil. Por supuesto, esto da pie a otra organización simbólica, pero no está dicho que ella siempre reprima su núcleo, más aun incluso habría que ir a buscarlo al modo en que Freud en sus estudios de la histeria buscaba el núcleo patógeno en el relato de sus pacientes.

## Referencias

- Baudrillard, J.** (2003). La violencia de lo Mundial. En: J. Baudrillard y Morin, E. *La violencia del mundo*. (Trad. Carles Roche). Barcelona: Paidós Ibérica (Trabajo original publicado en 2003). (pp. 11-44).
- Lacan, J.** (2005). Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis. En: *Escritos 1* (Trad. Tomás Segovia). Buenos Aires: Siglo XXI (Trabajo original publicado en 1966). (pp. 227-310).
- Lacan, J.** (1972) Clase 3 del 12 de Enero de 1972. En Seminario XIX...O peor. (Inédito).
- Laclau, E. y Alemán, J.** (2004). ¿Por qué los significantes vacíos son importantes para la política? En: Laclau, E., Alemán, J., Badiou, A., Indart, J.C., García, G & Žizek, S. *Debates Contemporáneos: psicoanálisis y filosofía*. Buenos Aires: Escuela de Orientación Lacaniana. (pp. 13- 43)
- Nagel, E. y Newman, J.** (1979). *El teorema de Gödel*. (Trad. Adolfo Martin) Madrid: Tecnos. (Trabajo original publicado en 1958).
- Segovia, T.** (2007). *Miradas al Lenguaje*. México, DF: El Colegio de México, Centro de Estudios Lingüísticos y Literarios.
- Taylor, A.** (Directora) (2005). *Zizek!*. [Documental]. Estados Unidos/ Canadá.: Zeitgeist films.
- Zizek, S.** (2005) *El Espinoso Sujeto: el centro ausente de la ontología política*. (Trad. Jorge Piatigorsky) Buenos Aires: Paidós. (Trabajo original publicado en 1999).
- Zizek, S.** (2011a) La situación es catastrófica pero no sería. [Archivo de video]. Recuperado de <http://www.youtube.com/watch?v=JdM6aJsxjsA>
- Zizek, S.** (2011b) Negativity in Hegel and Freud. [Archivo de video]. Recuperado de <http://www.youtube.com/watch?v=3zol5HC5qao>