

**¿QUIÉN HABLA? EL DISCURSO DE LA IDEOLOGÍA O LA IDEOLOGÍA DEL  
DISCURSO**

**JHON EDWARDSALDARRIAGA FLÓREZ**

**TRABAJO DE GRADO PARA OPTAR AL TÍTULO DE PSICOLOGÍA**



**ASESOR: JUAN MANUEL MARTÍN URIBE CANO**

**UNIVERSIDAD DE ANTIOQUIA**

**FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANAS**

**PROGRAMA DE PSICOLOGÍA**

**MEDELLÍN**

**2017**

*A la memoria de Raúl Antonio Flórez Bedoya.*

## **Agradecimientos.**

En primer lugar, agradezco a mis padres, Ruth Mariela Flórez Bedoya y Eduardo Antonio Saldarriaga Saldarriaga. Su apoyo ha sido fundamental para la consecución del pregrado de psicología, así como para el presente trabajo, mi gratitud y amor siempre estará con ellos, más que mis progenitores, mis mentores. De ellos he aprendido las enseñanzas más valiosas para la vida. Así como a mis abuelos, Ruth del Socorro Saldarriaga Cadavid y Dídimo Saldarriaga Martínez. A mis otros dos abuelos, Mariela Bedoya Mesa y Hermes Flórez Lopera, de éste último agradezco el legado de la novela de su autoría “Las aventuras de Cas”, cuya lectura me ha alegrado más de un día.

A Laura Carrero Muñoz quien ha sido paciente durante la elaboración del presente trabajo, brindándome un apoyo incondicional que agradezco sobremanera. Asimismo, a mis amigos Andrés Agudelo Zorrilla y Andrés Mauricio Sánchez Flórez, cuyas profundas conversaciones sobre filosofía y asesorías sobre textos fueron vitales para la culminación del presente trabajo.

De igual forma agradezco al profesor Andrés Alfredo Castrillón Castrillón, a quien le considero un amigo, y le agradezco que me haya ayudado en la comprensión de Hegel. Así como agradezco al profesor Gabriel Jaime Trujillo Vélez a quien le debo un profundo interés por el conocimiento y la lectura de la obra de Jacques Lacan.

Agradezco también a Raúl Antonio Flórez Bedoya, que en paz descansa. Su recuerdo quedará en sus letras que durante muchas noches las tuve en mis ojos. A él le debo mi pasión por la lectura y el conocimiento. Éste trabajo está dedicado a su memoria, ya que le debo la pasión por el conocimiento a sus enseñanzas, y ya que este supone el trabajo para optar por mi primer pregrado, es justo que lleve la dedicatoria a su recuerdo.

Por último, pero no menos importante, agradezco al profesor Juan Manuel Martín Uribe Cano, mi asesor, a quien le debo la orientación del presente trabajo, así como

la dedicación a la enseñanza del psicoanálisis y la filosofía. El profesor Juan Manuel tiene mi admiración y agradecimiento profundo por la paciencia y las horas dedicadas, así como por su conocimiento y su pasión a la academia.

## Tabla de contenido

<b>¿Quién habla?: El discurso de la ideología o la ideología del discurso.</b> .....	6
<b>Introducción.</b> .....	6
<b>Capítulo 1: Sujeto-Objeto</b> .....	9
1.1 René Descartes: Primer referente en la modernidad del sujeto racional. ....	9
1.2 Friederich Hegel: El sujeto consciente y autoconsciente. ....	16
1.3 Lenguaje y representación en las categorías de conciencia y autoconciencia en Hegel. ....	20
1.4 El objeto y su relación con el sujeto en Hegel. ....	23
1.5 Alexandre Kojève: Interpretación sobre Hegel.....	28
1.6 El sujeto en Jacques Lacan. ....	34
1.7 Relación Sujeto-objeto en Jacques Lacan. ....	39
1.8 El objeto a. ....	45
<b>Capítulo 2: Relación del sujeto con el saber.</b> .....	48
2.1 Antecedentes del concepto de ideología. ....	49
2.2 Ludwig Feuerbach y la superación del idealismo: Críticas a Hegel, proyección y alienación.....	50
2.3 Ideología, mercancía y plusvalor en Karl Marx.....	52
2.4 La alienación en Jacques Lacan. ....	62
2.5 El saber cómo mercancía en Jacques Lacan: Introducción al discurso. ....	64
<b>Capítulo 3: El discurso.</b> .....	68
3.1 Michel Foucault: ¿Qué es un discurso?.....	69
3.2 Jacques Lacan: El discurso.....	76
3.2.2 El discurso de la histérica.....	82
3.2.3 Discurso del analista.....	83
3.2.4 Discurso de la universidad.....	84
3.2.5 El discurso capitalista. ....	85
3.3 Slavoj Žižek: Discurso e ideología. ....	86
3.4 A modo de conclusión: El discurso de la ideología o la ideología del discurso.....	89
<b>Bibliografía</b> .....	93

# **¿Quién habla?: El discurso de la ideología o la ideología del discurso.**

## **Introducción.**

El presente trabajo surge bajo la pregunta por el sujeto. Todo sujeto está en relación con el lenguaje, más éste no le pertenece, se toma del mundo. No obstante, las relaciones con los semejantes resultan imposibles sin la comunicación. Ello no está exento de aristas y vicisitudes. La primera reflexión sobre el trabajo surge de la lectura del “*Crátilo*” y la pregunta sobre si una palabra tiene relación con la cosa que representa. No obstante, el fortuito encuentro con la lectura de Jacques Lacan torna la reflexión en la relación entre el significante y el significado. La inversión del signo Saussureano por parte de Lacan fue objeto de estudio para entender cómo el sujeto al hablar es hablado, ya que al expresar algo, no es más que hacer un significado de una red de significantes en las cuales el sujeto mismo ha de representarse.

Los sujetos hablan y se valen de las palabras para ello, más resulta inquietante las formas en las que el lenguaje se usa en las relaciones entre sujetos. Más aún inquieta cómo una misma articulación de fonemas tiene efectos diferentes dependiendo de quién profese, y las aristas en las que ello tiene incumbencia a la hora del lazo social.

Más importa las formas de representación que puede tener una persona a partir de esto. El asunto de esto sería cuestionar la sentencia que reza “las estructuras no bajan a la calle”. Justamente en ello que consta al sujeto en relación a su representación en el mundo a partir del lenguaje (y particularmente del discurso) surge el presente trabajo.

El encuentro con Lacan sirvió posteriormente para el estudio de una teoría del sujeto. Ya que con el psicoanalista francés se encuentra una ruptura con el pensamiento clásico y la noción del sujeto racional que fundó Descartes y continuó Hegel. La sola idea de subvertir a éste sujeto de la razón resulta provechosa para

los fines del trabajo (que implícitamente buscan resaltar la herida que Freud llamó “la destrucción de la ilusión narcisista”).

Es gracias a ésta subversión que es necesario comenzar el presente trabajo exponiendo justamente al sujeto racional de la modernidad y su relación con el objeto. Se parte entonces desde René Descartes, quien con su pensamiento se orienta una tradición que opera bajo la lógica de su apotegma “ego cogito, ergo sum”. Se trazará entonces una línea Descartes-Hegel para llegar a la relación Sujeto-objeto en Jacques Lacan, tomando como puente a Alexandre Kojève, de quien bebió Lacan para conocer la filosofía hegeliana y hacer una contra al sujeto autoconsciente (a la manera de un “antihegelianismo generalizado” como diría Deleuze).

El sujeto que propone Lacan es un sujeto que no se rige por el apotegma cartesiano, más sí opera a la manera de “soy donde no pienso, luego pienso donde no soy”. Éste sujeto lejos de pensar es pensado, y lejos de hablar es hablado, aquel otro apotegma lacaniano de “Yo la verdad, hablo” habla de ese Yo (*Je*) que se inscribe en una cadena de significantes, es evidente que los sujetos hablan, pero al hablar se valen de las palabras que son insuficientes, existe un desbalance entre la palabra y lo que representa, máxime si se retoma que el lenguaje no es propio, más sí viene de afuera.

Todo sujeto está en una relación con el saber, es por tal que “Yo la verdad, hablo”. Más el saber en la ciencia sólo es posible forcluyendo la verdad (al menos en la imposibilidad que supone decir la verdad sobre lo verdadero). Decir que los sujetos hablan es decir que los sujetos producen, esto es, que todo sujeto está en relación a un saber y a su vez en relación a una verdad, más dicha verdad sólo será incompleta ya que no existen suficientes palabras para recubrir la totalidad de lo verdadero.

La segunda parte de éste trabajo se va a ubicar en las relaciones del sujeto con el saber. En función del sujeto Lacan va a traer a colación la alienación, de lo cual también se ha de ocupar también parte de éste trabajo. Para ello habrá que retomar

entonces por primera vez el concepto de la ideología, cuyos antecedentes vamos a fijar en Desttut de Tracy (estableciendo en él un punto en la historia, sin desconocer los aportes previos al concepto que vienen desde Maquiavelo) para llegar a Marx. El puente vendrá de una fracción de la llamada “izquierda hegeliana”, a saber, Feuerbach, en quien se va a encontrar (para los fines del presente trabajo) la forma de la alienación en función de cómo el hombre proyecta en Dios aquello que no tiene en sí. De allí Marx será relevante en función de la ideología (como deformación de la realidad) y luego sobre el análisis económico que hará sobre la mercancía, todo ello será retomado por Lacan para hacer de ello una introducción a su aporte sobre el discurso. Ello constituirá la segunda parte del presente trabajo.

La tercera parte se ocupará propiamente del discurso y su relación con la ideología, partiendo de Foucault y su definición clara sobre el concepto, para continuar con Lacan con la tipología que plantea para delimitar cuatro discursos en los cuales los sujetos se mueven, a saber, *el discurso del amo*, *el discurso de la histeria*, *el discurso de la universidad* y *el discurso del analista*; más la variante del *discurso amo* denominado *el discurso capitalista*. Y recalar con el filósofo Slavoj Žižek en la relación con la ideología.

El presente trabajo estará pues en función de la relación entre el sujeto y el lenguaje, más no sólo el sujeto que produce acto de habla, sino el sujeto en función del discurso, el sujeto que habla, el sujeto que se representa, el sujeto que se inscribe; más si el sujeto que es pensado, el sujeto que es hablado, el sujeto que es inscrito, el sujeto que produce y es producto. La relación del sujeto como discurso, el lazo social y la ideología.

## Capítulo 1: Sujeto-Objeto

### 1.1 René Descartes: Primer referente en la modernidad del sujeto racional.

El filósofo Francés René Descartes es tomado como uno de los padres de la filosofía moderna y el racionalismo<sup>1</sup>. Su pensamiento se hace fundamental al poner sus esfuerzos en el entendimiento sobre lo entendido, es decir, conocer el cómo se conoce la realidad. Descartes propondrá entonces un dualismo entre una sustancia pensante (*res cogitans*) y una sustancia pensada (*res extensa*) en virtud del dualismo mente-cuerpo, hecho que será fundamental para entender su pensamiento y posterior influencia en la tradición occidental.

Distinguir entre una sustancia pensante y una sustancia pensada es el elemento básico y crucial para entender el pensamiento de René Descartes, a lo cual le seguirá una lógica que deriva de ésta noción, particularmente expresada en dos obras fundamentales de su pensamiento, a saber, “El discurso del método” de 1637, y las “Meditaciones metafísicas” de 1641. En donde se expone (entre otras cosas) el dualismo mente-cuerpo (o alma-cuerpo) siendo la primera de carácter indivisible, mientras que la segunda adquiere un carácter único pese a que pueda ser divisible:

“Cuando yo considero mi espíritu, es decir, a mí mismo en cuanto que soy sólo una cosa que piensa, no puedo distinguir allí partes algunas, sino que me concibo como una sola cosa y entera. Y aunque todo el espíritu parece estar unido a todo el cuerpo, sin embargo, cuando es separado de mi cuerpo un pie, o un brazo, o cualquier otra parte, es cierto que por ello nada habrá sido recortado de mi espíritu. Y las facultades de querer, de sentir, de concebir, etc. No pueden ser llamadas propiamente partes: Porque el mismo espíritu se emplea por entero en querer también por entero en sentir, en concebir, etc. Pero es todo lo contrario en las cosas corporales o extensas: Porque no hay ninguna que yo no separe fácilmente en pedazos con mi pensamiento.” (Descartes, 2011, 217).

---

<sup>1</sup> Para efectos del presente trabajo se tomará a Descartes como punto de partida del sujeto racional, no desconociendo que existen referentes anteriores a éste.

Descartes habla entonces de *res cogitans* y *res extensa*<sup>2</sup>. La primera es la categoría asignada al pensamiento, en tanto que es consciente de la *res extensa* que es la categoría de lo corpóreo:

“Examiné después atentamente lo que yo era, y viendo que podía fingir que no tenía cuerpo alguno y que no había mundo ni lugar alguno en el que yo me encontrase, pero que no podía fingir por ello que no fuese, sino al contrario, por lo mismo que pensaba en dudar de la verdad de las otras cosas, se seguía muy cierta y evidentemente que yo era, mientras que, con sólo dejar de pensar, aunque todo lo demás que había imaginado fuese verdad, no tenía razón alguna para creer que yo era, conocí por ello que yo era una sustancia cuya esencia y naturaleza toda era pensar, y que no necesita, para ser, de lugar alguno, ni depende de cosa alguna material; de suerte que este yo, es decir, el alma no dejaría de ser cuanto es”.  
(Descartes, 2011, 124).

Descartes entiende entonces ese dualismo entre *res cogitans* y *res extensa* no como dos categorías independientes la una de la otra, sino como una unión. El cogito aparece entonces no sólo ligado a la pura razón, sino a las pasiones, las afecciones, a los avatares propios de la subjetividad. Ello no estaría exento del error, ya que los sentidos pueden engañar.

La duda precede en la lógica cartesiana, no como algo anterior al cogito, sino como un elemento que refuerza a éste: “*Dudo, luego soy, o lo que es lo mismo, pienso luego soy*”. (Descartes, 2011, 93). De la duda aparece (o al menos se pretende que aparezca) la certeza o la verdad de las cosas, contrario a la duda que sólo produce duda. Es por esto que en “El discurso del Método”, el filósofo francés expone sus cuatro pasos para abstraer de la duda una certeza:

- “Fue el primero no admitir como verdadera cosa alguna, como no supiese con evidencia que lo es; es decir, evitar cuidadosamente la precipitación y la prevención, y no comprender en mis juicios nada más que lo que se

---

<sup>2</sup> Según la traducción al español de Cirilo Flórez Miguel, los términos refieren a “sustancia pensante” y “sustancia extensa” respectivamente.

presentase tan clara y distintamente a mi espíritu, que no hubiese ninguna ocasión de ponerlo en duda.” (Descartes, 2011, 114).

- “El segundo, dividir cada una de las dificultades que examinaré en tantas partes fuere posible y en cuantas requiriese su mejor solución.” (Descartes, 2011, 114).
- El tercero, conducir ordenadamente mis pensamientos, empezando por los objetos más simples y más fáciles de conocer, para ir ascendiendo poco a poco, gradualmente, hasta el conocimiento de los más compuestos, e incluso suponiendo un orden entre los que no se preceden naturalmente”. (Descartes, 2011, 114).
- Y el último, hacer en todos unos recuentos tan integrales y unas revisiones tan generales, que llegase a estar seguro de no omitir nada.” (Descartes, 2011, 114).

La pretensión de Descartes era hacer de ésta una filosofía aplicable a todas las ciencias, ya que éste método venía a su vez de las matemáticas, conocimiento exacto por excelencia de la tradición del pensamiento: “Habiendo advertido que los principios de las ciencias tenían que estar todos tomados de la filosofía, en que aún no hallaba ninguno que fuera cierto, pensé que ante todo era preciso procurar establecer algunos de esta clase” (Descartes, 2011, 116).

El famoso apotegma *ego cogito ergo sum* se refleja como la bandera del racionalismo al expresar, no el orden cronológico de la existencia (precedida por la razón), sino la conciencia de la existencia misma (si tengo consciencia, entonces existo), llevando a la conclusión de que se puede dudar de todo, excepto de la razón:

“queriendo yo pensar que todo es falso, era necesario que yo, que lo pensaba, fuese alguna cosa; y observando que esta verdad: “Yo pienso, luego soy”, era tan firme y segura que las más extravagantes suposiciones de los escépticos no son capaces de conmovérla, juzgué que podía recibirla sin escrúpulo como el primer principio de la filosofía que andaba buscando” (Descartes, 2011, 123-124).

De lo cual surge el problema de qué es lo verdadero en tanto razón, es decir, si se duda es porque existe una idea de certeza, así Descartes entiende que la certeza tiene un carácter más elevado que la duda: “Puesto que yo dudaba, no era mi ser enteramente perfecto, pues veía claramente que hay más perfección en conocer que en dudar” (Descartes, 2011, 124).

Que la perfección fuera en el pensador francés una idea ya presuponía que no aparecía de la nada. Y los demás atributos impropios de su carácter humano sólo serían posibles en su razón en virtud de que fueran propios de su condición: “Si yo fuera solo e independiente de cualquier otro ser, de tal suerte que de mí mismo procediese lo poco en que participaba del Ser perfecto, hubiera podido tener por mí mismo también, por idéntica razón, todo lo demás que yo sabía faltarme, y ser, por lo tanto, yo infinito, eterno, inmutable, omnisciente, omnipotente y, en fin, poseer todas las perfecciones que podía advertir en Dios” (Descartes, 2011, 125).

Para Descartes, la idea de la perfección no puede surgir de la imperfección, sino de la perfección misma, de tal suerte que es Dios quien implanta dicha idea en el hombre. Los sentidos pueden engañar, pero no Dios en su perfección (según el pensamiento de Descartes), es por tal que la existencia del mundo está condicionada a Dios, los sentidos pueden dar una distorsión del mundo, pero el mundo en efecto ha de existir y las ideas han de estar ligadas a Dios:

“Dios es o existe, y de que es un ser perfecto, y de que todo lo que está en nosotros proviene de Él; de donde se sigue que, siendo nuestras ideas o nociones, cuando son claras y distintas, cosas reales y procedentes de Dios, no pueden por menos de ser también verdaderas. De suerte que si tenemos con bastante frecuencia ideas que encierran falsedad, es porque hay en ellas algo confuso y oscuro, y en este respecto participan de la nada” (Descartes, 2011, 127).

Lo anterior es el pensamiento del filósofo francés en el Discurso del método. Ahora bien, se puede inferir hasta ahora que en el pensamiento de Descartes no se puede dudar ni de Dios ni de la razón, pero ¿De qué se puede dudar entonces? En las “Meditaciones metafísicas” Descartes entiende y expresa que no se puede tener

certeza de los sentidos ya que, si éstos han engañado, nada nos puede asegurar que no nos engañan ahora: “Todo lo que hasta ahora he recibido como lo más verdadero y seguro lo he aprendido de los sentidos, o por los sentidos: Ahora bien, algunas veces he comprobado que esos sentidos eran engañadores, y es prudente no fiarse nunca por completo de quienes hemos sido alguna vez engañados” (Descartes, 2011, 166).

En ésta obra a su vez se puede evidenciar el cambio de pensamiento frente a Dios, de quien ahora duda de sus intenciones. Si en el “Discurso del método” Descartes afirmaba tajantemente que Dios era el ser supremo por el cual se da la realidad, en las “Meditaciones metafísicas” abre campo a la duda, aunque si bien comparece en favor de Dios, deja un margen a la interpretación sobre la incidencia de Dios en el mundo: “Ahora bien, ¿Quién puede haberme asegurado de que ese Dios no ha hecho que no haya tierra alguna, ni cielo ni cuerpo extenso, ni figura, ni magnitud, ni lugar, y que sin embargo yo tenga las sensaciones de todas estas cosas, y todo ello no me parezca existir sino como yo lo veo?” (Descartes, 2011, 168).

No obstante, Descartes decantará de nuevo por la fiabilidad de Dios en tanto dador del mundo y la razón. De lo que se puede tener certeza habrá que decir los sentidos son el límite entre la *res extensa* y la *res cogitans*, dando lugar a que es a través de éstos que se tiene o no certeza de algo (sin darle carácter de verdad o no), los cuerpos externos dan la posibilidad de la certeza del sujeto mismo a través de su entendimiento: “no concebimos otros cuerpos sino por la facultad de conocer que hay en nosotros, y no por la imaginación, ni por los sentidos, y que no los conocemos porque los veamos o los toquemos, sino únicamente porque los concebimos por el pensamiento, conozco con evidencia que no hay nada que me sea más fácil de conocer que mi espíritu” (Descartes, 2011, 177).

Descartes concluye en sus “meditaciones metafísicas” que el sujeto es la unión de la *res extensa* y la *res cogitans* a partir del cuerpo, ya que es gracias a él que nos afectamos del mundo, Dios crea al mundo y es el hombre quien entiende dentro de los límites de su propia naturaleza, pero la naturaleza también comprende las

afecciones del sujeto mismo, ahí se entiende la relación de la res cogitans con la res extensa, esto es, a partir del cuerpo:

“No hay nada que esa naturaleza me enseñe de manera más expresa, no de forma más sensible, sino que tengo un cuerpo que está indispuesto cuando siento dolor, que tiene la necesidad de comer o de beber cuando tengo los sentimientos de hambre o de sed, etc. Y por lo tanto no debo de ninguna manera dudar de que en ello haya cierta verdad” (Descartes, 2011, 213).

Ahora bien, de esa sensibilidad del cuerpo, se infiere la relación entre cuerpo y alma y bajo esta relación Descartes entiende que lo que perciben los sentidos generan una reacción en el sujeto:

“entre esas diversas percepciones de los sentidos unas me son agradables y otras desagradables, puedo sacar una conclusión por completo cierta: Que mi cuerpo (o más bien, yo mismo en tanto que estoy compuesto de cuerpo y alma) puede percibir diversas comodidades o incomodidades de los otros cuerpos que lo rodean” (Descartes, 2011, 213).

Ésta conclusión lleva a Descartes a reafirmar que eso que el sujeto puede aprehender de la realidad no es más que una mera parcialidad cohibida por los límites de su propia razón: “mi naturaleza no conoce de manera entera y universal todas las cosas: de lo cual en la verdad no hay lugar para extrañarse, puesto que el hombre, siendo de naturaleza finita, no puede tampoco tener más que un conocimiento de perfección limitada” (Descartes, 2011, 215).

Es pues que Descartes comprende el entendimiento del mundo a partir de los sentidos, que son imperfectos, pero darán una articulación entre el mundo y la razón, que ha de ser puesta en práctica y sometida a tela de juicio, aceptando las limitaciones de la misma: “Hay que confesar que la vida del hombre se halla sujeta a fallar con mucha frecuencia en las cosas particulares; y, en fin, hay que reconocer la imperfección y la debilidad de nuestra naturaleza.” (Descartes, 2011, 220).

En virtud a esta comprensión del entendimiento, Descartes va a entender que la comprensión del mundo pasa por la razón, y que el lenguaje va a ser una manifestación del pensamiento:

“Pero entonces ¿Qué soy? Una cosa que piensa ¿Qué es una cosa que piensa? Es decir, una cosa que duda, que concibe, que afirma, que niega, que quiere, que no quiere, que también imagina y siente. No es en verdad poco si todas estas cosas pertenecen a mi naturaleza. Pero ¿por qué no le pertenecerían? ¿No soy acaso ese mismo que duda casi de todo, que sin embargo entiende y concibe ciertas cosas, que se asegura y afirma que sólo esas son verdaderas, que niega todas las demás (...)?” (Descartes, 2011, 174).

Descartes no se ocupó a ciencia cierta del problema del lenguaje, más si entiende el lenguaje consecuencia del pensamiento, tal como lo demuestra la anterior cita, la concepción de lo verdadero o lo falso a partir de la razón se manifiesta en el negar o afirmar, por medio del lenguaje, más el lenguaje por sí solo no concibe asidero desde el pensamiento de Descartes, no posee como tal una razón de peso si no está sustentada por la razón: “Un hombre que se esfuerza para elevar su conocimiento por encima del vulgo, debe sentir vergüenza de tener motivos para dudar tomados de las formas y de los términos del lenguaje” (Descartes, 2011, 176).

Para Descartes el lenguaje es como tal una forma de expresar la razón, en una consecución pura de lo que podríamos denominar una cadena existente, correlativa entre lo que se piensa y expresa como ser humano independiente propio de la razón. El lenguaje en Descartes será por tanto una *ancilla* de la razón no condicionado a otra cosa que, a ésta misma, producto de lo que de allí puede ocurrir. Más será propiamente la diferencia entre el hombre y el animal, ya que el hombre es dotado no sólo de razón y afecciones, sino de lenguaje para expresar.

Para los fines del presente trabajo se tendrá en cuenta aquello de la obra de Descartes que refiere al sujeto racional, el sujeto de las afecciones, el sujeto que siente y el sujeto que habla; es decir, el “*ego cogito*” en la relación entre una sustancia pensante y una sustancia pensada. Ello servirá de insumo para entrar en

materia a Hegel, donde ya se hablará de un sujeto consciente del mundo y autoconsciente.

## **1.2 Friederich Hegel: El sujeto consciente y autoconsciente.**

Hegel plantea que el desarrollo de la historia se fundamenta a partir de la posibilidad de que la conciencia de una época se pueda escindir de sí. Entendiendo que la conciencia no es meramente el proceso de hacerse consciente o saberse sujeto ni ser consciente de la existencia del exterior, dice Hegel que la conciencia es “una certeza solamente como puro yo, y yo soy ella solamente como puro éste y el objeto, asimismo como puro esto”. (Hegel, 2009, 197). La conciencia es entonces no sólo referida a ese “este” sino puesta en el objeto, el “esto” en una relación que compromete ambas partes, una parte que conoce y otra que es conocida.

Para Hegel la historia no es estática, sino que está en completo movimiento (o dinamismo), pero dicho movimiento no es lineal, sino que está en constante vaivén dialéctico de donde emergen los avatares propios del contexto que llevan a la conciencia como entendimiento (Hegel, 2009, 198). Dicho vaivén está movido por las leyes del devenir, esto es, los cambios que surgen a partir del movimiento de donde surgen todas las esferas del ser, ya que la combinación de la nada surge el devenir del ser, y del ser a su devenir viene la nada, dentro de la historia existe entonces un constante devenir en los acontecimientos del sujeto, tanto a nivel individual como colectivo.

En el plano de lo individual en Hegel se plantea una relación sujeto-objeto (*este y esto*) donde ambos hacen parte del mismo juego dialéctico (eje donde se sustenta buena parte del pensamiento del filósofo alemán): “He aquí lo esencial, lo que constantemente palpita en la filosofía hegeliana: La mediación dialéctica sujeto-objeto es, así, indefectible” (Bloch, 1983, 38). Es preciso entender la relación entre la historia y la conciencia, la autoconciencia gracias a que dicho movimiento dialéctico surge del devenir, el devenir como un proceso histórico del hito de la

humanidad, pero a su vez a nivel individual. Se confabularán entonces las condiciones de posibilidad del ser, cuyas condiciones individuales estarán relacionadas con su proceso histórico particular, sus condiciones dentro de ese proceso histórico y la proyección en el devenir.

La conciencia siempre es conciencia de algo. Hegel entiende la conciencia en una relación entre el individuo y el entorno que divide en categorías, siendo la primera categoría la de la *certeza sensible*, que es el primer acercamiento a la experiencia, más no es el estado último de la conciencia, sino el primer acercamiento experiencial-empírico:

“El contenido concreto de la certeza sensible hace aparecer ésta en esa su inmediatez como un conocimiento de infinita riqueza, para la cual riqueza, tanto cuando salimos al espacio y al tiempo en los que esa riqueza se despliega, como cuando tomamos un fragmente de esa su plétora y por (sucesiva) división penetramos y nos metemos y sumimos en él, no podríamos encontrar límite alguno. Ese conocimiento aparece además como el más verdadero; pues todavía no ha dejado de lado nada de su objeto, sino que a ese objeto lo tiene ante sí entero, en su totalidad. Pero en realidad esta certeza acaba resultando ser la verdad más abstracta y la verdad más pobre.” (Hegel, 2009, 197)

En la categoría de certeza sensible el yo (yo-éste) y el objeto (esto) se ubican en la temporalidad inmediata de la acción experiencial cuya relación se basa únicamente por la diferencia más simple de ambos, a saber, que el yo entiende que el objeto está por fuera de éste: “Es pura relación inmediata; la conciencia es yo y nada más, un puro este (el yo-éste); y lo único que el individuo (der Einzelne) sabe es un puro esto, o lo individual o singular (das Einzelne)” (Hegel, 2009, 198).

Es decir que, en la categoría de la certeza sensible, el sujeto está apenas en una aprehensión primera del mundo, su relación con el objeto es apenas mediada por los sentidos, la conciencia del sujeto (este) sobre el objeto (esto) es apenas la diferenciación entre sí mismo y el exterior, reconociendo un estímulo ajeno más no discerniendo a ciencia cierta que él es algo y el objeto es otra cosa.

La segunda categoría de la conciencia en la cual se va a ocupar Hegel es en la percepción, que incluye el mismo carácter de la diferenciación del sujeto y el objeto existente en la certeza sensible, es decir, de igual forma el sujeto comprende que el objeto es algo externo a él mismo. Más para Hegel en ésta categoría el objeto dejará de ser *esto* para ser cosa, siendo el objeto de su percepción la cosa, las propiedades de la misma que son cambiantes en sí misma, dándole propiedad única al objeto, el objeto pasa a ser una negación total de lo demás en tanto la diferencia y atributos del mismo: “Solo la percepción tiene en su propia esencia (es decir, dentro de ella y no sólo a título de elemento que entra a jugar desde afuera) la negación, es decir la diferencia y la diversidad” (Hegel, 2009, 212).

Es decir que en la categoría de conciencia el sujeto ya no sólo se diferenciará del objeto, sino que entenderá que éste objeto (ahora cosa) posee atributos, posee singularidades que lo diferenciarán, no solo del sujeto, sino de otros objetos (cosas), esto es la negación de las otras cosas, un objeto no puede ser otro ya que cada uno posee una singularidad que le hace único.

La tercera categoría es el entendimiento, que surge a partir de la categorización del objeto, es decir, las propiedades del objeto existen como independientes pero la categorización del entendimiento es la piedra angular de la conciencia. En ésta categoría aparecen entonces discernidas las categorías que corresponden al objeto, y se distingue, no sólo al objeto como algo diferente de otra cosa, sino a sus categorías independientes de sí. Es en ésta categoría de la conciencia donde se aprehende la verdad del objeto.

“Ciertamente, el entendimiento ha suprimido y superado así su propia no verdad y la no verdad del objeto; y lo que por medio de ello le ha resultado ha sido el concepto de lo verdadero; como un verdadero que es en sí” (Hegel, 2009, 234). El fin de la categorización es brindar leyes a aquello que de la conciencia no se pudo obtener y que (más aún) de la certeza sensible no se abstrae, escindiendo lo *fenoménico* de lo *suprasensible* que es el punto crucial de ésta categoría de la conciencia: “La conciencia se presenta a sí misma en conexión con lo suprasensible y asociada y anudada con ello, aunada con ello, y ello a través de él como la conciencia mira en

ese trasfondo. Ambos extremos, el uno el que representa el puro interior, y el otro el que representa el interior mirando ese punto interior (la conciencia convertida en interior y sabiéndose ese interior).” (Hegel, 2009, 271).

Hasta ahora se entiende entonces cómo la conciencia es la abstracción del mundo sensible en relación con un sujeto y un objeto, el primero aprehende y comprende las categorías del segundo, siendo entonces una relación bilateral que se va llevando cuasi a pasos, y donde el sentido se lleva a descubrir lo verdadero sobre el objeto a determinar.

Más hasta ahora se ha determinado cómo las categorías de la conciencia es el sujeto quien pone en el otro su aprehensión, es decir, el acento de la conciencia hasta ahora surge como una relación donde el sujeto depende del mundo y sus categorías. Hegel distinguirá entonces la categoría de la *autoconciencia* como aquella categoría donde el acento estará puesto en el sujeto mismo, ésta es una categoría donde no sólo se reconoce al objeto, sino que se reconoce que se reconoce al objeto retornando desde el otro hacia sí: “La autoconciencia no es efectivamente sino la reflexión a partir del ser del mundo sensible y percibido, y esencialmente un retorno a partir del ser-otro, o a partir de lo que es otro” (Hegel, 2009, 277).

Hegel va a proponer que toda conciencia es para sí en tanto logre ser reconocida por otra conciencia, hecho que se demuestra en el estadio del amo y del esclavo: “El señor es la conciencia que es para sí, pero no ya sólo el concepto de ella, sino conciencia que es para sí que viene mediada consigo por otra conciencia” (Hegel, 2009, 294-295). Siendo entonces ésta dialéctica un intervalo entre dos formas de conciencias, a saber: Por un lado, la del amo que es una conciencia *pura* en tanto que de su interacción con la cosa “la disfruta en puridad (o puramente la disfruta, o se limita a disfrutarla, o se reduce a gozarla puramente)” (Hegel, 2009, 296), gracias a lo anterior se reconoce *en sí* (yo soy). Y por el otro lado el siervo que es una conciencia para otra que no goza de la cosa, ya que “se encarga de trabajar la cosa” (Hegel, 2009, 296) y el amo se reconoce *para sí* en tanto el otro (siervo) trabaja la cosa para él.

El amo es la abstracción pura del Yo que no se puede reconocer en el trabajo como bien lo hace el siervo, quien se reconoce en el objeto al ser éste manipulado por medio del trabajo, adquiere lo que Hegel llama *conciencia servil*: “En ese su formar (formieren), es decir, en ese su estar dando forma al objeto, se convierte a sí misma en objeto en cuanto siendo ella misma la forma de la cosa” (Hegel, 2009, 302). Finalmente, el esclavo se reconoce libre en su relación con el objeto (trabajo) pese a no alcanzar una realización en sí (propia del amo): “Tanto más lejos estará ella (conciencia servil) de ser, digo, formación universal (allgemeines bilden), concepto absoluto, sino que se quedará en habilidad (en una capacidad, en una techne) que sólo podrá adueñarse de (que sólo podrá dominar) esto o aquello, pero que no tendrá poder sobre el poder universal y sobre la totalidad del ser de lo objetivo.” (Hegel, 2009, 301).

El sujeto estará entonces en función de la conciencia y la autoconciencia, como representación de sí para sí y para otro. Más este sujeto consiste en un sujeto histórico propio de las vicisitudes del mundo que le atañe, es decir, la conciencia y la autoconciencia del sujeto estarán mediadas por las formas de determinación históricas. Más aún el sujeto en Hegel consiste en la aprehensión de sí mismo y del mundo, de la categorización y subjetivación (llevar para sí) de los objetos.

### **1.3 Lenguaje y representación en las categorías de conciencia y autoconciencia en Hegel.**

En los esquemas de conciencia y autoconciencia en Hegel (o que al menos se presentan en un primer momento de su pensamiento) que atañen al sujeto, habrá que hacer una relación directa con ese sujeto consciente del mundo y de sí mismo con el lenguaje, con el sujeto que da sentido al mundo y a sí.

El lenguaje en Hegel se caracteriza porque “en él se estructura el encuentro con el mundo” (Corrales, 2007, 124), y a su vez el lenguaje se hace sumamente importante “por el hecho de apropiarse de la cosa significada” (Corrales, 2007 124). Más el lenguaje en Hegel se convierte a su vez en situacional, en alteridad con el otro

(Corrales, 2007, 126). Es por tal que el lenguaje se construye en el sentido de la construcción de la conciencia, en función de cada estadio.

En el estadio de la *certeza sensible* Hegel va a entender como lo que se percibe es el límite que se le establece al lenguaje: “De aquello que sabe, lo único que dice es que eso que ella sabe “es” (y nada más)” (Hegel, 2009, 197), al ser la certeza sensible una categoría de primer acercamiento experiencial no se podrá denominar nada más que de manera simple, es decir, la mera denominación de la cual se extrae la primera experiencia, siendo entonces un nombramiento incompleto:

“yo no tiene el significado de un representar o pensar con aspectos múltiples y con referencias diversas; y tampoco la cosa tiene el significado de propiedades diversas y múltiples, sino que la cosa es (y ya está, y no hay más); y la cosa es sólo porque es; la cosa es, y esto es lo esencial para el saber sensible; y este puro ser y esta simple inmediatez es lo que constituye la verdad de la cosa” (Hegel, 2011,198).

En la percepción ya la evocación del objeto por parte del sujeto no es unívoca en la determinación inicial (como en la certeza sensible), sino que se adquiere multiplicidad de “propiedades” (Hegel, 2011, 212). Pero dichas propiedades solo son “expresadas con la simplicidad de lo universal (...), estas *determinidades*, digo, no están referidas sino a sí mismas, se son indiferentes las unas a las otras, cada una para sí” (Hegel, 2011, 213). Es decir que la universalidad de las representaciones está limitada a sí misma en tanto representación, ello hará llevar al error de la conciencia, ya que si la cosa (*ding*) del entendimiento es “determinada como *percipiente* en cuanto esa cosa es su objeto; solo tiene que tomarlo, comportarse respecto a él como un puro aprehenderlo; y lo que de este modo resulta es lo verdadero” (Hegel, 2011, 216). Se deduce entonces como la verdad es el objeto, mientras que la conciencia es “lo cambiante e inesencial, a la conciencia puede sucederle aprehender el objeto incorrectamente y equivocarse” (Hegel, 2011, 216). Es pues como la multiplicidad de propiedades que puede evocar el sujeto en la conciencia puede llevar al error de ésta.

Es gracias al estadio de la conciencia que en Hegel se comprende una multiplicidad del lenguaje, una “*linguisticidad* de la conciencia” (Corrales, 2007, 125). Más en la autoconciencia sucede entonces lo particular de que su objeto se amplía a ella misma (Hegel, 2011, 269), ello lleva a la universalidad de las referencias (Hegel, 2007, 278). Hegel entiende entonces que la autoconciencia

“tiene, pues, a partir de ahora, en cuanto autoconciencia, un doble objeto, el primero y lo inmediato es el objeto de la certeza sensible y de la percepción, pero ese objeto viene sellado para ella con el sello o carácter de lo negativo, y un segundo objeto, a saber: a ella misma: el cual objeto es su verdadero ser o entidad” (Hegel, 2011, 278).

Y éste objeto de ser lleva a “la abstracción de la universalidad” (Hegel, 2011, 279), más si esto sucede en la conciencia, se diferencia de la autoconciencia en virtud de los “Momentos de la finitud o del puro movimiento mismo” (Hegel, 2011, 280). Más la unidad de sí está determinada por la refracción que desprende (Hegel, 2011, 283), y esto conlleva a una representación más allá de sí, y ésta representación es el “genero” (Hegel, 2011, 283).

El lenguaje en Hegel se expresa entonces en un primer momento a partir de la construcción de una representación que resulta incompleta, pero se da sentido en una representación de conciencia (con la multiplicidad de significados), no obstante, cae en el error. Es por esto que la conciencia está contenida en la autoconciencia, que se ocupa de la multiplicidad de la representación de la conciencia y de sí misma como objeto, más ello en dos perspectivas, a saber, sí mismo y su condición genérica, en contexto. El lenguaje es en Hegel a partir de ésta construcción de sentido autoconsciente.

El sujeto en Hegel resulta ser entonces un sujeto consciente de sí, empero es un sujeto que busca el reconocimiento, para ello es preciso otro, en Hegel, existe una relación entre el sujeto y el objeto del cual será menester ocuparse en el presente trabajo, haciendo hincapié en cómo el sujeto se representa y representa al otro.

#### 1.4 El objeto y su relación con el sujeto en Hegel.

Para Hegel las categorías de la conciencia llegan al culmen en la autoconciencia, esto es, no sólo reconocer el mundo, sino saberse reconocedor del mundo. Ésta categoría en Hegel va a tener una especial concepción en la relación con el objeto: “El saber puro es la certeza convertida en verdad, o sea la certeza no enfrentada ya al objeto, sino que lo ha interiorizado y lo sabe cómo siendo sí misma” (Hegel, 2011, 215). Para el sujeto que conoce se ha determinado entonces que no limita su conocer a lo sensible, sino que hace de su conocer un carácter universal (Hegel, 2009, 351).

En un primer momento, Hegel va a reconocer la autoconciencia como quien reconoce que conoce al objeto. Pero en un segundo momento planteará cómo es independiente de sí: “La autoconciencia encontró la cosa como a sí, y se encontró a sí mismo como la cosa; es decir, es para ella que ella en sí es la realidad del objeto (la *gegenständliche Wirklichkeit*, es decir, que en lo que ella consiste es en la realidad del objeto).” (Hegel, 2009, 453). De lo anterior deviene que “el objeto al que la autoconciencia positivamente se refiere, es, por tanto, una autoconciencia; ese objeto es en la forma de la *coseidad*, es decir, es autónomo (está autónomamente ahí); pero la autoconciencia tiene la certeza de que ese objeto autónomo no es algo extraño para ella; y sabe, por tanto, que ella en sí es reconocida por él” (Hegel, 2009, 454).

A partir de las categorías de conciencia y autoconciencia Hegel va a definir al sujeto. Posteriormente en “La ciencia de la lógica” Hegel va a llevar a cabo la relación directa entre sujeto-objeto con la dialéctica. Va a comenzar resolviendo al ser a partir de la nada, es decir, el ser en sí mismo carece de todo valor ontológico:

“Ser, puro ser: Sin ninguna determinación ulterior. Dentro de su inmediatez inmediata, él es solamente igual a sí mismo, sin ser tampoco desigual frente a otro; no tiene ninguna diversidad en su interior, ni tampoco hacia afuera. Por una determinación o contenido, cualquiera que fuere, puesto como diferente en él, o por el cual fuere puesto como diferente de otro, dejaría de estar firmemente mantenido en su pureza. Él es la indeterminidad y vacuidad puras-dentro de él nada hay que

intuir, si puede hablarse aquí de intuir; o bien, él es sólo este puro, vacío intuir mismo. Tampoco hay algo que pensar dentro de él, o bien, él es justamente sólo este vacío pensar. El ser, lo inmediato indeterminado, es de hecho nada, ni más ni menos que nada” (Hegel, 2011, 225).

El correlato del ser es la nada, que por sí sola es “perfecta vaciedad, carencia de determinación y contenido; indiferencialidad dentro de ella misma” Hegel, 2011, 226). Por tal el pensar o el intuir “vale entonces como diferencia que algo o que nada sea intuido o pensado” (Hegel, 2011, 226). De ésta unión entre ser y nada surge el devenir, es decir: “El no ser contiene la referencia al ser” (Hegel, 2011, 226). Allí Hegel alude a Kant al determinar que la existencia no afecta el contenido de la misma, es decir, por más que el devenir proponga al ser (pasar de no ser a ser) o proponga no ser (pasar de ser a no ser) ello no implica una modificación del contenido:

“la existencia no es ninguna propiedad o predicado real alguno, es decir, un concepto de algo que pudiera añadirse al concepto de una cosa-Lo que Kant quiere decir con esto es que ser no es ninguna determinación de contenido-por consiguiente, continúa, lo posible no contiene más que lo realmente efectivo: cien taleros efectivamente no contienen, ni en lo más mínimo más de cien taleros” (Hegel, 2011, 229).

De ésta interpretación kantiana por parte de Hegel viene la primera concepción de la relación con el objeto, esto es, la experiencia en tanto que, al conocer un objeto ello no modifica el a priori de objeto, más si entra en una relación con quien conoce:

“por medio de la existencia viene algo a añadirse al concepto de la experiencia en su conjunto; en virtud de ello, recibimos un objeto más en la percepción, pero nuestro concepto de objeto no aumenta por ello- Esto viene de hecho a querer decir, como se sigue de lo ya esclarecido, tanto que es por medio de la existencia-y ello esencialmente en razón de que algo es existencia determinada-como ese algo entra o está en conexión con otro y, entre esos otros, también con un percipiente” (Hegel, 2011, 230).

Hegel entiende entonces que el devenir es dialéctico, y atribuye a éste movimiento el sentido de todo:

“Nosotros llamamos dialéctica al superior movimiento racional en que tales momentos, que aparecen sencillamente separados, pasan allí por sí mismos el uno al otro. Es la naturaleza dialéctica del ser y la nada mismos la que hace que ellos muestren su unidad, el devenir como verdad de ellos” (Hegel, 2011, 238).

El ser se sustenta así en tanto nada, pero no son iguales, ya que ambos se complementan (devenir). Así mismo, entonces la nada es la negación del ser, pero el ser es uno y no es otro, entonces Hegel equipara lo otro con la nada: “Así como pasaba ser a nada, así pasa estar a ser otro; ser otro es la nada, pero como referencia. Otro es no (ser) esto: Pero esto es igualmente otro, luego él es también no esto” (Hegel, 2011, 243). Entonces la realidad es la mezcla entre el ser y el otro, entre el ser y la nada, entre el ser en sí y el ser para otro (ser para otro como negación del ser):

“Ser en sí y ser para otro son los momentos o diferencias internas del estar. Son el ser y la nada, diferenciados en el estar. O sea, no es disuelto por esta diferencia, sino que estos momentos están esencialmente mantenidos dentro de la unidad que es el estar; pues, como se acaba de mostrar, ellos mismos son estas unidades” (Hegel, 2011, 245).

Para Hegel, el ser debe coincidir con tres condiciones:

- “Su no ser, el otro está fuera de él, el mismo es referencia a sí igual a sí misma” (Hegel, 2011, 250).
- “El otro no es otro en general o en una reflexión exterior, sino que cesa en algo: Algo es su no ser” (Hegel, 2011, 250).
- Algo tiene por ello en él al no ser mismo, pero como el cesar de su ser otro y, por tanto, como ser de sí mismo, tiene un límite” (Hegel, 2011, 250).

A su vez, a propósito de la última categoría, para Hegel el límite aparece con el otro, planteando tres consideraciones:

- “El límite es el no ser del otro, no del algo mismo; por ello, éste no se delimita a sí mismo sino a su otro” (Hegel, 2011, 259).
- “El otro es él mismo algo en general, pues es igualmente un estar. Así, el límite que el algo tiene frente al otro es también límite del otro como algo, o sea: Es límite del mismo, por lo cual mantiene a distancia de sí al primer algo, en cuanto su otro; o sea, es un no ser de ese algo. No es pues solamente no ser del otro, sino también de algo: Está en el algo mismo.” (Hegel, 2011, 250).
- El límite es, como no ser, el cesar de algo. Pero, en cuanto que es esencialmente el cesar de otro, el algo es entonces, al mismo tiempo, por medio de su límite.” (Hegel, 2011, 250)

De esto infiere Hegel entonces que el ser con su negación, la nada, no se suprime, sino que por el contrario debe tener un correlato, es decir, el ser es en su contradicción, el ser es en lo que no es, en su negación misma: “Al igual que la realidad es lo mismo que el estar, en la medida en que éste tiene en él los momentos del ser en sí y del ser-para-otro, así puede ser también aceptada la negación para la determinación reflexionada, a saber según lo resultado como la verdad de la negación misma” (Hegel, 2011, 259).

De allí surge lo que es el ser para sí: “Lo que es para sí lo es por asumir el ser otro y la referencia y comunidad con otro” (Hegel, 2011, 269). Y el ser en sí (que en sí carece nuevamente de valor ontológico): “Ciertamente dentro del ser en sí del estar se ha asumido igualmente el ser-para-otro, pero asumir consiste más bien solamente en diferenciar y apartar” (Hegel, 2011, 269).

Recapitulando entonces, hay que decir que en un primer momento la relación con el objeto parte de un conocer inmediato (las categorías de la conciencia expresadas anteriormente: Certeza sensible, percepción, entendimiento, etc.), más aún hay un saber que se sabe (autoconciencia) y se distingue entonces lo uno de lo otro (cada categoría está relacionada en una suerte de movimiento, y esto es la dialéctica) y aparece el ser y su contraparte, la nada. El ser halla su correlato en la nada, en lo otro, en lo que no es el ser. Aquí Hegel llega a la determinación, y es cuando el

sujeto se reconoce en lo otro: “Hay otro fuera de él, pero de modo que, en esta referencia a otro, algo no es lo que es, sino que está recogido dentro de sí a partir de la referencia a otro” (Hegel, 2011, 252). Y al reconocerse en lo otro termina siendo entonces otro. En otras palabras, el sujeto se reconoce a si en tanto el otro, pero reconoce que es otro para el otro, su identidad se basa en esto, y en la relación con el objeto, termina comprendiéndose como un objeto del otro.

Hegel entiende que la vuelta del sujeto a objeto pasa por la relación entre amo y esclavo, será menester hacer hincapié en éste punto (retornando nuevamente a la “Fenomenología del espíritu”). Anteriormente se aludió a dichas categorías al hablar de conciencia y autoconciencia. Se determinó que el amo en principio es una autoconciencia libre por poder disfrutar del objeto, mientras que el esclavo solamente se limita a transformar el objeto, más no a disfrutarlo.

No obstante, Hegel dirá que la relación entre el amo y el objeto solo estará mediada a partir del esclavo (del siervo): “Y en cuanto él tiene el poder (*macht*) sobre ese ser, y ese ser tiene a su vez el poder sobre el otro, resulta que en este silogismo él, el señor, tiene al otro bajo él. Asimismo, el señor se refiere mediatamente a la cosa (se relaciona mediatamente con la cosa) a través del siervo (Hegel, 2009, 295). Aparece entonces el reconocimiento.

El amo reconoce su relación con el objeto a partir del siervo, siervo al que objetiviza para lograr su propia autoconciencia (ser y lo otro) y sucede entonces el juego dialéctico por el reconocimiento. Tanto amo como esclavo se dan cuenta de sí y del otro:

“La verdad de la conciencia autónoma es, por tanto, la conciencia servil. Ciertamente, ésta (la conciencia servil) aparece de entrada fuera de sí y no como la verdad de la autoconciencia. Pero así como la dominación o señorío (es decir, así como el señor) nos ha mostrado que su esencia es lo inverso de aquello que quiere ser, así también la servidumbre, en el proceso de su realización, ha podido muy bien convertírsenos (o puede muy bien convertírsenos) en lo contrario de aquello que ella inmediatamente era; y en efecto, en cuanto conciencia hecha volver sobre sí o hecha retroceder sobre sí o represada sobre sí (*zurückgedrängte*) habrá de volver a sí

misma y experimentar un vuelco que la convierta en la verdadera autonomía” (Hegel, 2009, 297).

El esclavo se reconoce como objeto del amo, pero a su vez el amo entiende que es objeto del esclavo gracias a que depende de éste y la transformación que pueda hacer para goce del amo. El goce del amo está supeditado entonces al trabajo del esclavo y así se convierte y se reconoce entonces en un objeto para éste.

La relación sujeto-objeto en Hegel está mediada entonces, en un primer momento en la experiencia sensible y posterior reconocimiento de lo que se conoce (autoconciencia) y posteriormente, entender la diferencia entre sí y lo otro, y a partir de ésta diferencia entender que, así como para lo otro es objeto para el sujeto, el sujeto es objeto para lo otro.

Jacques Lacan entenderá ésta línea de pensamiento iniciada por Descartes y posterior con Hegel, principalmente con éste último gracias a los seminarios dictados por Alexandre Kojève. Ésta tradición será fundamental para la proposición del psicoanalista francés quien fundamentará su teoría gracias a la lectura de éstos autores.

### **1.5 Alexandre Kojève: Interpretación sobre Hegel.**

El filósofo ruso Alexandre Kojève estudió a Hegel e interpretó el pensamiento del filósofo alemán centrándose en el elemento del deseo en la relación amo-esclavo. Kojève realizó un análisis detallado de los niveles de conciencia expuestos en la “Fenomenología del Espíritu” haciendo hincapié en la autoconciencia, aunque a esto le precede un carácter volitivo que le da al deseo, no entendiendo la voluntad en tanto razón sino en tanto a la capacidad de desear: “Al contrario que el conocimiento, que mantiene al hombre en una quietud pasiva, el Deseo lo vuelve in-quieto y lo empuja a la acción, al surgir el deseo, aspira a satisfacerlo” (Kojève, 2013, 52).

El deseo, según el pensamiento de Kojève, tiene su origen en la ausencia, y gracias a esto (en una evidencia del carácter material de su filosofía) se distingue de la

realidad en sí, en una alusión a la relación sujeto-objeto, el primero siendo preso del deseo se distancia del segundo en tanto lo desea: “El deseo al ser la revelación de un vacío, la presencia de la ausencia de una realidad, es otra cosa esencialmente distinta a la cosa deseada, es algo distinto a una cosa, distinto a un ser real estático” (Kojève, 2013, 53). El deseo en Kojève se convierte, más allá de una negatividad, en una “negatividad negadora”<sup>3</sup> (Kojève, 2013, 53).

No obstante, es puntual en la relación sujeto-objeto en tanto dialéctica del amo y el esclavo, la negatividad se expresa de forma diferente en amo y esclavo, el primero gracias a que “no puede por medio de su acto de negar acabar con la cosa hasta la aniquilación (...), es decir, lo único que hace es transformarla mediante el trabajo” (Kojève, 2013, 64). La negación en el amo opera justamente porque puede acabar con el objeto: “sólo tiene que gozar de la cosa que el esclavo ha preparado, y negarla, destruirla, consumirla” (Kojève, 2013, 64).

Además de la relación sujeto-objeto en tanto negación del segundo por el primero, está la relación intrínseca del reconocimiento, fundamental en el deseo, y es que la autoconciencia en Hegel se da a partir de la diferencia del yo frente al mundo, hecho que tomará Kojève haciendo hincapié en el amo y el esclavo y la necesidad del reconocimiento, siendo el deseo ya no sólo una negatividad-negadora sino una necesidad del reconocimiento del otro, de aquel que hará esclavo, el amo necesita del reconocimiento del éste: “El amo no es más amo porque su deseo ha recaído no sobre una cosa sino sobre otro deseo, que ha sido así un deseo de reconocimiento; por otra, al haber devenido en Amo es en tanto que Amo que debe desear ser reconocido; y él no puede ser reconocido como tal sino haciendo del Otro su Esclavo” (Kojève, 1982, 9).

Es decir que el amo no sólo desea para negar totalmente el objeto meramente transformado por el esclavo, sino que más allá de la mera relación mercantil hay una necesidad de reconocimiento de éste a expensas de la misma condición del

---

<sup>3</sup> Se toma la traducción del término de Manuel Jiménez Redondo en la edición de Trotta del texto “Introducción a la lectura de Hegel”. Sin embargo, en otras traducciones se nombra como “negación-negatriz”. Para efectos de éste trabajo se conservará la literalidad del término en la traducción de Redondo.

esclavo. Aquí Kojève entiende que esto genera una situación de conciencias desiguales entre Amo y Esclavo, porque el reconocimiento (como lo entiende Kojève), es una “duplicación de la conciencia de sí” (Kojève, 2013, 57), por tal la relación aparentemente mercantil toma un camino diferente, ya no solo es el que transforma y el que disfruta, sino que se convierte en el que “únicamente es entidad reconocida y el otro únicamente entidad que reconoce” (Kojève, 2013, 57).

La diferencia de la mera relación mercantil entre amo-esclavo devendrá en la categoría de un yo-cosico, es decir, una categoría impersonal extraída de la relación entre el yo y el deseo: “un Yo meramente vivo, un Yo animal. Y este Yo natural, función del objeto natural, no podrá revelarse a sí mismo y a los demás más que como sentimiento de sí. Nunca alcanzará la Conciencia de sí” (Kojève, 2013, 52). Ahora lo radical en Kojève surge gracias a que el entiende que hay que superar el estadio de este *Yo animal* para formar el *Yo humano*, así “para que el hombre sea verdaderamente humano, para que se diferencie esencial y realmente del animal es necesario que su deseo humano prevalezca efectivamente den él sobre su deseo animal” (Kojève, 2013, 54).

Ahora bien, Kojève entiende la relevancia del Hegel racionalista en las categorías de la conciencia, pero entiende al Hegel histórico en conjugación con el racionalista: En la relación del amo y el esclavo existe no sólo una relación de autoconciencias y deseos (en tanto negaciones) sino una dialéctica misma producto de las transformaciones, es decir, el amo es amo gracias a “que transforma-mediante la lucha animales conscientes en esclavos que un día se convertirán en hombres libres” (Kojève, 2013, 97).

La libertad del amo gira en torno a la negación del objeto y el reconocimiento de amo a expensas del esclavo. Pero la libertad del esclavo gira en torno a una dialéctica de una *conciencia servil* (un *Yo servil*), que surge a partir de la muerte, que significa (señala Kojève) “la pura nada que en sí mismo él es fuera del mundo natural” (Kojève, 2013, 97). Esto deviene en angustia, de la cual entenderá la libertad en otro hombre, éste es el amo (Kojève, 2013, 98). El esclavo entiende entonces que en esta suerte de identificación es libre en y para su pensamiento, por

lo cual Kojève señala que el reconocimiento en el esclavo es producto de una lucha en la transformación, a lo cual va a dividir en categorías, las categorías en las que se inscribe el Yo-servil son: “Actitud estoica, actitud escéptica o nihilista, actitud de la conciencia desgraciada (cristiana)” (Kojève, 2013, 98).

La actitud estoica consiste en que la libertad surge directamente del pensamiento, es decir, “es libre cuando piensa” (Kojève, 2013, 102). Gracias a esto no se somete de forma directa al amo, ya que acepta la posibilidad de la muerte. Kojève va a llamar a ésta categoría como una “libertad abstracta” (2013, 102). La contradicción (en el juego dialéctico como lo entiende Kojève) del estoicismo es que “el pensamiento opuesto al mundo está vacío, carece de contenido. Si tiene alguno, lo ha tomado del mundo exterior” (Kojève, 2013, 102). Es gracias a esto que el pensamiento estoico se volverá escéptico.

El escepticismo es una negación del mundo, dejando únicamente al Yo, al “Yo puro” (Kojève, 2013, 103). En este estadio no hay aún una lucha directa por el reconocimiento, ya que existe una pura negación: “El esclavo se da cuenta de que su libertad es ilusoria entonces se vuelve escéptico. Sólo el escéptico realiza el ideal del Estoico al negar la existencia misma del mundo exterior” (Kojève, 2013, 103). El problema es que la negación del mundo es puramente teórica. Su libertad se basa únicamente en la percepción. Su negatividad-negadora se basa en el aislamiento entendido como “la pura nada, la muerte” (Kojève, 2013, 106).

El escepticismo cae gracias a que se da cuenta de que la libertad tal como se plantea resulta ser un proyecto que carece de sustento o valor, es decir, que no está sustentado en nada, es gracias a esto que se hace necesario la aparición de otro estadio, se señala cómo aparece la conciencia desgraciada.

La conciencia desgraciada menciona la tradición judeo-cristiana, al entender que la relación, en el sentido histórico, lleva a la creación de amos que a su vez son esclavos, y estos son los creyentes. En éste sentido, Kojève entiende que éstos son los burgueses (2013, 108). En consecuencia, la diferencia será que este hombre religioso “actúa en el mundo”, pero su límite será el entendimiento de su propia

causa, se convertirá entonces en un amo-esclavo, gracias a que, él actúa en el mundo, pero no entiende su autonomía en él, atribuyéndole a Dios su propia libertad:

“El hombre religioso actúa en el mundo; esto es un paso adelante. Pero el hombre religioso no sabe que su acción es su acción. Cree que la eficacia de la acción depende exclusivamente de la voluntad de Dios. Le agradecerá a Dios que le permita actuar y hacerlo por él. Para éste hombre, Dios es el único agente auténtico.” (Kojève, 2013, 111).

Gracias a este acto de agradecimiento, el religioso es un “Individuo activo” (Kojève, 2013, 112), y llevará a una libertad. Kojève señala que el camino a la libertad estará mediado por tres etapas dentro del estadio de la religión:

Una primera etapa será una etapa de religiosidad ascética donde se negará el Yo real en virtud del misticismo puro (Kojève, 1982, 47). En la segunda etapa, aparece la oposición entre el laico y el clérigo, donde el segundo deja de ser esclavo (Knecht) y se convierte en “un servidor” (Kojève, 1982, 47), de esta manera el sacerdote “suprime el carácter individual; suprime el mal” (Kojève, 1982, 48). Y en la tercera etapa Kojève describe la síntesis de las anteriores, donde se resuelve la oposición del laico y el clérigo a través de la eficacia simbólica de Dios:

“la absolución viene del mismo Dios y no del religioso. Dios juega para los religiosos el papel que desempeña en efecto la Sociedad. Además, su acción se realiza por la mediación del sacerdote; ella no es por consiguiente ya su acción, y en el sacerdote, la acción es supra individual, no es pues tampoco suya.” (Kojève, 1982, 48).

La fuente del deseo del esclavo según Kojève, será entonces una transformación histórica del paso del estoicismo al escepticismo y posteriormente al judeo-cristianismo como una transformación del pensamiento, no en el sentido puramente racionalista (como los estadios de la conciencia) sino en un sentido historicista, cercano a la concepción materialista o, como el mismo señala (en contraposición directa a Hegel), una “antropología filosófica” (Kojève, 2013, 79).

De la concepción antropológica de Hegel en Kojève se planteará la transformación a un hombre-*del-deseo*, no obstante, ese deseo es espontáneo: “El hombre no crea su felicidad, sino que la toma y goza de ella tal y como le es dada” (Kojève, 2013, 128). Y en consecuencia entiende que el goce debe estar regulado por la sociedad: “Vive en una sociedad donde las cosas son propiedad (jurídica) de los hombres. Y las trata consecuentemente: Las compra en lugar de robarlas, etcétera.” (2013, 128). El hombre-del deseo será entonces un hombre histórico, activo, pero a su vez va a decir Kojève que es un hombre “insatisfecho” (2013, 437) gracias a su misma constitución temporal en la transformación de la naturaleza.

Kojève sitúa al deseo en una perspectiva histórico-antropológica como un desarrollo del hombre en tanto a conciencia, en una relación de necesidad de reconocimiento, el papel de la relación amo-esclavo está mediada por las relaciones sociales que atañen a la historia que transforma las relaciones, llegando a un hombre-del-deseo que desea en tanto a objeto, regulado e insatisfecho en tanto a que su deseo es una negación determinada por su objeto (negatividad negadora) y la transformación natural, por lo tal, el deseo en Kojève no deja de ser un aspecto natural (por la relación entre el hombre-del-deseo y el objeto), aunque ello conduzca a un aspecto de negación en esa relación, entre esclavo (modificador de la naturaleza) y amo (negador de la naturaleza en tanto a consumo), y su relación con el reconocimiento y el papel del otro en lo social: Las modificaciones de dichos lugares a partir de puntos concretos de la historia como la aparición de los clérigos en el judeo-cristianismo y la posición de Dios como garante del papel activo del hombre en la historia.

De éste pensamiento beberá Lacan para hablar sobre Hegel, de donde tomará distancia para plantear su noción del sujeto, ya no un sujeto racional consciente de sí, más si un sujeto que es presa de algo más, un sujeto que no se rige por la razón cartesiana ni por la autoconsciencia hegeliana.

## 1.6 El sujeto en Jacques Lacan.

Lacan va a advertir la noción de un sujeto clásico, en una relación con el saber y con la verdad, va a articular dicho sujeto clásico en dos momentos cruciales de la historia del pensamiento, a saber, Descartes y Hegel. En “La ciencia y la Verdad”, Lacan entiende que esa noción de sujeto clásico, parte de Descartes y su cogito: “Este correlato, como momento, es el desfiladero de un rechazo a todo saber, pero por ello pretende fundar para el sujeto cierta atadura en el ser, que para nosotros constituye el sujeto de la ciencia” (Lacan, 1976, 341).

Se ha establecido al sujeto cartesiano como el sujeto de la razón, que entiende y justifica su existencia en función de que lo piensa. No obstante Lacan cuestiona el papel de la certeza obtenida por la razón, ya que entiende que, si la fórmula de Descartes es el preámbulo al método científico moderno, de ello quedará la incógnita del sujeto mismo. Al entender que el descubrimiento de lo inconsciente deja en entredicho la relación entre el sujeto y el saber:

“El sabio que hace ciencia es sin duda un sujeto él también, e incluso particularmente calificado en su constitución, como lo demuestra el que la ciencia no haya venido al mundo sola (que el parto haya carecido de vicisitudes, y que haya sido precedido de algunos fracasos: Pre maturación o aborto)” (Lacan, 1976, 305).

A ésta cita hay que darle interpretación sobre la ambigüedad del saber y el no saber, aquel sabio que hace ciencia está procurando el saber cómo su constituyente, no obstante, este sujeto no toma relación directa de su verdad, no toma de la naturaleza su razón de forma pura y existe un hiato entre ese saber qué hace el hombre de ciencia y la verdad de las cosas, por tal, la verdad objetiva es imposible a la entrada: “Ese sujeto debe saber lo que hace, o por lo menos es lo que se supone, no sabe lo que de hecho en los efectos de la ciencia interesa ya a todo el mundo” (Lacan, 1976, 306).

Lacan va a criticar la postura del sujeto clásico entendido a partir de una tradición del pensamiento fundada en una lógica operacional, a saber, la epistemología que trata de llegar al saber y la verdad. La crítica lacaniana parte de la teoría freudiana

y su descubrimiento sobre lo inconsciente, contraparte de lo que se construye como una teoría de la psique humana de una manera científica, la psicología: “La función del sujeto tal como la instaura la experiencia freudiana descalifica desde su raíz lo que, bajo este título, cualquiera que sea la forma en que se vistan sus premisas, no hace sino perpetuar un cuadro académico”. (Lacan, 1976, 307).

Ese descubrimiento freudiano es una afrenta a la tradición del pensamiento sobre la psique humana, ya había advertido Freud que su descubrimiento era equiparable a Copérnico, a lo cual Lacan en Radiofonía va a decir que “Lo que Freud, según su expreso decir, al recurrir a Copérnico alegoriza de la destitución de un centro en provecho de otra muestra de hecho la necesidad de rebajar la soberbia que sostiene cualquier *monocentrismo*” (Lacan, 2012, 444). Ahora bien, eso que deviene de lo inconsciente subvierte la construcción del sujeto que hasta ahora la tradición científica había enunciado, un sujeto unitario:

“Su criterio es la unidad del sujeto que es, sobre presupuestos de esa clase de psicología, y debe incluso considerarse como sintomático el hecho de que su tema se aísle cada vez más enfáticamente, como si se tratase del retorno de cierto sujeto del conocimiento o como lo psíquico tuviese que hacerse valer como revistiendo el organismo.” (Lacan, 1976, 307).

Lacan reconoce en Freud el descubrimiento de lo inconsciente articulado al lenguaje: “El inconsciente, a partir de Freud, es una cadena de significantes que en algún sitio (en otro escenario, escribe él) se repite e insiste para interferir en los cortes que le ofrece el discurso efectivo y la cogitación que él informa” (Lacan, 1976, 311). Y es gracias a esto que deviene la definición del Yo (Je) como un significante “en la que no es nada sino el shifter o indicativo que en el sujeto del enunciado designa al sujeto en cuanto que habla actualmente” (Lacan, 1976, 311). Es decir que el sujeto en tanto yo no puede reconocerse bajo una categoría de unidad tal como Lacan advierte en el pensamiento Hegeliano:

“¿Qué es esto sino un sujeto acabado en su identidad consigo mismo? En lo cual se lee que ese sujeto está ya perfecto ahí y que es la hipótesis fundamental de todo

este proceso. Es nombrado en efecto como un sustrato, que se llama el Selbstbewusstsein, el ser de sí consciente, omniconsciente” (Lacan, 1976, 309-310).

La autoconsciencia como categoría no es posible desde esta lógica psicoanalítica, queda en entredicho las formas de razón del sujeto hegeliano. ¿Qué queda entonces? Un sujeto articulado a una cadena de significantes, donde el Yo (Je) no se escapa a la misma cadena. Ese Yo en Lacan no cumple la función única del nombramiento. ¿Quién dice Yo? Esa es la pregunta fundamental de la diferencia psicoanalítica a la hegeliana: Una relación con el saber.

El Yo (Je) para Lacan es fundado a partir de lo que él denominó “El estadio del Espejo”, cuya función es “establecer una relación del organismo con su realidad; o, como se ha dicho, del Innenwelt<sup>4</sup> con el Umwelt<sup>5</sup>” (Lacan, 1976, 14). Esto es, el reconocimiento del sí mismo del infante frente al espejo, ese *imago* que en primera instancia va a designar Lacan como “ideal ich”<sup>6</sup> (Lacan, 1976, 12). Lacan hace hincapié en la función del semejante en el desarrollo humano e incluso el animal, “hechos que se inscriben en un orden de identificación homeomórfica que quedaría envuelto en la cuestión del sentido de la belleza como formativa y como erógena” (Lacan, 1976, 13). El Yo (Je) se funda entonces en el reconocimiento de sí mismo en función del semejante, en una función de reconocimiento a la forma del otro (homeomorfismo).

Mientras que en Hegel el saber toma su máxima expresión en la “autoconsciencia” (fuente de toda razón, Selbstbewusstsein), en la tradición psicoanalítica el saber toma una legitimación a partir de su propia imposibilidad: “El inconsciente, no es más que un término metafórico para designar que el saber que solo se sostiene por presentarse como imposible para que a partir de allí se confirme por ser real” (Lacan, 2012, 448). Esa autoconsciencia Hegeliana en relación al campo del saber y la verdad llevan a ese sujeto unitario a “que el sujeto desde el origen hasta al fin sabe

---

<sup>4</sup> Mundo interior.

<sup>5</sup> Mundo exterior.

<sup>6</sup> *Je-Ideal*. Yo ideal.

lo que quiere” (Lacan, 1976, 314). Mientras que Freud “vuelve a abrir, a la movilidad de donde salen las revoluciones, la juntura entre verdad y saber”. Y es que ese sujeto que dice Yo (Je) desde la perspectiva psicoanalítica no es el que sabe lo que desea (como sujeto autoconsciente de su propio deseo), ya que “el deseo se anuda al deseo del Otro, pero que en ese lazo se aloja en el deseo de saber” (Lacan, 1976, 314).

Ahora bien, el sujeto según Lacan, parte de una relación ineludible con el Otro en tanto su relación con el significante, que no es otra cosa que “lo que representa al sujeto para otro significante” (Lacan, 1976, 330). El sujeto es entonces el resultado de una inversión del signo Saussureano, es decir S/s siendo S el significante y s un significado. Esta inversión del signo es menester para comprender cómo un significante sólo no significa nada, ya que puede tener una multiplicidad de significados, de lo cual la representación resulta la imposibilidad de decir la verdad de lo verdadero, es decir, ese Yo (Je) que habla la verdad es una verdad incompleta, ya que no hay palabras suficientes para expresarla.

El sujeto al no poder expresar la totalidad de la verdad, caerá en una hiancia que determina al sujeto en su relación entre saber y verdad. Más cuando el sujeto no puede ser plenamente consciente (como en Hegel) de su deseo, sino que el deseo estará articulado al significante, es decir al Otro, dicha representación del sujeto como hiancia Lacan la va a representar como “ $\sqrt{-1}$ ” (Lacan, 1976, 331), es decir, que la representación de la totalidad del sujeto sólo será pensada como un imposible.

Ya que el sujeto, según advierte Lacan, no tiene una relación directa con su verdad, es decir, no sabe lo que quiere (siguiendo la lectura que Lacan hace de Hegel), se dice que “no hay ciencia del hombre, porque el hombre de la ciencia no existe, sino únicamente su sujeto” (Lacan, 1971, 344). Ese sujeto (ya el sujeto lacaniano) es fundado por el lenguaje, ya no a la manera de un *ego cogito ergo sum* cuyo entendimiento del mundo constituye un sujeto plano capaz de llegar al *Selbstbewusstsein* que propone Hegel, sino a la manera de un “Yo la verdad, hablo...” (Lacan, 1971, 351). Tal apotegma se entiende como la forma en que la

verdad habita al sujeto y el sujeto habita la verdad, pero la verdad nunca es completa, siempre hay una hiancia en ello: “Yo siempre digo la verdad: No toda, puesto que, a decirla toda, no alcanzamos. Decirla toda es imposible, materialmente: Las palabras faltan para ello” (Lacan, 2012, 535). Es por ello que no puede haber un hombre de ciencia, al menos no en su totalidad, y por ello se habla de un sujeto de ciencia:

“Esta falta de lo verdadero sobre lo verdadero, que necesita todas las caídas que constituye el metalenguaje en lo que tiene de engañoso, y de ilógico, es propiamente el lugar del *Urverdrängung*, de la represión originaria que atrae a ella todas las demás, sin contar otros efectos de la retórica, para reconocer los cuales no disponemos sino del sujeto de la ciencia.” (Lacan, 1976, 352).

El sujeto no se vale sino del significante para relacionarse con la verdad, todo ha de pasar por allí, desde la relación con la naturaleza hasta las de orden místico, todas deben tener su correlato en el significante: “Es efectivamente bajo el modo de significante como aparece lo que ha de movilizarse en la naturaleza: Trueno y lluvia, meteoros y milagros. Todo ha de ordenarse aquí según las relaciones antinómicas que se estructura el lenguaje” (Lacan, 1976, 355).

Si el lenguaje se funda por un significante que lleva a un significado, existe entonces una hiancia que sanciona al sujeto de entrada en un código que usa para designar el mundo (viene del Otro), ya que las palabras nunca alcanzarán a recubrir la verdad sobre lo verdadero, hay entonces un agujero que lleva a la multiplicidad de los significados para un significante. Posteriormente se analizará cómo un significante toma sentido en relación a otro significante.

La ciencia es un discurso que en efecto sanciona su propia pretensión de objetividad justamente por la hiancia de su quehacer, de ahí que el sabio que haga ciencia sea también un sujeto, es decir, sancionado por el código que imparte el Otro, el significante. Ello llevará a decir que no es el sujeto activo, autoconsciente que sabe su deseo, sino un sujeto que es habitado por el deseo de saber la verdad,

no obstante, dicha verdad estará cercenada a condición de su propio deseo (el Otro).

Este Otro es quien habla por el sujeto, es quien piensa por el sujeto, el código del Otro cumple la misma función subjetiva que objetiviza el deseo en el sujeto, es decir, no hay posibilidad de Otro del Otro, por tal no puede existir el metalenguaje:

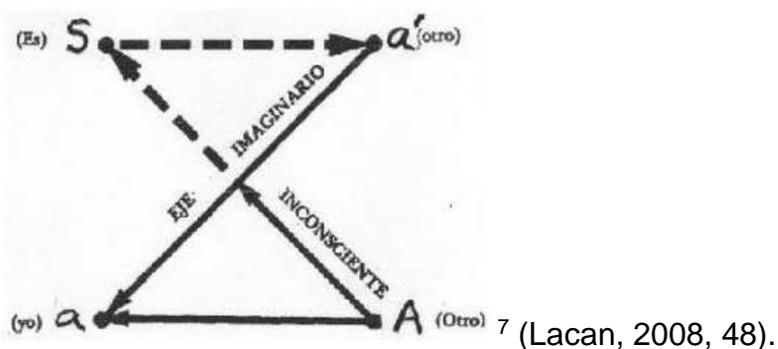
“Yo, la verdad, hablo...” Va más allá de la alegoría. Quiere decir sencillamente todo lo que hay que decir de la verdad, de la única, a saber, que no hay metalenguaje (afirmación hecha para situar a todo el lógico-positivismo), que ningún lenguaje podría decir lo verdadero sobre lo verdadero, puesto que la verdad se funda por el hecho de que habla, puesto que no tiene otro medio para hacerlo” (Lacan, 1976, 352).

El sujeto en Lacan ya no es entonces consciente de sí a la manera Hegeliana o cartesiana, empero opera por otra lógica, no totalmente racional, un sujeto que escapa a lo dicho por Descartes y Hegel y funciona por un algo más, que es en función de una hiancia y una sanción, pero dicho sujeto también está en relación con el sujeto, y dicha relación con el sujeto no funciona (igualmente) tal como lo planteó Hegel.

### **1.7 Relación Sujeto-objeto en Jacques Lacan.**

Lacan habla del objeto en un momento coyuntural en la tradición psicoanalítica, es decir, cuando ya los postfreudianos hablaban del tema y aportaban nuevas formas de relaciones de objeto. Lacan alude a no aportar mucho más allá del mismo Freud, en quien encuentra (y reafirma) la crítica a la noción armónica de la relación sujeto-objeto: “La idea de un objeto armónico, que por su naturaleza consuma la relación sujeto-objeto, la experiencia la contradice perfectamente-No ya la experiencia analítica, sino incluso la experiencia común de las relaciones entre el hombre y la mujer” (Lacan, 2008, 27).

Lo que si resulta como producto de la experiencia analítica es la formulación topológica de las relaciones, particularmente en el seminario 4, Lacan en su introducción trae a colación el esquema L (o esquema Lambda) donde expone la relación del sujeto con el semejante (a') y con el Otro (A) de lo que se deduce la sanción del código (evidenciada en los vectores que le componen). A lo cual Lacan va a entrar en el terreno de la relación de objeto preguntándose justamente por éste esquema, donde aparecerá de manifiesto el estadio del espejo como el formador del Yo (Je). Lacan encontrará entonces una falta y partirá de allí para definir la relación sujeto-objeto. El esquema es el siguiente:



Ahora bien, respecto a éste esquema, el esquema L, la posición del Es, Lacan va a decir que “es lo que, en el sujeto, es susceptible, por mediación del mensaje del Otro, de convertirse en Yo (Je). He aquí la mejor definición” (Lacan, 2008, 48). Luego añadirá que “El Es no es una realidad bruta, ni simplemente lo que está antes, el Es ya está organizado, articulado, igual como está organizado, articulado, el significante” (Lacan, 2008, 48). De antemano el Es, así como el significante tienen su asidero en el Otro. De ello se puede deducir cómo del esquema L los lugares siempre son estáticos, más son cambiantes las diferencias entre los lugares como tal, de ello se deduce la discordancia de la cual se parte en la relación sujeto-objeto.

Lacan va a introducir la operación del *Espíritu Santo* como la forma de la hiancia. Se va a introducir entonces la paradoja entre sistema primario y secundario, entre

<sup>7</sup> Imagen recuperada de <http://scielo.isciii.es/img/revistas/neuropsiq/v31n2/02f01.jpg>

principio de placer y realidad; para luego llegar al esquema de las paralelas que es la oposición entre el significante y el significado. El esquema es el siguiente:

\_\_\_\_\_ Significante  
\_\_\_\_\_ Significado (Lacan, 2008, 50).

Va a decir Lacan:

“Este esquema supone que lo que es significante de algo puede convertirse en todo momento en significante de otra cosa, y todo lo que se presenta en la apetencia, la tendencia, la libido del sujeto, está siempre marcado por la impresión de un significante –lo cual no excluye que haya tal vez alguna otra cosa en la pulsión o en la apetencia, algo que de algún modo está marcado por la impresión del significante” (Lacan, 2008, 50).

De ello Lacan deduce entonces que “El espíritu Santo es la entrada del significante en el mundo”. (Lacan, 2008, 50). De igual forma a la dialéctica entre significante y significado, Lacan va a poner un significante sobre ambos, y es la muerte, que es el punto de articulación fundamental, es el “soporte, base de la operación del Espíritu Santo que hace existir al significante” (Lacan, 2008, 51).

Lacan va a aludir a las fases del desarrollo del niño donde se instaura el significante como asidero del Otro. Siempre el sujeto se va a constituir en una cuestión de falta, donde el sujeto recubre esa falta con un reencuentro, pero su consecuencia es una diferencia entre lo buscado y lo hallado: “Siempre hay, por lo tanto, una división esencial, fundamentalmente conflictiva, en el objeto recobrado y en el hecho mismo de su reencuentro (Lacan, 2008, 55).

Ahora bien, ¿de qué forma opera la discordancia? La respuesta surge de lo imaginario. Lacan estudia los estadios del desarrollo y su relación objetal, de lo cual deduce que:

“hay, durante el periodo de latencia, conservación del objeto en la memoria, sin saberlo el sujeto, es decir, transmisión significativa. Luego este objeto resultará

discordante, tendrá un papel perturbador, en toda relación de objeto ulterior del sujeto. En este marco, con ciertas articulaciones idóneas y en momentos determinados de esta evolución, se descubrirán las funciones propiamente imaginarias. Todo lo que corresponde a la relación pregenital está capturado en el interior de este paréntesis. En una dialéctica que de entrada es esencialmente, en nuestro vocabulario, una dialéctica de lo simbólico y de lo real, se introduce entonces la capa imaginaria” (Lacan, 2008, 55).

La categoría de lo imaginario aparecerá entonces desde una etapa pregenital (Lacan enfatiza en la diferencia entre la etapa pregenital y la etapa preedípica) donde se articulan el significante y el significado: “El significante extrae su material de alguna parte en el significado, de cierto número de relaciones vivas, efectivamente ejercidas o vividas” (Lacan, 2008, 56). Pero dichas experiencias se tienen que definir a partir de la falta del objeto, y la falta de objeto tiene tres niveles, a saber, castración, frustración y privación; en el mismo orden corresponden a: “Deuda simbólica, daño imaginario y agujero o ausencia real” (Lacan, 2008, 39):

- **Castración:** La castración lleva por subtítulo Deuda simbólica gracias a lo inexorable que resulta la ley en el Edipo, ya lo advierte Lacan: “Es porque el complejo de Edipo contiene ya en sí mismo, como algo fundamental, la noción de ley imposible de eliminar” (Lacan, 2008, 63). Además, Lacan va a añadir que lo que está en juego en la castración es “un objeto imaginario, el falo” (Lacan, 2008, 63).
- **Frustración:** Lacan advierte que esta noción no dista mucho de la del deseo. La noción de frustración “está vinculada con la investigación de los traumas, fijaciones, impresiones, provenientes de experiencias preedípicas. Esto no implica que sea exterior al Edipo” (Lacan, 2008, 63). Lo que está en juego en la frustración es lo real. “La frustración se considera pues como un conjunto de impresiones reales, vividas por el sujeto en un periodo del desarrollo en que su relación con el objeto real se centra habitualmente en la *imago* del seno materno, calificada de primordial” (Lacan, 2008, 64).

- Privación: En la privación “La falta está en lo Real” (Lacan, 2008, 57), de allí que tenga de subtítulo *Agujero o ausencia real*. “Para que el sujeto acceda a la privación, ha de concebir lo real como algo que puede ser distinto como es, es decir, que ya lo simbolice. La referencia a la privación tal como aquí la planteamos consiste en poner lo simbólico antes- antes de que pudiéramos decir cosas sensatas” (Lacan, 2008, 57). La deducción de esta falta en lo Real es que “el sujeto ni está aislado, ni es independiente, y que no es él quien introduce el orden simbólico” (Lacan, 2008, 58).

Lo imaginario aparece en el seminario 4 desde esa etapa pregenital que toca lo edípico, desde ese momento donde el niño es un falo para la madre: “El hecho de que, para la madre, el niño esté lejos de ser sólo el niño, es porque es también el falo, constituye una discordancia imaginaria, y se plantea la cuestión de saber cómo se induce, como se introduce al niño en ella, tanto el macho como la hembra.” (Lacan, 2008, 59).

La relación con el objeto aparece entonces mediada por lo imaginario, aquí se plantea el fetichismo como una alternativa a la pérdida del objeto, es una alternativa del orden imaginario: “En el fetichismo, el propio sujeto dice encontrar más satisfactorio su objeto, su objeto exclusivo, por cuanto es un objeto inanimado. Así al menos puede estar tranquilo, seguro de que no va a decepcionarle. Que te guste una zapatilla es verdaderamente tener a mano el objeto de tus deseos. Un objeto desprovisto de toda propiedad subjetiva, intersubjetiva, incluso transubjetiva, resulta más seguro” (Lacan, 2008, 88).

Se concluye entonces del fetiche el carácter de inmanencia que representa, y va a decir Lacan retomando a Freud que el fetiche “representa el falo simbólico” (Lacan, 2008, 156), por tal la función del fetiche está del lado del hombre: “El fetichismo es excesivamente raro en la mujer, en su sentido propio e individualizado, encarnado en un objeto tal que podamos considerar que corresponde de forma simbólica al falo como ausente” (Lacan, 2008, 156). Por tal se puede deducir entonces la

imposibilidad de mujeres perversas (no entendiendo mujer en el sentido biológico más si como una representación psíquica que lleve a un goce Otro).

La solución del velo surge para explicar esa relación donde el sujeto lo que ama en el objeto “es algo que está más allá” (Lacan, 2008, 157). El velo es una cortina, una forma de explicar la relación entre sujeto y objeto. No obstante, hay que enfatizar en el resultado de la operación, que es nada: “He aquí el sujeto, el objeto y ese más allá que es nada, o más bien el símbolo, o el falo en cuanto que le falta a la mujer. Pero una vez colocada en la cortina, sobre ella puede dibujarse algo que dice-el objeto está más allá. El objeto puede ocupar entonces el lugar de la falta y ser también propiamente el soporte del amor, pero en cuanto que no es precisamente el punto donde se prende el deseo. En cierto modo, el deseo aparece aquí como metáfora del amor, pero lo que lo cautiva, ósea el objeto, se muestra como ilusorio, y valorado como ilusorio” (Lacan, 2008, 158).

¿Qué hace el sujeto con esto? Ante esta posición del sujeto frente al objeto mediada con el velo tiene que construir tanto el objeto como el amor a éste, la construcción del amor es metafórica, mientras que la construcción del objeto es metonímica: “Es un punto en la cadena de la historia, allí donde la historia se detiene. Es signo de que ahí empieza el más allá constituido por el sujeto” (Lacan, 2008, 160).

Ahora bien. Ya se explicó la relación del sujeto en relación al Otro (no ahondando en la relación al otro, el semejante, relación que se encontrará ahondando en la imagen del sujeto mismo). El Otro determina la entrada al significante del sujeto, pero ¿Dónde reside el poder que se le otorga al Otro?, Lacan va a decir que

“cuando el sujeto percibe, en el objeto cuya omnipotencia espera, la falta que le hace a él mismo impotente, el mecanismo último de la omnipotencia es remitido más allá, a saber, allí donde algo no existe, en grado máximo. Se trata de lo que, en el objeto, no es sino simbolismo de la falta fragilidad, pequeñez” (Lacan, 2008, 171).

¿Qué relación tiene entonces el sujeto allí? Lacan emplea la frase *Che Vuoi?* (¿Qué quieres?) que es, entre otras, “una ilustración del superyó” (Lacan, 2008, 171). De allí Lacan va a tomar las nociones freudianas de *ideal del yo* para hablar de la

identificación que es como tal la relación sujeto-objeto que va a establecer Lacan. ¿En qué hay identificación?:

“no se trata tan solo de un objeto, sino de algo que está más allá del objeto y se refleja, como dice Freud, no pura y simplemente en el yo, que sin duda se resiente de alguna forma y puede empobrecerse, sino en algo que se encuentra en los mismos cimientos del yo, en sus primeras formas en sus primeras exigencias y, por decirlo todo, el primer velo, algo que se proyecta allí bajo la forma del ideal del yo” (Lacan, 2008, 180).

La identificación es el punto crucial de la relación sujeto-objeto, es la identificación con algo más, con algo más allá del objeto, por algo más allá de sí mismo, y esa es la constitución de sujeto en Lacan en relación con un objeto. Un sujeto que se inscribe como un significante, a saber, yo (Je) en virtud de Otro, por medio de una identificación. Si bien el apotegma mencionado con Hegel de que “El deseo de uno, es el deseo del otro”, Lacan va a revertir este deseo en función de una falta en esta operación hegeliana, el sujeto no desea de forma simple que el otro le desee, más aún, profundamente hay de fondo un más allá en esta relación que pasa por una hiancia, razón por la cual el sujeto ha de buscar una alternativa y encuentra el velo, más aún en esta relación mediada por lo imaginario es nada en el fondo, lo cual conlleva a una construcción metafórica del deseo del objeto y a una construcción metonímica del objeto, a su vez todo en aras de la identificación.

### **1.8 El *objeto a*.**

“El objeto del psicoanálisis, no es otro sino lo que he adelantado ya de la función que desempeña en él el *objeto a*” (Lacan, 1976, 348). El sujeto se constituye a partir del Otro, más la división del sujeto surge en la lógica del *objeto a* (Lacan, 1976, 348). Para comprender lo que es el *objeto a* hay que remitirse a la relación que se establece entre éste y la cosa (“*das ding*”).

Lacan saca el concepto del objeto a del *das ding* freudiano (Machado, 2008, 3) en su primera acepción, es decir, como objeto perdido: “*das dng* es el Otro absoluto

del sujeto, el Otro prehistórico, inolvidable, que nunca nadie alcanzará después. Es aquello que el sujeto trata de volver a encontrar y que, por su naturaleza, nunca recuperará” (Machado, 2008, 3). Es gracias a ésta pérdida que se le dará al *das ding* una no representación, es decir, que estará “fuera de significado” (Machado, 2008, 3) gracias a no estar presente para el sujeto.

El objeto *a* se inserta entonces “en la división del sujeto” (Lacan, 1976, 348). Al decir Lacan que el objeto del psicoanálisis es la función que desempeña en él el objeto *a*, refiere a que la relación sujeto-objeto no es una relación a la manera de la episteme, es decir, no se empeña en que el sujeto conoce de antemano al objeto (a la manera de una conciencia dada por la certeza sensible como en Hegel), sino que la relación entre el sujeto, el saber y el objeto *a* se establecen como un “agujero” (Lacan, 2008, 23). “El agujero presupone una caída, y el objeto *a* está ligado a ella, pues queda como resto de la operación de la que surge el sujeto como dividido” (Machado, 2008, 13).

Si bien las relaciones de objeto aparecen como semblantes, mediadas por la imagen (figura del velo, esquema L, etc), les subyace a ellos una causa, más aún si entendemos la división del sujeto como efecto de la causa del objeto *a*, es decir la pérdida primaria, el no retorno. “El agujero aparece como causa, en el sentido de un principio, aquello que hace “precipitar una caída”, y como efecto, cuando Lacan habla del agujero como aquello que queda de la falta de objeto” (Machado, 2008, 13).

El objeto *a* aparece entonces como causa, existe en el sujeto una pérdida primaria, un no retorno a algo que se ha perdido y el sujeto no puede recuperar y aparecen los semblantes, los velos. Más a ello subyace algo, denominado algo causa de... Ese algo es el objeto *a*, que se pone detrás del deseo mismo del sujeto (Machado, 2008, 15). El objeto *a* está en relación con el deseo, siendo su causa, “causa de deseo” (Machado, 2008, 15).

El abordaje hasta ahora comprendido en el presente trabajo da cuenta parcial de los elementos que corresponden al sujeto y su relación con el objeto en la obra de

Jacques Lacan. Se reconoce cómo no se agota el tema a lo ya dicho, más para los fines del presente trabajo bastará con el esbozo hasta ahora construido, esbozo de un sujeto en relación con un objeto, más el sujeto siempre está en relación con un saber, hecho que será fundamental entender para enlazar lo hasta ahora ya dicho con el concepto de ideología, razón por la cual el siguiente capítulo ha de tratar la cuestión del sujeto con el saber.

## **Capítulo 2: Relación del sujeto con el saber.**

En el capítulo anterior se estableció la relación sujeto-objeto en Jacques Lacan, ello en oposición a la concepción del sujeto clásico. Éste segundo capítulo se ocupará del sujeto en relación con el saber, con el fin de dar lugar a la relación entre el saber y la mercancía. Para ello será menester comenzar con lo concerniente al análisis mercantil, para ello (y siguiendo a Lacan), habrá que adentrar en el pensamiento de Marx, pensador que será importante en dos vías, a saber, gracias al análisis económico que detalló sobre las mercancías, así como el análisis que hizo del *plusvalor*. Ambas nociones de las teorías marxianas serán importantes unirlas a las dinámicas sociales que se tejen dentro de las relaciones económicas, a su vez para dar pie a lo que supone la ideología como deformación de la realidad.

Será menester entonces abrir un campo a Marx partiendo desde los antecedentes del concepto de ideología para parar en Feuerbach desde una crítica al idealismo hegeliano, quien a su vez será importante para comprender en Marx lo que supone la ideología. Todo ello para recalcar en Lacan y su visión sobre la alienación y el saber cómo mercancía. Ésta última se planteará como la introducción al discurso.

## **2.1 Antecedentes del concepto de ideología.**

Hablar de ideología es expresar un concepto ambiguo que supone múltiples referentes con distintas definiciones, tal como lo expresa Terry Eagleton en su libro "Ideología. Una introducción" (1997) donde afirma que "nadie ha sugerido todavía una adecuada definición de ideología" (Eagleton, 1997, 19). No obstante, como lo advierte el mismo Eagleton, el antecedente epistémico fundamental del concepto se encuentra entre Hegel y Marx (Eagleton, 1997, 21). No obstante, la raíz del término no se halla en los autores antes mencionados, ni el sentido del concepto se ha conservado intacto a través del tiempo.

Para hallar la raíz del término habrá que remitirnos a mediados del siglo XVII con el conde Destutt de Tracy: "La ideología es para Destutt una ciencia completa del hombre, que abarca incluso las cuestiones del querer y del obrar" (Quintana, 2007, 207), finalmente el término migró a ser una "ciencia de las ideas" (Quintana 2007, 207). Ferrater Mora en su diccionario filosófico enuncia que el término fue creado en 1796 por de Tracy y que "dicho término sustituye la palabra "metafísica"". Destutt de Tracy no fue solo el creador de la palabra, sino también el creador de la corriente llamada "ideólogos" (Idéologues)" (Ferrater, 1998, 117). Los ideólogos pensaban que la tarea de la filosofía era tratar sobre ideas y no sobre la realidad, cayendo en el campo de la semántica e incluso del "psicologismo, la mística y otros modos" (Ferrater, 1998, 117).

Los ideólogos estaban en oposición a Napoleón quien "redujo el programa a un conjunto de meras opiniones particulares propias de un partido político. Ya no se trata de una "ciencia de las ideas" sino sólo de una expresión particular de los enemigos de Napoleón y productores de idéologie". (Bonetti, 2004, 3). Es gracias a lo anterior que en Francia sucedió un descrédito del término que le llevó a la desaparición del escenario de la filosofía. Siendo Marx quien retomó dicho concepto basándose principalmente en la línea del pensamiento de Hegel y Feuerbach.

## **2.2 Ludwig Feuerbach y la superación del idealismo: Críticas a Hegel, proyección y alienación.**

En las “Tesis provisionales para la reforma de la filosofía”, Feuerbach se refiere como piedra angular a Hegel en tanto su visión de la filosofía y la relación sujeto-objeto a partir de la razón. Va a manifestar que “La esencia de la teología es la esencia trascendente del hombre puesta fuera del hombre; la esencia de la lógica en Hegel es el pensar trascendente, el pensar del hombre puesto fuera del hombre” (Feuerbach, 24), haciendo relación a la filosofía de la identidad que deviene fundamentalmente de Schelling y Hegel (principalmente el último en tanto sus categorías de la conciencia). La crítica fundamental de Feuerbach a la filosofía Hegeliana parte de la visión de Hegel sobre Spinoza, particularmente de la sustancia y sus formas de aprehensión cuya cumbre es el espíritu absoluto de quien dice que “es el espíritu fallecido de la teología que todavía merodea como un espectro en la filosofía Hegeliana” (Feuerbach, 25).

A partir de lo anterior afirma que “la tarea de la filosofía no consiste en reconocer lo infinito como finito, sino en reconocer lo finito como lo no finito, como lo infinito; en otras palabras, en no poner lo finito en lo infinito, sino lo finito en lo finito”, aludiendo que la categoría de lo infinito es falta en lo finito y por esto lo finito pone atributo fuera de sí (conciencia), el objeto de la filosofía ha de ser la conciencia de lo infinito más no el infinito en sí, proponiendo una idea de reflexión del hombre sobre su propia esencia, hecho que ya había sostenido en “La esencia del cristianismo”:

“En cambio la conciencia, en el sentido estricto, sólo se encuentra allí donde un ser tiene por objeto la reflexión de su propia esencia, su propia especie. El animal, por cierto, puede tener como objeto de su observación la propia individualidad y por eso tiene la sensación de sí mismo, pero no puede considerar esa individualidad como esencia, como especie” (Feuerbach, 1963, 15).

Para Feuerbach todo objeto tiene su finalidad en sí mismo, en su “cualidad real” (Feuerbach, 28), a su vez los predicados son infinitos en la especie más no en el sujeto: El comienzo de la filosofía no es Dios, no es lo absoluto, no es el ser como predicado de lo absoluto o de la idea; el comienzo es lo finito, lo determinado, lo

real” (Feuerbach, 28). Es por esto que para Feuerbach la conciencia procede de conocer los *predicados* y pensar sobre ellos.

Feuerbach hace hincapié sobre la escisión que supone la razón y la emoción, siendo ésta última causa del sometimiento del hombre a partir de la exteriorización de la misma, es decir, la idea que provenga de la emoción someterá al hombre por la *divinización* del *predicado*, formando una *falsa conciencia*, Feuerbach habla de que la religión es la falsa conciencia ya que dispone del hombre volviéndolo un predicado de lo infinito, olvidando que todo objeto es objeto por sí: “¿Cómo podrías percibir lo divino por el sentimiento, si éste no fuera de naturaleza divina? Pues lo divino sólo es percibido por lo divino. “Dios” sólo puede ser percibido por sí mismo (Feuerbach, 1963, 22).

A ese mecanismo de sometimiento a la divinización del predicado Feuerbach lo va a llamar “Alienación”, como un mecanismo exclusivo de la religión. Esto es, el hombre proyecta fuera de sí:

“Así como el ser divino de la teología es el conjunto ideal o abstracto de todas las realidades, es decir, de todas las determinaciones y finitudes, así también la lógica. Todo lo terrenal se encuentra de nuevo en el cielo de la teología; así también todo lo que se encuentra en la naturaleza se encuentra de nuevo en el cielo de la lógica divina: Cualidad, cantidad, medida, esencia, quimismo, mecanismo, organismo. En la teología todo lo tenemos por partida doble” (Feuerbach, 1963, 24).

De Feuerbach va a beber Marx para encontrar un asidero de la crítica a Hegel y el establecimiento del materialismo, no obstante Marx va a encontrar insuficiente el pensamiento de Feuerbach y va a plantear su postura en torno a la ideología, de donde partirá para hacer un análisis en términos materiales de las relaciones económicas. Marx hablará en “La ideología alemana” (1974) sobre el pensamiento de Feuerbach en virtud a las tesis de la superación de la filosofía hegeliana y la imposibilidad de recalar en un materialismo en condiciones reales, tomando las dinámicas económicas y sociales. Ya Marx retomará el camino de Feuerbach en

función de la ideología como una deformación de la realidad que afecta las dinámicas individuales y colectivas. El presente trabajo se ocupará entonces de éste concepto de ideología en Marx, así como la mercancía y el *plusvalor* y las implicaciones en el individuo y en la sociedad.

### **2.3 Ideología, mercancía y *plusvalor* en Karl Marx.**

En la línea del pensamiento de Marx existe una ruta para dar cuenta del concepto de ideología, dicha ruta inicia con los Manuscritos: Economía y Filosofía (1993), continuando con “Tesis sobre Feuerbach” (2010) que será el prelude a la tercera obra, a saber, “La ideología alemana” (1974).

En los Manuscritos: Economía y Filosofía (1993) no se hace a ciencia cierta una alusión directa al término de ideología, más si un primer abre bocas, que existe en dos vías, la primera vía es la alienación, ya no entendida necesariamente desde lo ideal, sino desde el trabajo mismo: “Cuanto más pone el hombre en Dios, tanto menos guarda en sí mismo. El trabajador pone su vida en el objeto, pero a partir de entonces ya no le pertenece a él.” (Marx, 1993, 110). Y la otra vía en el sentido genérico de lo constitutivo del ser humano en el pensamiento de Marx (el trabajo):

“La vida productiva es, sin embargo, la vida genérica. Es la vida que crea vida. En la forma de la actividad vital reside el carácter dado de una especie, su carácter genérico, y la actividad libre, consciente, es el carácter genérico del hombre. La vida misma aparece sólo como medio de vida”. (Marx, 1993, 115).

Pero dicho carácter genérico se concibe en su resultado un olvido del ser humano, es decir, el trabajo genera un producto, pero de dicho producto se adquiere su valor independiente de quien lo trabaja: “Cuanto mayor es, pues, este producto, tanto más insignificante es el trabajador”. (Marx, 1993, 110). Dicha operación funciona asimismo como se trabajó anteriormente en Feuerbach: El ser humano proyecta en Dios sus atributos para luego alienarse, ahora en Marx el hombre le pone su género en el trabajo para luego perderse en éste.

La relación Feuerbach-Marx se puede establecer más allá de una línea de tradición del pensamiento. Marx se ocupa del pensamiento de Feuerbach en un sentido crítico, si bien es un referente esencial en su obra, éste le reprocha los resabios hegelianos (e ideales) que aún rondaban en su filosofía, como lo expresa en su primera tesis:

“El defecto fundamental de todo el materialismo anterior- incluyendo el de Feuerbach- es que sólo concibe el objeto, la realidad, la sensibilidad, bajo la forma de objeto de contemplación, pero no como actividad sensorial humana, no como práctica, no de un modo subjetivo. De aquí que el lado activo fuese desarrollado por el idealismo; por oposición al materialismo, pero naturalmente, no conoce la actividad real, sensorial como tal. Feuerbach quiere objetos sensibles, realmente distintos de los objetos conceptuales; pero tampoco él concibe la actividad humana como una actividad objetiva. Por eso, en la esencia del cristianismo sólo considera la actitud teórica como la auténticamente humana, mientras que concibe y plasma la práctica sólo en su forma suciamente judaica de manifestarse. Por tanto, no comprende la importancia de la actuación revolucionaria, práctico-crítica.” (Marx, 2010, 13).

Anteriormente en el presente trabajo se había planteado como en Feuerbach la esencia está delimitada por los predicados, más la conciencia se da en la capacidad reflexiva: “En cambio la conciencia, en el sentido estricto, sólo se encuentra allí donde un ser tiene por objeto la reflexión de su propia esencia, su propia especie” (Feuerbach, 1963, 15). En Marx se observa la crítica directa justamente a cómo Feuerbach se limita meramente a la reflexión, como lo amplía en su quinta tesis: “Feuerbach, no contento con el pensamiento abstracto, apela a la contemplación sensorial; pero no concibe la sensoriedad como una actividad práctica, como actividad sensorial humana” (Marx, 2010, 15). Y lo refuerza con su novena tesis: “A lo que más llega el materialismo contemplativo, es decir, el materialismo que no concibe la sensoriedad como actividad práctica, es a contemplar a los distintos individuos dentro de la “sociedad civil”. (Marx, 2010, 16). Y en su más célebre tesis: “Los filósofos no han hecho más que interpretar de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de transformarlo” (Marx, 2010, 16-17).

Esta última tesis a modo de apotegma recoge lo fundamental de la crítica marxista al pensamiento de Feuerbach, y consiste en que si bien Feuerbach se desligó de lo que él denominaba *filosofía especulativa* y encaminó su obra al materialismo, éste se reduce a un materialismo contemplativo, mientras que, para Marx, el materialismo ha de ser práctico (en un sentido activo).

Éstas tesis surgen como un prelude al texto donde se lleva a cabo el concepto de ideología, a saber, "La ideología alemana" (1974) que escribe con Friederich Engels. En éste texto se conserva la idea de lo real del ser humano en función de la productividad (pese a que no se opta ya por el concepto "genérico") y se sostiene en su crítica a Feuerbach, ya no solo en función de la contemplación, sino (y en esto extiende su crítica más allá de Feuerbach) en cómo la crítica hegeliana se ha reducido únicamente a la religión: "Toda crítica filosófica alemana desde Strauss hasta Stirner se limita a la crítica de las ideas religiosas" (Marx, et al, 1974, 17).

En consecuencia, a esto establece más allá la forma de su pensamiento, ya en consecuencia (antes con lo genérico) con la productividad en términos de trabajo:

"Podemos distinguir al hombre de los animales por la conciencia, por la religión o por lo que se quiera. Pero el hombre mismo se diferencia de los animales a partir del momento en que comienza a producir sus medios de vida, paso éste que se halla acondicionado por su organización corporal. Al producir sus medios de vida, el hombre produce indirectamente su propia vida material" (Marx et al, 1974, 19).

Y, en consecuencia, "lo que los individuos son depende, por tanto, de las condiciones materiales de su producción" (Marx et al, 1974, 19). Gracias a esto surgen (según Marx) las transformaciones de las dinámicas sociales conforme surgen las distintas formas de producción (Marx et al, 1974, 21). Se desarrolla entonces la crítica a Feuerbach planteando un pensamiento de conciencia ya no desde lo contemplativo más sí desde lo práctico: "La conciencia no puede ser nunca otra cosa que el ser consciente, y el ser de los hombres es su proceso de vida real." (Marx, et al, 1974, 26).

En esta propuesta (a partir de la crítica al pensamiento de Feuerbach) aparece el concepto de ideología. Si en Feuerbach la relación se daba en función de una proyección en función de predicados, ya Marx y Engels van a decir que “en toda ideología los hombres y sus relaciones aparecen invertidos como en una cámara oscura, este fenómeno responde a su proceso histórico de vida” (Marx et al, 1974, 26).

La ideología aparece entonces como una inversión a la realidad, a la misma forma (siguiendo la metáfora que se plantea) de un lente reflejado a la inversa, en función, ya no de la pura contemplación, sino en la practicidad, en lo productivo, a esto Marx y Engels le suman cómo la producción afecta tanto la relación con lo natural como las dinámicas sociales (Marx et al, 1974, 30) proyectándolo al sentido histórico mismo:

“De donde se desprende que un determinado modo de producción o una determinada fase industrial lleva siempre aparejado un determinado modo de cooperación que es, a su vez, una “fuerza productiva”; que la suma de las fuerzas productivas accesibles al hombre condiciona el estado social y que, por tanto, la historia de la humanidad debe estudiarse siempre en conexión con la historia de la industria y del intercambio” (Marx et al, 1974, 30).

La relación social por medio de la productividad se da en función de la necesidad de la división del trabajo que obliga a la cooperación, llevando a la *enajenación*:

“El poder social, es decir, la fuerza de producción multiplicada, que nace por obra de la cooperación de los diferentes individuos bajo la acción de la división del trabajo, se les aparece a estos individuos, por no tratarse de una cooperación voluntaria, sino natural, no como un poder propio, asociado, sino como un poder ajeno, situado al margen de ellos, que no saben de dónde procede ni a donde se dirige y que, por tanto, no pueden ya dominar, sino que recorre, por el contrario, una serie de fases y etapas del desarrollo peculiar e independiente de la voluntad de los actos de los hombres y que incluso dirige esta voluntad y estos actos”. (Marx et al, 1974, 36).

En la anterior cita se evidencia que, si en Feuerbach se proyectaba a Dios, en Marx se proyecta la división del trabajo, a las relaciones que se establecen en función de dicha división (a la manera de predicados, siguiendo la línea de Feuerbach), llevando entonces al sujeto a anclarse al producto, escindiéndose de sí, de su esencia.

A lo que Marx y Engels van a llamar ideología es entonces a la inversión de la realidad, de tal suerte que ir más allá del pensamiento (alemán) era justamente el hecho de revertir esa imagen (tesis once sobre Feuerbach), la practicidad de no estar solamente dentro del carácter contemplativo de la sensibilidad del mundo. A ello habrá que agregar ya no solo el análisis de la religión (y la proyección del sujeto), sino las relaciones sociales en función del trabajo que posibilitan la ideología misma, ya no sólo en función de la alienación (como en Feuerbach), sino en función de la enajenación. Entonces ya la ideología no adquiere solo un carácter de las ideas o reemplazo a la metafísica (como anteriormente se expuso con Destutt de Tracy), sino que se propone (desde la teoría marxiana) una relación directa entre la realidad y su reflejo en función del trabajo que deviene en relaciones sociales.

En “*La ideología alemana*” Marx y Engels no llevan a cabo la relación entre la proyección (siguiendo a Feuerbach) y las consecuencias en las relaciones sociales, más si se desarrolla ampliamente esto en “*El capital*”<sup>8</sup> (2008). En ésta obra de Marx se hace un análisis social en tanto mercancía. Una mercancía es “un objeto exterior, una cosa que merced a sus propiedades satisface necesidades humanas del tipo que fueran. La naturaleza de esas necesidades, el que se originen, por ejemplo, en el estómago o en la fantasía, en nada modifica el problema” (Marx, 2008, 43).

Cada mercancía está mediada por un valor de uso y a su vez por un valor de cambio. El valor de uso se expresa a partir de la utilidad de la mercancía (Marx, 2008, 44), más el valor de cambio es una forma de cuantificar el valor de uso en función de lo social (Marx, 2008, 45). A propósito de un valor de uso, la *magnitud* de su valor

---

<sup>8</sup> Para efectos del presente trabajo se tomará únicamente el primer tomo concerniente a la “Crítica a la economía política”.

según Marx entra en vigencia a partir de la división del trabajo agrupada en el conjunto de fuerzas de trabajo (y el tiempo que se lleve para realizar una mercancía): “Es solo la cantidad de trabajo socialmente necesario, pues, o el tiempo de trabajo socialmente necesario para la producción de un valor de uso, lo que determina su magnitud de valor” (Marx, 2008, 48).

Las mercancías ostentan entonces una dualidad, a saber, están dotadas de una naturalidad propia de sí, pero a su vez están dotadas de un valor: “Las mercancías vienen al mundo revistiendo la forma de valores de uso o cuerpos de mercancías: Hierro, lienzo, trigo, etc. Es ésta su prosaica forma natural. Sin embargo, sólo son mercancías debido a su dualidad, a que son objetos de uso y, simultáneamente, portadoras de valor.” (Marx, 2008, 58).

Toda mercancía a su vez toma una *forma de valor*, es decir, la forma cuantitativa en que se expresa su valor de cambio (Marx, 2008, 65), es decir, “a 20 varas de lienzo, se le iguala una cantidad determinada del cuerpo que es valor o del equivalente, por ejemplo 1 chaqueta” (Marx, 2008, 65). De lo cual destacan formas de valor<sup>9</sup>, a saber, generales y de dinero. Una de las formas es la *forma de valor* generales es la *relativa*, en el sentido de que el trabajo que lleva desarrollar una mercancía equivale “a cualquier otro trabajo humano, sea cual fuere la forma natural que éste posea, ya se objetive en chaqueta o trigo o hierro u oro” (Marx, 2008, 77). Es decir, se emplea la forma económica de “20 varas de lienzo = 1 chaqueta. 10 libras de té = 20 varas de lienzo, etcétera” (Marx, 2008, 79). Convirtiendo la mercancía en un valor de cambio para otra mercancía. (Marx, 2008, 79).

No obstante, la forma de valor de dinero ya la relación entre valores de cambio remite a una sola mercancía. Funciona entonces así:

---

<sup>9</sup> Para efectos de éste trabajo se abordará de manera general las diferencias entre las formas de valor generales y de dinero, usando como ejemplo de las generales la forma relativa. No se ahondarán entonces en las subcategorías de formas de valores generales. Para tal ampliación se sugiere remitirse directamente al capítulo sobre las mercancías de la obra “El capital” de Marx (2008).

“20 varas de lienzo= 2 onzas de oro

1 chaqueta= 2 onzas de oro

10 libras de té = 2 onzas de oro

40 libras de café= 2 onzas de oro

1 quarter de trigo= 2 onzas de oro

½ tonelada de hierro= 2 onzas de oro

X mercancía A= 2 onzas de oro” (Marx, 2008, 85).

En ésta forma se lleva a cabo propiamente la función social (Marx, 2008, 85), y su forma de operar es “desempeñar dentro del mundo de las mercancías el papel de equivalente general” (Marx, 2008, 85).

Marx habla entonces de que toda mercancía está mediada (en función del trabajo y las dinámicas sociales) por un valor de uso y un valor de cambio. No obstante Marx va a decir que una mercancía posee a su vez algo más: “Su análisis demuestra que es un objeto endemoniado, rico en sutilezas metafísicas y reticencias teológicas” (Marx, 2008, 87). Mediante el trabajo el hombre altera las formas naturaleza para su propio beneficio (valor de uso), no obstante, “la mesa sigue siendo madera, una cosa ordinaria, sensible” (Marx, 2008, 87). Así mismo Marx recalca cómo si la madera pasa a ser mesa en función, no sólo del trabajo, sino del beneficio de su uso, la fuerza de trabajo “adquiere también una forma social” (Marx, 2008, 88). El misterio de la forma que adopta la mercancía está en su “forma misma” (Marx, 2008, 88), y dicho misterio está dado a partir de las relaciones sociales:

“El que los hombres relacionen entre sí como valores los productos de su trabajo no se debe al hecho de que tales cosas cuenten para ellos como meras envolturas materiales de trabajo homogéneamente humano. A la inversa. Al equiparar entre sí en el cambio como valores sus productos heterogéneos, equiparan recíprocamente sus diversos trabajos como trabajo humano. No lo saben, pero lo hacen. El valor, en

consecuencia, no lleva escrito en la frente lo que es. Por el contrario, transforma a todo producto del trabajo en un jeroglífico social” (Marx, 2008, 90-91).

El fetiche surge entonces a partir de la forma de la mercancía, sus propiedades reticentes, pero dicho carácter místico de la forma de la mercancía está en su forma misma, reside en sí mismo su misterio, pero dicho misterio ya está en función de las relaciones entre los hombres y su división de trabajo, es por tal que ello se relaciona con el carácter ideológico de una proyección en el espejo (siguiendo la metáfora presente en “La ideología Alemana”) ya no sobre las deidades (como en Feuerbach), sino en la mercancía misma.

Ahora bien, Marx habla de que la fuerza de trabajo en sí es una mercancía (Marx, 2008, 203), y que justamente las relaciones sociales se dan gracias a la mercantilización de la fuerza de trabajo (Marx, 2008, 204). Cabe aclarar que la fuerza de trabajo se intercambia por otra mercancía, a saber, dinero. Para que la transacción sea posible, se necesita alguien que posea fuerza de trabajo y que sea “propietario libre de su capacidad de trabajo, de su persona” (Marx, 2008, 204). A su vez dicha transacción estará mediada por “personas jurídicamente iguales” (Marx, 2008, 204).

En virtud de que la fuerza de trabajo se mercantiliza, ha de tener un valor, y ese valor está determinado (según Marx) por “el tiempo de trabajo necesario para la producción, y por tanto también para la reproducción, de ese artículo en específico” (Marx, 2008, 207). Para que la fuerza de trabajo llegue a la producción, se necesita que quien posee la fuerza de trabajo se conserve, es decir, “la fuerza de trabajo sólo existe como facultad del individuo vivo. Su producción pues, presupone la existencia de éste. Una vez dada dicha existencia, la producción de la fuerza de trabajo consiste en su propia reproducción o conservación” (Marx, 2008, 207). En consecuencia, “el valor de la fuerza de trabajo es el valor de los medios de subsistencia necesarios para la conservación del poseedor de aquella” (Marx, 2008, 207).

El trabajo tiene entonces como fin el producto de “valores de cambio” (Marx, 2008, 223). Pero dicho producto no pertenece a quien lo fabrica (a quien pone su fuerza de trabajo a fin de modificar la naturaleza), sino que pertenece a quien compra su fuerza de trabajo (Marx, 2008, 24). Más el fin de quien compra su fuerza de trabajo, a saber, “el capitalista” (Marx, 2008, 224), le interesa convertir el producto (los valores de uso) en “valores de cambio” (Marx, 2008, 226).

No obstante, a la hora de retribuir la fuerza de trabajo (de pagar por la mercancía de la fuerza de trabajo que devino en valores de uso), Marx habla de una suerte de desnivel que queda entre el valor de cambio del producto (que es del capitalista) y la retribución a la fuerza de trabajo (así como la compra de la materia prima), es decir el “excedente del valor del producto sobre la suma de valor de sus elementos productivos” (Marx, 2008, 255). Ello recibe el nombre de *plusvalor* (Marx, 2008, 255).

El plusvalor cumple entonces una función de ganancia a la hora de un valor de cambio del producto (el valor de uso que resultó de la transformación de quien pone la fuerza de trabajo), y allí se cubre de igual forma lo necesario para llevar a cabo dicho producto (materia prima, salario de quien pone la fuerza de trabajo, etc.), y aquí aparece entonces el cambio de valor a plusvalor en tanto fuerza de trabajo, va a decir Marx que:

“El obrero se limita a producir el valor de su fuerza de trabajo, esto es, el valor de sus medios necesarios de subsistencia. Como actúa en un régimen que se funda en la división social del trabajo, no produce directamente sus medios de subsistencia, sino que, bajo la forma de una mercancía particular, del hilado, por ejemplo, ofrece un valor igual al valor de sus medios de subsistencia, o al dinero con que los compra. La parte de la jornada laboral utilizada por él a tal efecto será mayor o menor según el valor medio de los artículos necesarios para su subsistencia diaria, y por ende según el tiempo de trabajo diario requerido, término medio, para su producción. Si el valor de sus medios de subsistencia diarios representa promedialmente, 6 horas de trabajo objetivadas, el obrero tendrá que trabajar, término medio, 6 horas para producirlo. Si en vez de trabajar para el capitalista lo hiciera para sí mismo, por su

cuenta, y si las demás circunstancias fueran iguales, el obrero tendría que trabajar promedialmente, como siempre, la misma partir alícuota de la jornada para producir el valor de su fuerza de trabajo, adquiriendo así los medios de subsistencia necesarios para su propia conservación o reproducción continua” (Marx, 2008,260).

La anterior cita refiere a su vez como la relación social evidencia el plusvalor a término de lo que antes se denominó dentro de la fuerza de trabajo la división del mismo, en relación a la mercantilización de la fuerza de trabajo, esto es, la agrupación de todas las fuerzas de trabajo.

La ideología aparece entonces como una inversión de la realidad (a la manera de la metáfora del espejo), ya no necesariamente en función de lo religioso (como bien Marx y Engels critican) sino en función de las dinámicas sociales y la división del trabajo, lo social estará mediado por las transformaciones de la naturaleza para generar mercancías que tendrán valor (de uso y cambio), pero a su vez tendrán un misterio que aparecerá como un fetiche, dicho misterio está sobre la forma de la mercancía, y se trata de la mercancía misma. El trabajo se convertirá en una mercancía, y como tal, estará sujeto a las reglas del mercado donde alguien (el capitalista) comprará su fuerza de trabajo, a fin de convertir su transformación de la naturaleza (valor de uso) en un valor de cambio. De ésta relación surgirá un desnivel entre ese valor de cambio y lo que se necesitó para llevar a cabo la mercancía (materia prima, fuerza de trabajo, etc.) y ese desnivel será el *plusvalor*, propio de la relación mercantil entre quien pone su fuerza de trabajo, y quien pone su capital.

De éste pensamiento marxiano partirá Lacan para establecer una relación entre el sujeto y la alienación (no exento de las vicisitudes de la ideología), y entre el saber y la mercancía. Éste capítulo concluirá entonces con la visión lacaniana de la alienación y la perspectiva del saber cómo mercancía.

## 2.4 La alienación en Jacques Lacan.

La operación lacaniana en la construcción del sujeto subvierte el sujeto clásico, constituido bajo la lógica de la razón, hecho perpetrado por la tradición del pensamiento moderno (Descartes, Kant, Hegel, etc.). Más bien, dicha subversión en el pensamiento de Lacan desmonta la razón y el método clásico para explicar al sujeto de lo inconsciente, aquel que opera bajo la lógica de “Yo la verdad, hablo” (Lacan, 1971, 351). Más ese lugar de donde habla ese sujeto es el Otro, ya que “el Otro es donde se sitúa la cadena del significante que rige todo lo que, del sujeto, podrá hacerse presente” (Lacan, 1989, 212). Más bien, Lacan va a señalar que “la relación del sujeto con el Otro se engendra toda en un proceso de hiancia” (Lacan, 1971, 214). Es gracias a esto que Lacan no sólo subvierte la razón sino el método, ya que:

“El psicoanálisis, por su parte, manifiesta que los hechos de la psicología humana no son concebibles si está ausente la función del sujeto definido como efecto del significante.

Ciertamente, estos procesos han de articularse circularmente entre el sujeto y el Otro, al sujeto de lo que él mismo vio aparecer en el campo del Otro, al sujeto de lo que él mismo vio aparecer en el campo del Otro, del Otro que regresa allí.” (Lacan, 1989, 215).

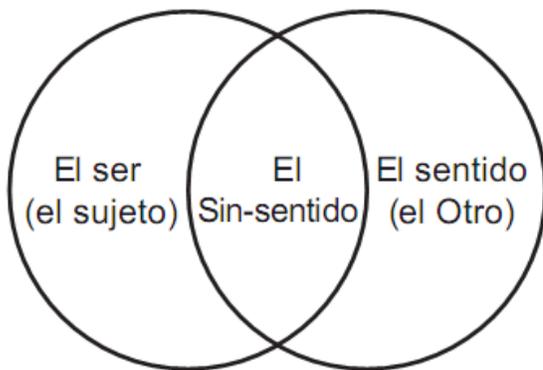
La pregunta surge por la alienación en virtud de cómo el sujeto se instaura en la cadena de significantes, es decir, ya que el Yo (Je) resulta ser un significante desde donde se inscribe el sujeto, y ello funciona en una relación con el Otro, habrá que pensar en la alienación dentro del pensamiento de Lacan, quien va a decir:

“Nadie podrá negar que esta alienación está muy de moda en la actualidad. Hágase lo que se haga siempre se está un poco más alienado, ya sea en lo económico, lo político, lo psico-patológico, lo estético y todo lo que venga. Quizá no esté de más llegar a la raíz de esta famosa *alienación*”. (Lacan, 1989, 218).

Lacan propone la fórmula de la alienación como un *vel* (expresión latina que denomina “o”), y no es otra cosa que la elección de un sujeto:

“El *vel* de la alienación se define por una elección cuyas propiedades depende de que en la reunión uno de los elementos entrañe que sea cual fuere la elección, su consecuencia sea un ni lo uno ni lo otro. La elección sólo consiste en saber si uno se propone a conservar una de las partes, ya que la otra desaparece de todas formas.” (Lacan, 1989, 219).

La forma en que Lacan ilustra la alienación en relación del sujeto con el Otro es ésta



10

“Si escogemos el ser, el sujeto desaparece, se nos escapa, cae en el sin-sentido; si escogemos el sentido, éste sólo subsiste cercenado de esa porción de sin-sentido que, hablando estrictamente, constituye, en la realización del sujeto, el inconsciente. En otros términos, la índole de este sentido tal como emerge en el campo del Otro es la de ser eclipsado, en gran parte de su campo, por la desaparición del ser, inducida por la propia función del significante”. (Lacan, 1989, 219).

Vale entonces como algo que está en lo lingüístico tal como lo explica Lacan, el ejemplo cotidiando al que alude es el predicamento de la elección “¡La bolsa o la vida! Si elijo la bolsa, pierdo ambas. Si elijo la vida, me queda la vida sin bolsa, o sea, una vida cercenada.” (Lacan, 1989, 220).

El sujeto entonces en su relación con el Otro está enmarcado en la forma de una alienación que toma la forma de elección excluyente (*vel*), o bien, cada elección representa una pérdida que hará mella en la ganancia exclusiva, bien a la manera

---

<sup>10</sup> Recuperado de <http://www.scielo.org.ar/img/revistas/anuinv/v18/v18aa64g1.png>

del ejemplo ¡La bolsa o la vida! Evidentemente escoger la vida sería cercenarla, ya que es una vida carente de bolsa en sí misma, más aún a lo que apunta Lacan en relación a Hegel como base de ésta lógica en tanto la consigna que propicia la esclavitud: “La libertad o la vida” (Lacan, 1989, 220). Aunque su sustento se halle en Hegel, no hay que olvidar que no es una reafirmación Hegeliana, como bien señala Lacan, es más una cuestión “Lacan contra Hegel” (Lacan, 1989, 223).

## **2.5 El saber cómo mercancía en Jacques Lacan: Introducción al discurso.**

Lacan encuentra en Marx un importante argumento en lo que respecta a la conformación de los discursos en el análisis que éste hace al capitalismo, y se refiere puntualmente a la lógica que opera en la plusvalía. El trabajo ofrece una renuncia ineludible al placer, al goce y Lacan hará hincapié a partir de allí: “Desde el principio, en efecto, y contrariamente a lo que dice o parece decir Hegel, ésta renuncia constituye al amo, quien piensa volverla el principio de su poder. La novedad es que se haya un discurso que articule esta renuncia, y que haga aparecer lo que yo llamaré la función del plus-de-gozar” (Lacan, 2008, 17). Lacan se refiere a la forma como la lógica de la plusvalía opera justamente en el discurso, y es justamente como una renuncia: “El plus-de-gozar es la función de la renuncia al goce por efecto del discurso” (Lacan, 2008, 18).

El plus-de-goce es la inscripción de la plusvalía en el sujeto, y esto se da en la articulación de la cadena de significantes:

“Un sujeto es lo que puede ser representado por un significante para otro significante. ¿Esto no reproduce el hecho de que en lo que Marx descifra, a saber, la realidad económica, el tema del valor de cambio está representado al lado del valor de uso? En esta falla se produce y cae lo que se llama plusvalía. En nuestro nivel solo cuenta esta pérdida. No idéntico de aquí en más a sí mismo, el sujeto ya no goza. Algo está perdido y se llama el plus-de-gozar” (Lacan, 2008, 20).

Ahora bien, en retrospectiva, es menester para los fines del presente trabajo hacerse la pregunta sobre el discurso. Ya que Lacan entiende al sujeto en función

a Otro que articula a una cadena de significantes, ¿qué del discurso? Más allá del debate sobre el estructuralismo, habrá que decir que para Lacan todo discurso viene acompañado de “consecuencias” (Lacan, 2008, 31). Dichas consecuencias estarán articuladas en la misma lógica de la plusvalía. Pero existe una variante a ello: Todo trabajo culmina en un producto, dicha fabricación va a estar mediada por las reglas de la plusvalía que están sujetas a unas leyes de mercado; en ello Lacan va a encontrar la relación entre saber y trabajo, es decir, en las leyes mercantiles: “Es preciso que el saber se vuelva una mercancía. Ahora bien, he aquí lo que se precipita, y de lo cual no se tenía idea. Debería tenerse al menos una mínima idea de ello cuando se ve la forma que asumen las cosas y el aire de feria que esto adquiere desde hace algún tiempo en la Universidad” (Lacan, 2008, 36).

Ahora la pregunta gira en torno al saber en relación a un discurso, y el saber lleva a un asunto de verdad. La verdad es “lo que surge de conflictivo de la función de la plusvalía” (Lacan, 2008, 37). El saber se legitima como mercado en una institución, esto es, la universidad que convalida el saber: “Eso es unidad de valor, ese papelucho que quieren darles” (Lacan, 2008, 39). Pero eso de la verdad no resulta estar en favor del discurso o viceversa, es decir que “ningún discurso puede decir la verdad” (Lacan, 2008, 39). De lo cual Lacan sugiere que “el discurso que se sostiene es el que puede sostenerse bastante tiempo sin que ustedes tengan motivos para pedirle explicaciones de su verdad.” (Lacan, 2008, 39).

Es menester realizar con base a lo trabajado con Lacan, la articulación con lo expuesto por Foucault sobre el discurso (y mencionado en el presente trabajo). Habrá que partir de la base en que tanto Foucault como Lacan conciben al discurso en función del enunciado (más allá de las palabras mismas, de las cuales los dos trascienden a la forma enunciativa), ya lo expresa Lacan en su exegesis sobre el origen del discurso “en su estatuto de enunciado” (Lacan, 2008B11). La forma como un discurso como tal no aprehende en su totalidad la verdad sino más bien el saber está al servicio del discurso mismo, es decir, en Foucault para que un discurso exista es necesario encontrar un contexto y un autor que lo propague. Lacan hace hincapié en como el discurso ha de sostenerse, y el saber es sólo la mercancía que opera

en función de las instituciones (instituciones que promueven saber y gradúan estudiantes en su propio saber).

¿De qué se compone entonces un discurso según Lacan? Ya se ha explicado en éste trabajo la relación de la cadena de significantes dentro de los cuales los significantes se articulan en función a otros significantes. El discurso compuesto de enunciados funciona entonces en una forma de par ordenado, por ejemplo, un par articulado entre el Otro y el saber de la siguiente manera: “(S1 → S2)” (Lacan, 2008, 50). El primer significante del enunciado (S1) tiene relación con el Otro: “en A (el Otro), ya está contenida la primera articulación de lo que ocurre con la función del significante en la medida en que determina al sujeto, a saber, la relación del significante 1, S1” (Lacan, 2008, 50). Mientras que el Segundo (S2) se relaciona con el saber: “Este otro significante, S2, representa precisamente en esta conexión radical el saber, en la medida en que es el término opaco donde se pierde, si puedo decirlo así, el sujeto mismo” (Lacan, 2008, 50).

En la articulación entre saber-verdad aparece de nuevo entonces el apotegma “Yo la verdad, hablo” (Lacan, 1971, 351) y es (tal como se esbozó anteriormente en el trabajo) un yo (je) que habla y está en oposición al saber, o al menos a su discurso, justamente porque ese yo (je) habla, dice Lacan que “no hay ciencia del hombre” (Lacan, 1971, 344). Es por tal que el saber, articulado a un contexto que le convalide y le sostenga emitirá un saber que lo hará valer por verdad, pero no es la verdad, ya que, en esencia algo de ello cojea, y ese algo es que el método que no habla es hecho por quienes hablan, y es un asunto lingüístico particular que atañe al enunciado del discurso y a la enunciación del sujeto: “El caso de la lingüística es más sutil, puesto que debe integrar la diferencia del enunciado y la enunciación, lo cual es ciertamente la incidencia esta vez del sujeto que habla, en cuanto tal (y no del sujeto de ciencia)” (Lacan, 1971, 345).

Para Lacan entonces el discurso es un enunciado que se instaura desde una perspectiva del Otro, en la cadena de significantes, más ello tiene una relación saber-verdad mediada por el hiato que se produce, es decir, el saber no garantiza verdad, porque la verdad no se puede decir, más bien la forma institucional llega a

imponer un discurso sobre el saber en una lógica de la verdad, ello es una muestra de las formas mercantiles del saber en un paralelo con Marx que expone un plusvalor del cual Lacan se vale para exponer un plus-de-goce. Por tal, Lacan propone “un discurso sin palabras” (Lacan, 2008, 38) como un discurso unario, “que no designa más que el discurso que sostiene la escritura” (Lacan, 2008, 148).

### **Capítulo 3: El discurso.**

Anteriormente se estableció la relación sujeto-objeto en Lacan contrapuesto a la noción clásica del sujeto (un sujeto racionalista), y se estableció a su vez la relación de éste sujeto planteado por Lacan en relación al saber y a la mercancía. El presente capítulo tiene como fin culminar en los cuatro discursos planteados por el psicoanalista francés. Se comenzará entonces con la definición del discurso desde Foucault para adentrarnos en materia del aporte lacaniano al discurso, en función de qué entiende Lacan que compone un discurso, así como qué discursos operan y la relación con el sujeto.

### 3.1 Michel Foucault: ¿Qué es un discurso?

El término *lexis* en Aristoteles puede traducirse como discurso (Ricoeur, 2001, 25) y se entiende como los “modos de elocución” (Ricoeur, 2001, 26) y se inscribe dentro del campo de la retórica (Ricoeur, 2001, 26) allí funcionan las leyes del lenguaje, más toma amplio protagonismo la forma del lenguaje, es por esto que se coloca a la par de la metáfora, teniendo ésta la función de “trasladar a una cosa un nombre que designa otra” (Ricoeur, 2001, 25). La función de *lexis* en Aristoteles es entonces una elucidación primaria al discurso, sus partes y su composición.

Ya Michel Foucault hace una exégesis del discurso en su lección “El orden del discurso” (1992). Allí comienza con una oposición a partir del deseo. Expone como el deseo ha de preferir no caer en el discurso, que tal como lo concibe, no deja pie a la libertad:

“El deseo dice: “No querría tener que entrar yo mismo en este orden azaroso del discurso; no querría tener relación con cuanto hay en él de tajante y decisivo; querría que me rodeara como una transparencia apacible, profunda, indefinidamente abierta, en la que otros respondieran a mi espera, y de la que brotarían las verdades una a una; yo no tendría más que dejarme arrastrar, en él y por él, como algo abandonado, flotante y dichoso”. (Foucault, 1992, 10).

En su contra, aparece la institución como reguladora, donde se instaura el discurso, aquello que ya no fuerza la caída en ese azar del discurso:

“Y la institución responde: “No hay por qué tener miedo de empezar; todos estamos aquí para mostrarte que el discurso está en el orden de las leyes, que desde hace mucho tiempo se vela por su aparición; que se le ha preparado un lugar que le honra pero que le desarma, y que, si consigue algún poder, es de nosotros y únicamente de nosotros de quien lo obtiene” (Foucault, 1992,10).

¿Qué libertad se pierde por el discurso? ¿En qué orden de las leyes hay que inscribirse? Habrá que dar respuesta a éstas preguntas indagando por la tradición del pensamiento en la composición de un discurso, en ello Foucault hace una amplia exégesis.

Desde “Las palabras y las cosas”, Foucault expone al hombre como una antigua preocupación del saber. Propone al hombre en tanto estudio en la tradición del pensamiento clásico en torno a los modos de representación que dan origen a una noción de discurso. Aparece entonces el signo y su forma de dar cuenta de una representación del mundo, de la realidad. El clasismo del pensamiento comporta tres vías de representación del signo:

- Por su origen: “Un signo puede ser natural (como reflejo en un espejo que designa lo que refleja) o de convención (como una palabra puede significar una idea para un grupo de hombres)” (Foucault, 1968, 65).
- Por su tipo: “Un signo puede pertenecer al conjunto que designa (como la buena cara forma parte de la salud que manifiesta) o estar separado de él (como las figuras del antiguo testamento son los signos lejanos de la Encarnación y de la Redención). (Foucault, 1968. 65).
- Por la certidumbre: Un signo puede ser tan constante que se esté seguro de su fidelidad (así, la respiración señala la vida); pero puede ser también simplemente probable (como la palidez del embarazo)” (Foucault, 1968, 65).

Ya desde *El Crátilo* de Platón surge el dilema sobre si una palabra tiene relación directa con la realidad, o si bien, solo son producto de la convención (tal como propone Hermógenes). Foucault señala que “el signo puede tener dos posiciones: O bien forma parte, a título de elemento, de lo que sirve para designar; o bien está real y verdaderamente separado de él.” (Foucault, 1968, 67), Foucault dice que el problema en un primer momento se resuelve ya que “el signo para funcionar debe estar a la vez insertado en lo que significa y ser distinto de ello” (Foucault, 1968, 67). No obstante, Foucault le da un atributo especial al aspecto de que “la relación de lo significante con lo significado se aloja ahora en un espacio en el que ninguna figura intermediaria va a asegurar su encuentro, dentro del conocimiento, el enlace establecido entre la idea de una cosa y la idea de otra” (Foucault, 1968, 70).

Ahora bien, esa representación del signo tendrá evidentemente una relación no solo entre humanos, sino entre saber, la representación pasa de lo empírico a la episteme. ¿Cuál ha sido dicha función? El hombre, Foucault señala como la tradición del pensamiento llevó al racionalismo: “Nos parece que del saber clásico lo sabemos todo si comprendemos que es racionalista, que otorga, desde Galileo y Descartes, un privilegio absoluto a la mecánica, que supone un ordenamiento general de la naturaleza” (Foucault, 1968, 295). Por tal en la modernidad surge un punto de quiebre en la tradición del pensamiento: “El umbral del clasicismo a la modernidad quedó definitivamente franqueado cuando las palabras dejaron de entrecruzarse con las representaciones y de cuadrangular espontáneamente el conocimiento de las cosas” Foucault, 1968, 296).

¿Qué del lenguaje? “El lenguaje no existe de ahora en adelante y hasta llegar a nosotros más que de un modo disperso” (Foucault, 1968, 296), es decir que para Foucault el lenguaje supone a su vez una multiplicidad que resulta en una herramienta de la cual se vale el hombre para representar.

El resultado de ésta episteme es la noción de sujeto clásica y sus derivaciones. El conocer el mundo y objetivarlo lleva a conformar ciencias del hombre, cuyo propósito de objetivación lleva a una tradición que escinde, el ser del lenguaje del ser del hombre:

“Toda episteme moderna- La que se formó hacia fines del siglo XVIII y sirve aún de suelo positivo a nuestro saber, la que constituyó el modo de ser singular del hombre y la posibilidad de conocerlo empíricamente-, toda esta episteme estaba ligada a la desaparición del discurso y de su monótono reinado, al deslizamiento del lenguaje al lado de la objetividad” (Foucault, 1968, 374).

Esto lleva a la desaparición del hombre. La división constante en la historia entre el ser del hombre y el ser del lenguaje, el primero ligado a la episteme, y el segundo ligado a la representación. Si bien el propósito del saber ha sido lograr una unidad y una certeza sobre el hombre, “La única cosa que sabemos por el

momento con toda certeza es que en la cultura occidental jamás han podido coexistir y articularse uno en otro el ser del hombre y el ser del lenguaje” (Foucault, 1968, 329).

A la contradicción del ser del hombre y ser del lenguaje y el intento de superación por parte de la episteme, aparecen (por vía de los saberes) los discursos, como entes reguladores. Foucault en “La arqueología del saber” (2002) propone cuatro condiciones para que surja un objeto de discurso:

- Una condición histórica, “no se puede hablar en cualquier época de cualquier cosa” (Foucault, 2002, 73). Esto quiere decir que “un objeto no se preexiste a sí mismo, retenido por cualquier obstáculo en los primeros bordes de la luz. Existe en las condiciones positivas de un haz complejo de relaciones.” (Foucault, 2002, 73).
- Dichas relaciones “se hallan establecidas entre instituciones, procesos económicos y sociales, formas de comportamiento, sistemas de normas, técnicas, tipos de clasificación, modos de caracterización; y estas relaciones no están presentes en el objeto (...)” (Foucault, 2002, 74), lo cual permite establecer una diferencia entre objetos y ponerse en un campo de exterioridad (Foucault, 2002, 74).
- “Estas relaciones se distinguen ante todo de las relaciones que se podrían llamar “primarias” y que, independientemente de todo discurso o de todo objeto de discurso, pueden ser descritas entre instituciones, técnicas, formas sociales, etc.” (Foucault, 2002, 74). Dentro de este campo hay que dividir en las relaciones primarias y secundarias, siendo estas últimas por estar formuladas en el propio discurso: “Lo que, por ejemplo, los psiquiatras del siglo XIX han podido decir sobre las relaciones entre la familia y la criminalidad, no reproduce, como es bien sabido, el juego de las dependencias reales; pero tampoco reproduce el juego de las relaciones que hacen posibles y sostienen los objetos del discurso psiquiátrico.” (Foucault, 2002, 74-75).

- Las relaciones discursivas no están internas en el discurso: “No ligan entre ellos los conceptos o las palabras (...) Pero no son, sin embargo, unas relaciones exteriores al discurso que lo limitarían, o le impondrían ciertas formas, o lo obligarían, en ciertas circunstancias a enunciar ciertas cosas. Se hallan en cierto modo, en el límite del discurso” (Foucault, 2002, 75).

Las relaciones discursivas propenden entonces por una unidad del discurso contextual a la época y a la praxis. Pero dicha praxis en Foucault va a estar regulada: “Yo supongo que en toda sociedad la producción del discurso está a la vez controlada, seleccionada y redistribuida por un cierto número de procedimientos” (Foucault, 1992, 11). Dicho control tendrá según Foucault el fin de la exclusión, es decir, ya que existe un discurso, existe en tanto que hay algo que regula (que está y que no está dentro de él).

Según Foucault la primera forma de exclusión es la prohibición, dentro de las cuales establece tres formas, a saber, “tabú del objeto, ritual de la circunstancia, derecho exclusivo o privilegiado del sujeto que habla” (Foucault, 1992, 12). Adicional a esto señala como los escenarios más álgidos de la prohibición la sexualidad y la política, gracias a su vinculación con el deseo y el poder. “El discurso no es simplemente aquello que traduce las luchas o los sistemas de dominación, sino aquello por lo que, y por medio de lo cual se lucha, aquel poder del que quiere uno adueñarse”. (Foucault, 1992, 12).

El segundo principio de exclusión es la separación y el rechazo, dice Foucault que aparece como una oposición “razón y locura” (Foucault, 1992, 13). Dice Foucault que el loco es aquel cuyo discurso carece de valor alguno, “no pudiendo testimoniar ante la justicia, no pudiendo autenticar una partida o un contrato, no pudiendo ni siquiera, en el sacrificio de la misa, permitir la transubstanciación y hacer del pan un cuerpo” (Foucault, 1992, 13). No obstante, en otros ámbitos el loco es escuchado como ser válido y más aún, como sujeto con la capacidad de “enunciar la verdad

oculta, predecir el porvenir, de ver en su plena ingenuidad lo que la sabiduría de los otros no puede percibir” (Foucault, 1992, 13).

El tercer principio según Foucault es la voluntad de la verdad, que surge de la oposición entre lo verdadero y lo falso, la exclusión de uno por supervivencia del otro, tiene su correlato histórico e incide necesariamente en la historia (de la misma forma en que el clasicismo impuso su noción de hombre) gracias a la voluntad de verdad:

“Ciertamente, si uno se sitúa al nivel de una proposición, en el interior de un discurso, la separación entre lo verdadero y lo falso no es ni arbitraria, ni modificable, ni institucional, ni violenta. Pero si uno se sitúa en otra escala, si se plantea la cuestión de saber cuál ha sido y cual es constantemente, a través de nuestros discursos, esa voluntad de verdad que ha atravesado tantos siglos de nuestra historia, o cual es en su forma general el tipo de separación que rige nuestra voluntad de saber, es entonces, quizás, cuando se ve dibujarse algo así como un sistema de exclusión (sistema histórico, modificable, institucionalmente coactivo).” (Foucault, 1992, 15-16).

Esta voluntad de verdad es legitimada en cada contexto y es popularizada de la misma forma en que se legitima: “Esta voluntad de verdad, como los otros sistemas de exclusión se apoya en un soporte institucional: Está a la vez reforzada y acompañada por una serie de prácticas como la pedagogía, como el sistema de libros, la edición de biblioteca, como las sociedades de sabios de antaño, los laboratorios actuales”. (Foucault, 1992, 18).

Ahora bien, un discurso es conformado, según Foucault por tres principios.

- El primero es el comentario, los relatos: “Los conocemos en nuestro sistema de cultura: Son los textos religiosos o jurídicos, son también esos textos curiosos, cuando se considera su estatuto, y se llaman “literarios”; y también en una cierta medida los textos científicos” (Foucault, 1992, 21-22).

- El segundo es el autor, no como individuo, sino como lugar donde reside el relato, como soporte del relato: “Como principio de agrupación del discurso, como unidad y origen de sus significaciones, como foco de su coherencia” (Foucault, 1992, 24).
- El tercer principio recae sobre las disciplinas: “Para que haya disciplina es necesario que haya posibilidad de formular, y de formular indefinidamente, nuevas proposiciones” (Foucault, 1992, 27-28). Este principio se opone a los dos anteriores: Se opone al principio de comentario ya que en éste “lo que se supone al comienzo, no es en un sentido que debe ser descubierto de nuevo, ni una identidad que debe ser repetida; es lo que se requiere para la construcción de nuevos enunciados.” (Foucault, 1997, 27). Y se opone al principio de autor ya que “Una disciplina se define por un ámbito de objetos, un conjunto de métodos, un corpus de proposiciones consideradas como verdaderas, un juego de reglas y de definiciones y de instrumentos: Todo esto constituye una especie de sistema anónimo a disposición de quien quiera o de quien pueda servirse de él.” (Foucault, 1992, 27).

Sobre la disciplina Foucault hace un gran hincapié, señalando la relevancia de su forma de dominar el discurso. Señala tres principales funciones de la disciplina, a saber, dominar los poderes que conlleva el discurso, controlar su aparición y determinar las condiciones de su utilización: “Nadie entrará en el orden del discurso si no satisface ciertas exigencias o si no está, de entrada, calificado para hacerlo.” (Foucault, 1992, 32). Su fin último es el “enrarecimiento de los sujetos que hablan” (Foucault, 1992, 32).

Foucault le brinda una relevancia importante al rito, ya que éste sirve de base para las *sociedades de discursos* cuyo objetivo es “conservar o producir discursos, pero para hacerlos circular en un espacio cerrado, distribuyéndolos nada más que según reglas estrictas y sin que los detentadores sean desposeídos de la función de distribución” (Foucault, 1992, 34). La doctrina tiene como base fundamental, por un

lado, excluir o dar carácter de elite a un discurso, pero por el otro, afianzan al sujeto en la necesidad de pertenecer a éste. (Foucault, 1992, 36).

El discurso aparece entonces como la inmanencia de la regulación, en algún momento del saber, que excluye, rivaliza, acepta y ampara a quien está en él. El discurso es habitado y no habitante, ya que su constitución es el resultado de la historicidad de las prácticas de control. Éste insumo foucaultiano será el asidero para establecer una conexión con Jacques Lacan para determinar ya en función del saber su aporte al discurso, partiendo de su topología.

### **3.2 Jacques Lacan: El discurso**

Lacan tiene la pretensión de estructurar su discurso como bien se ha dicho con la pretensión de emanciparlo de la popularidad de los demás discursos, a saber, la ciencia, la política, la religión, etc. Oponiendo a ello la laboriosa tarea de elaborar un “discurso sin palabras” (Lacan, 2008, 38), que no es más que comprender que el discurso no es estrictamente limitado a las palabras, ya en el seminario 17 titulado “El reverso del psicoanálisis” (2008 B), Lacan se refiere a que las palabras no sostienen el lenguaje, más sí el lenguaje sostiene a las palabras (Lacan, 2008 B, 11).

Ya se ha dicho entonces cómo un significante “es lo que representa a un sujeto para otro significante” (Lacan, 1976, 330), lo cual no es otra cosa que el sujeto en la inscripción de un significante articulado a la cadena, es entonces cómo el sujeto se funda en el significante. Más el discurso no se limita necesariamente al sujeto hablante con palabras, el acto de habla propiamente no es el reducto del discurso.

El discurso es una emergencia del lenguaje en forma de estructura, y hay estructura a partir de la representación de un sujeto en el significante para otro significante (Lacan, 2008 B, 11). Es decir que el sujeto se inscribe en una relación de significantes. Se recuerda entonces cómo se había expresado que un significante por sí sólo no significa nada, sino que debe estar anudado a otro significante.

Naturalmente el discurso se puede hacer sin palabras, más no sin lenguaje. Según lo visto en el presente trabajo, en el pensamiento de Lacan hay una relación fundamental entre el Otro y el saber, en la relación de la fórmula entre el S1 y el S2 vista anteriormente.

El discurso se sustenta bajo la forma de un lenguaje no exento de las vicisitudes propias de éste. El discurso como estructura atada a las leyes del lenguaje (y por ende del sujeto presa del lenguaje) está pues a la forma de la inscripción en el discurso, lo que el sujeto enuncia estará determinado entonces por lo que acontece en éste.

Va a decir Lacan que las estructuras acentúan “la relación de un significante con otro significante” (Lacan, 2008 B, 11), lo cual hace referencia a cómo los significantes se ordenan en relación para ser determinadas por el discurso, bajo una estructura lógica, no habrá entonces un significante que esté por fuera del discurso. El discurso más en un momento del presente trabajo se hizo una introducción a aquello que Lacan introdujo al amo por medio de una relación con el saber, a ello se le da una relación con el goce y de allí aparece el significante: “Una vez surgido el S1, primer tiempo, se repite ante S2. De esta puesta en relación surge el sujeto, representado por algo” (Lacan, 2008 B, 17), más el S2 es un “saber que no sabe” (Lacan, 2008 B, 33).

La inscripción del sujeto a un significante que le representa para otro significante hace posible entonces la relación del sujeto con el saber, se forma entonces como una estructura. Más dicha estructura está entonces mediada por las representaciones de la inscripción del sujeto, ya no en tanto significante sino en tanto discurso. Lacan alude a Hegel en la representación del amo a nivel histórico para dar cuenta del discurso mismo, a saber, la filosofía (Lacan, 2008 B 17). Más esa función de la inscripción no sólo fundamenta al amo, ya que no hay amo sin esclavo. Lacan va a denominar cuatro discursos básicos, a saber: El discurso del amo, el discurso de la histérica, el discurso universitario y el discurso del analista (Lacan, 2008, 29).

Si bien Lacan toma a Hegel como asidero de la función histórica del amo, en el presente trabajo se hizo hincapié en cómo el amo es quien disfruta la cosa transformada por el esclavo. Lacan reconoce cómo el esclavo es el que pone su saber en la transformación de la naturaleza, es por tal que en un principio el saber está del lado del esclavo, incluso (siendo éste el saber fundamental) el saber de qué es lo que quiere el amo:

“El esclavo sabe muchas cosas, pero lo que sabe más todavía es qué quiere el amo, aunque éste no lo sepa, lo que suele suceder, porque de otro modo no sería un amo. El esclavo lo sabe, y ésta es su función como esclavo. Por eso la cosa funciona, puesto que sea como sea todo esto ha funcionado durante bastante tiempo” (Lacan, 2008 B, 32).

Más esta relación (a la manera hegeliana) ocurre sólo en un primer momento donde el amo no debe preocuparse por el saber, únicamente en el disfrute del producto del saber del esclavo (a la manera hegeliana). Lacan hace alusión entonces a cómo el amo se ha ido interesando ya por el saber, cómo el S2 pasa entonces a ser del amo en apropiación a lo que se va a denominar una “tiranía del saber” (Lacan, 2008 B, 32), más el producto del saber (la verdad) recae en manos de quien ocupa el lugar que antes ocupaba el esclavo (Lacan, 2008 B, 32).

Aquí se va estructurando entonces la forma de los discursos en donde Lacan reconocerá fundamentalmente cuatro enunciados, más al ser una estructura, Lacan forma una especie de álgebra para designar la forma en que se articulan éstos discursos, y los lugares que representan lo que se pone en juego en ellos, los lugares del discurso son fijos, mientras son las partes del discurso las que cambian el lugar para dar pie a los cuatro discursos antes mencionados, la estructura del álgebra es la siguiente:

<u>El agente</u>	<u>El otro</u>
La verdad	La producción

(Lacan, 2012, 470)

Y los componentes del discurso son entonces:

- S1 el significante amo
- S2 el saber
- \$ El sujeto
- a El plus-de-gozar (Lacan, 2012, 470).

Es menester aclarar cómo que “no hay nada en común entre el sujeto del conocimiento y el sujeto del significante” (Lacan, 2008, B, 50), es decir que aquel sujeto de la razón (a la manera de Descartes) no corresponde al sujeto que se articula en la cadena, ya que aquello que aquello determinado por el conocimiento es dado por el método, es decir, la ciencia, empero la ciencia no es el significante unívoco al que el sujeto se inscribe en la cadena. Más es de resaltar nuevamente la relación con el saber, ya que es inherente a todo discurso, y ello va en función del goce (tal como se ha dicho), más el saber con el goce tiene un producto y es la verdad (Lacan, 2008, 54). De allí se desprende cómo en ese Yo (Je) que habla la verdad, es preso de esa verdad que habla, quedando entonces cómo la verdad habla por él, y de allí viene esa relación con el goce: “El lenguaje nos emplea, y por éste motivo, eso goza” (Lacan, 2008 B, 70).

El saber y la verdad no son correlativos, de hecho, Lacan hace el hincapié de cómo se articulan en las dos perspectivas, a saber, el saber cómo verdad y la verdad cómo saber. El saber cómo verdad es el enigma que se forma en enunciación (Lacan, 2008 B, 37), mientras que el saber cómo verdad es una “interpretación” (Lacan, 2008B, 37). Existe entonces una diferencia entre enunciación y enunciado, siendo el saber cómo verdad la enunciación, más particularmente como conjunción a ello (a la manera de lo que se encontró en Foucault como discurso) aparece entonces cómo el enunciado y conjunción se suman en el entramado del lazo del discurso en la cita (Lacan, 2008 B, 37).

El lector advertirá cómo la estructura del presente trabajo ha sido rígida en cuanto a citas, más ello posee en sí la segunda intención de enunciar la complejidad de éstas (como bien lo advertía Lacan) haciendo justamente discurso, tomando aquello

de lo que es juego la cita, es decir, se propone una idea y se sustenta en un autor (tal como se vio en Foucault y lo resalta Lacan) a la manera de “Hegel dijo” “Descartes comentó”, “Foucault lo enunció”, etc... Ya Lacan lo advirtió (para el ejemplo práctico):

“¿En qué consiste la cita? En el curso de un texto en el que van ustedes avanzando más o menos bien, si se sitúan en el lugar oportuno de la lucha social, de repente citan ustedes a Marx y añaden: Marx dijo. Si eres analista, citas a Freud y pones: Freud dijo, es algo capital (...) la cita es: yo planteo el enunciado, y el resto es sólido apoyo que ustedes encuentran en el nombre del autor, cuya carga les endoso” (Lacan, 2008 B, 37).

Evidentemente existe en ello algo de lo que antes se enunció como la “tiranía del saber”, en el sentido de cómo se articula la conjunción saber/verdad desde la imposibilidad misma, más aún, recordando que el discurso de la ciencia sólo es posible forcluyendo la verdad, ello constituirá entonces discurso, a partir de las dinámicas que se entretajan, a la manera del lazo social, es decir, si el sabio que hace ciencia es a su vez un sujeto, la ciencia no está exenta de las vicisitudes propias de los sujetos, inscritos en éstos, por más que la subjetividad sea objeto a excluir, son los sujetos quienes hacen ciencia, y su motor funciona a partir de esa premisa: “Yo la verdad, hablo”.

El discurso tiene entonces una forma de estructura social, ya se ha dicho que todo amo es amo en virtud del otro que le reconoce como tal, e incluso aquello ya supone una función de demanda a la posición del amo, en las funciones de éste, tal como el principio de la demanda al psicoanálisis de “lo que se espera de un psicoanalista” (Lacan, 2008 B, 56), y lo que se espera es “que haga funcionar su saber cómo término de verdad” (Lacan, 2008 B, 56).

En la estructura del discurso se tiene entonces a un agente que se dirige a un otro, más se entiende una relación entre agente/verdad y entre otro/producto, más no hay relación producto/verdad gracias a la hiancia que se produce: “Yo la verdad, hablo” (Lacan, 1971, 351). Más aún se explicó cómo el saber no es correlativo a la

verdad, en la estructura del discurso se produce entonces el corte en aquello que supone la relación saber/verdad. Ello tomará entonces sentido en el momento siguiente del presente trabajo donde se explicarán los cuatro discursos básicos dentro de ésta estructura.

### 3.2.1 El discurso del amo.

La forma del discurso amo corresponde entonces a:

$$\frac{S1}{\$} \longrightarrow \frac{S2}{a} \quad (\text{Lacan, 2008 B, 29}).$$

Anteriormente en el presente trabajo se hizo la relación de la unidad mínima del lenguaje, a saber, la relación de dos significantes a la manera  $S1 \longrightarrow S2$ , más esta relación univoca, necesaria para establecer cómo “el significante representa al sujeto para otro significante” (Lacan, 1976, 330); no corresponde a la relación que se ve aquí entre S1 y S2, aunque bien, ésta primera relación resulta necesaria para comprender la estructura de todo discurso.

Para comprender el discurso amo hay que entender cómo Lacan advierte que el amo a la manera de Hegel no opera en el sentido estricto de no relación con el saber, es decir, no se limita solo al disfrute del objeto. Más aún hoy vemos la dinámica de la transformación de la naturaleza, y a ello se le llama trabajo (Lacan, 2008 B, 84), más el trabajo como tal no conlleva al goce del saber: “Si el saber es medio de goce, el trabajo es otra cosa. Incluso si lo realizan quienes poseen el saber, lo que engendra no es ciertamente la verdad, no es nunca el saber- ningún trabajo engendró nunca un saber” (Lacan, 2008 B, 84).

El discurso amo está mediado entonces por el S1 en el lugar de agente, es decir, el significante amo que se dirige al otro en función de la posesión de un saber, más el significante amo es el significante que representa (en este caso) al sujeto para ese significante del saber que viene a ocupar entonces el lugar del esclavo, y el producto

de éste discurso es el plus-de-goce. Lacan va a comprender ésta dinámica en función de las transformaciones del amo a nivel histórico:

“La formalización de un saber hace a toda verdad problemática, ¿no nos sugiere acaso que, más que de un progreso producido por el trabajo del esclavo- como si hubiera habido el menor progreso en su condición, todo lo contrario-, se trata de una transferencia, de una expoliación de lo que estaba desde el punto inicial del saber, inscrito, oculto en el mundo del esclavo? El discurso del amo tenía que imponerse ante esto. Pero al mismo tiempo, al entrar en el mecanismo de su aserción repetida, tuvo que captar la pérdida por su propia entrada en el discurso y, por decirlo de una vez, ver surgir este objeto a que hemos llamado como plus de goce.” (Lacan, 2008 B, 84).

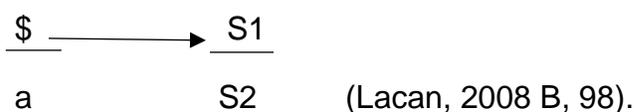
Ya en Foucault se estableció cómo en el discurso el relato cobra papel fundamental, más Lacan hace hincapié en la diferencia del relato mítico y el relato de la ciencia, del último el amo se servirá para sustentar su saber (Lacan, 2008 B, 94). Más en ello Lacan les reconocerá el valor fundamental a éstos relatos (al igual que Foucault) a la necesidad de replegar, Lacan lo nombrará como que “un significante pueda significarse a sí mismo” (Lacan, 2008 B, 95). Más aquella posición por sí sola se hará insostenible (Lacan, 2008 B, 96), cosa que se ve incluso desde Hegel al decir que es imposible que “haya una sociedad de amos” (Lacan, 2009, 17), razón por la cual el discurso amo se articula a partir de su revés, es decir, el discurso de la histeria (Lacan, 2008 B, 97).

### 3.2.2 El discurso de la histérica

Lacan retoma el apotegma de Hegel de que “el deseo del hombre es el deseo del Otro” (Lacan, 2008, 98). A partir de aquí surge entonces el deseo de la histérica, es decir, en función del deseo. Lacan lo pone en ésta perspectiva:

Deseo     $\implies$     Otro  
Verdad        Perdida    (Lacan, 2008 B, 98).

Éste esquema propone entonces la función de motor para que el amo aparezca. Lacan lo pone en función de la relación sexual, es decir, “cómo un sujeto puede sostenerla o, por el contrario, no puede sostenerla” (Lacan, 2008 B, 98), más la forma de sostenerla es darle la palabra al Otro (Lacan, 2008 B, 98). Es por esto que, si en este esquema el agente está en función del deseo, se partirá de cómo la histórica lo que quiere “es un amo” (Lacan, 2008 B, 137). En la estructura formal, las designaciones del S1, S2, \$ y a se organizan así:

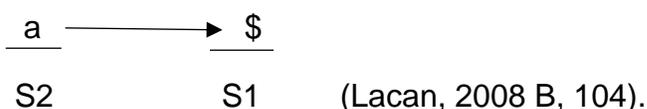


El agente es en éste caso el sujeto, representa a un plus de goce para un significante amo, y su producto es un saber. El producto surge en este caso a partir de una demanda, de una demanda que deviene en el actuar del amo en la representación del sujeto para un saber. Queda claro como el papel del discurso de la histórica se aleja del papel del esclavo, ya que al hacer operar al discurso amo lo aleja de ésta posición (Lacan, 2008 B, 99).

Más ante la demanda que se hace desde la historia se puede suponer entonces, no sólo el obrar del amo, sino también la demanda que se le hace a quien ocupa el discurso del analista. El primero en situación propia de demanda, y el segundo será entonces bajo la forma de cómo el discurso histórico lo pone en el lugar de un semblante de saber.

### 3.2.3 Discurso del analista.

La forma de éste discurso es la siguiente:



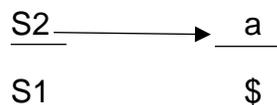
En éste discurso el otro es el sujeto, el sujeto en situación de demanda. Anteriormente en el presente trabajo ya se había advertido esa demanda bajo la forma de “lo que se espera de un psicoanalista” (Lacan, 2008 B, 56) que es justamente poner a obrar su saber. A ésta figura del analista puesto en ese lugar

por la histeria Lacan lo va a llamar el “sujeto supuesto saber” (Lacan, 2008 B, 56), es decir que se lleva al analista al semblante del saber, y esto es un agente plus-de-goce. Naturalmente en ello existirá un peligro inminente, no obstante, es de aclarar cómo la constitución misma del discurso analista se da en función de cómo el otro sea sujeto, es decir que el otro se mueva en función de lo que Lacan denominó la “histerización del discurso” (Lacan, 2008 B, 69).

Entonces el agente está en relación a un supuesto saber para un sujeto, es decir, el agente es aquel “objeto causa de deseo” (Lacan, 2008 B, 112), que le dice al otro (al sujeto): Venga, diga todo lo que se le ocurra, por muy dividido que esté, por mucho que demuestre que usted no piensa o que usted no es nada en absoluto, la cosa puede funcionar, lo que produzca siempre será de recibo” (Lacan, 2008 B, 112).

### **3.2.4 Discurso de la universidad.**

En el presente trabajo se ha hecho mención a la verdad en relación al saber y su imposibilidad en el lenguaje: “Yo la verdad, hablo”. Éste discurso supone entonces la formalización del saber en el lugar del agente, su estructura es la siguiente:



El agente es entonces el saber, más la particularidad resulta cómo el saber representa a un amo, Lacan va a decir cómo es justamente el saber institucionalizado (la ciencia) la que viene a reemplazar al esclavo (Lacan, 2008 B, 109), correspondiente al lugar del otro en el discurso amo que es ocupado por el saber. El imperativo ahora es “Sigue, adelante. Sigue sabiendo cada vez más” (Lacan, 2008 B, 110). Más este saber es evidente en su hiancia misma antes mencionada en el presente trabajo, la ciencia está a su vez hecha por quienes hablan, es por esto que en el discurso analista hay un saber al servicio de un amo que obliga a saber, más el lugar que antes venía a ocupar el esclavo es ahora el

estudiante (Lacan, 2008 B, 110). El resultado, un sujeto barrado, el sujeto de la razón, el sujeto de la *Selbstbewusstsein*, es decir, un sujeto “acabado en su identidad consigo mismo” (Lacan, 1976, 310).

Se pretende entonces el seguir sabiendo, olvidando la verdad primordial (Lacan, 2008 B, 116). Haciendo entonces, a la manera de Foucault los autores que funden los relatos que sostendrán al discurso amo, de allí que el esclavo pase a ser el representante del discurso de la universidad. Más aún cuando se sectoriza el saber mismo: “Sigue sabiendo en determinado campo- cosa curiosa, en un campo que de algún modo está en discordancia con respecto a lo que a ti te concierne, buen hombre.” (Lacan, 2008 B, 116). El resultado de éste discurso es entonces el sujeto de la ciencia.

### **3.2.5 El discurso capitalista.**

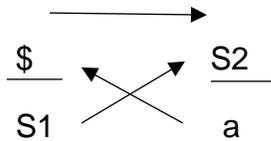
En el discurso de 1972 de Milán titulado “Del discurso psicoanalítico” Lacan da pie a un discurso derivado del discurso amo, es decir, es un discurso que no hace parte de los cuatro fundamentales ya tratados en el presente trabajo (Amo, histórica, universidad y analista), sino que surge como una nueva forma de lazo social. La variación de éste discurso respecto al discurso del amo consiste en invertir al S1 y al \$, dejando en el lugar del agente al \$ y al S1 en el lugar de la verdad:

\$ —————> S2

S1                      a (Hodgson, 2005, 57).

La lógica de éste discurso es “la manifestación perversa del discurso Amo” (Hodgson, 2005, 56). Ahora la verdad es gobernada por el sujeto, más el sujeto será ahora un sujeto de consumo, su división es circular en función de las leyes del mercado (Hodgson, 2005, 57). El imperativo de éste discurso es “¡Consume!” (Gutman, 2012, 323). La lógica estará entonces basada en la sustitución del amo por el sujeto, más este sujeto estará siempre en función de las lógicas capitalistas, pudiéndose denominar éste como un discurso perverso.

La forma anterior de éste discurso supone la forma clásica de comprender los discursos dado de un mensaje de un agente a Otro, más en éste discurso la forma de interacción total funciona bajo ésta lógica:



Es decir que bajo ésta lógica existe una imposibilidad de conexión entre la producción y la verdad. El agente es el sujeto, más no es el sujeto agente del discurso de la histeria, sino que es el capitalista, quien no se dirige propiamente a otro más que a su proletario (en función del saber), quedando entonces el capitalista al margen de la comunicación directa con el saber, es decir, que el agente no tiene a quien dirigirse. Lo particular de éste discurso es que, a diferencia del discurso amo, el producto (plus-de-goce) regresa al mismo capitalista, es decir, si bien existe un imposible de comunicación, es necesario que el producto del discurso retorne al agente (aunque él mismo no sepa de donde vino).

Las implicaciones de éste discurso es la fragmentación del lazo social quedando a la deriva de las lógicas del mercado, es decir, “la oferta y la demanda” (Hodgson, 2005, 59). En el discurso capitalista entonces el goce es regulado por las condiciones no de un amo totalitario, sino de un absoluto que pasa en forma circular: “Toda crítica o admonición alzada contra el discurso capitalista, en tanto no pueda introducir en éste un “corte” que interrumpa su circularidad, no hará sino contribuir al incremento y consolidación del mismo proceso que hace posible su funcionamiento” (Hodgson, 2005, 61-62).

### 3.3 Slavoj Žižek: Discurso e ideología.

El filósofo esloveno Slavoj Žižek en su obra “El sublime objeto de la ideología”, retoma la noción lacaniana de que fue Marx quien inventó el síntoma, en virtud de que “hay una homología fundamental entre el procedimiento de interpretación de Marx y Freud” (Žižek, 2003, 35). La homología de la cual habla Žižek es entre el

análisis marxista de la mercancía y el análisis de los sueños en Freud: Tanto en la mercancía como en el sueño se trata de encontrar un secreto en la forma de las mercancías y los sueños, un contenido latente (Žižek, 2003, 35).

En el caso de las mercancías, dice Žižek que es menester explicar por qué “el trabajo asumió la forma del valor de una mercancía, por qué el trabajo puede afirmar su carácter social sólo en la forma mercancía de su producto” (Žižek, 2003, 35-36). Ya en el presente trabajo se detalló la composición de una mercancía en su función social, más se precisó cómo una mercancía no sólo está ligada a las condiciones naturales de sus propiedades (no es lo único que determina su valor de uso y valor de cambio) sino que está cubierta por “sutilezas metafísicas y reticencias teológicas” (Marx, 2008, 87), es decir, que la mesa no sólo es madera, sino la función social que representa (Marx, 2008, 88). Ese más allá de sus propiedades naturales visibles es lo susceptible de homología, según Žižek con Freud.

La homología entre las mercancías y los sueños según Žižek consiste en que, si la mercancía no sólo consiste en sus propiedades naturales para que afecte su valor de uso y cambio, sino que hay un más allá, en el sueño existe un más allá dentro de su forma misma, siendo los tres elementos del sueño “el texto del sueño manifiesto, el contenido del sueño latente y el deseo inconsciente articulado al sueño” (Žižek, 2003, 37).

Toda mercancía ofrece debajo de sí una dinámica social que determina su valor de uso y valor de cambio, para Žižek este más allá, este misterio, este fetiche sobre la mercancía es una verdad a no ser revelada o que no puede ser conocida so pena de perder su efectividad, es decir, a pesar de que los sujetos se muevan dentro de éstas dinámicas no deben saberse: “Es una realidad social cuya existencia implica el no conocimiento de sus participantes en lo que se refiere a su esencia” (Žižek, 2003, 47). Esto es lo que Žižek entiende como ideología: “No es la falsa conciencia de un ser (social) sino este en la medida en que está soportado por una falsa conciencia” (Žižek, 2003, 47).

Al decir que Marx inventó el síntoma, se dice cómo Marx hace una crítica a la ideología en el sentido de ser sintomático, no obstante, se considera algo necesario en sí mismo (a pesar de la falsa conciencia y la deformación de la realidad) (Žižek, 2003, 47). Más la ideología sólo es posible como “matriz generativa que regula la relación entre lo visible y lo no visible, entre lo imaginable y lo no imaginable” (Žižek, 2003B, 7). De ésta manera la crítica a la ideología sólo es posible en el mismo marco de la ideología, ya que “lo que realmente importa no es el contenido afirmado como tal, sino el modo como este contenido se relaciona con la posición subjetiva supuesta por su propio proceso de comunicación” (Žižek, 2003B, 15). O lo que es lo mismo que decir que “el punto de partida a la crítica a la ideología debe ser el reconocimiento del hecho de que es muy fácil mentir con el ropaje de la verdad” (Žižek, 2003B, 15).

La ideología en el pensamiento de Žižek es por tanto más allá de una deformación, el contenido subjetivo que se articula a ésta, es decir, el sujeto de la enunciación dada por el “yo la verdad, hablo” (Lacan, 1971, 351), en el mismo sentido de no ser consciente de cómo la verdad habla a través del sujeto, el sujeto que es hablado, en la ideología Žižek retoma la frase de Marx “ellos no lo saben, pero lo hacen” (Žižek, 2003, 55) Sobre este apotegma marxiano, recae entonces la dualidad sobre el saber o el hacer, el acento estará puesto en Žižek no en el saber, sino en el hacer, ya que el hacer valida el saber mismo del sujeto, es decir, si la mercancía no es sino una suerte de condiciones naturales modificadas por la fuerza del trabajo para imprimirle reticencias teológicas, es el hacer del sujeto frente a la mercancía quien le dará a éste fetichismo el carácter de naturalidad (Žižek, 2003, 59).

Lacan en el seminario 11 (1989) habla de Chuang Tzu, quien sueña que es una mariposa, al despertar se pregunta si es posible que él sólo es una mariposa que sólo pueda ser Chuang Tzu. Más ésta pregunta sólo es posible de forma unilateral, es decir, “cuando es la mariposa, no se le ocurre preguntarse si, cuando es Chuang Tzu despierto, no es la mariposa que está soñando que es” (Lacan, 1989. 84). Žižek toma ésta alusión como un paralelo con la ideología, es decir, es solo unilateral, el

sujeto nunca puede preguntarse o saber de antemano el misterio que esconde, sólo pueden actuar bajo su lógica (Žižek, 2003, 59).

Se tiene entonces la ideología como un más allá contenido en la forma misma que se regula en el marco del hacer y las actividades discursivas de un sujeto con el saber. Ya se planteó anteriormente en el presente trabajo cómo el saber está en relación con el goce. Más el goce según Žižek sólo es posible en la lógica de su propio plus, es decir, el plus-de-goce (Žižek, 2003, 85). Aquel saber que escapa a la lógica del sujeto mismo es un saber que se sabe, más no se sabe que se sabe y en eso consiste la relación con la ideología, el no saber no es un saber en torno al misterio en sí, sino al no saber que se sabe el misterio (Žižek, 2003, 85).

La relación del sujeto con la verdad se da, según Žižek gracias a que la verdad es un lugar “vacío” (Žižek, 2003, 247), lo cual implique que toda verdad dicha por el Yo que habla (Je), es un mero acto de azar donde la ficción de su relato coincida (desde la ficción) parcialmente con la verdad (Žižek, 2003, 247). Es para Žižek esto lo que se articula en los discursos, es decir, justamente la hiancia latente que toca la verdad parcial y se constituye en una especie de verdad que se sabe, pero no se sabe que se sabe, el punto de cercenamiento de la realidad que constituye la alienación, deformante de la realidad en su lógica de más allá, justamente en ese más allá se funda la ideología.

Cabe resaltar cómo el pensamiento de Žižek no se agota a ésta mera visión, más para los fines del presente trabajo se han abordado los que se consideran los temas claves para establecer la noción de sujeto e ideología a partir de los discursos, es decir, gracias a lo que queda de la verdad dicha por el sujeto (la imposibilidad de decir la verdad sobre lo verdadero).

#### **3.4 A modo de conclusión: El discurso de la ideología o la ideología del discurso.**

Los sujetos hablan, es realmente algo innegable, más todo acto de habla propone un producto al cual se llega, sólo en relación a que todo sujeto habla respecto a un saber, más dicha relación del sujeto con el lenguaje sólo es posible en la medida en

que se dirige a alguien más, es por esto que el discurso es lo que posibilita el lazo social.

La tradición del pensamiento humano se basa en la lógica racionalista del sujeto cartesiano, es decir, “yo pienso, luego soy” (Descartes, 2011, 123). El fundamento del psicoanálisis es la herida que se abre al descubrir cómo el hombre que piensa no es el centro de su razón, la libertad de pensamiento del sujeto cartesiano no es otra que la limitada en su razón misma. Si todo sujeto tiene relación con un saber, el producto de su saber no es más que un saber parcializado, incompleto. “Yo la verdad, hablo” (Lacan, 1971, 351). Éste apotegma funciona como contraparte a un discurso tradicional del saber.

Habrá que preguntarse quién es el yo que habla la verdad para descubrir que es el sujeto de lo inconsciente, el yo (Je) articulado a una cadena de significantes, siendo representado por un significante para otro significante, es decir, aquel sujeto que habla, el sujeto de lo inconsciente, es un sujeto que es hablado, más éste hablar (ser hablado por el significante de su representación) sólo es posible en la articulación de una cadena dada por el Otro. El sujeto no piensa a la manera de Descartes, más es pensado, es hablado.

Ahora bien, ese sujeto representante de la tradición del pensamiento (que inicia con Descartes), encuentra en Hegel las categorías de su propia conciencia (y autoconsciencia). Siendo la conciencia de sí la que facilita el lazo social (por llamarle de alguna forma vinculante al presente trabajo), el amo es autoconsciente en la medida que reconoce al otro como su esclavo, más el esclavo lo es igualmente al reconocer en el amo su alteridad. La autoconsciencia no es posible en su totalidad, ya que no hay que olvidar como existe un sujeto de lo inconsciente, un yo que habla la verdad.

La tradición del “yo pienso” y luego “yo autoconsciente” llevan a una relación con el saber, más dicho saber (como método es mudo), son los sujetos quienes hablan. Pero de esto surge cómo la ciencia sólo es posible por la *forclusión* del sujeto (siendo Hegel el representante de ésta autoconsciencia). No hay entonces hombre

de ciencia, más sí sujeto de ciencia, ya que, si la ciencia es muda, sus creadores no lo son (en virtud de su condición de sujetos).

El lazo social que se articula de la dialéctica del amo y el esclavo es en principio dado por la autoconsciencia de ambos, más el goce está del lado del amo, siendo el esclavo limitado únicamente a la modificación de la naturaleza. De esto Marx intuye una suerte de factores respecto a las mercancías, ya no sólo como transformaciones naturales, sino como factor social que influye tanto en su valor de uso como en su valor de cambio. Estará entonces en el orden de la mercancía una suerte de reticencia teológica un más allá que será un misterio.

Ya para Lacan se intuirá como el saber es una mercancía, en el sentido que funciona bajo las leyes del mercado. Las mercancías en Lacan estarán entonces en la regulación de las dinámicas sociales, en el sentido que el yo que habla le habla a alguien más se articula el discurso bajo las formas de dinámicas sociales. El truco está en entender cómo las dinámicas sociales regulan el discurso y viceversa. El amo es amo en función de que depende del esclavo para ser amo (hecho que Lacan entendió de Hegel).

Existen entonces dentro del lazo social formas de estar en el mundo, más cualquier forma no es una relación directa con la verdad, ya que la verdad es un atolladero de la subjetividad. Es por esto que el discurso es una práctica ideológica, todo discurso lleva consigo una deformación de la realidad, a la manera de un semblante, es decir (a modo de ejemplo), el rey debajo de su traje, cetro y corona está completamente desnudo, más lo que castra al rey mismo (como rey) es su traje, cetro y corona, más es tan loco el mendigo que se cree rey como el rey que se cree rey.

Todo discurso es una transacción, un intercambio de un código con un fin. Más lo que se intercambia (al igual que en la mercancía) es un atolladero, una verdad cercenada, esto es ideología, pero aún la crítica misma a la ideología no es otra cosa que la ideología, resultando redundante en sí bajo una lógica condicionante. Al reconocer el amo al esclavo como esclavo no es por razones naturales (gracias a que biológicamente ambos son humanos), así como que se reconozca a sí mismo

como amo. El esclavo por su parte no se reconocerá a sí mismo por razones naturales, más aquella relación, aquel lazo social entre amo y esclavo funciona de alguna manera, así como la ideología, bien puede ser una deformación, más es un secreto a voces, en el sentido que esa deformación es una verdad que se sabe, más no se sabe que se sabe.

Los sujetos hablan, actúan, hacen lazo social, y ello solo es posible como actividad discursiva, más ésta actividad discursiva es posible bajo la lógica ideológica. Más la ideología es posible sólo en el marco discursivo. Es el discurso una ideología o la ideología se propone como un discurso.

Se ha evidenciado cómo en el pensamiento de Lacan aparece que los sujetos hablan, pero al hablar se imposibilita decir la verdad sobre lo verdadero, gracias a la multiplicidad de acepciones a un solo significante. La inscripción de los sujetos en la cadena implica que los sujetos sólo se valen de palabras para representar el mundo, más dicha representación será siempre incompleta (no existen suficientes palabras para ello). Se entiende entonces cómo el sujeto entra en el campo de la ideología, ya que, si se ha definido ésta como una deformación de la realidad, la realidad nunca puede ser reconstruida totalmente gracias a que las palabras la parcializan.

Al hablar los sujetos lo hacen desde un lugar para alguien más, es decir, las formas de decir siempre son formas de los sujetos de estar en el mundo, de referirse a un receptor. Hablar como amo o hablar en protesta no es más que la producción de un discurso, discurso que ha de seguir la misma regla del lenguaje, por tal, ha de estar en el campo de la ideología, siendo ésta una deformación de la realidad, una imposibilidad de decir la verdad sobre lo verdadero.

## Bibliografía

- Bloch, E. (1983). *Sujeto-Objeto: El pensamiento de Hegel*. Mexico D.F: Fondo de Cultura Económica.
- Corrales, B. G. (2007). Hegel y el lenguaje: Consideraciones en torno a la producción de sentido. *Praxis*, 121-134.
- Descartes, R. (2011). Discurso del Método. En *Descartes* (págs. 97-153). Madrid: Gredos.
- Descartes, R. (2011). Meditaciones Metafísicas Seguidas de las objeciones y respuestas. En *Descartes* (págs. 153-415). Madrid: Gredos.
- Eagleton, T. (1997). *Ideología: Una introducción*. Barcelona: Paidós Ibérica.
- Foucault, M. (1968). *Las palabras y las cosas: Una arqueología de las ciencias humanas*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Foucault, M. (1992). *El orden del discurso*. Buenos Aires: Tusquets .
- Foucault, M. (2002). *La arqueología del saber*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Gutman, H. (2012). El discurso capitalista y sus causaciones en el sujeto, sus manifestaciones en la clínica. *Revista Borromeo N. 3*, 304-372.
- Hegel, F. (2009). *Fenomenología del Espiritu*. Valencia: Pre-Textos.
- Hegel, F. (2011). *Ciencia de la lógica*. Madrid: Abada Editores.
- Hodgson, H. (2005). *Deleuze, Foucault, Lacan: Una política del discurso*. Buenos Aires: Editorial Quadrata.
- Karl Marx, F. E. (1974). *La ideología alemana*. Montevideo, Barcelona: Ediciones Pueblos Unidos, Ediciones Grijalbo .

Kojeve, A. (1982). *La dialéctica del amo y del esclavo en Hegel*. Buenos Aires: La pléyade.

Kojeve, A. (2013). *Introducción a la lectura de Hegel*. Madrid: Trotta.

Lacan, J. (1976). *Escritos 1*. Mexico D.F: Siglo XXI Editores.

Lacan, J. (1989). *Seminario 11: Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós.

Lacan, J. (2007). *Seminario 17: El reverso del psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós.

Lacan, J. (2008). *El seminario de Jacques Lacan Libro 4: La relación de objeto*. Buenos Aires: Paidós.

Lacan, J. (2008). *Seminario 16: De un Otro a un Otro*. Buenos Aires: Paidós.

Lacan, J. (2009). *De un discurso que no fuera semblante*. Buenos Aires: Paidós.

Lacan, J. (2012). Radiofonía. En *Otros escritos* (págs. 425-473). Lanús: Paidós.

Lacan, J. (2012). Televisión. En J. Lacan, *Otros Escritos* (págs. 535-573). Lanús: Paidós.

Machado, C. (2008). *La función del objeto a y la lógica del análisis*. Medellín: Editorial Universidad de Antioquia.

Marx, K. (1993). *Manuscritos: Economía y filosofía*. Barcelona: Atalaya.

Marx, K. (2008). *El capital. Crítica de la economía política*. Mexico D.F: Siglo XXI Editores.

Marx, K. (2010). *Tesis sobre Feuerbach y otros escritos filosóficos*. Caracas: El perro y la rana.

Ricoeur, P. (2001). *La metáfora viva*. Madrid: Trotta.

Žižek, S. (2003 B). *Ideología: Un mapa de la cuestión*. Buenos Aires: Fondo de cultura económica.

Žižek, S. (2003). *El sublime objeto de la ideología*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.



