



UNIVERSIDAD METROPOLITANA DE CIENCIAS DE LA EDUCACIÓN
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y EDUCACIÓN
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA

**Figuras de la interpelación filosófica.
Variaciones en torno a la idea de transmisión en
Alain Badiou.**

TESIS PARA OPTAR AL GRADO DE MAGÍSTER EN FILOSOFÍA

AUTOR: CAMILO PINO SEPÚLVEDA.

PROFESORA GUÍA: ALEJANDRA CASTILLO VEGA.

SANTIAGO DE CHILE, 2025



UNIVERSIDAD METROPOLITANA DE CIENCIAS DE LA EDUCACIÓN
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y EDUCACIÓN
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA

**Figuras de la interpelación filosófica.
Variaciones en torno a la idea de transmisión en
Alain Badiou.**

TESIS PARA OPTAR AL GRADO DE MAGÍSTER EN FILOSOFÍA

AUTOR: CAMILO PINO SEPÚLVEDA.

PROFESORA GUÍA: ALEJANDRA CASTILLO VEGA.

SANTIAGO DE CHILE, 2025

Autorizado para

Sibumce Digital

Anexo 1: AUTORIZACIÓN PARA USO DE MATERIALES EN SIBUMCE

La presente autorización faculta al Sistema de Bibliotecas UMCE para alojar y publicar el trabajo de investigación identificado más abajo, en las plataformas electrónicas que estime conveniente, a fin de permitir el libre acceso a los materiales producidos por la institución y su comunidad, entre ellos tesis, memorias, seminarios y otros. Contribuyendo de esta forma a la preservación digital, difusión y visibilidad nacional e internacional de las investigaciones, siempre patrocinando el respeto de los derechos establecidos por la Ley de Propiedad Intelectual vigente.

	UMCE el poder transformador de la educación	UNIVERSIDAD METROPOLITANA DE CIENCIAS DE LA EDUCACION SISTEMA DE BIBLIOTECAS – DIRECCION DE INVESTIGACION		
IDENTIFICACION DE TESIS/INVESTIGACION				
Título de obra : Figuras de la interpelación filosófica: Variaciones en torno a la idea de transmisión en Alain Badiou _____				
Fecha de publicación : Marzo de 2024 _____				
Facultad : Filosofía y Educación _____				
Departamento : Filosofía _____				
Carrera : Magíster en Filosofía _____				
Título y/o grado : Magíster _____				
Profesor guía/patrocinante : Alejandra Castillo Vega _____				
AUTORIZACIÓN				
A través de este documento autorizo la reproducción total de este trabajo de investigación para fines académicos, su alojamiento y publicación en las plataformas electrónicas que estime conveniente el Sistema de Bibliotecas UMCE para su difusión.				
				
Camilo Ignacio Pino Sepúlveda				
_____ Nombre/Firma	_____ Nombre/Firma	_____ Nombre/Firma	_____ Nombre/Firma	_____ Nombre/Firma
_____ Nombre/Firma	_____ Nombre/Firma	_____ Nombre/Firma	_____ Nombre/Firma	_____ Nombre/Firma
Santiago de Chile, 12 ___ de Marzo _____ 2025 _____				
Se sugiere realizar el licenciamiento de su trabajo bajo licencia creative commons, más información en: https://www.umce.cl/index.php/dir-biblioteca-recursos-tecnologicos/dir-formulario-de-autorizacion-2				
Imprima más de una autorización en caso de que los autores excedan la cantidad de firmas para este documento				
* Este documento quedará en los archivos internos de Biblioteca.				

2025, Camilo Ignacio Pino Sepúlveda

Se autoriza la reproducción total o parcial de este material, con fines académicos, por cualquier medio o procedimiento, siempre que se haga la referencia bibliográfica que acredite el presente trabajo y su autor.

TABLA DE CONTENIDOS

A - Dedicatoria.....	p. 8
B - Agradecimientos.....	p. 9
C - Resumen.....	p. 10
0 - Introducción.....	p. 11
1 - Cap. 1: Lecturas de la escena althusseriana de interpelación...	p. 16
2 - Cap. 2: Dolar y el poder subjetivante de la voz.....	p. 26
3 - Cap. 3: Zupančič y el impasse ontológico de lo sexual.....	p. 35
4 - Cap. 4: Butler y la producción performativa del sujeto.....	p. 41
5 - Cap. 5: Badiou y la idea de transmisión de la filosofía.....	p. 48
6 - Conclusión.....	p. 55
7 - Bibliografía.....	p. 58

DEDICATORIA

A mi madre y a mi tuti, por creer en mí y darme su apoyo incondicional. A

Maite por estar a mi lado y alentarme a seguir.

AGRADECIMIENTOS

En primer lugar, me gustaría agradecer a mi familia: Mi Madre, Tuti, Lucy y Osvaldo, por ser el soporte fundamental. A Maite por ser quien ha estado a mi lado este último tiempo, dándome mucho cariño y apoyo con mis proyectos. A mis amigos Javier, Matías, Tomás y Álvaro por darme ánimo y alentarme a seguir adelante.

También quiero agradecer al claustro del Magíster en Filosofía, especialmente a Gastón Molina, Carlos Casanova y René Baeza por ser quienes aportaron enormemente para que fuera capaz de articular la discusión que presento en esta investigación. Y sobre todo, agradezco a la profesora Alejandra Castillo por plantearme el enorme desafío de armar esta discusión, proponiendo una novedosa forma de abordarla. No menos importantes fueron las discusiones con compañeros de Magíster como Christian Troncoso y el trabajo sostenido en el grupo “Lacan no sin Badiou”

RESUMEN

Este trabajo de investigación tiene como objetivo analizar la discusión sostenida por diversos autores en torno al problema de la interpelación, explorando los cruces entre filosofía y psicoanálisis, con el fin de reflexionar sobre los modos en que se transmite la filosofía, pero más precisamente, para intentar comprender cuál es la singularidad del acto filosófico que afirma la filosofía de Alain Badiou.

Palabras claves: Interpelación, Acto, filosofía, psicoanálisis, transmisión.

ABSTRACT

This research work aims to analyze the discussion held by many authors regarding the problem of interpellation, exploring the intersections between philosophy and psychoanalysis, in order to reflect on the ways in which philosophy is transmitted. More precisely, it attempts to understand the singularity of the philosophical act as affirmed by Alain Badiou.

Key words: Interpellation, Act, philosophy, psychoanalysis, transmission.

INTRODUCCIÓN

Existe una idea, que ha proliferado bastante en ciertos discursos contemporáneos, de que la filosofía tiene fecha de caducidad. Pareciera ser que, según estos discursos, la filosofía no tiene las herramientas para poder abordar los problemas del presente, debido a que hoy existen múltiples disciplinas especializadas que tendrían un mayor rigor y una mayor cantidad de recursos, tanto teóricos como materiales, para poder dar respuesta a las grandes preguntas que han dejado perpleja a la humanidad. O, si consideramos otra de las críticas habituales, dirigida principalmente a la práctica de la filosofía académica, la filosofía se dedicaría actualmente a abordar problemas demasiado abstrusos que solo despiertan el interés de un grupo selecto de académicos, los cuales realizan su investigación en un campo bastante acotado e inhóspito. Frente a esta idea, quienes hemos tomado el lugar de iniciados en la filosofía, nos hacemos constantemente la pregunta de cuál es la relevancia de esta práctica en la actualidad. Si la filosofía no nos vuelve necesariamente más sabios, ni se preocupa por dar una respuesta definitiva a las interrogantes que ella misma se plantea, qué podríamos decir sobre su singular función. Considero, y parto justamente de esta premisa, que el filósofo Alain Badiou nos brinda una idea bastante seductora y fiel a los comienzos, de lo que hace de la filosofía ser un lugar de pensamiento tan necesario hoy.

Badiou afirma, en diversos lugares de su obra, que la filosofía se encuentra, desde sus primeros comienzos, absolutamente prendada de las verdades. La filosofía por sí misma no inventa ninguna verdad, sino que fija su atención, con la intención de capturar conceptualmente, las verdades que acontecen en el exterior. Existen diversos ámbitos en los que se inventan las verdades, de los cuales Badiou distingue cuatro fundamentales, que son considerados las condiciones de la filosofía. Estas son: la ciencia, el arte, la política y el amor.

Las condiciones de la filosofía son consideradas como tales por ser lugares de pensamiento e invención que están presentes desde el comienzo griego de la filosofía. Estos lugares, además de albergar una gran potencia creativa que por sí misma es valiosa, tiene la

capacidad de impulsar la producción conceptual en la filosofía y de producir una nueva forma de orientarnos en la existencia. Si bien, en principio, puede ser un poco difícil dimensionar un efecto inmediato de las grandes invenciones teóricas y prácticas en nuestra vida cotidiana, hay un manera de practicar la filosofía que tiene por vocación, no sólo cuestionar las opiniones dominantes, sino que también exponer a un público masivo cuales son las ideas que pueden ofrecernos nuevas posibilidades para vivir nuestra vida. Teniendo en cuenta esto último, el problema de la presente investigación surge a partir de las exigencias que impone una distinción planteada por Alain Badiou respecto de formas de transmisión de la filosofía.

Badiou, en su intento por definir la naturaleza de la insistencia propia de la filosofía, distingue entre dos tendencias que predominan en los modos de hacer filosofía, las cuales han estado en pugna a lo largo de la historia: la primera tendencia de la filosofía corresponde a su institucionalización y su pretensión de volverse una disciplina académica como cualquier otra, en la que se puedan transmitir una serie de contenidos y habilidades previamente establecidos y validados por autoridades competentes. La segunda tendencia, por el contrario, pareciera aspirar no tanto a una legitimación de su discurso ni a una circulación de su discurso en un ámbito enclaustrado como lo es el ámbito académico, sino que más bien aspira a realizar un gesto que transforme la existencia de los sujetos a partir de la convicción de que existen verdades.

Cuando Badiou hace referencia a esta segunda tendencia, la caracteriza bajo la forma de la interpelación, la cual se realiza tanto por medio de la oralidad como por medio de la escritura. Esta interpelación se puede entender como un llamado a lo que el propio Badiou denomina como una «revuelta lógica»¹, en el sentido en que convoca a trastocar un orden de experiencias teóricas y prácticas a partir de una decisión de pensamiento. No obstante, en este pasaje al menos, no queda muy claro cómo se lleva a cabo esta interpelación, cuáles son sus condiciones, si es que hay quienes califican o no califican como agentes o portadores de la voz que interpela, puesto que los ejemplos que Badiou menciona (el ejemplo de Sócrates interpelando a la juventud, el de Descartes escribiendo cartas a la princesa Isabel o el de Sartre escribiendo novelas y obras de teatro), dan cuenta de una serie

¹ “La filosofía es el acto de reorganización de todas las experiencias teóricas y prácticas mediante la propuesta de una nueva gran división normativa, que trastoca un orden intelectual establecido y promete nuevos valores más allá de los valores comunes. Todo ello tiene la forma de una interpelación más o menos libre a cada cual, pero en primer lugar a la juventud; porque un filósofo sabe perfectamente que los jóvenes deben tomar decisiones sobre su vida y que estos suelen estar más dispuestos a aceptar los riesgos de una revuelta lógica.” Badiou, Alain (2014) *Filosofía y política: Una relación enigmática*. Buenos Aires : Amorrortu., p 24.

de voces autorizadas dentro del canon filosófico que han llevado a cabo la tarea de interpelar. La pregunta entonces, más específicamente es: ¿Desde qué lugar (qué posición subjetiva) se interpela cuando se trata de invitar a unirse a una empresa eminentemente filosófica? ¿Puede cualquiera llevar a cabo esta interpelación en nombre de la filosofía? Si es que no hay un conocimiento específico que aprender para luego poder transmitir, ¿qué tipo de transmisión es una interpelación?, ¿se puede dejar de pensar en la transmisión como el traspaso de un objeto o de algo que se porta?

En consecuencia, el presente trabajo de investigación establece como marco de lectura una propuesta que Alain Badiou plantea como respuesta a la pregunta: ¿Qué es una institución filosófica? y que tiene en su horizonte una idea de re-fundación de la filosofía. Esta propuesta consiste en una nueva forma de anudamiento de la institución filosófica que sea adecuada a una época que constantemente amenaza con disolver el nudo de la institución. El trabajo pone especial énfasis en el problema del acto de transmisión filosófica, leído como un acto de interpelación.

Si tomamos como punto de partida la idea de Badiou, que plantea que toda institución filosófica se forma a partir de un anudamiento borromeo entre dirección, transmisión e inscripción, se sostendrá que la transmisión no puede ser pensada sin considerar las otras dos dimensiones. De esta manera, se realizará un análisis de diversas tentativas sobre la idea de transmisión filosófica que consideran la interpelación como un acto característico, explorando cómo cada tentativa integra y depende de la dirección y la inscripción para su eficacia.

En una conferencia dictada el 23 de Octubre de 2010 que fue reproducida en un texto titulado “La relación enigmática entre filosofía y política” (Badiou, 2014), Badiou aborda el problema del porvenir de la filosofía mencionando que él considera que hay dos tendencias que se mantienen en pugna a través de los tiempos y que corresponden a dos maneras de hacer filosofía. La primera de estas tendencias es la que concibe a la filosofía como una disciplina cuyas principales tareas son la crítica y la reflexión. Esta forma de hacer filosofía se organiza institucionalmente por medio de la escuela² y consiste principalmente en la transmisión de conocimientos teóricos y prácticos, mediante los cuales se abordan problemas o discusiones fundamentales que se enmarcan en una tradición. Para Badiou, esta tendencia es propia de una filosofía relegada a la academia, donde la filosofía no sería

² Llamo escuela a cualquier espacio donde se organice de forma institucional una transmisión de saberes.

más que “un asunto de profesores y alumnos en instituciones razonables.” (Badiou, 2014, p. 21) Otro modo de circunscribir esta tendencia es mediante la caracterización de esta forma de articulación del discurso de la filosofía como un discurso de la universidad, donde aquel que se encarga de organizar la transmisión de los contenidos propios del “saber filosófico” es el profesor especializado, el cual, además, constituye una figura de autoridad que juega un rol fundamental en el mantenimiento de las relaciones sociales existentes. La otra de las tendencias es la de concebir a la filosofía como la realización de un acto singular, que no corresponde a la transmisión de ningún tipo de conocimiento o saber, sino que dicho acto, además de prescindir de la transmisión de algún contenido en particular o de la donación de algún sentido, consistiría en una transformación radical de la vida y la existencia de cualquiera que, para utilizar una expresión propia del filósofo francés, devenga sujeto de un proceso de verdad. No obstante, respecto de esta segunda corriente, tal y como la articula Badiou, no queda muy claro de qué modo se organiza este acto singular de la filosofía, ni tampoco quién es el agente, es decir, quien hace posible que ese acto ocurra.

Más adelante en la conferencia, Badiou señala que en este segundo caso la filosofía no se considera necesariamente “una materia que supone la escuela, el aprendizaje, la transmisión y los profesores”, sino que se considera más bien como “*una interpelación libre* de alguien a algún otro.” (Badiou, 2014, p. 20) Llama la atención que el autor explicita, por un lado, que este acto filosófico no supone una transmisión, a diferencia de la primera forma del quehacer filosófico que sí supone un traspaso de algún contenido propio de la “disciplina” filosófica, y por otro lado, que quienes participan de eso que él llama una “interpelación libre” sean referidos como “alguien” y “algún otro”. Considero que este acto propio de la filosofía, que se define desde este marco teórico como un acto de interpelación, requiere ser pensado con el fin de orientar o reorientar una práctica filosófica que tenga como objetivo transformar la vida de los sujetos.

La tarea del presente trabajo de investigación será intentar despejar los términos antes mencionados; pero antes de ello, habrá que aclarar qué tipo de acción es una interpelación, y cómo esta se pone en relación con la transformación subjetiva. Más que una respuesta a las preguntas antes formuladas, lo que aquí se propone es analizar la discusión sostenida por diversos autores en torno al problema de la interpelación, explorando los cruces entre filosofía y psicoanálisis, con el fin de reflexionar sobre los modos en que se transmite la filosofía, pero más precisamente, para intentar comprender cuál es la singularidad del acto filosófico que afirma la filosofía de Alain Badiou.

En el primer capítulo se entablará una discusión en torno a la emblemática escena de interpelación que presenta Althusser en “Ideología y aparatos ideológicos de Estado”, con el fin de interrogar cuál es la función que cumple la interpelación en el proceso de conformación del sujeto.

En los capítulos 2, 3 y 4 se explorarán las diversas maneras de comprender el acto de interpelación a partir de la lectura de textos claves de algunos filósofos y filósofas contemporáneos/as que abordan el problema de la interpelación desde diversos cruces entre la teoría psicoanalítica y la filosofía.

Por último, el capítulo 5 abocará a la tentativa de unir algunos cabos sueltos que arman una escena de interpelación en la obra de Alain Badiou.

Capítulo 1

Lecturas de la escena althusseriana de interpelación

En una primera aproximación a la noción de interpelación y, más específicamente, a la escena filosófica que se ha construido en torno a ella, resulta ineludible abordar e interrogar el uso que le da el filósofo Louis Althusser a este concepto. Este análisis no solo conforma el marco de nuestra discusión, sino que también integra el problema del proceso de formación del sujeto leído desde la doctrina de la interpelación ideológica de Althusser. Lo que principalmente se expondrá en este trabajo son las dificultades y los impasses que se producen al intentar explicar cómo es que se produce la subjetivación y de qué forma interviene la interpelación en la formación de los sujetos. Lo primero que hay que tener en consideración es el vínculo necesario que establece Althusser entre Ideología y Sujeto, a partir del cual las categorías no pueden ser pensadas por separado, puesto que su funcionamiento se encuentra anudado. Ahí donde hay Sujeto, hay Ideología puesta en funcionamiento para los sujetos, puesto que, como señala Althusser en una proposición que resulta clave, “no hay ideología más que por el sujeto y para los sujetos” (Althusser, 2015, p.301). Esto quiere decir dos cosas: 1) que la efectividad de la Ideología está sustentada en la existencia de los sujetos. y 2) que la Ideología es la responsable de formar a los sujetos en tanto sujetos.

Un segundo elemento que hay que tener en consideración, es de qué manera se expone la doctrina de la interpelación en el “teatro teórico” de Althusser, a partir de la ejemplar escena del policía llamando en la vía pública a un transeúnte, quien se da vuelta a mirar porque se siente interpelado. Lo que habrá que analizar es cómo se pone en juego la efectividad de este llamado que es escenificado en la detención policial, y luego poder ir más allá, puesto que este “llamado” también tiene su efectividad en otros ámbitos. (como el ámbito de la transmisión filosófica, que es el que nos interesa investigar acá)

Una primera lectura que me interesa desmenuzar es la lectura que realiza la filósofa y teórica Judith Butler en un capítulo de su libro *Mecanismos psíquicos del poder*. Butler comienza precisando que la interpelación es un modo de “escenificar la llamada”, es decir,

de situar en un espacio de representación una operación que constituye al sujeto y que, precisamente por su carácter constitutivo, se resiste a la representación. Aunque también es, por otra parte, una forma de exponer la relación entre dos términos que se constituyen a partir de esa relación. De lo que se trata de mostrar acá es la primacía de la relación por sobre los términos puestos en relación, puesto que el mismo Althusser, cuando aborda la categoría de Ideología, se preocupa específicamente del problema de la reproducción de las *relaciones* sociales de producción. La interpelación será entonces, una forma de poner en relación dos términos y de representar, con el llamado, “una exigencia para colocarse del lado de la ley” (Butler, 2015, p. 120). Esta exigencia se ve reflejada en el hecho de que quien escucha el llamado se siente inmediatamente impelido a volverse hacia a quien profiere el llamado.

Otro aspecto que la lectura de Butler releva es “la disposición a volverse hacia la ley” de quien acoge el llamado del policía. Butler señala que quien da una media vuelta hacia el representante de la ley pareciera ser que acepta el hecho de que puede ser culpado por algo, y por lo tanto, se pone a disposición de ser interrogado con el fin de exonerar la culpa. Butler señala incluso que “la media vuelta en dirección a la ley es, por tanto, una vuelta en contra de uno/a mismo/a, una vuelta sobre uno/a mismo/a que constituye *el movimiento de la conciencia*.” (p. 121) Esta paradójica vuelta contra uno/a mismo/a supone que ya está constituido algo así como un “sí mismo”, un lugar primordial que, en primera instancia, sólo podemos suponer de manera retrospectiva, una vez ejecutada esta media vuelta. Antes de que el sujeto se constituya, es preciso que haya una cierta complicidad con la ley, puesto que el saberse del lado de la ley le asegura una posición dada de antemano. La promesa de identidad y de reconocimiento que le otorga la ley es uno de los principales motivos que lleva a quien es interpelado a aceptar una “acusación”. Respecto de esto último, llamo acusación al llamado que realiza la ley, puesto que es un llamado que es conducido por una sospecha. El acusado no es solamente el que es condenado por un crimen, sino que deberíamos entender por acusado a quien se señala como blanco de una interrogación, puesto que se sospecha de su calidad de buen ciudadano. El acusado, en consecuencia, debe probar por sus propios medios que es un ciudadano intachable, y los únicos medios que tiene para librarse de toda sospecha es la capacidad que tiene de articular un discurso coherente.

En continuidad con lo anterior, Butler comenta lo siguiente, que me parece clave: “Para Althusser, la eficacia de la ideología se manifiesta en la formación de la *conciencia*, donde

la noción de «conciencia» impone restricciones a lo que es decible o, más ampliamente representable.” (Butler, p. 128) En este punto aparece la función que tiene la educación respecto de la formación de la conciencia, puesto que solo la persona “educada” en cuanto al uso del lenguaje es capaz de responder de “buena manera” ante la ley. En el sentido en que el ser hablante que es formado en el ámbito discursivo, es capaz de comprender y seguir órdenes de manera más efectiva. Por tanto, entre mejor es la formación lingüística que tenga el individuo, mejor será su sujeción a la Ideología, en la medida en que ha sido introducido en un mundo de representaciones. No obstante, no hay que pensar en dicha formación lingüística como una instancia para que el sujeto acepte y haga uso de las herramientas que se le entregan de manera crítica o reflexiva, sino que hay que considerar que el sujeto integra habilidades lingüísticas sólo para reproducirlas en su actividad. Siguiendo esta idea, Butler escribe: “Mientras más se domina una práctica, más plenamente se logra el sometimiento. La sumisión y el dominio tienen lugar simultáneamente, y en esta paradójica simultaneidad radica la ambivalencia del sometimiento.” (Butler, 2015, p. 130) Acá Butler nos presenta una idea fundamental de Althusser, donde se pone en evidencia su materialismo, puesto que Althusser le otorga una primacía a la práctica material como aquello que sostiene a la ideología. No obstante, se requiere que la práctica se sostenga en el tiempo, que se ejecute una y otra vez, para que el sujeto la incorpore como un hábito, y la haga parte de sí. En otras palabras, será necesario que el sujeto dependa de la ejecución de una práctica ritual para poder devenir sujeto. Esta sumisión primordial se refuerza con el hecho siguiente: entre mayor es el dominio que tiene el sujeto de una práctica específica, más subordinado está a dicha práctica, puesto que sólo se logra el reconocimiento ideológico en la medida en que el sujeto se especializa en una práctica determinada. La especialización sólo vuelve más efectiva la sumisión en el ámbito de la división social y técnica del trabajo. El poder exhibir y demostrar que se tiene dominio de una práctica es la defensa que puede presentar el sujeto ante una acusación. y es justamente esa necesidad de presentar pruebas lo que representa su sumisión. Esto último tiene resonancias con lo que plantean Adorno y Horkheimer en su trabajo *Dialéctica de la Ilustración*, donde los autores señalan que el intento que lleva a cabo el hombre de ciencia por dominar las fuerzas de la naturaleza, lo lleva cada vez más a someterse a sus propios inventos. En un pasaje, los autores escriben lo siguiente: “Pero cuanto más se cumple el proceso de autoconservación a través de la división del trabajo, tanto más exige ese proceso la autoalienación de los individuos, que han de amoldarse en cuerpo y alma al aparato técnico.” (Adorno y Horkheimer, 2007, p 44) En ese sentido la sociedad busca su preservación por medio de la

división del trabajo, puesto que ella le permite no sólo volver más eficiente la producción sino que también mantener las relaciones sociales existentes, en la medida en que los individuos dependen unos de otros.

Otro de las interrogantes que plantea Butler en su lectura es la siguiente: ¿Por qué quien es interpelado atiende inmediatamente sin detenerse a pensar en las razones de la interpelación, o en quien lo interpela? Esta pregunta resulta crucial, en tanto que nos hace interrogarnos cuál es el grado de participación del sujeto en su propia sujeción. Si consideramos que el destinatario de la interpelación acepta los términos en los que es interpelado, tendríamos que asumir que hay un sujeto volitivo que lleva a cabo una decisión. Y en consecuencia, tendríamos que explicar cómo es que ese sujeto volitivo se llegó a constituir, lo que nos haría volver al mismo problema. Por lo tanto, y en función de este problema, Butler señala lo siguiente:

“Esto significa que antes de que exista la posibilidad de una *comprensión crítica* de la ley existe una receptividad y una vulnerabilidad ante la ley, ejemplificada en la vuelta en dirección a ella con la esperanza de recibir una identidad mediante la identificación con el infractor de la ley. De hecho, la ley es infringida antes de que exista cualquier posibilidad de acceso a ella, por lo cual la «culpa» es anterior al conocimiento de la ley y, en este sentido, siempre extrañamente inocente.” (Butler, 2015, p. 121)

Esto quiere decir que, para llegar a formar una conciencia crítica que me permita cuestionar el estatuto de una ley establecida, debo haber estado abierto a recibir el escrutinio de la ley y a identificarme imaginariamente con el infractor. Lo que logra esta identificación con el acusado es justamente asumir una posición reconocible en el espacio social de representaciones. Por lo tanto, el solo hecho de ser objeto de sospecha le da la posibilidad al sujeto de mostrarse, y de demostrar, su inocencia. En ese sentido, la posibilidad de efectuar una crítica nace desde un marco normativo que constituye y le da visibilidad al sujeto. Por lo cual, toda crítica que se pretenda radical, debe tener conciencia de que sólo es posible que ella surja desde una complicidad fundamental con la ley. Por otro lado, tenemos la idea de que el llamado que realiza la ley no es otro que un llamado a la reproducción de las relaciones sociales de producción, por medio del cual dichas relaciones se le presentan al sujeto como evidentes. No obstante, debemos consignar que la Ideología no es exclusivamente el lugar de la reproducción de las relaciones sociales de

existencia, sino que también sería el lugar desde el cual se puede producir una transformación de dichas relaciones.

Mladen Dolar en un artículo titulado “Más allá de la interpelación”, señala que la noción de interpelación que Louis Althusser desarrolla en su trabajo sobre la Ideología, corresponde a una demarcación que pone en escena la transición que se produce en el devenir sujeto de los individuos. Además, la descripción que realiza el filósofo de este proceso expone algunas dificultades teóricas, que se vuelven justamente visibles cuando se plantea el problema de la subjetivación. Para Dolar el problema aparece cuando se intenta explicar cómo se produce el paso desde la materialidad subjetivante conformada por el cuerpo de los aparatos ideológicos de Estado, hacia la interioridad de un sujeto, quien se reconocería como destinatario de la interpelación. Esta interpelación o llamado, que proviene desde los representantes de la Ideología, sólo se vuelve efectiva en la medida en que el sujeto siente la necesidad de responder o de acusar recibo. De admitirse culpable de antemano, como señala Judith Butler. Según Dolar, el problema de Althusser es que no explicita cuál es el proceso mediante el cual los individuos devienen sujetos de la Ideología. Más bien, pareciera ser que la exposición de Althusser abre una brecha entre el campo de las prácticas ideológicas, como un campo eminentemente material, y el lugar de la interioridad del sujeto, que es identificable con el lugar de cierta idealidad. Es por esto, que Dolar indica que lo que la interpelación nombra, en la teoría de Althusser, es más bien un salto, donde se pasa de manera directa desde un momento pre-subjetivo al momento inmediatamente posterior a la constitución subjetiva, desde el cual el sujeto podrá mirar en retrospectiva que desde siempre ha estado sometido al mandato de otro.

Ese “desde siempre” que aparece de manera retroactiva en el reconocimiento de sí que realiza el sujeto, resulta fundamental destacarlo, puesto que aunque en los análisis de Althusser se recurre a una explicación donde se detallan diversos momentos de la interpelación —los cuales se narran en el texto siguiendo una secuencia que es cronológica—, debe tenerse en consideración que una de las propiedades fundamentales que él atribuye a la ideología es su eternidad, lo cual nos lleva por necesidad a pensar que la operación de interpelación se realiza en un tiempo que no es cronológico.

Esto quiere decir que *de facto* no habría una distinción entre individuo y sujeto, o algo así como una distinción entre una etapa originaria, anterior, donde el ser humano es un mero individuo y se encuentra, en consecuencia, por fuera de la Ideología, y una etapa

posterior a la constitución del sujeto, que es justamente cuando el sujeto se reconoce como sujeto de la Ideología, como si recién pudiera tomar conciencia de aquello. De manera que, para Althusser, todos los seres humanos nos encontraríamos desde siempre incorporados en la Ideología, incluso antes de nuestro nacimiento, en la medida en que se nos asigna un nombre propio y, por tanto, una posición singular en la estructura discursiva.

Judith Butler aborda este problema teórico realizando una precisión que ayuda a aclarar cuál es el asunto que está en juego:

“El problema conceptual se ve acentuado aquí por un problema gramatical, puesto que no puede haber un sujeto con anterioridad a la sumisión y, sin embargo, existe una «necesidad de saber», gramaticalmente inducida, *quién* experimenta la sumisión para devenir sujeto. Althusser introduce el término «individuo» como un comodín que satisface provisionalmente esta necesidad gramatical, pero lo que en última instancia podría cumplir el requisito gramatical no es un sujeto gramatical estático.” (Butler, 2015, p. 131)

Tenemos, por lo tanto, la siguiente paradoja: Si la ideología es constitutiva del sujeto, resultaría inadmisibles que haya un sujeto antes del momento de su constitución, no obstante, existe la necesidad de que haya “alguien”, es decir, un sujeto en sentido gramatical, al que le pueda ocurrir la sujeción. Es por esto que Althusser opta por presuponer que lo que hay allí, antes de la constitución subjetiva, no es más que un mero individuo.

Tenemos, por lo tanto, la siguiente paradoja: Si la ideología es constitutiva del sujeto, resultaría inadmisibles que haya un sujeto antes del momento de su constitución, no obstante, existe la necesidad de que haya “alguien”, es decir, un sujeto en sentido gramatical, al que le pueda ocurrir la sujeción. Es por esto que Althusser opta por presuponer que lo que hay allí, antes de la constitución subjetiva, no es más que un mero individuo. Sin embargo, la pregunta por una exterioridad de la ideología queda suspendida.

En un texto que lleva por título “De la ideología” (1976), Alain Badiou, quien es un declarado discípulo de Althusser, lanza una aguda crítica a su teoría de la ideología. Esta crítica expone diversos nudos que hacen explícita la propia posición de Althusser frente a los movimientos de emancipación proletaria. Para Badiou, esta posición es clara: Al postular que la ideología es un “mecanismo imaginario cerrado” (Badiou, 1976, p. 12) y que esta es eterna, Althusser presenta el punto de vista de la ideología dominante. Por una

parte, Badiou señala que “los explotados forjan su conciencia en la cotidianidad de la explotación misma, y no en los entresijos de lo imaginario” (Badiou, 1976, p. 5), esto hace referencia a la famosa tesis de Althusser: “La ideología es una «representación» de la relación imaginaria de los individuos con sus relaciones reales de existencia” (Althusser, 2015, p. 295) en la cual se plantea que la ideología no refleja directamente las relaciones de producción reales. Por el contrario, al haber una representación de las relaciones imaginarias hay replegamiento de lo imaginario sobre sí mismo y se pierde la referencia a la realidad material que experimentan, por ejemplo, los obreros ante las situaciones de explotación. Por otra parte, el gesto teórico de volver eterno el funcionamiento de la Ideología, borra la situación histórica concreta a partir de la cual surge la ideología como proceso y en la cual se muestra de manera patente que hay una división de fuerzas ideológicas puestas en tensión o en contradicción.

Pese a esto, donde más se pone al descubierto la posición de Althusser es al enunciar su propuesta de una teoría de la Ideología en general, unificada, que le asigna un lugar predeterminado a los individuos en las relaciones sociales de producción, y en donde se oculta ideológicamente el hecho de que se hace pasar el funcionamiento de la ideología dominante por el funcionamiento de toda ideología. Dicho de otro modo, al llevar a la universalidad un sistema de representaciones, como lo es el sistema de representaciones que constituye la Ideología, no hace más que representar el punto de vista de la ideología dominante, volviendo invisible el antagonismo existente con otras fuerzas ideológicas.

Según Badiou, mientras que el punto de vista de Althusser tiende a menospreciar a las masas, a mistificar los procesos ideológicos y a dificultar la comprensión de la Ideología, el punto de vista de los oprimidos revela que “la ideología debe ser tomada en tanto que devenir de una escisión” (Badiou, 1976, p. 14), es decir, considerando el movimiento mediante el cual se constituye la ideología, el cual se realiza “sobre la base de las realidades materiales de la historia” (Badiou, 1976, p. 14), entendiendo que dichas realidades materiales que nos presenta la historia son fuerzas en conflicto.

La afirmación de que la Ideología funciona de manera unificada es parcialmente cierta en la medida en que podemos dar cuenta de situaciones históricas en donde se producen alianzas de clases transitorias. Badiou pone de ejemplo el análisis histórico que hace Engels del surgimiento de cierta herejía en la ideología protestante, que va de la mano con el ascenso histórico de la burguesía, en el cual Engels señala que a pesar que hay una unificación

parcial entre burguesía, plebe y campesinado, hay una diferencia claramente sostenida entre la herejía moderada de la burguesía y la herejía revolucionaria de los plebeyos. Es por esto que Badiou sostiene que “la intrincación de estos procesos dialécticos constituye la realidad de la esfera ideológica.” (Badiou, 1976, p. 15) En ese proceso histórico que se pone en escena en el análisis de Engels, podemos ver que hay alianzas parciales entre burguesía y proletariado, no obstante, eso no anula la contradicción que existe entre los intereses de las distintas clases sociales, puesto que las clases explotadas son capaces de producir y sistematizar un conocimiento sensible respecto de la situación concreta en la que son explotados.

En consecuencia, y para recapitular el punto de vista de la ideología dominante que Badiou le atribuye a Althusser, este radica en tres puntos: 1) el no concebir una ley o lógica al interior de la ideología misma que permita la transformación revolucionaria 2) el no referir el sistema de representaciones imaginarias a los contenidos de clase reales que están en juego, los cuales constituyen su base material 3) el concebir al sujeto como el mero efecto del funcionamiento de un sistema de representaciones imaginarias.

En contraposición a esa teorización de la Ideología en general, Badiou opta por afirmar una filosofía que sea receptiva a la interpelación de la historia y que sea capaz de captar lo que acontece por fuera de la filosofía. En sus palabras, él señala: “La fuerza de mis ideas es lo que atraviesa, lo que por excelencia despliega la exterioridad y la interpelación de la historia.” (Badiou, 1976, p. 13)

En esta obra temprana de Badiou lo que aparece como interpelación de la historia o referencia a una exterioridad, podría ser leído como un llamado a la fidelidad con los acontecimientos, acontecimientos que se producen en los campos que Badiou determina como las condiciones de la filosofía: la ciencia, el arte, la política y el amor. Hay algo que se produce en el encuentro con las verdades que interpela, que produce un afecto particular y que hace posible que el acontecimiento sobreviva al destello de su instantánea aparición/desaparición. Por otro lado, en su libro “Metafísica de la felicidad real”, Badiou da algunas luces sobre el afecto que sirve de enganche para que el sujeto se comprometa firmemente con lo que acontece:

“(…) podemos y debemos proponerles al pensamiento y al mundo una nueva figura del sujeto, cuya máxima en el fondo sería la siguiente: un sujeto es singular porque es siempre un acontecimiento el que lo constituye en una verdad. O, más aún, un sujeto es al mismo

tiempo un lugar de racionalidad posible, y eso que podría llamarse el punto de verdad del acontecimiento. Y por último, la felicidad no se da sino para un sujeto, para aquello que, *de* un individuo, acepta devenir sujeto.” (Badiou, 2017, p. 49)

En el pasaje citado, Badiou presupone la existencia de un individuo como un correlato previo al devenir sujeto, quien acepta y se compromete, desde una parte fundamental de sí mismo, con el procedimiento abierto de una verdad. Este compromiso implica una transformación personal profunda. Sin embargo, este individuo no deviene sujeto como un efecto estructural de la ideología dominante, sino que su constitución depende del "punto de verdad" de un acontecimiento, que es, en todo caso, una inconsistencia estructural. Al constituirse en virtud de un acontecimiento, el sujeto se sitúa en relación con la singularidad del tiempo presente, lo que implica una constante renovación del sujeto en respuesta a nuevos acontecimientos. Ahora bien, en cuanto al afecto fundamental que permite al sujeto aceptar disciplinadamente las consecuencias de un acontecimiento, Badiou nos convence de que este afecto no es otro que la felicidad. Sin embargo, esta noción de felicidad está más cercana a la *Beatitudo* spinozista que a un afecto individual y pasivo asociado al placer o al consumo, tal como se entiende en la sociedad contemporánea.

La revisión de las sutilezas operativas en la construcción conceptual del funcionamiento de la ideología que Badiou critica nos lleva a considerar la perspectiva de Mladen Dolar en su discusión con Althusser. En su texto “Ideología y aparatos ideológicos de Estado”, Althusser afirma: “La Ideología no es nada más que su funcionamiento en las formas materiales de la existencia de su funcionamiento” (Althusser, 2015, p. 301). Este enfoque plantea que la Ideología no es más que su funcionamiento, es decir, que no hay nada que preexista a esta correlación entre los aparatos ideológicos de Estado y los sujetos. Este carácter inmanente de la Ideología dificulta dar cuenta de su mecanismo, ya que describe un funcionamiento que ocurre en la contingencia del surgimiento de estas materialidades. Por ello, para explicar cómo se pone en marcha este mecanismo, debemos recurrir al acto que origina este funcionamiento, que no es más que la repetición de un acto de interpelación ya puesto en marcha.

Por tanto, en ese salto que se produce con la interpelación, donde se efectúa un desplazamiento desde el individuo al sujeto, debe considerarse que la ordenación que se establece corresponde solamente a una ordenación de tipo lógica y no temporal, dado que la

temporalidad es un factor que se eliminaría si se tiene en cuenta la eternidad de la Ideología.

Sin embargo, hay diferencias sustanciales en las maneras que tienen Althusser y Dolar de formular el problema de la constitución del sujeto. Para Althusser, la Ideología tiene la función de formar sujetos para poder sostener su propio funcionamiento. En cambio, para Dolar, solo es posible que el sujeto se constituya por medio de una falla en el funcionamiento de la Ideología. Al plantear el problema desde la teoría psicoanalítica lacaniana, Dolar demuestra que la interpelación resulta siempre fallida. ¿Por qué este *impasse* no se muestra en el planteamiento del problema que formula Althusser? La falla que se produce con el acto de interpelación queda por fuera de su mirada, en la medida en que examina el acto de la interpelación, es decir, el acto que establece una correlación entre sujeto e ideología, desde el campo de lo imaginario. Según Dolar, lo que fundamentalmente se estaría dejando por fuera de la comprensión estructural de Althusser, sería el ámbito de lo simbólico donde se perfila una falta constitutiva. Siguiendo esta idea, él sostiene que, incluso antes de la interpelación, lo que preexiste no es un mero individuo sino un vacío, el cual tiene lugar en lo simbólico en la forma de una imposibilidad estructural.

A continuación, en un segundo capítulo, intentaremos dar cuenta de cómo a partir de ese vacío, que es determinante en la estructura de interpelación, puede poner en marcha un proceso de subjetivación, teniendo como recurso teórico el análisis que Mladen Dolar hace de la voz. En algún sentido, ese vacío podría ser leído como esa voz, proferida desde algún lado, que participa de la interpelación y produce efectos en el sujeto. Encontraremos en el funcionamiento de la voz un doble juego paradójico que consiste en la capacidad para producir de manera performativa la autoridad que le da fuerza a la norma, así como también de producir un plus que es capaz de socavar la norma y, por tanto, subvertirla.

Capítulo 2

Segunda figura: Dolar y el poder subjetivante de la voz

Es insoslayable el hecho de que los aportes de la lingüística al psicoanálisis y al pensamiento contemporáneo son sumamente valiosos. La idea pivote de Saussure de que los dos elementos principales que componen el signo lingüístico (a saber: el significante y el significado) no se encuentran unidos de manera estable y fija, nos ha llevado a repensar nuestra relación con el lenguaje. Lacan es uno de los que ha tomado la posta y ha recogido los desarrollos teóricos de la lingüística y la antropología estructural con el fin de pensar cómo es que se constituye el sujeto a partir de la lógica significante. Es por esto, que el trabajo teórico de Lacan será crucial para pensar cómo es que lo simbólico subsume al sujeto bajo su dominio, pero también le da la posibilidad de existir y ser reconocido en el campo social.

En el segundo tomo de su seminario, Lacan señala ya la importancia de la función simbólica afirmando que: “El orden humano se caracteriza por la circunstancia de que la función simbólica interviene en todos los momentos y en todos los grados de su existencia.” (Lacan, 2008, p. 50) Esta operación de regulación de lo simbólico que funciona en todo momento produce una ordenación de lo humano, puesto que es fundamentalmente una función de discernimiento. Esto quiere decir que lo que hace esta función es nombrar, distinguir y estratificar. Gracias a lo simbólico el sujeto puede establecer una distinción entre lo que es y lo que no es en tanto ser, entre lo permitido y lo prohibido, entre lo que propio y lo ajeno, más allá de las propiedades imaginarias o contenidos que se le asignen a cada término o nombre.

Lo anterior nos lleva a la idea de que el ser humano no hace un uso meramente instrumental del lenguaje, sino que es capaz de orientarse existencialmente a través de este. Es por esto que se considera, desde la teoría psicoanalítica, que el lenguaje es constitutivo del sujeto, dado que la estructura simbólica le otorga un lugar al sujeto desde el cual este puede narrarse y desde el cual también puede situarse en relación con otros, con el mundo y con su propia historia. En este sentido, el lenguaje no solo permite la articulación de la experiencia, sino que establece un marco desde el cual se condiciona a la acción. Tal y

como señala Lacan en los comienzos de su seminario: “La acción humana por excelencia está fundada originariamente en la existencia del mundo del símbolo, a saber en leyes y contratos.” (Lacan, 2013, p. 335) Esta idea implica que el sujeto no actúa desde el puro arbitrio de su voluntad, puesto que desde incluso antes de hacer un uso propio del lenguaje, el ser humano firma un pacto tácito con el Otro, en la medida en que el lenguaje es jurisdicción del Otro. Dicho en otras palabras, el Otro sería la instancia que vehicula el orden simbólico y que precede a la conformación del sujeto, entonces, en la medida en que el sujeto se constituye desde lo simbólico quedaría alienado, de forma estructural, al Otro, lo cual determina la posibilidad de actuar del sujeto.

Un aspecto clave de lo simbólico radica en el hecho de que es una esfera que comporta un conjunto de normatividades. Al ser una estructura que se articula en base a distinciones entre significantes, es inevitable que su operación formal de diferenciación no produzca una serie de efectos de ordenamiento y exclusión en lo social. Lo simbólico está directamente asociado con el establecimiento de las leyes generales, transindividuales, que rigen las relaciones humanas pero que no están necesariamente escritas de manera empírica. “En particular —afirma Dylan Evans—, Lacan recoge de Lévi-Strauss la idea de que el mundo social está estructurado según ciertas leyes que regulan las relaciones de parentesco y el intercambio de presentes”. (Evans, 2007, p. 179) Existen una serie de mandatos, convenciones, e imperativos que se materializan a través del lenguaje e inscriben lo simbólico en la carne del ser humano.

En términos formales, el orden simbólico se concibe como una estructura cuyo almacén está conformado por cadenas de significantes; cadenas significantes que están puestas en relación entre sí por una relación de diferenciación. Lo simbólico en la medida en que es una dimensión lingüística tiene la función de regular el deseo de los seres hablantes por medio de la imposición de la ley paterna. Es por medio de esta estructura que se inscribe la normatividad en los sujetos, pero también posibilita ubicar a los sujetos en una posición singular en la estructura, desde la cual se podrá tejer una trama de relaciones significantes. El orden simbólico produce una serie de efectos en la vida de los sujetos, en la medida en que es la fuente de la normatividad y es por esto, que el psicoanálisis busca realizar principalmente su intervención en este plano. No obstante, si bien el orden simbólico establece la estructura a partir de la cual los sujetos pueden constituirse, este pasaje no se realiza de manera completa y sin restos. Existe un componente que participa de la

subjetivación pero que escapa a la lógica diferencial de los significantes, un excedente que no se deja reducir a la pura articulación simbólica. Es en este punto donde se introduce el problema de la voz.

Dolar en su libro sobre la voz, dedica un capítulo completo al estudio del objeto voz desde el campo de la lingüística. En este capítulo él afirma que la nueva ciencia que ha surgido en el campo de la lingüística (a saber: la fonología) ha hecho el intento de reducir el fenómeno de la voz como “sustancia” que excede la articulación significativa a un conjunto de marcas o rasgos distintivos que son susceptibles de ser formalizados. Por lo tanto, lo que hace Dolar es rastrear qué elementos propios y singulares escapan a la captura que intenta llevar a cabo la fonología. Al abordar esta cuestión y constatar que la lingüística no logra dar cuenta de los “efectos secundarios” de la voz —es decir, aquellos que exceden la mera producción de sentido—Dolar sostiene que la voz como objeto no puede ser encontrada en el enunciado mismo, sino que en el proceso de enunciación. Es en este proceso donde la voz adquiere una dimensión que va más allá de la función significativa, y en donde manifiesta un rasgo singular de la “presencia” del sujeto. Dolar lo plantea del siguiente modo:

“Pero si la voz no coincide con ninguna modalidad material de su presencia en el habla, entonces podríamos quizás acercarnos a nuestro objetivo si la concibiéramos como coincidente con el proceso mismo de la enunciación (...)

Y si el proceso de enunciación señala en dirección al locus de la subjetividad en el lenguaje, entonces la voz también sostiene un vínculo íntimo con la noción misma de sujeto.” (Dolar, 2007, pp. 35-36)

Luego de señalar que es en el proceso de enunciación donde podríamos aproximarnos a la localización de la voz, Dolar se aboca a analizar fenómenos sonoros que son producidos por el ser humano como la tos, la risa, el canto o el balbuceo, los cuales podrían ser pensados como fenómenos más próximos, en tanto que depurados de la articulación significativa, al objeto voz que se está considerando aislar. Me interesa particularmente el análisis que hace Dolar del balbuceo, puesto que aparece una mínima estructura de interpelación que es preciso atender.

Dolar plantea que el niño no emite estos balbuceos “sin más”, aunque tampoco se puede saber si es que hay una intención que lo mueve a producir esos sonidos. Pero el sólo hecho de vocalizar ya arma una estructura mínima de interpelación, puesto que los sonidos inevitablemente son escuchados por quien pueda oírlos. En este sentido, Dolar afirma que los infantes hablan *à la cantonade*, lo cual no quiere decir que se dirigen a alguien en particular, sino que balbucean, y en la medida en que son oídos por alguien que intenta averiguar qué quiso decir, el balbuceo se convierte retroactivamente en una interpelación. Lo mismo dice Dolar del grito, que podría llevarnos a un momento más prístino que intenta evocar la primera relación del ser humano con el lenguaje. Cito a Dolar:

“El primer grito puede ser causado por el dolor, la necesidad de alimento, la frustración y la angustia; pero en cuanto el otro lo oye, en cuanto asume el lugar de su destinatario, en cuanto el otro es provocado e interpelado por el grito, en cuanto le responde, el grito se convierte retroactivamente en llamado, es interpretado y dotado de significado, es transformado en una palabra que se dirige al otro, asume la primera función de la palabra: dirigirse al otro y suscitar una respuesta.” (Dolar, 2007, p. 40)

Entonces, tanto el grito como el balbuceo que realizan los infantes comparten el mismo efecto que produciría el lenguaje articulado. Todas estas formas de la voz comparten la misma función que es dada a la palabra, puesto que incluso antes de producir un enunciado discernible, son procesos de enunciación que inevitablemente se encuentran dirigidos hacia otros. Estas especies de voces producen un efecto particular en los oyentes: los seducen, llaman su atención y los convocan a que conviertan esa voz en llamado. Los oyentes se sitúan en el lugar de destinatarios de esa voz que se propaga por el aire y es desde ese lugar que pueden interpretar y darle a ese “gesto sonoro” la forma de una llamada o de una demanda. Demanda que estaría esencialmente atravesada por el lenguaje. A esta interpretación que el otro realiza del grito del infante, Dolar le añade una interpretación adicional, que consiste en la interpretación que el grito realiza del deseo del otro. Aunque cabe aclarar que la interpretación no se mide por la intención o el cálculo que realiza la conciencia del infante, sino que de manera más bien azarosa el grito produce efectos que podrían calificarse de interpretativos. Cito el pasaje donde Dolar presenta esta idea: “La voz se deja llevar por una interpretación del otro insondable con el que trata de poder hacer algo; trata de presentarse como objeto de su deseo, de domesticar su inescrutabilidad y su capricho.” (Dolar, 2007, p. 41). Acá la voz ya se presenta como objeto, en la medida en que

intenta provocar el deseo del otro, se somete de alguna manera a sus caprichos y sus designios, es justamente este gesto el que evoca de mejor manera la famosa frase lacaniana “el deseo es el deseo del Otro”.

Frente al supuesto de que la voz sería el vestigio de una presencia viva e irreductible a la muerte que representa la estructura significante, Dolar recoge de la teoría lacaniana la idea de que existe otra voz, diferente a la voz autoafectiva de la presencia a sí, que consiste en una voz que está más allá del significante y que encuentra adherida a un goce sobre el cuál la conciencia no tiene control.

Dolar demuestra, a través de una breve historia de la metafísica, que se ha impuesto una prohibición sobre la voz. A través de una operación fina de disección, se ha hecho el intento de separar a la voz del *logos*, dándole al *logos* un privilegio por sobre la materialidad de la voz. Este intento de la metafísica, sin embargo, no ha hecho más que contener a la voz bajo “la promesa ilusoria de la presencia”, reduciendo “su inherente ambivalencia” (Dolar, 2007, p. 67). Es en este sentido que Dolar sostiene que “la historia del logocentrismo no va necesariamente de la mano con el fonocentrismo” (Dolar, 2007, p. 67), haciendo una clara referencia a la tesis derrideana que afirma la preeminencia del fonocentrismo en la historia de la metafísica. Esta clara separación que introduce Dolar se apoya en una operación teórica efectuada por Lacan y que consiste en situar en el núcleo mismo de la voz una división fundamental, a partir de la cual se comienza a circunscribir el borde que da lugar a lo que Lacan denomina objeto a.

Uno de los funcionamientos de la voz que nos interesa para pensar el problema de la interpelación es aquel donde la voz se adhiere a la ley y al sentido. Es la voz que produce un efecto de coerción en los sujetos, la voz que da órdenes e impone obligaciones ineludibles. Dolar muestra un ejemplo donde la eficacia de esta adherencia es patente, señalando que: “Si ha de haber una ley fundante, un pacto, la voz tiene que desempeñar en ella un papel crucial.” (Dolar, 2007, pp. 67 - 68) El ejemplo que menciona Dolar es el uso que se le da al *Shofar* en las ceremonias religiosas judías, el cual es un instrumento de viento que logra representar, en términos freudianos, los gritos de agonía del Padre muerto. Esta lectura que asocia el sonido del *Shofar* con los alaridos del Padre agonizante o con la tempestad producida por Dios, propone la idea de que la sonoridad, entendida como voz sin

contenido significativo, juega un papel crucial en el mantenimiento de la ley, ya que opera como un exceso de sentido, robustece la creencia en el mito originario.

El shofar, que se traduce como trompeta desde el hebreo, es un cuerno de animal que produce un sonido similar al del trombón y que, según Dolar, juega un rol fundamental tanto en una escena inaugural del establecimiento de la ley como en la rememoración de la muerte de Dios. En ambas escenas, el shofar opera como una especie de voz que pone en ejecución un acto. A pesar de que el sonido en sí mismo carezca de sentido, su gesto acompaña los enunciados de la ley, les otorga una fuerza, puesto que simula la presencia del Padre ausente. Es en ese sentido que la voz funciona como un exceso frente al agujero de la falta, dado que como no podemos “asistir” a ese momento originario de fundación de la ley, necesitamos de algún suplemento que sirva para investir de autoridad a la letra de la ley. Dolar lo plantea del siguiente modo:

“La letra de la ley puede adquirir su autoridad mediante el resto del padre muerto, esa parte de él que no ha muerto del todo, que permaneció tras su muerte y continúa dando testimonio de su presencia -su voz- pero también de su ausencia: es sucedáneo de una presencia imposible, envolviendo un vacío central.” (p. 68 - 69)

Este resto del padre muerto, que sobrevive en un modo de existencia espectral, *es* la voz, la cual produce efectos de autoridad como si el padre soberano aún estuviera presente. La voz no solo toma el lugar del padre, sino que, al hacerlo, nos recuerda su ausencia a través del gesto mismo de relevo. Sin embargo, y de manera paradójica, esta voz amplifica sus efectos coactivos precisamente por su capacidad de llegar a lo más íntimo de los oyentes. Al sustituir al padre, la voz funciona como suplemento que, por una parte, le da un sustento a la creencia en el mito de origen de la ley, y por otra parte, resguarda en su centro a un vacío que tiene la potencia de socavar a la propia ley.

Este mecanismo nos permite entender por qué la voz no sólo funciona como un suplemento que robustece la creencia en la ley, sino que también actúa como un operador fundamental en la producción del sujeto. La voz no se limita a transmitir el contenido de la ley, sino que es la condición misma para que esta adquiera su fuerza y tenga efectos reales. En este sentido, existe una estrecha relación entre la voz y el acto performativo, en la medida en que es la voz la que dota a las palabras de eficacia simbólica, transformándolas en actos con

consecuencias materiales. Cito un pasaje de Dolar donde establece esta relación directa entre voz y performatividad:

“La voz parecería poseer el poder de convertir las palabras en actos; la mera vocalización dota a las palabras de una eficacia ritual, el pasaje de la articulación a la vocalización es como un pasaje al acto, un pasaje a la acción y un ejercicio de autoridad; es como si la mera adición de la voz pudiera representar la forma originaria de la performatividad.” (Dolar, 2017b, p. 70)

Esta afirmación de Dolar refuerza la idea de que la voz es el medio a través del cual la ley se impone y provoca efectos concretos en la realidad. La performatividad de la voz radica en su capacidad para hacer que la ley no sea solamente letra muerta, sino que se haga efectiva por medio de la interpelación de los sujetos.

El mecanismo básico de la interpelación, tal y como lo describe Dolar, supone el establecimiento de una relación imaginaria entre dos sujetos, más específicamente, entre el sujeto y el Otro, donde el sujeto sería quien es interpelado y el Otro sería “el portador de los mandatos, convocatorias y discursos sociales (...)” (Dolar, 2017, p. 238) No obstante, el Otro siempre es supuesto, como se ve en la experiencia analítica, cuando el paciente le habla a alguien que permanece mudo frente a él. El hecho de que el paciente le hable a alguien que no le dice nada, que no le exige hablar, que no formula ningún llamado, es signo suficiente para dar cuenta de que el sujeto no le habla a alguien que está sentado en una posición contigua a él, más bien es a un Otro supuesto a quien dirige su discurso. En consecuencia, y esto que señala Dolar a continuación es clave, “la presencia de ese Otro tiene que ser suministrada por el sujeto mismo, él/ella tiene primero que hacer al Otro existir y no solamente reconocerse a sí mismo como el destinatario [de la interpelación].” (Dolar, 2017, p. 240) Esto quiere decir que incluso antes de reconocerse como sujeto destinatario, el “sujeto”, cualquiera sea la etapa previa de su subjetivación, debe de alguna forma hacer existir a ese Otro de quien acusa recibo del envío. ¿Cómo hacer existir entonces a este Otro que porta el mandato? ¿De qué manera se produce a este Otro si en el principio solo hay una pura materialidad? Para resolver este problema, precisa Dolar, Althusser recurrirá a un consejo de Pascal, quien postula que no hay mejor forma de volverse creyente que siguiendo los rituales religiosos aunque resulten, en principio, un

sinsentido. El propio Badiou afirma en un capítulo dedicado al antifilósofo clásico, que la cuestión para Pascal es cómo se constituye un sujeto cristiano en la actualidad —Pascal piensa su propio tiempo—, cuando lo que predomina en su época es el libertinaje, y más específicamente, el problema sería cómo se efectúa el pasaje del ateísmo, de la ausencia de fe, al cristianismo, que para Pascal es una fe decidida.³ Cito un pasaje de *El ser y el acontecimiento*: “Para Pascal, el cristianismo juega su existencia en las nuevas condiciones de pensamiento, no por su capacidad flexible de mantenimiento institucional en el corazón de una comunidad trastornada, sino por su poder de captación subjetiva sobre esos representantes típicos del nuevo mundo, que son los materialistas vividores y desesperados.” (Badiou, p. 240) En este sentido, la apelación a la conversión al cristianismo no se funda en un deseo de sumar adeptos a una institución que se adapta a los cambios del mundo, sino que el “poder de captación subjetiva” que tiene el cristianismo radica en convencer a sus interlocutores que los milagros son posibles, lo cual se traduce en que la excepción a la ley del mundo —el acontecimiento puro— es posible. No obstante, dicha creencia de que los milagros son posibles no se sostiene sin una práctica material que la realice en el mundo. La práctica sostenida es lo que Badiou denomina un procedimiento de fidelidad, el cual no se sostiene sin una disciplina rigurosa. Por otro lado, hay que entender que lo que se denomina práctica ritual en Althusser, no es ni guiada por la decisión consciente de seguir una creencia ni inducida por una serie de procesos mecánicos. Tal y como señala Butler respecto de este punto, la creencia y la práctica se vuelven inseparables en el ritual (Butler, 2015). Esto último, resulta esencial para entender cuál es el materialismo que está intentando figurar Althusser, el cual no es un materialismo vulgar visto desde un dualismo tradicional.

Volviendo al problema de Althusser, Dolar señala que antes del surgimiento de esta relación imaginaria entre el sujeto y el Otro, tiene que ser posible una creencia primordial, una creencia implícita, antes de la fe, que me indique que ese ritual religioso que se sigue puede llegar a tener algún sentido. Esto quiere decir que se instala la suposición de que si existe tal o cual ritual religioso, tal o cual creencia, es porque se cree que existe algún sujeto —un sujeto supuesto saber— capaz de dotarla de sentido. A esta suposición mínima, Dolar la califica como “gesto vacío” (Dolar, 2017, p. 241), y es precisamente este gesto vacío el que corresponde a la subjetivación. Enumerando y recapitulando, se pueden contar dos gestos vacíos, nos dice Dolar. Un primer gesto es el de seguir una creencia absurda, un hilo de

³ Extrapolado este problema a la filosofía de Alain Badiou, la pregunta se plantearía del siguiente modo: ¿Cómo se efectúa el pasaje del nihilismo a la creencia de que hay verdades?

sinsentido que da lugar a que el Otro exista. Y un segundo gesto, que tiene lugar ya en la interpelación, es cuando se produce el acto formal de acusar recibo de esta, de aceptar en el interior que es “a mí” a quien se llama.

Tercer Capítulo

Tercera Figura: Zupančič y el impasse ontológico de lo sexual

La filósofa eslovena Alenka Zupančič plantea la idea de que entre filosofía y psicoanálisis hay una no-relación que da cuenta de un íntimo y novedoso vínculo entre ambas disciplinas. En principio, Zupančič realiza una identificación entre filosofía y ontología⁴, estableciendo que aquello que estructura a la ontología en tanto discurso sobre el ser, es un principio de diferenciación que es binario. Este principio binario se vuelve la regla de un juego combinatorio en el cual las oposiciones que genera siguen una lógica de complementariedad y que, desde cierto punto de vista, pueden ser reducidas a una oposición diferencial entre lo masculino y lo femenino. En la medida en que esta diferencia sexual, entendida como diferencia discernible desde lo simbólico, organiza la estructura de las ontologías y cosmologías tradicionales, es posible afirmar, nos dice Zupančič, que se ha seguido un movimiento de “desexualización de la realidad” no solo desde las ciencias sino que también desde el psicoanálisis.⁵ Al no considerar el sexo como un punto de partida ni a la diferencia sexual como una diferencia claramente definible, el psicoanálisis sitúa su dificultad justamente en la imposibilidad de dar cuenta de lo que es el sexo de manera clara y distinta. A propósito, Zupančič plantea lo siguiente: “Lo sexual en el psicoanálisis es algo muy diferente de un juego combinatorio —es precisamente algo que interrumpe lo anterior y lo hace imposible. Para empezar, lo que uno debe concebir y entender, es por donde corre la verdadera división.” (Zupančič, 2013, p. 52).

Me parece crucial prestar atención a esta última afirmación de Zupančič, puesto que es necesario establecer cuál es la “verdadera división” que introduce el sexo. Dado que es una división que no pasa por la diferencia contable que realiza lo simbólico. Lo simbólico, en la medida en que discierne diversos elementos y tiene la facultad de ponerlos en orden, realiza una operación de cuenta-por-uno, que consiste en una operación lógica que ordena diversos elementos según su pertenencia o no pertenencia a un conjunto determinado. Esta cuenta-por-uno inevitablemente transforma los diversos elementos que componen un

⁴ Esta identificación resultaría problemática en la medida que reduce un espacio de pensamiento complejo como lo es la filosofía a un discurso formal sobre el ser, que desde la filosofía de Badiou sería pensado como una sutura de la filosofía a la ciencia.

⁵ Ver página 51.

conjunto en homogéneos, por lo que aunque se establezca una diferencia, esta no alcanza a ser la diferencia radical que introduce el sexo. Dolar explica de una manera muy clara esta división de la que habla Zupančič en el texto “Uno se divide en Dos”. En este texto plantea el problema de la existencia de una dualidad que existe en el seno de lo Uno, una dualidad que no es reducible al dos de una serie de infinitos unos. Esta dualidad aparece de manera manifiesta en la lógica de lo inconsciente, donde los actos fallidos, los tropiezos, los hiatos, las inconsistencias que aparecen en el funcionamiento del campo del Otro darían cuenta de su inestabilidad inherente. Lo que introduciría el Dos, diferente del segundo de la operación de cuenta por uno, sería aquello que de manera alterna hace trastabillar y producir un deslizamiento en los significados. En consecuencia, señala Dolar, tenemos dos perspectivas sobre la estructura que es preciso no confundir. La primera perspectiva, atribuida a Saussure, considera que el lenguaje es un sistema de entidades fijo, que organiza sus diversos elementos en razón de una necesidad dada por la fuerte relación de interdependencia entre estos. En cambio, la segunda, que es atribuida al descubrimiento freudiano del inconsciente, “explora el deslizamiento de lo contingente dentro de un sistema delimitado” (Dolar, 2017, p.19). Esta segunda perspectiva, nos dice Dolar, “depende de similitudes y grietas contingentes, es la pesadilla de la lingüística pues su lógica es inestable e impredecible y concierne a lo que Lacan ha llamado la *linguisterie* y *lalangue*” (Dolar, 2017, p. 19).

Por otro lado, otro elemento clave de la cita que me parece importante destacar es la idea de que el sexo es más bien aquello que interrumpe el juego combinatorio que expone la ontología tradicional y lo vuelve imposible, esto quiere decir que el sexo no puede ser reducido a un principio organizador dentro de la lógica simbólica, sino que se presenta como un impasse estructural, un punto de fractura en el orden significante. En este sentido, no es simplemente un término más en la serie de diferencias constitutivas del discurso, sino que es aquello que se resiste a ser plenamente simbolizado, es decir, a quedar inscrito sin resto en el campo del lenguaje. Esta resistencia a la inscripción no es signo de que el sexo esté absolutamente fuera del lenguaje, sino que es aquel hiato o discontinuidad que permite impulsar una transformación inmanente al discurso.

El descubrimiento de lo Real

Una de las ideas clave que menciona Zupančič para pensar esta no-relación entre filosofía y psicoanálisis es esta distinción que establece Lacan entre el ser y lo Real. La ontología en

tanto discurso sobre las cosas que *son*, inevitablemente hace uso del lenguaje para poder hablar de aquello. Sin embargo, como afirma Zupančič, “para hablar del “ser en tanto ser”, uno tiene que amputar algo en el ser que no es el ser.” (Zupančič, 2013, p. 58) Justamente, esto que no es el ser, pero que es inseparable de él, es lo Real. Podríamos leer esta operación de amputación en el ser, como un intento de tapar las inconsistencias del ser para poder volverlo un todo consistente. Lo Real, tal y como lo conceptualiza Lacan, se entiende como una torsión singular del espacio topológico que produce deslizamientos en lo simbólico. Se puede dar cuenta de la existencia de este exceso Real cuando nos percatamos, por ejemplo, que en las fallas del lenguaje aparece, de forma transfigurada, algo de lo irrepresentable. Los lapsus, los chistes involuntarios o los actos fallidos son pequeñas manifestaciones inconscientes en donde la lógica de lo Real se vuelve patente, puesto que el principal efecto que producen es el de la desestabilización del sentido y/o la coherencia de un discurso.

“En estos casos —nos dice Zupančič— el lenguaje funciona y, paradójicamente, también *tiene sentido* no a través de la estructura puramente diferencial sino de la contaminación, el contagio, la coincidencia, el cortocircuito, a través de enlaces imposibles, “incestuosos”, entre las palabras o sonidos. Incestuosos porque ignoran la ley de la diferencia. De modo que podríamos decir que en el lenguaje solo hay diferencias, con la salvedad de que también hay incesto” (Zupančič, 2023, p. 93)

Paradójicamente, lo que en la experiencia analítica surge como efecto de sentido está sujeto a las manifestaciones contingentes del inconsciente, las cuales, por sí mismas, aisladas, no tienen ningún sentido inmediato. Los deslizamientos significantes que se producen establecen relaciones de homofonía u homonimia entre las palabras, las cuales se pueden leer, según Zupančič, como relaciones incestuosas. Estas relaciones incestuosas en el lenguaje abren una dimensión de contingencia o de “enlaces imposibles” entre los significantes, y es gracias a esta contingencia que es posible dar cuenta de la posición singular del sujeto en el lenguaje. Por otro lado, la conceptualización teórica de este campo que Lacan denomina lo Real no sería posible si Freud no hubiera abierto el problema crucial de la naturaleza de la sexualidad, a saber: que la pulsión sexual no tiene objeto. Cito a continuación a Zupančič:

“El descubrimiento psicoanalítico con respecto a la naturaleza de la sexualidad (y su cómplice, el inconsciente) ha conducido al descubrimiento y conceptualización de un

espacio topológico singularmente curvado, que es llamado lo Real.” (Zupančič, 2013, p. 59) Lo Real, en tanto campo abierto por la teoría lacaniana, introduce aquello que escapa a la simbolización, aquello que permanece in-contado, pero que a pesar de no ser más que un vacío, produce efectos al interior del campo simbólico. En esta cita, Zupančič es bien enfática en señalar que la relación entre el sexo y lo Real, no es una relación de correspondencia absoluta, como si fuesen dos términos para nombrar el mismo fenómeno. Si no que el descubrimiento freudiano de la falta de un objeto pulsional fijo, el cual plantea una novedosa concepción de la sexualidad, sería la condición para un descubrimiento mucho más profundo que sugeriría que hay una falta en la estructura misma del lenguaje que hace funcione de manera distinta a la que imaginó Saussure.

Desde un punto de vista filosófico, la invención de lo Real introduce una ruptura que cuestiona las pretensiones de la metafísica clásica. Si la ontología clásica buscaba articular un discurso coherente y consistente en torno al Ser en tanto ser, la intervención del psicoanálisis apunta justamente a que dicho discurso se funda en una inconsistencia estructural, la cual impide que el discurso ciña al ser completamente. En este sentido, Zupančič plantea la idea de que en el no-vínculo entre ontología y sexualidad es posible hallar el punto de pivote para una reformulación de la misma ontología, una ontología que involucre a lo real en el pensamiento sobre el ser.

Hay una lectura particularmente interesante que Zupančič realiza de Antígona en donde la autora interroga la singularidad del acto de Antígona. ¿Por qué Antígona realizaría el acto de reclamar ante la figura soberana del Estado (Creonte) que se le dé justa sepultura a su hermano Polinices? ¿Por qué Antígona admite que sólo realizaría este acto por su hermano y no por un hijo o un cónyuge? A esto Zupančič responde que hay un vínculo singular de Antígona con su hermano Polinices, en donde dicho vínculo de parentesco está atravesado por lo que Lacan denomina la *Até* familiar. Este infortunio de la familia de Tebas que comienza con la respuesta que Edipo da a la esfinge⁶, constituye el núcleo incestuoso y

⁶ Zupančič, Alenka (2023) Que se pudran. El paralaje de Antígona. Buenos Aires : Palinodia. “La esfinge le pregunta a Edipo qué es aquello que primero camina sobre cuatro patas, luego sobre dos y finalmente sobre tres. Edipo responde “el hombre”, que como niño gatea, como adulto se sostiene en sus dos pies y como viejo anda con un bastón. Sin embargo, como Jean-Pierre Vernant ha señalado, el saber que le permite a Edipo descifrar el acertijo de la Esfinge es autorreferencial, tiene que ver consigo mismo. Su respuesta es, en cierto sentido, “(hombre)-Edipo”, ya que Edipo combina en sí mismo las tres generaciones sugeridas por el acertijo.”

Real que Antígona intenta preservar por medio de su acto. Zupančič afirma que Antígona “actúa de esta forma solo porque algo que se origina en la lógica pura del parentesco lo demanda” (Zupančič, 2023, p. 85) Esto quiere decir que hay un elemento en la estructura de la ley que comanda al deseo, que es irreductible y es el encargado, en última instancia, de producir la interpelación que moviliza a Antígona para realizar el acto ético. La ley que guía el acto de Antígona se inscribe en el Ser mismo de su hermano Polinices, pero en su punto de inconsistencia estructural. Este punto de inconsistencia estructural en el Ser de Polinices resuena con la noción lacaniana de la diferencia sexual tal como la lee Zupančič, esto es: no como una relación entre diferentes identidades sexuales, sino como un corte radical que atraviesa al discurso, el cual determina, en última instancia, al deseo y la ley que lo comanda. En consecuencia, esta relación de “sangre” que existe entre Antígona y Polinices pareciera exceder el mero vínculo simbólico y/o genético que existe entre los hermanos, hay un añadido Real que participa de esta relación. Justamente este Real es lo que se pierde (y lo que es imposible de formular tanto en los términos objetivables de la descripción de la naturaleza como en las relaciones simbólicas) cuando se constituye el ser hablante. Lo simbólico y su funcionamiento, al instalarse, provocan una radical pérdida de la “naturaleza”, y dice Zupančič, para hablar de la posición femenina de Antígona, que “las “mujeres” cargan con la tarea de representar a la naturaleza dentro de la cultura: una tarea infinita, que nunca coincide exactamente con lo originalmente perdido” (Zupančič, 2023, p. 106). Podríamos afirmar que Antígona sí cumple en alguna medida con esta tarea al realizar su acto, no tanto en el sentido de recuperar íntegramente aquello que fue perdido, como si se tuviera plena conciencia de qué es lo que se perdió, sino que ella encarna con su acto la brecha fundamental entre lo simbólico y lo real. Más precisamente, señala Zupančič, “Antígona no encarna este *impasse* estructural, sino más bien el exceso que éste inevitablemente produce. Ella es una figura subjetiva de este exceso que destroza su despiadada acumulación objetiva.” (Zupančič, 2023, p. 118)

Esta última idea nos lleva a considerar la actualidad del drama de Antígona, en tanto que la figura de Antígona encarnaría un exceso subjetivo que se confronta con los excesos objetivos de la acumulación y el plusvalor de nuestra sociedad neoliberal. De alguna manera hoy, existiría una actitud de conformidad en relación con los excesos de la “realidad objetiva” que se mantendrían estables si no se produjera un exceso o un síntoma que pueda derivar en la conformación de un sujeto. El reclamo subjetivo de Antígona comporta la exigencia de una transformación radical del campo de lo simbólico, lo cual resulta clave

para pensar la tarea de la filosofía. Puesto que la filosofía, al interrogar la ley del mundo y las reificaciones que se producen en la realidad objetiva, se vincula de manera íntima con esta apuesta subjetiva de Antígona. Si la acumulación objetiva del plusvalor en el neoliberalismo genera como efecto una inercia simbólica que normaliza sus excesos, la filosofía operaría mediante una intervención de corte que abriría la brecha que hace posible el advenimiento del sujeto.

Para confrontar esta idea de Zupančič de que el sujeto emerge ahí donde hay exceso, recurriremos a la teoría performativa de Judith Butler, donde también interviene el factor de la sexualidad, pero ya no como desviación de la norma sino como parte de la norma misma. Preliminarmente, veremos que mientras Zupančič considera que el acto (en el caso de Antígona) es una manifestación de la brecha irreductible entre lo simbólico y lo real (lo que produciría como consecuencia el exceso subjetivo que representa el reclamo ético radical) Butler entiende el acto como un proceso de reiteración de normas sociales que, en cuyo montaje temporal, se puede producir una alteración del orden normativo.

Cuarto capítulo

Cuarta Figura: Butler y la producción performativa del sujeto

El discurso puede ser entendido, desde la teoría de los actos de habla, como una modalidad específica de funcionamiento del poder. El poder funciona discursivamente en la medida en que por medio del discurso se crea o produce un espacio de inteligibilidad que tiene la función de ser un marco regulador que fija los límites y establece qué comportamientos, prácticas o gestos son legibles, así como también qué cuerpos son visibles y dignos de ser reconocidos dentro del campo social. Al realizar esta operación de circunscripción de un campo de inteligibilidad, es inevitable que se produzcan, de manera violenta, una serie de exclusiones, debido a que siempre hay existencias dentro de lo social que permanecen recluidas en el silencio, ya sea porque la incapacidad del discurso de nombrarlo todo o por la conveniencia que le produce al poder el hecho de que ciertas estructuras se mantengan en el tiempo. La operación fundamental encargada de constituir un campo discursivo es la del acto performativo.

La teoría de la producción performativa del sujeto nos lleva a relevar la importancia del acto para la constitución subjetiva y a cuestionar la preexistencia de una esencia que pone al sujeto en relación con un lugar fijo e inamovible, o con una voluntad trascendente que le ordena cómo actuar. La idea de que el sujeto se constituye en un acto borra también el determinismo absoluto al que llegan ciertas teorizaciones del estructuralismo más radical. No obstante, no podemos evitar preguntarnos de dónde viene este acto, cómo se produce, o cuáles son las condiciones para que este acto ocurra. Para poder dilucidar teóricamente en qué consiste este acto es necesario considerar el uso que hace Butler de la teoría psicoanalítica, puesto que desde ésta, el acto no se piensa como una acción que es impulsada por un sujeto consciente y volitivo sino que este acto se entiende como una forma de repetición.

Judith Butler especifica en qué sentido utiliza la noción de acto en una nota al pie de su libro *Cuerpos que importan*:

“En lo que sigue, empleo la noción lacaniana de que todo acto debe construirse como repetición, la repetición de lo que no puede ser recordado, lo irrecuperable y, por lo tanto, como el espectro temible de la desconstitución del sujeto.” (Butler, 2002, nota 7, p. 29)

En este pasaje el acto se sitúa como efecto o producto de una repetición que, podríamos suponer, está desde ya operando. Esta estructura de repetición que hace posible que el acto ocurra se articula en relación con una pérdida fundamental que es constitutiva del sujeto. Esta repetición se podría leer como un intento de recuperar esta pérdida fundamental, pero que sólo puede volver a este sitio de constitución psíquica repitiendo el gesto mismo de la pérdida. Dicho de otra manera, sólo se puede “recuperar” lo perdido volviéndolo a perder, aunque desde la teoría psicoanalítica se afirma que aquello a lo que refiere esa “pérdida fundamental” no es un objeto que se presentó ante el sujeto de manera actual y presente, o un objeto que el sujeto tuvo como posesión y luego perdió, sino que se trata de una ausencia que queda por fuera de las fronteras del sujeto, pero que es constitutiva de este.

Por otro lado, y para precisar mejor cuál es la operación propia del acto performativo, es necesario tomar en cuenta la crítica que hace Jacques Derrida respecto de la teoría de los *speech acts* de John Searle, en donde se cuestionan supuestos fundamentales de Austin, puesto que entiende los actos de habla esencialmente como actos de comunicación.

En una conferencia sobre la noción de “comunicación” (*Firma, acontecimiento, contexto*), Derrida cuestiona la idea tradicional de que la comunicación se limita exclusivamente a la transmisión de un sentido o de un contenido intencional de la conciencia. Por el contrario, Derrida plantea, a partir de su teorización sobre la escritura, la hipótesis de que cualquier forma significante opera independientemente tanto de la intención comunicativa como del contexto de enunciación. Aquello que hace posible que una marca o signo pueda operar es su iterabilidad, es decir, la posibilidad de que el signo escrito pueda ser repetido, que pueda ser recortado de su cadena contextual interna y vuelto a injertar en otra cadena, la posibilidad de que pueda ser leído y vuelto a escribir. Esta operación, conocida como el acto de citar, es fundamental para que el lenguaje, o cualquier signo, pueda proliferar, para que pueda ser compartido con otros, y pueda ser apropiado nuevamente. Cito a continuación un pasaje clave de la conferencia:

“Todo signo, lingüístico o no lingüístico, hablado o escrito (en el sentido ordinario de esta oposición), en una unidad pequeña o grande, puede ser *citado*, puesto entre comillas; por ello puede romper con todo contexto dado, engendrar al infinito nuevos contextos, de manera absolutamente no saturable. Esto no supone que la marca valga fuera de contextos, sino al contrario, que no hay más que contextos sin ningún centro de anclaje absoluto.” (Derrida, 1989, p. 361)

Esta no determinabilidad absoluta y exhaustiva del signo por elementos externos a él, hace que el lenguaje funcione de forma inmanente, sin recurrir a un plano ontológico externo donde existan “objetos” que sirvan de referencia, como tampoco a una idealidad de la conciencia que fije de manera permanente el sentido anclado a este. Esta operación derrideana de lectura busca socavar el fundamento que impone cierta tradición filosófica de pensamiento que él denomina “metafísica de la presencia”. Tradición que se articula en torno al supuesto de que la escritura sólo puede ser leída e interpretada al aproximarnos al “presente pleno” de su producción, suponiendo, por tanto, que hay un autor o “padre del logos” que es dueño y soberano del sentido que se alberga en la escritura, o que existe un contexto cultural, social o histórico desde el cual es posible deducir el significado de lo escrito, donde este contexto “original” de la escritura podría estar conformado por las convencionalidades de la época, por referencias históricas o por el uso técnico del lenguaje, en el caso de algunos textos propios de disciplinas especializadas. En el caso específico del fragmento citado Derrida afirma que la posibilidad de citar un texto no sólo brinda la posibilidad de recortar un enunciado de su contexto de producción, sino que este enunciado, al citarlo, tiene la potencia de intervenir en el contexto actual en el cual se lo inserta, produciendo una alteración de este, o como muy bien precisa Derrida “engendrando nuevos contextos”.

Esta idea de Derrida será fundamental para que Butler pueda reformular la performatividad como apelación a la cita. Pero, ¿qué posibilidades de comprensión abre esta reformulación de la performatividad? En primer lugar, la performatividad al definirse como un acto que es producto de una reiteración, se entiende mejor en su lógica interna si asumimos que aquello que se reitera es una normatividad en forma de enunciado que se cita, puesto que el enunciado performativo para tener la efectividad y la fuerza suficientes para realizar la acción que enuncia, debe ser un enunciado inteligible, es decir, debe poder inscribirse en un lenguaje convencional en donde las partes involucradas sean capaces de entender lo que se

está proclamando. En el caso del enunciado performativo “los declaro marido y mujer”, quienes se casan sólo percibirán los efectos transformadores del mandato simbólico si tienen alguna noción de lo que significa la unión matrimonial. En segundo lugar, la lógica iterable que Butler rescata del trabajo teórico derrideano sobre “la marca”, nos brinda la posibilidad de pensar la performatividad como un proceso de temporización en donde la presencia que se sitúa como fundamento del sentido y del discurso hablado, se ve desplazada por la escritura. Esto abre la posibilidad a que la performatividad tenga la potencia de impulsar desvíos o transformaciones a partir de esta brecha temporal que surge a partir de la reiteración.

En un capítulo del libro *Cuerpos que importan*, en el cuál discute con Slavoj Žižek, Butler destaca el uso no referencial ni descriptivo de los significantes políticos que se leen como significantes performativos. Los significantes performativos más que nombrar un estado de cosas o una realidad dada de antemano, lo que hacen es producir aquello que nombran, darle una cierta realidad a lo que es, en principio, solo palabra. Tomando un concepto de Laclau se habla de que son significantes vacíos, puesto que están absolutamente vacíos de contenido, y aunque se los pueda ir llenando de diversos elementos referenciales siempre permanecen abiertos a nuevas significaciones. En el caso de las luchas colectivas que se articulan como demandas en el campo social, se suele recurrir a un significante político que tenga la capacidad de brindar una promesa de reconocimiento a quienes se identifiquen con él. El gran problema es que cualquier significante que se escoja nunca será capaz de reunir en una representación a la multiplicidad de cuerpos que se encuentran en torno a una demanda política. Por una parte, el significante político es un punto de unión de fuerzas que logra de manera efectiva impulsar la movilización política, pero, por otra parte, quienes se movilizan abanderados por esta categoría de identidad experimentan una serie de exclusiones que los hacen sentir fuera del campo de representación política.

Butler concuerda con Žižek en la idea de que el sujeto se constituye en el lenguaje a través de una operación de forclusión⁷, afirmando que esta operación, además de ser la que en algún sentido funda estructuralmente al sujeto, es una operación que establece las fronteras que desplazan hacia el exterior aquello que es repudiado por el sujeto y que constituye una amenaza para su integridad. No obstante, este acto de forclusión no está presente sólo de forma inaugural en una instancia que podríamos denominar provisoriamente como el

⁷ Concepto tomado del campo psicoanalítico que nombra una operación propia de la estructura de la psicosis.

“origen” del sujeto, sino que es aquello que se reafirma con cada repetición, en la medida en que el mecanismo de repetición tiene por objeto hacer retornar de algún modo aquello que ha sido excluido. A propósito de esto último Butler escribe lo siguiente:

“Lo que se deja fuera de este sujeto, lo excluido por el acto de forclusión que funda al sujeto, *persiste como una especie de negatividad definitoria*. Como resultado de ello, *el sujeto no es nunca coherente y nunca idéntico a sí mismo*, precisamente porque se ha fundado —y en realidad se refunda continuamente— mediante una serie de forclusiones y represiones definitorias que constituyen un sujeto discontinuo e incompleto.” (Butler, 2002, pp. 270-271)

Hay dos ideas que quisiera destacar de esta cita: En primer lugar, está la idea de que hay una persistencia de lo excluido en la trayectoria vital del sujeto. Aquello que fue excluido en la formación del sujeto amenaza constantemente con la disolución de este, es por esto que el sujeto, que nunca logra una absoluta estabilidad, debe refundarse de manera continua mediante la performatividad. Butler retoma la idea de Lacan de que la repetición inherente al acto no elimina lo excluido, sino que provoca su retorno, marcando así la condición de incompletitud del sujeto.⁸ Y en segundo lugar, está la idea de que el sujeto nunca es idéntico a sí mismo, puesto que para constituirse en sujeto está “obligado a buscar el reconocimiento de su propia existencia en categorías, términos y nombres que no ha creado” (Butler, 2002, p. 31), esto quiere decir que debe tomar recursos de un discurso ya constituido para poder construir una definición parcial de sí. Además, para poder delinear los contornos de su formación debe ponerse en relación diferencial con aquello que es objeto de su repudio. Más adelante explicaré cómo ese repudio participa de la asunción de una posición sexuada hiperbolizada.

En *Mecanismos psíquicos del poder*, Butler precisa que hay una pérdida constitutiva del sujeto que consiste en un repudio inaugural a partir del cual lo que se pierde es la capacidad de amar. Y esta pérdida de la capacidad de amar puede ser entendida como una imposibilidad de duelar aquello que fue perdido, una melancolización constitutiva del

⁸ En una nota al pie de la “introducción” de *Cuerpos que importan*, Butler expresa por medio de una referencia a Lacan su acuerdo respecto de la idea de que la iterabilidad propia del acto performativo obedece a la lógica de la “compulsión a la repetición” elaborada por Freud a partir de la escritura de *Más allá del principio del placer*. Específicamente en la nota 19 expresa lo siguiente: “Lo que se repite en el sujeto es aquello que fue radicalmente excluido de la formación del sujeto, aquello que amenaza la frontera y la coherencia del sujeto mismo”

sujeto. Butler en su investigación sobre esta operación constitutiva del sujeto que denomina “identificación melancólica”, presenta la hipótesis de que en las posiciones sexuadas rígidas que son interpeladas y producidas por la norma, es decir, en aquellas personas que restringen su deseo hacia un sexo determinado, hay una renuncia temprana hacia otros objetos posibles de amor. En el caso de, por ejemplo, la asunción rígida de una posición heterosexual masculina, se renuncia fundamentalmente a la posibilidad de amar a otro hombre. Además, agrega Butler, la renuncia a un determinado objeto de deseo en una sociedad donde no se da lugar para llorar esa pérdida, crea las condiciones para que sostenga un proceso de duelo interminable, por lo que inevitablemente ese objeto perdido busca retornar por la vía de la integración en el yo. Esto da paso a la identificación melancólica que consiste en el proceso psíquico mediante el cual se incorpora a un objeto externo en la interioridad del sujeto. Esta integración se da por medio de la identificación, donde se pueden incorporar rasgos característicos del carácter del objeto para que lleguen a formar parte del propio carácter. Siguiendo con el mismo ejemplo de antes, la posición masculina heterosexual se asume en la medida en que se incorporan los rasgos característicos del comportamiento del varón al que se renuncia amar. Es común que muchos hombres que afirman su masculinidad de manera hiperbolizada se identifique con aquel hombre que les cause gran admiración o con aquel hombre que represente un cierto ideal de masculinidad.

La asunción del sexo

Uno de los ámbitos en los cuales se puede analizar cómo se produce el sujeto a partir de un acto de interpelación es el sexo. Lo que se ha teorizado o entendido por sexo o por sexualidad ha sido patrimonio indiscutible de las ciencias, especialmente de campos especializados como la biología, la anatomía y la genética. Sin embargo, estos enfoques han conceptualizado al sexo como un atributo natural de los cuerpos humanos y no-humanos, cuyo propósito es: o bien conformar un conjunto de procesos que tienen como destino la reproducción, o bien determinar una serie de características sexuales que se desarrollarán a lo largo de la vida y se expresarán tanto a nivel corporal como a nivel psicológico. En contraste con esta conceptualización, el trabajo teórico y escritural de Judith Butler se propone pensar al sexo no como un mero dato biológico preexistente, sino como aquello que se va produciendo a partir de diversos procesos de materialización discursiva en los cuales se puede advertir el funcionamiento, a menudo disimulado, del poder o la

hegemonía. Al considerar al poder como un factor constitutivo del sujeto sexuado, Butler identifica una matriz heterosexual de producción de los sexos que utiliza tanto procedimientos de identificación como procedimientos de exclusión con el objetivo de estabilizar las dos posiciones sexuadas hegemónicas: la masculina y la femenina.

El “sexo” se considera como un imperativo en nuestra sociedad, en la medida en que existen una serie de normas, explícitas o implícitas, de cómo debe comportarse un hombre o cómo debe comportarse una mujer. Al mismo tiempo, estas normas son reforzadas por ideales culturales y comerciales que establecen un horizonte de expectativas a partir del cual los sujetos son interpelados constantemente, buscando ajustar su comportamiento y deseo a ciertos estándares impuestos por la norma. Esa actuación, mediante la cual se materializan una serie de efectos de poder y a partir de la cual es posible reconocer una serie de gestos, comportamientos y formas de relacionarse tanto con el propio cuerpo como con los otros cuerpos, es lo que Butler denomina “performatividad”. Al contrario de pensar que los sujetos actúan en conformidad con una norma, que se adecúan a ella de alguna u otra manera, como si sujeto y normatividad fueran esferas separadas, es la norma la que a partir de un acto de repetición termina por dotar de existencia a los sujetos. En este sentido se vuelve necesario entender el acto performativo no como un acto que surge espontáneamente de la nada, sino como un acto que tiene una historicidad y que lo que hace esencialmente es hacer el intento de imitar lo mejor posible aquel ideal que nos impone la norma.

Quinto capítulo

Badiou y la idea de transmisión de la filosofía

En el año 1989, Badiou llevó a cabo una intervención en el marco de un coloquio de filosofía, en la cual aborda el problema de la institucionalidad filosófica. En el texto de dicha intervención que lleva por título “¿Qué es una institución filosófica?” (Badiou, 2012), el filósofo plantea que una institución filosófica lo que hace fundamentalmente es trazar y conservar un nudo entre dirección, transmisión e inscripción de la filosofía. Aquí el anudamiento que propone Badiou entre las tres dimensiones de la institución filosófica, hace referencia al nudo borromeo teorizado por Jacques Lacan hacia el final de su enseñanza, donde lo real del nudo —aunque en estricto rigor es una cadena— es que si uno de los anillos se corta, toda la cadena se separa. En ese sentido, decir que dirección, transmisión e inscripción están anudadas de ese modo, quiere decir que cualquier corte en la cadena puede provocar la desaparición de todo el conjunto. Además, cada uno de estos hilos puede ser discernido y definido parcialmente, aunque cada uno funciona siempre en relación a los otros dos.

Respecto de la dirección de la filosofía, Badiou determina que el direccionamiento propio de la filosofía está dada por una posición subjetiva que es esencialmente vacía. En la conferencia donde aborda el asunto, afirma lo siguiente:

“Podría ser una definición de la filosofía que ella es sin dirección especificable. Ninguna comunidad, real o virtual, es referente de la filosofía. Ningún enunciado de la filosofía es dirigido como tal a alguien. Es lo que queremos decir cuando nos repetimos que lo que importa es la pregunta. Preguntarla es un simple nombre para el vacío de la dirección.” (Badiou, 2012, pp. 75-76)

El que se traduzca esta posición subjetiva vacía como una ausencia de direccionalidad en la filosofía, en la medida en que toda filosofía comienza con la indagación sobre su lugar en el tiempo presente, nos lleva inmediatamente a pensar en qué es lo que hace la filosofía para sostener esa posición subjetiva vacía y de qué manera un sujeto logra constituirse desde dicha posición, puesto que es necesario que un proceso de subjetivación se monte para

poder garantizar esta dirección vacía. Es en este punto donde somos llevados a pensar en el acto de transmisión, ¿cómo se que se constituye un sujeto fiel al trabajo propio de la filosofía?, puesto que, por una parte, la subjetivación se produce como adhesión a un proceso colectivo, es decir, que no es sin el diálogo con otros, sin el conflicto con la tradición, con la antigua dirección de la institución, y por otra parte, se produce como singularización de una posición, puesto que dicha posición surge de un momento inédito, un momento que se define por la ocasión que proporciona un acontecimiento.

No obstante, para Badiou, el trabajo de la filosofía se define por el mantenimiento de una operación propia que es la de captar, de reunir en un solo espacio de pensamiento, las verdades de su tiempo. Puesto que lo que diferencia a la filosofía de otros discursos, sobre todo de la sofisticada contemporánea, es la construcción conceptual sistemática en torno a la categoría central de “la Verdad”. A propósito de esto último, Badiou afirma:

“La categoría filosófica de Verdad es por sí misma vacía. Ella opera, pero no presenta nada. La filosofía no es una producción de verdad sino una operación a partir de verdades, operación que dispone el “hay” y la composibilidad epocal.” (Badiou, 2012, p. 59)

Badiou desafía las concepciones tradicionales de la verdad en la filosofía. Para él, la verdad no es un objeto o una proposición clara y evidente que sea coherente con la ley de la situación de un mundo determinado, sino una categoría vacía que adquiere significado a través de su operación. Esta operación a partir de una categoría vacía que es la categoría de Verdad impone a la filosofía un trabajo que es el trabajo de la sustracción, sustracción que es entendida como la realización, a partir de la pregunta, de un agujero en una totalidad colmada por el sentido. La especificación de que la filosofía opera a partir de las verdades, pero no presenta nada, indica que la filosofía no debe atribuirse la tarea de producir verdades, evitando así caer en dogmatismos. Este enfoque permite a la filosofía mantenerse crítica y abierta, captando y reuniendo las verdades que emergen de manera exterior a través de sus condiciones: el arte, la ciencia, la política y el amor. Así, la filosofía se dedica a proporcionar un espacio único para organizar estas verdades, integrándolas en un marco conceptual coherente sin tener la pretensión de imponer una única perspectiva desde la cual se clausure el pensamiento.

En segundo lugar, Badiou dirá respecto de la transmisión de la filosofía, que esta se propaga por medio de la figura del discípulo. Lo primero que señala Badiou sobre los discípulos es que no constituyen un público, sino que son un grupo acotado, puesto que lo

que los caracteriza es que son capaces de soportar el vacío de la dirección, y lo soportan porque son ellos mismos quienes “deciden, contra toda evidencia, [que la filosofía] les está dirigida.” (Badiou, 2012, p. 76) Aquí se muestra de manera patente lo que anteriormente Dolar nombraba como gesto vacío, el cual se muestra sobre todo, en la decisión por medio de la cual se sigue de manera fiel una dirección vacía y en el hecho de creer ciegamente en un acto que no está en el registro del sentido, puesto que su tarea es precisamente agujerearlo. Por supuesto que aquí no se trata de la decisión consciente de un sujeto soberano, puesto que la decisión es siempre “tomada” de antemano, en un “más allá” de la interpelación, diríamos, siguiendo a Dolar. Ahora bien, ¿cuál es el elemento material, situado en el espacio y el tiempo, que posibilitaría tanto la dirección como la transmisión? Dado que tiene que haber al menos un elemento material y externo, que este al acceso de cualquiera, para que pueda ser posible la interpelación. Este elemento, nos dice Badiou, es el libro, puesto que es gracias al encuentro con el libro que “un nuevo discípulo puede llegar al lugar vacío que prescribe la antigua dirección” (Badiou, 2012, p 77) Aquí aparece la dimensión de un pensamiento materialista del encuentro, donde el azar y la contingencia resultan ser elementos necesarios para que exista el deseo y no la necesidad. No obstante, ese encuentro debe ser sostenido por lo que llamaremos “una práctica materialista de la filosofía”, la cual no debe pensarse como la articulación de un mundo cerrado, sino que deberá pensarse como una práctica que escucha y pone atención a lo que pasa a su alrededor, y que busca una orientación para la vida.

Retomemos el asunto que teníamos en un comienzo, donde el énfasis se puso en la idea de que el acto propiamente filosófico es el de la interpelación libre de alguien a algún otro. Si la interpelación es el reconocimiento de parte un sujeto que es a él o a ella a quien se dirige la filosofía y el discípulo es quien decide asumir la posición subjetiva de la dirección vacía, ¿Quién ese alguien —sea o no supuesto— que realiza la interpelación? Es en este punto, donde se asumirá la hipótesis de que ahí se sitúa la función del maestro. Y en lo que sigue, la tarea será delimitar esta función.

La función del maestro

En 1964, un mes después de que Jean Paul Sartre rechazara el premio nobel de literatura, Gilles Deleuze escribe un texto en honor a quien en algún momento fue su maestro, o más bien, el maestro de toda una generación. Entre los motivos que llevan a Deleuze a calificar de maestro a Sartre está no solo su decidido compromiso de mantener a la acción y el pensamiento profundamente unidos —el rechazo del nobel es una prueba de ese compromiso— sino que es mucho más destacable su capacidad para inventar algo nuevo. En pleno apogeo del existencialismo, a diferencia de Merleau-Ponty y Camus, Sartre fue, según Deleuze, quien supo como producir una “novedad mayor” y enseñar nuevas formas de pensar. “Los temas nuevos, cierto estilo nuevo, una forma nueva, polémica y agresiva de plantear los problemas, todo eso procede de Sartre” (Deleuze, 2005, p. 105). Lo que destaca Deleuze de Sartre es justamente la forma que halló Sartre para decir algo nuevo y para sobresalir en cuanto *nombre propio* en una época marcada por “un movimiento especulativo que cuestiona la noción de *representación*, el *orden* mismo de la *representación*.” (Deleuze, 2005, p. 106) Esto que menciona Deleuze es clave, puesto que permite pensar más rigurosamente la diferencia entre lo que supone un maestro y la mera figura profesoral.

Al comienzo mencionábamos que quien cumple con la función de profesor en la institución escolar, tiene que ocupar una posición de autoridad y que, estando en dicha posición, no hace más que reproducir una serie de relaciones sociales existentes, legitimando el reparto de funciones descritas por la sociedad en la que vive. En un texto que escribe Badiou en honor al filósofo francés Jacques Rancière, él señala que ambos en la época de juventud y formación intelectual se encuentran con una gran paradoja. Mientras que por un lado ambos mostraban cierta fascinación por las teorizaciones que estaba produciendo la ciencia en esos momentos, donde el concepto y la formalización se presentaban como herramientas verdaderamente revolucionarias en cuanto a la teoría, por otro lado, también mostraban gran entusiasmo por los acontecimientos políticos de la época, una serie de revoluciones anti-jerárquicas que buscaban destituir las posiciones de autoridad, incluso aquellas autoridades que ocupaban esas posiciones legitimadas por la posesión de cierto saber científico-técnico o especializado. Respecto de esta situación, Badiou presenta la paradoja de la siguiente manera:

“Si hay que destituir a la autoridad del saber, instituido este como función reaccionaria en las figuras opresivas que lo monopolizan, ¿cómo se transmitirá entonces la experiencia? La cuestión de la transmisión se torna particularmente aguda. Si el concepto no es lo principal,

si la práctica, la experiencia efectiva son las verdaderas fuentes de la emancipación, ¿cómo se transmite esa experiencia? [...] También puede preguntarse: ¿Cuál es la nueva figura del Amo/Maestro, si se excluye toda validación proveniente de la autoridad institucional?” (Badiou, 2013, p. 236)

Acá nuevamente aparece el problema de la transmisión, solo que ahora no remitido al ámbito de la educación sino que a un ámbito más amplio de emancipación social. Si se pone en entredicho a toda autoridad proveniente de una institución, como sería posible la transmisión de una práctica efectiva de emancipación. Esa, como vemos, también es la pregunta de la filosofía en cuanto práctica de conversión subjetiva, puesto que en este acto singular no se ponen en juego ni el traspaso de conceptos filosóficos como si fueran piezas de museo, ni tampoco el hilo de las discusiones que se han ido siguiendo a lo largo de la historia de la filosofía, sino que más bien se trata de lo que experimenta el sujeto cuando se encuentra con lo que el propio Badiou denomina como “cuerpo de verdad”⁹, y que es la aparición en el mundo que trae consigo un acontecimiento evanescente. Pues bien, si tomamos la última pregunta que plantea Badiou en el pasaje que acabamos de citar, cuál sería la nueva figura del maestro que posibilita la “transmisión” por medio de un acto.

Badiou en el mismo texto sobre Rancière se refiere al caso ejemplar de la revolución cultural China, donde Mao también aborda el problema de la transmisión por fuera de la institucionalidad y los canales oficiales del poder establecido. Para Mao el amo/maestro de la revolución no podía ser sino el movimiento mismo, y en la medida en que la idea de Mao constituía una excepción, el propio movimiento no hace más que convertirlo a él en el nombre que lidera la excepción. Badiou se refiere a Mao como maestro paradójico, puesto que no es la persona de carne y hueso la que se convierte en autoridad que dirige y administra el movimiento, sino que es el movimiento el que decide estar a la altura de un nombre propio. Al respecto, Badiou señala lo siguiente: “Ahora bien, ¿qué cosa era Mao? Un nombre propio. Lo que propusieron los guardias rojos fue la subsunción de la revuelta, estallada, infinita, en la trascendencia de un nombre propio. La autoridad del nombre singular reemplazaba a la de las instituciones diversas y burocratizadas.” (Badiou, 2013, p. 237) En ese sentido, la propuesta de subsunción a un nombre, cualquiera sea este, no es más que la puesta en juego de la inscripción de un suplemento, que es lo que Badiou denomina acontecimiento, el cual tiene la cualidad de no ser ni completamente trascendente

⁹ Más adelante precisaremos a qué se refiere Badiou con la noción de cuerpo de verdad, para no perder el hilo del asunto.

ni completamente inmanente a una situación¹⁰, de ahí su carácter paradójico. Por lo tanto, en la medida en que este suplemento que es la revuelta o la experiencia del movimiento revolucionario “no sea nombrable ni representable mediante los recursos de la situación” (Badiou, 2019, p. 18), será absolutamente necesario recurrir a lo que Badiou denomina un “significante de *más*”, puesto que sólo si se siguen fielmente los efectos que tiene este significante de más en la situación, el cual abriría a una posibilidad imprevista, se experimentará lo que se conoce en la filosofía de Alain Badiou como un “procedimiento de verdad.”

Por lo demás, Deleuze también se refiere a la cuestión del nombre propio —de un modo distinto, por supuesto— cuando escribe sobre el pensador privado en el que se convirtió Sartre cuando dejó la docencia, donde señala que los pensadores privados además de poseer una suerte de soledad que no les abandona, son aquellos que “no hablan más que en su propio nombre, sin «representar» nada; pero convocan al mundo a ciertas presencias brutas, potencias desnudas que no son por su parte representables.” (Deleuze, 2005, p. 106) Aquí Deleuze menciona dos características que pueden resultar claves para tratar de dilucidar la función del maestro. La primera de ellas es la de “no hablar más que en su propio nombre”, sin intentar representar nada ni a nadie y la segunda es “la capacidad de convocar al mundo”, aunque en vez de hablar de presencias brutas y potencias desnudas, hablaremos del vacío de la dirección y de la interrupción del sentido al que nos convoca la filosofía. Respecto de la primera característica, es justamente este deseo de no representar nada ni a nadie el que lo sustrae tanto a la posición de poder que le otorga la sociedad a las autoridades académicas que están encargadas de la producción del conocimiento, como también a los saberes existentes, puesto que el acto de la filosofía, que reorganiza el saber de otro modo, siempre se da en la forma de una decisión mediante la cual se propone “una nueva gran división normativa, que trastoca un orden intelectual establecido y promete nuevos valores comunes.” (Badiou, 2014, p. 24) Es justamente este acto de proposición de axiomas que orientan los saberes y prácticas de su tiempo el que debe autorizar un maestro. Digo autorizar, puesto que el amo/maestro, y aquí sigo a Slavoj Žižek, no es más que un “mediador *evanescente*” que autoriza una nueva posibilidad (Žižek, 2015, p. 7), que en el caso de la filosofía es la posibilidad de dar un vuelco radical a la existencia.

¹⁰ es decir, el estado de cosas, a la distribución actual de jerarquías según el ejemplo que estamos tratando de pensar.

Recapitulando, al principio veíamos con Badiou que se presentaban dos tendencias a la hora de transmitir la filosofía, la primera tendencia concebía a la filosofía como disciplina que se encarga de organizar el traspaso de conocimientos, tanto teóricos como prácticos, mientras que la segunda tendencia es concebida como la efectuación de un acto de transformación subjetiva, que supone, tal y como lo expresaba Badiou, “una interpelación libre de alguien a algún otro”. Ante la ambigüedad de esta operación descrita por Badiou se decidió interrogar los supuestos que están a la base de la interpelación y su relación con el proceso de subjetivación, mediante la cual extrajimos la idea de que quién es interpelado asume una posición incluso antes —ese antes, por supuesto, es una antecendencia lógica— del proceso mismo de la interpelación, la cual es una posición que tiene lugar en un vacío de la estructura simbólica, la cual el psicoanálisis comprende como una elección forzada a la que es llevado todo sujeto humano. Sirviéndonos de esa explicación, acudimos a otro lugar en la obra de Badiou donde se planteaba que la transmisión de la filosofía se realiza por medio de la figura del discípulo, quien se sentía interpelado por una práctica que no se dirige a nadie, y quién asumía la posición subjetiva del vacío de dirección.¹¹ Por último, sobre la función del maestro en filosofía, podemos extraer que este cumple una función de habilitación, puesto que autoriza a seguir fielmente las consecuencias de la novedad proporcionada por un acontecimiento, y cumple una función orientadora, puesto que en una época donde lo que predomina es el llenado de sentido, la dirección vacía de la filosofía es lo que orienta a quien se siente interpelado por ella.

Para concluir, he de plantear que, según mi lectura, el problema de fondo que plantea Badiou respecto de la delimitación del quehacer singular de la filosofía, de lo que el mismo denomina la filosofía *en sí misma*, se puede condensar en la siguiente pregunta: ¿Cómo sostener un deseo de filosofía que no renuncie a su propia operación vacía y eterna?

¹¹ Respecto de la dirección vacía no se ha dicho mucho aún, puesto que es algo que se elaborará en los próximos capítulos.

CONCLUSIÓN

Luego de realizar el montaje de la discusión central de esta tesis que gira en torno al problema de la interpelación, he logrado parcialmente el objetivo propuesto al comienzo de la investigación, debido a que esta investigación comenzó siendo una exploración en torno a la relación Maestro-discípulo en el ejercicio de transmisión de la filosofía. Evidentemente, esta investigación fue sufriendo una serie de modificaciones que produjo variaciones en el motivo central, sin embargo, son diversas las inquietudes que fueron satisfechas a lo largo de este trabajo. En principio, puedo afirmar que me hago cargo de articular una mínima discusión en torno al concepto althusseriano de interpelación que, si bien no es tratado con la exhaustividad que se merece, si reúne diversos nudos problemáticos que están presentes en la teoría althusseriana de la interpelación. Ahora bien, el devenir de la investigación me permitió explorar terrenos imprevistos que no estaban contemplados en la discusión que se fue armando inicialmente, como lo fue el descubrimiento de la dimensión performativa de la producción del sujeto.

Para concluir este trabajo de investigación, resulta necesario dar cuenta de ciertas ideas que han emergido en el transcurso de la escritura y que permiten precisar mejor el problema en cuestión. La interpelación, entendida como el proceso que produce al sujeto, ha sido abordada en su compleja relación con la ley, lo real, el deseo, la ideología y la dimensión del acto. Lo primero que podemos evidenciar es que, a partir de la discusión sostenida entre los diversos teóricos involucrados en esta investigación, el sujeto no puede reducirse simplemente a un mero efecto del orden simbólico. El análisis en detalle del proceso de producción subjetiva muestra que en su conformación emerge siempre, aunque con diversas modulaciones, un resto irreductible, resultado de la brecha existente entre dos dimensiones heterogéneas. En este sentido, la intervención de la interpelación no puede ser reducida a un mecanismo de reflejo en el que el sujeto simplemente responde unívocamente a la demanda de quien interpela, sino que se deben considerar cuáles son los posibles obstáculos o fallas en la propia estructura de interpelación, que darían lugar a futuros desvíos.

Un primer ejemplo donde se muestra esto, consiste en la brecha que identificamos al comienzo, donde puede leerse —siguiendo la observación que hace Dolar— que existe una separación radical entre la exterioridad que conforman los aparatos ideológicos de Estado y la interioridad de la conciencia, donde no se exhibe muy claramente cómo es que se produce el pasaje de una dimensión a la otra. En otras palabras, no queda muy claro cómo se produce el movimiento que realiza la interpelación ideológica desde el exterior hacia el interior, ni cómo se produce el movimiento de aceptación de los términos desde el “interior”. Este pasaje imposible da cuenta de una complejidad que no puede recurrir al sentido común para ser pensada, sino que debe recurrir a las paradojas que, para el psicoanálisis, se sitúan en los “orígenes” del sujeto. y lo que ocurre internamente al aceptar los términos de la interpelación. Este desfase estructural no sólo marca un límite en la eficacia de la interpelación ideológica, sino que también da lugar a un resto o excedente que posibilita la emergencia de un sujeto que está esencialmente dividido.

En este sentido, la relación entre Ideología y Sujeto no se muestra lineal ni predecible. Al contrario, esta se encuentra atravesada por inconsistencias o puntos ciegos donde la descripción teórica no alcanza a observar bien qué es lo que ocurre. Sin embargo, como hemos expuesto en uno de los capítulos, la novedad conceptual que introdujo Lacan con el espacio topológico de lo Real nos permite entender, que es justamente en esos lugares de inconsistencia teórica, donde es posible que advenga lo que Badiou denomina una verdad.

Los discursos filosóficos contemporáneos han entendido muy bien que la naturaleza misma del discurso se cimenta sobre un fundamento absolutamente contingente, lo cual nos ha llevado a no creer ingenuamente que la estabilidad de lo que construimos durará para siempre, sin embargo, considero que lo que estos discursos no relevan del todo es la importancia de asumir, con responsabilidad, la tarea de seguir fielmente las consecuencias de los suplementos azarosos. En este sentido, la filosofía Badiouana y el ejemplo que Zupancic nos muestra en su lectura de Antígona, nos convocan a pensar, que la única manera de vencer el agotamiento y la destitución subjetivas, es a partir de la creencia en que la única ley que debe seguirse de forma militante es la ley que imponen las verdades emergidas desde lo Real. Esta idea me lleva a considerar el problema de la interpelación no tanto como un problema que es objeto de interés especulativo, sino como un problema ético-político.

A lo largo del trabajo de tesis se puede dar cuenta de las propias limitaciones debido a la complejidad conceptual que impone el cruce contemporáneo entre filosofía y psicoanálisis. Si bien esta investigación ha permitido abordar algunas de las aristas más relevantes de la interpelación, hay muchos aspectos que quedan fuera del alcance de este trabajo. En particular la relación entre la interpelación y la producción de identificaciones fantasmáticas que piensa Butler en el ámbito de la política, o la noción de “traducción cultural” que permite pensar el problema de la transmisión de la filosofía como una forma de pasaje entre la universalidad y la singularidad. En este sentido, hay una gran cantidad de discusiones o lecturas que quedaron fuera, pese a la conciencia de que podían ser relevantes, por una cuestión de organización y tiempo. Una de las lecturas que podría servir para profundizar aún más en el problema de la interpelación y en la apuesta subjetiva, es la lectura del “San Pablo” de Badiou. Así como también, otra lectura pendiente que podría profundizar aún más en la discusión sobre Antígona sería la lectura que realiza Judith Butler en “El grito de Antígona”.

BIBLIOGRAFÍA

- Adorno, Th. y Horkheimer, M. (2007) *Dialéctica de la ilustración. Fragmentos filosóficos. Obra completa, 3*. Madrid : Akal.
- Althusser, L. (2015). *Sobre la reproducción*. Madrid : Akal.
- Badiou, A. (2010). *Segundo manifiesto por la filosofía*. Buenos Aires : Manantial.
- Badiou, A. (2012). *Condiciones*. Buenos Aires : Siglo veintiuno editores.
- Badiou, A. (2013). *La aventura de la filosofía francesa*. Buenos Aires : Eterna Cadencia.
- Badiou, A. & Tarby, F. (2013). *La filosofía y el acontecimiento*. Amorrortu.
- Badiou, A. (2014). *Filosofía y política: una relación enigmática*. Buenos Aires : Amorrortu.
- Badiou, A. (2015). *El ser y el acontecimiento*. Buenos Aires : Manantial.
- Badiou, A. (2017). *Metafísica de la felicidad real*. Buenos Aires : Adriana Hidalgo.
- Badiou, A. (2019). *Manifiesto por la filosofía*. Buenos Aires : Eterna Cadencia.
- Butler, J. (2002) *Cuerpos que importan: sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"*. Buenos Aires : Paidós.
- Butler, J. (2015) *Mecanismos psíquicos del poder. Teorías de la sujeción*. Valencia : Cátedra.
- Copjec, Joan (2006) *Imaginemos que la mujer no existe : Ética y sublimación*. Buenos Aires : FCE.
- Deleuze, G. (2005) "Él fue mi maestro" en *La isla desierta y otros textos*. Valencia : Pre-textos.
- Derrida, J. (2013) *Márgenes de la filosofía*. Madrid : Cátedra.

- Dolar, M. (2017 a). *Uno se divide en Dos: Más allá de la interpelación*. México : Paradiso editores.
- Dolar, M. (2017 b) *Una voz y nada más*. Buenos Aires : Manantial.
- Evans, Dylan (2007) *Diccionario introductorio de psicoanálisis lacaniano*. Buenos Aires : Paidós.
- Lacan, J. (2008) *Seminario 2. El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica*. Buenos Aires : Paidós.
- Lacan, J. (2013) *Seminario 1. Los escritos técnicos de Freud*. Buenos Aires : Paidós.
- Milner, J-C. (2022) *Los nombres indistintos*. Buenos Aires : Manantial.
- Žižek, S. (Comp.) (2003) *Ideología. Un mapa de la cuestión*. Buenos Aires : FCE.
- Žižek, S. (2003 b). *Menos que nada. Hegel y la sombra del materialismo dialéctico*. Madrid : Akal
- Zupančič, A. (2013). *La sexualidad dentro de los límites de la mera razón*. Santiago de Chile : Palinodia.
- Zupančič, A. (2023). *Que se pudran : El paralaje de Antígona*. Buenos Aires : Palinodia.