



CARTA DE AUTORIZACIÓN

CÓDIGO

AP-BIB-FO-06

VERSIÓN

1

VIGENCIA

2014

PÁGINA

1 de 1

Neiva, 11 de Julio de 2018

Señores  
CENTRO DE INFORMACIÓN Y DOCUMENTACIÓN  
UNIVERSIDAD SURCOLOMBIANA  
Ciudad

El suscrito:

JUAN JOSÉ RIVEROS REPIZO con C.C. No. 80074730,

Autor del libro trabajo de grado

Titulado: HACIA UNA TEORÍA GENERAL DEL SUJETO – SLAVOJ ŽIŽEK Y LAS CIENCIAS DE LA COMPLEJIDAD

Presentado y aprobado en el año 2018 como requisito para optar al título de

MAGISTER EN ESTUDIOS INTERDISCIPLINARIOS DE LA COMPLEJIDAD;

Autorizo al CENTRO DE INFORMACIÓN Y DOCUMENTACIÓN de la Universidad Surcolombiana para que con fines académicos, muestre al país y el exterior la producción intelectual de la Universidad Surcolombiana, a través de la visibilidad de su contenido de la siguiente manera:

- Los usuarios puedan consultar el contenido de este trabajo de grado en los sitios web que administra la Universidad, en bases de datos, repositorio digital, catálogos y en otros sitios web, redes y sistemas de información nacionales e internacionales “open access” y en las redes de información con las cuales tenga convenio la Institución.
- Permita la consulta, la reproducción y préstamo a los usuarios interesados en el contenido de este trabajo, para todos los usos que tengan finalidad académica, ya sea en formato Cd-Rom o digital desde internet, intranet, etc., y en general para cualquier formato conocido o por conocer, dentro de los términos establecidos en la Ley 23 de 1982, Ley 44 de 1993, Decisión Andina 351 de 1993, Decreto 460 de 1995 y demás normas generales sobre la materia.
- Continúo conservando los correspondientes derechos sin modificación o restricción alguna; puesto que de acuerdo con la legislación colombiana aplicable, el presente es un acuerdo jurídico que en ningún caso conlleva la enajenación del derecho de autor y sus conexos.

De conformidad con lo establecido en el artículo 30 de la Ley 23 de 1982 y el artículo 11 de la Decisión Andina 351 de 1993, “Los derechos morales sobre el trabajo son propiedad de los autores” , los cuales son irrenunciables, imprescriptibles, inembargables e inalienables.

EL AUTOR/ESTUDIANTE:

Firma: \_\_\_\_\_

Vigilada Mineducación



**TÍTULO COMPLETO DEL TRABAJO:** HACIA UNA TEORÍA GENERAL DEL SUJETO – SLAVOJ ŽIŽEK Y LAS CIENCIAS DE LA COMPLEJIDAD

**AUTOR:**

Primero y Segundo Apellido	Primero y Segundo Nombre
RIVEROS REPIZO	JUAN JOSÉ

**ASESOR:**

Primero y Segundo Apellido	Primero y Segundo Nombre
BONILLA VAQUERO	CARLOS BOLÍVAR

**PARA OPTAR AL TÍTULO DE:** MAGISTER EN ESTUDIOS INTERDISCIPLINARIOS DE LA COMPLEJIDAD

**FACULTAD:** CIENCIAS EXACTAS Y NATURALES

**PROGRAMA O POSGRADO:** MAESTRIA EN ESTUDIOS INTERDISCIPLINARIOS DE LA COMPLEJIDAD

**CIUDAD:** NEIVA      **AÑO DE PRESENTACIÓN:** 2018      **NÚMERO DE PÁGINAS:** 110

**TIPO DE ILUSTRACIONES** (Marcar con una X):

Diagramas  Fotografías\_\_\_ Grabaciones en discos\_\_\_ Ilustraciones en general\_\_\_ Grabados\_\_\_  
Láminas\_\_\_ Litografías\_\_\_ Mapas\_\_\_ Música impresa\_\_\_ Planos\_\_\_ Retratos\_\_\_ Sin ilustraciones\_\_\_  
Tablas o Cuadros

**SOFTWARE** requerido y/o especializado para la lectura del documento: NINGUNO

**MATERIAL ANEXO:** NINGUNO

**PREMIO O DISTINCIÓN:** MERITORIA

**PALABRAS CLAVES EN ESPAÑOL E INGLÉS:**

<u>Español</u>	<u>Inglés</u>	<u>Español</u>	<u>Inglés</u>
1. <u>Žižek</u>	<u>Žižek</u>	6. <u>Hegel</u>	<u>Hegel</u>
2. <u>Complejidad</u>	<u>Complexity</u>	7. <u>Neurociencia</u>	<u>Neuroscience</u>
3. <u>Psicoanálisis</u>	<u>Psychoanalysis</u>	8. <u>Pulsión</u>	<u>Drive Theory</u>





**ABSTRACT:** (Máximo 250 palabras)

Not only philosophy and psychoanalysis have tried to consummate a theory of the subject; Science, in its different disciplinary branches, has also sought to construct general explanations about us: psychology, in its most formal sense as a science of behavior; geneticist neo-Darwinism, which includes an evolutionary psychology; the neurosciences; physics; cybernetics; computer science; anthropology, and sociology, to mention the most recognized.

Žižek has begun to dialogue his Hegelian-Lacanianism with all these explanatory sciences of the processes, components, functions, reactions and material and logical interactions that constitute the human and his world. Being a current thinker, he recognizes the value and necessity of thinking from and with science; nevertheless, it does not insist on proposing its theoretical hybrid as a scientific explanation, since it assumes as a presupposition that philosophy is an intrinsic accompaniment of scientific work, so it sets out to discuss directly, without preventions or considerations, its postulates with the developments of the science.

As it becomes evident, with this writing I join the bet by the Hegel-Lacan hybrid of Žižek as a general theory of the subject, but it is not a manifesto. What I intend is to propose a synthetic arrangement of its approach, facing thinkers from other sides of knowledge have also raised and enacted general explanatory theories about the subject, to get a new explanatory model that adds to the project of consolidating a theory transdisciplinary



### APROBACION DE LA TESIS

Nombre Jurado: Edgar Montealegre Cárdenas

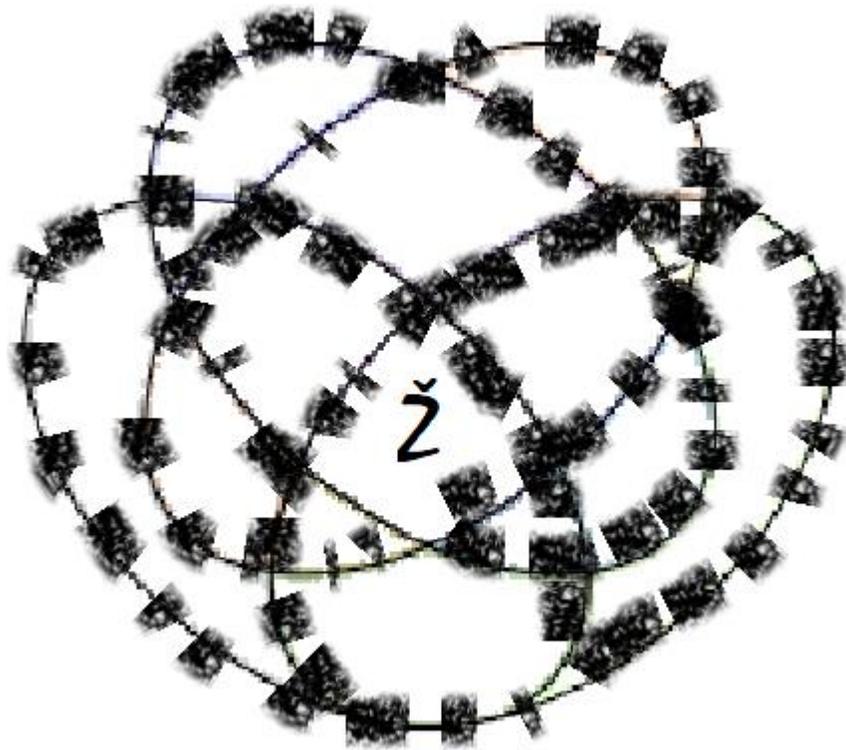
Firma:

Nombre Jurado: Nicolas Nuñez

Firma:

**Hacia Una Teoría General del Sujeto**  
**Slavoj Žižek y las Ciencias de la Complejidad**

Juan José Riveros



## Tabla de contenido

Prefacio	
Del porqué, el cómo, los alcances y los límites de una Teoría General del Sujeto .....	3
<b>PRIMERA PARTE .....</b>	<b>12</b>
LA ESFERA GLOBAL .....	12
I. Niveles de lo Inconsciente	
La paralaje entre neurociencias y psicoanálisis .....	12
II. El primer animal que habla	
Lo Inconsciente en el marco de la psicología evolucionista .....	24
III. El infinito como herida narcisista	
Lo Inconsciente como categoría epistemológica .....	41
<b>SEGUNDA PARTE .....</b>	<b>51</b>
LA ESFERA LOCAL .....	51
IV. El sujeto de la complejidad	
Lo inconsciente como propiedad de los sistemas complejos .....	51
V. El alma como grieta encarnada	
El inexorable arribo de la psicología teórica .....	62
VI. Revoluciones sin gran Otro	
Las implicaciones políticas de una teoría general del sujeto .....	71
<b>TERCERA PARTE .....</b>	<b>84</b>
RESUMEN SEMIÓTICO .....	84
VII. El Modelo DRVS	
Síntesis sumarial a modo de mapa cognitivo .....	84
Ensamble sumarial .....	105
REFERENCIAS .....	107

## Prefacio

# Del porqué, el cómo, los alcances y los límites de una Teoría General del Sujeto

Una teoría general del sujeto ha sido desde siempre un empeño de la filosofía y de la ciencia en general, su razón de ser. Es inmenso y ya hace mucho tiempo inabarcable el cúmulo de sistemas explicativos del *mundo* y el *ser humano* que han formulado nociones globales de ella, bien sea como partes relacionadas, como partes de la misma parte, como contenido de una sola de las partes o como dos caras de ella. Aunque existen también los enfoques particularistas que proponen hacer de cada caso (mundo o ser humano) un universo distinto, no por eso escapan de la pretensión de establecer una regla general, en aquel sentido, una que determina que todos los casos son singulares.

Entre los filósofos que propusieron más explícitamente un sistema explicativo general de toda manera de ser y conocer está Hegel, quien es, según algoritmos matemáticos que compendian información de enciclopedias virtuales, el pensador más influyente de todos los tiempos (Raper, 2012). En este trabajo lo tendré como referente, no por ser famoso, sino porque considero que la evidencia del poder de su influencia no es un dato meramente anecdótico.

Dicha influencia, por supuesto, llega a nuestros días de una manera indirecta. Por eso, propongo como referente protagónico a Slavoj Žižek, ya que es uno de los más aferrados defensores de Hegel en la actualidad. Este pensador esloveno, además, ha reconstruido la filosofía de Hegel a través de una lectura desde el psicoanálisis lacaniano, lo que nos remite a otro de los grandes proponentes de una teoría general del sujeto, Sigmund Freud, quien no lo hizo desde la filosofía, sino construyendo un concepto nuevo que en su momento pretendió tener el estatus de ciencia. No obstante, la intención de este trabajo es evitar hacer una reconstrucción de todo lo que llevó a Freud y a Hegel a postular sus teorías; tomaré por eso a Žižek como un tercer momento en la línea de cismas más significativos del psicoanálisis en la secuencia Freud-Lacan-Žižek, donde Lacan es quien provee el lenguaje conceptual que debemos conocer para entenderlo.

No solo la filosofía y el psicoanálisis han pretendido consumir una teoría del sujeto; la ciencia, en sus diferentes ramas disciplinares, también ha buscado construir explicaciones generales sobre nosotros: la psicología, en su sentido más formal como ciencia de la conducta; el neodarwinismo genetista, que incluye una psicología evolucionista; las neurociencias; la física; la cibernética; las ciencias de la computación; la antropología, y la sociología, por mencionar las más reconocidas.

Žižek ha puesto a dialogar su hegeliano-lacaniano con todas estas ciencias explicativas de los procesos, componentes, funciones, reacciones e interacciones materiales y lógicas que

constituyen lo humano y su mundo. Siendo un pensador vigente, reconoce el valor y la necesidad de pensar desde y con la ciencia; no obstante, no insiste en proponer su híbrido teórico como una explicación científica, pues asume como presupuesto que la filosofía es un acompañante intrínseco del quehacer científico, así que pone a discutir directamente, sin prevenciones ni miramientos, a sus postulados con los desarrollos de la ciencia.

Como ya se hace evidente, con este escrito me sumo a la apuesta por el híbrido Hegel-Lacan de Žižek como una teoría general del sujeto, pero no se trata de un manifiesto. Lo que pretendo es proponer una ordenación sintética de su planteamiento, de cara a pensadores que desde otras orillas del conocimiento también han planteado y promulgado teorías explicativas generales sobre el sujeto, para conseguir de esto un nuevo modelo explicativo que sume al proyecto de consolidar una teoría transdisciplinar. La importancia de trabajar en una teoría general del sujeto radica en la necesidad de generar campos de experiencia común entre áreas disciplinares, pues es ya un diagnóstico asumido en el mundo de la ciencia: que la nueva producción de conocimiento provendrá de las fronteras disciplinares en donde diferentes saberes convergen en torno a problemas de interés general.

Por otro lado, no parece haber anhelo humano más acuciante: el momento histórico en que vivimos se caracteriza por multiplicar y enfrentar cada vez más los saberes y creencias sobre lo que somos. En el *best seller* de 2013 *De animales a dioses*, el historiador Yuval Noah Harari muestra, desde una perspectiva macroscópica del transcurso del tiempo humano, cómo hemos estado siguiendo, de la mano del dinero, los imperios y las religiones universales, una tendencia constante y clara hacia la unificación cultural (Harari, 2014, p. 195); la emergencia de una teoría general del sujeto está en el centro de todo ese asunto.

La manera en que procederé resulta de uno de los conceptos más recurrentes de Žižek: la visión de paralaje. En términos filosóficos, la visión de paralaje consiste en la observación intermitente entre posturas explicativas distintas de un objeto epistémico común. Para dejarlo claro, retomaré un ejemplo que Žižek toma del antropólogo Claude Lévi-Strauss: él cuenta que en una aldea de las tribus Winnebago había dos subgrupos de habitantes, denominados los de arriba y los de abajo; cuando se le pidió a un miembro de cada uno de estos grupos que dibujara su aldea, uno la dibujó con un grupo de casas en el centro cerca al templo para los de arriba y otro grupo de casas que se extienden por la periferia para los de abajo; el otro dibujó la aldea con una línea transversal separando simétricamente a los dos grupos de personas en dos conjuntos de casas (Žižek, 2006b, p. 38). En este caso, el objeto epistémico común fue la organización social y espacial de la aldea y las diferentes posturas de observación: 1) la de la imagen centro-periferia de la gente de arriba y 2) la de las dos áreas simétricamente separadas de la gente de abajo. La visión de paralaje estaría dada por el efecto de desplazamiento que se produce al cambiar de postura. Este efecto se experimenta como una tensión, pues al igual que con el cubo de Necker, la cinta de Moebius o cualquier “ilusión óptica” de doble aspecto, solo podemos ver una cosa u otra, y aunque podamos experimentar la transición si nos

dejamos sugestionar perceptualmente por la otra postura en principio no elegida, siempre caeremos inevitablemente en una de ellas.

Žižek plantea que este objeto paralaje —vacío, borroso, intermedio—, al que también llama “diferencia mínima” (Žižek, 2006b, p. 38), es el mismo que Lacan llamó *objeto petit a*, el objeto elusivo de deseo que no puede fantasearse, nos inclina hacia él (Žižek, 2006b, p. 26) y que Hegel designa como “mediación”: el modo como un desplazamiento epistemológico en el punto de vista del sujeto refleja siempre un desplazamiento ontológico en el objeto mismo (Žižek, 2006b, pp. 25-26). Reconociendo el acto lector como un acto de deseo, pretendo entonces proceder a modo de paralajes, avanzando por los diferentes pasajes en zigzag y buscando forzar el efecto de desplazamiento, como cuando al virar un cubo de Necker nos descubrimos viendo su cara trasera delante o viceversa.

Permaneciendo en el propósito de brindar un orden a lo planteado por Žižek, ordenaré este ejercicio como una cadena de pasos en cascada, al que podríamos llamar *heurística de paralaje*, si se considera necesario explicitar un método.

El primer capítulo lleva por nombre “Niveles de lo inconsciente” y aparece como raíz de la argumentación, porque procura comenzar abordando la resistencia más fuerte que encuentran trabajos de este tipo: la cuestionada relevancia de los conceptos del psicoanálisis. Digo relevancia de los conceptos del psicoanálisis y no del psicoanálisis en general, porque la cuestión de la importancia, efectividad o beneficio de la práctica terapéutica convencional no es aquí de mi interés, en tanto Žižek, quien es el psicoanalista de esta historia, no tiene experiencia clínica particular más que como eterno analizante (paciente), aunque como ninguno antes ha expuesto sus angustias al público en general, no como una feria de cosas personales, sino por la convicción de la necesidad de darle al discurso la veracidad de las entrañas. Haciendo esto, Žižek entró en una eterna transferencia con su público; podemos decir, sin que parezca exageración, que es un psicoanalista de las masas. Al proceder de este modo, la defensa de la pertinencia de los conceptos teóricos nucleares del psicoanálisis se hace prioritaria.

Desde el punto de vista del epistemólogo Lakatos, las teorías pueden considerarse programas de investigación, con conceptos centrales que los fundamentan y otros periféricos que funcionan como un cinturón de protección. Los segundos serían modificables, sin que con ello llegue a destruirse el todo teórico, pero los primeros no resistirían modificación, pues de ocurrir tendríamos un programa de investigación completamente diferente (Aristizábal, 2006). Lo inconsciente es el concepto central de la teoría freudiana (Bonilla, s.f.), la supresión de lo que designa implicaría el derrumbe de todo su planteamiento y, no obstante, es todavía un concepto oscuro. En el mundo de las neurociencias, donde se tiene la pretensión de buscar las cosas que están ahí, nunca se encontró “el” inconsciente, porque se tuvo primero la penosa confusión de pensar que designaba un lugar, como ha ocurrido con la mayoría de cosas que se han buscado en el cerebro. Se descubrió que de existir algo así, debiera ser una característica

de un modo de funcionamiento general; por eso hoy es moneda común en las neurociencias hablar de procesos inconscientes. Este concepto de procesos inconscientes da algo de asiento a lo descrito por Freud, pero no llega a cubrir la totalidad de lo que designa y sigue rehuyendo las implicaciones radicales que supone. En este capítulo, por lo tanto, se realizará el movimiento paralaje entre la visión que tienen las neurociencias de lo inconsciente<sup>1</sup> y la visión teórica psicoanalítica del término desde Žižek. Este capítulo, y así los demás —y por eso lo de ser una heurística—, concluirá con un sumario donde se resumen en un listado las conclusiones generales<sup>2</sup>, con el propósito de tener, al final del libro, una síntesis de conclusiones de cada paso y englobarlas en una propuesta teórica como resultado.

**El primer animal que habla** va de la relación teórica entre el Darwinismo y Freud. Sentada una explicitación de lo inconsciente, se hace necesario seguir con lo que teóricamente se subsidia de esa noción; entonces, hay que dar paso a los conceptos paraláticos: deseo y pulsión<sup>3</sup>. Aunque ambos, aunque se relacionan con lo que llamamos instinto, son irreductibles a él. Para ver cómo pueden encajar dentro de la explicación evolucionista del comportamiento, tomaré como referente el trabajo de Steven Pinker, quien es el más reconocido psicólogo evolucionista en la actualidad. Un incentivo más para hacerlo es que Pinker y Žižek pueden verse como dos caras del mismo fenómeno cultural: los dos son académicos *best seller*, ambos son vistos como heterodoxos por lucir y expresarse de manera poco convencional, son ateos activistas, recurren frecuentemente a ejemplos de la cultura popular, inspiran anarquismo, defienden tradiciones teóricas que no son la tendencia mayoritaria en la academia y tienen fuerte arraigo por fuera de ella gracias a la divulgación divergente que ha permitido internet. Además, los dos fungen como gurús de la globalización, representan cada uno el optimismo y pesimismo propios de la época: Pinker estrena una publicación en 2018 dedicada a demostrar por qué los tiempos modernos son mejores en la mayoría de los aspectos que los anteriores y cómo se puede acelerar ese buen curso, mientras Žižek publicó en 2010 *Viviendo en el final de los tiempos*. Al insertar la lógica del deseo/pulsión en el esquema evolucionista, espero conseguir factores que ayuden a explicar cómo se forman en el sujeto las expectativas sobre el futuro de la especie.

Al hacer explícita la diferencia entre los procesos inconscientes del cerebro y la globalidad de lo que designa lo inconsciente freudiano, y adaptado esto a la idea del evolucionismo darwinista, se puede entonces empezar a obtener una noción de lo inconsciente formulada desde la lógica, una que compagine con las ideas físicas modernas de lo que es la realidad. En

---

<sup>1</sup> Teniendo en cuenta el trabajo de David Eagleman, que siendo un autor de reconocimiento en el campo actual de las neurociencias ha escrito un libro de divulgación titulado *Incógnito: la vida secreta del cerebro*, dedicado a la cuestión de los procesos inconscientes y en donde tiene el buen gusto de citar un par de veces a Freud.

<sup>2</sup> Es una idea que tomo prestada de los libros del físico David Deutsch, de quién nos ocuparemos en el tercer capítulo.

<sup>3</sup> Se les considera paraláticos (en una relación de paralaje) por ser dos caras de lo mismo: nunca se sabe en qué momento el deseo deviene pulsión o viceversa.

**El infinito como herida narcisista** haré referencia a David Deutsch, un físico que considera posible una teoría general de las cosas. Él mismo ya ha formulado una a la que llamó primero la estructura de la realidad, y que luego ha venido sintetizando como teoría del constructor. La diferencia de Deutsch con otros físicos que también han planteado la posibilidad de una teoría del todo, como Stephen Hawking, es que para Hawking la emergencia de una explicación física implica primero la “muerte de la filosofía”<sup>4</sup>, pues consideró que “las cuestiones metafísicas sobre el origen del universo, etc., que una vez fueron objeto de especulaciones filosóficas, ahora se responden mediante la ciencia experimental y pueden por tanto ser probadas empíricamente” (Hawking & Mlodinow, 2010). Entretanto, Deutsch incluye a la filosofía como una propiedad misma de la existencia del universo, en tanto sistema que “crea conocimiento”: “Las entidades abstractas son reales y pueden jugar un papel en la causación de fenómenos físicos” (Deutsch, 2011, p. 147). Si con Hawking tenemos que una teoría del todo es un acoplamiento de diversos modelos del mundo (Žižek, 2015, p. 762), con Deutsch tenemos un acoplamiento fino de esos modelos, donde la noción esencial es una novedosa ya no filosofía de la física, sino física de la filosofía.

Deutsch es un entusiasta de la interpretación de los múltiples universos de la mecánica cuántica. Al no ser esta la más popular de todas las interpretaciones que existen, en su “teoría del todo” incluye intrínsecamente los principios epistemológicos que sustentan esa interpretación. El derrotero epistémico principal de Deutsch es el antiinductivismo del filósofo Karl Popper, que fue y sigue siendo el más famoso de los contradictores del estatus científico del trabajo de Freud, al que calificó como inmune a la crítica (Enciclopedia de Stanford, 1997). En un giro irónico, en este capítulo mostraré cómo, de la misma manera en que el pensamiento de Popper puede ser utilizado para defender la teoría de los muchos mundos, puede usarse para defender y definir un principio lógico de lo inconsciente como incluso parte de la misma constitución material del multiverso.

La teoría de Deutsch está inscrita dentro del paradigma de las ciencias de la complejidad, pues contiene algunos de sus postulados básicos: se considera emergentista en lugar de reduccionista u holística. Integra, además, el principio evolucionista y la teoría cuántica de la computación (Deutsch, 1999). Las ciencias de la complejidad son también un paradigma filosófico, que reúne a todas bajo un campo de postulados comunes que pretenden describir las ciencias de vanguardia. Para entrar al siguiente capítulo, en donde presentaré la manera

---

<sup>4</sup> Žižek ha señalado lo contradictorio de esta aseveración: “Solo dos páginas después de afirmar que la filosofía ha muerto, Hawking describió su propio enfoque como un «realismo modelo-dependiente», basado en «la idea de que nuestros cerebros interpretan el input de nuestros órganos sensoriales construyendo un modelo del mundo. Cuando tal modelo tiene éxito a la hora de explicar acontecimientos, tendemos a atribuirle la cualidad de la realidad», sin embargo, «si dos modelos (o teorías) predicen con precisión los mismos acontecimientos, no puede decirse que uno sea más real que el otro; más bien somos libres de usar el modelo que nos sea más conveniente». De existir una posición filosófica (epistemológica), esta es una (y una más bien vulgar)” (Žižek, 2015, p. 762).

en que la noción de lo inconsciente debe incluirse entre los postulados del paradigma de la complejidad, pasaré de los referentes anglosajones a los referentes locales.

Nada he dicho hasta el momento sobre las características de mi lugar de exposición: soy un psicólogo egresado de la Universidad Surcolombiana y escribo este texto siendo parte de la primera promoción de la Maestría en Estudios Interdisciplinarios de la Complejidad de la misma institución. Conocí a los autores hasta ahora mencionados en este trabajo por medio de la indagación independiente y me atreví a enfrentar esta tarea porque conseguí graduarme en pregrado con un ensayo sobre el mismo tema publicado en la revista *Légein*, realizada por estudiantes de Filosofía de la Universidad del Valle. Menciono esto porque lo expuesto hasta ahora guarda poca relación con mi experiencia académica institucional, proviniendo sobre todo de una formación independiente. No obstante, este trabajo, como lo fue en su momento el ensayo escrito en pregrado, se propone dentro de campos académicos instituidos con los que discute y a la vez se nutre.

Por esta razón, el libro se divide en tres partes: una primera que trata de la visión particular que he concebido del mundo en general, a la manera que fue más precisa a mi juicio: la de leer directamente una muestra de los grandes relatores, investigadores y analistas del acontecer vanguardista en el mundo actual; una segunda que trata de lo que a nivel local ha contribuido al mismo fin: concebir lo humano en/y/o su mundo, y una tercera que las sintetiza.

Por lo anterior, en la segunda parte discutiré la posibilidad de una teoría general del sujeto sobre la base del trabajo de Žižek, en relación con el trabajo de tres filósofos colombianos a quienes conocí por intermedio de docentes, compañeros y colegas locales. Comenzaré con el título **El sujeto de la Complejidad**, partiendo de todo lo que se expondrá sobre Neurociencias, Psicología Evolucionista y teoría cuántica (todas llamadas a considerarse ciencias de la complejidad). Abordaré el trabajo teórico de un filósofo colombiano que se hace llamar complejólogo: Carlos Maldonado.

Maldonado, con quien tenemos la fortuna de contar en la maestría, es tal vez el mayor conocedor del tema de las ciencias de la complejidad en el país, uno de los más reconocidos en Latinoamérica y ya una figura mundial sobre el asunto. Como filósofo, ha dedicado gran parte de su trabajo a describir, definir y aclarar las nuevas formas de investigar, conocer, pensar e incluso vivir que supone el paradigma de la complejidad. En este libro nos ocuparemos, por tanto, de la relación homóloga que existe entre la posibilidad de una teoría general de la complejidad (explorada por el autor en un texto que inspira el título de este libro) y una teoría general del sujeto. En esta sección abordaré el tema del alcance y los límites de una teoría general del sujeto, mostrando que ese alcance y esos límites son los mismos que tiene una teoría general de la complejidad.

De entre todas las ramas del saber, la psicología pareciera ser la más llamada a ofrecer una explicación teórica sobre el sujeto, pues a diferencia de la antropología y la sociología, que

hacen énfasis en el conglomerado, ella se ocupa insistentemente de la individualidad, la interioridad, la intimidad y lo privado; es cuando se recorren esos territorios que presentimos estar en el campo de la psicología. No obstante, se hace obvio que la psicología sola no puede ofrecer una explicación satisfactoria sobre todo lo que es el sujeto; por ello, todos los empeños de conseguir un saber integral nos llevan de nuevo a la filosofía, donde en principio todo se estudia en un solo marco de conocimiento universal.

Mi saber en el campo psicológico proviene en su mayoría de mi experiencia en el seno del programa que ofrece la Surcolombiana. Como miembro del Comité de Currículo, hice parte de las discusiones internas en torno a los propósitos de formación, los contenidos curriculares, el objeto y el campo de la psicología; conocí a los autores que se consideran allí pertinentes para iluminar la disertación y entre todos los que más se mencionan: Pierre Bourdieu, Rubén Ardila, Michel Foucault... resalta el psicólogo y filósofo antioqueño Juan Diego Lopera.

La discusión recurrente en psicología pasa por la pugna constante entre quienes han volcado sus intereses académicos al estudio en ciencias humanas (sociedad, cultura, historia y lenguaje) y quienes están más emparentados con las ciencias naturales (organismo, fisiología, genética y estadística). Para poder compartir un campo común de convivencia e interacción, se recurre a discursos epistemológicos integristas en donde se da lugar a todas estas inclinaciones y se armonizan en una organización. Para el caso específico de psicología, Lopera y otros ofrecen una interpretación en la que se considera que su objeto de estudio es “el alma como cultura encarnada” (Lopera, 2016, p. 135):

Desde nuestra perspectiva, y en un sentido contemporáneo, el alma no es una realidad existente desde el comienzo de la vida de un individuo; es una construcción que deriva de dos aspectos: el **organismo humano**, con todas sus disposiciones biológicas (lo heredado), propias de nuestra especie, y la **cultura**, representada por una comunidad cultural (o una familia) en una época determinada. La posibilidad de que ese organismo despliegue y ponga en acto sus potencias, está determinada por el medio cultural, de allí que el cerebro humano y su modo de funcionar sean indisolubles de la época y la cultura en la que se actualizan (Lopera, 2016, pp. 140-141).

Esta noción, que Lopera toma de su maestro y compañero de investigación Carlos Arturo Ramírez, intenta compaginar lo biológico y lo cultural en el sentido de una sinergia no reductible. ¿Qué pasa, entonces, con el psicoanálisis que desde siempre se encontró a medio camino entre ambas cosas? Alenka Zupancic, compañera de investigación de Žižek, responde con este pasaje:

Desde sus inicios, el psicoanálisis se vio envuelto en debates sobre si su ámbito pertenecía más bien al campo de las ciencias naturales, o al ámbito de la filosofía y las ciencias culturales. A Freud se le atacó frecuente y simultáneamente por ambos frentes: hubo quienes objetaron su “biologismo” y su “cientificismo”, mientras que hubo otros quienes atacaron su “relativismo

cultural” y sus especulaciones que excedían por mucho las circunstancias clínicas (Zupancic, 2013, p. 10).

En **El alma como grieta encarnada** haré una revisión crítica del esquema de Lopera y Ramírez para encajar en él, a manera de gran énfasis, la noción de lo inconsciente, haciendo explícito el estatus irreductiblemente paraláctico entre naturaleza y cultura. Además, mostraré que los trabajos de este tipo pueden inscribirse muy adecuadamente en lo que ha venido llamándose psicología teórica, un área de trabajo en la que se recoge el acervo de aportes teóricos en psicología y ciencias aledañas con miras a la construcción de una teoría general del sujeto.

Hasta aquí se habrá realizado el movimiento paralaje entre la obra de Žižek y posturas intelectuales que le son francamente distantes. Poca o nula atención prestan autores como Eagleman, Pinker y Deutsch a cuestiones como la filosofía hegeliana o el psicoanálisis. Las ciencias de la complejidad que expone Maldonado también se han desarrollado al margen de estos temas, y aunque Lopera se encuentra muy cerca de Hegel y del Psicoanálisis, no muestra en su obra algún interés particular por Žižek.

Con el ánimo de copar el mayor tramo de espectro ideológico, he de reseñar que Žižek sí pertenece a una tradición intelectual concreta. En el ambiente de los intelectuales de izquierda es ya un autor fetiche de quien todo el mundo tiene al menos una noción; por ejemplo, el filósofo bogotano Santiago Castro Gómez ha dedicado uno de sus más recientes trabajos a realizar una divulgación crítica de la obra de Žižek. Castro Gómez es un pensador que se conoce en la academia de habla hispana por sus trabajos inspirados en la obra de Foucault, y podría decirse que es el foucaultiano más preponderante de la academia colombiana, no es raro por eso que resultara siendo él quien escribiera el primer libro importante sobre Žižek en el país<sup>5</sup>.

Hablar de la obra de Castro Gómez me obliga, por lo tanto, a hacer una reseña de la relación de Žižek con la obra de Foucault, cuya distancia política es bien marcada. La postura que toma el filósofo esloveno frente al francés, y a la que responde Castro Gómez en su libro, es la de no renegar del psicoanálisis, como lo hiciera Foucault a su manera, y más bien adherir plenamente a la postura políticamente conservadora de Lacan (Castro, 2015, p. 197), como lo denuncia sarcásticamente el estudioso bogotano.

El conservadurismo de Žižek es no convencional, está definido por límites propios y nos obliga a una muy minuciosa inspección de sus ironías. Aunque la obra de Castro Gómez realiza un compendio detallado muy bien expuesto de la obra de Žižek declarando siempre su admiración, termina reaccionando ante ella de una manera inocente que parece malinterpretarle o temer que otros le malinterpreten: recuerda las resistencias canónicas de la izquierda al psicoanálisis y menoscaba el poder político de la postura de Žižek. En **Revoluciones sin gran Otro** expondré y refutaré los argumentos que Castro Gómez esgrime

---

<sup>5</sup> No quiero decir con esto que Castro Gómez sea solo un foucaultiano, su obra bebe de un gran número de autores, pero sin duda quien más resalta es el filósofo francés.

contra la postura política de Žižek, y haré un mapeo conciso del programa político que se desprende de la teoría general del sujeto que aquí se promueve.

Para terminar, he de llevar las conclusiones de cada capítulo a una forma de síntesis si lo que pretendo es presentar de una manera organizada el pensamiento de Žižek. Para ello, me serviré de una reelaboración del esquema explicativo que Lacan, haciendo un uso cuestionado de la topología matemática, llamó “el nudo borromeo de los registros Real, Simbólico e Imaginario que constituyen al sujeto”. Hay una denuncia de lo que fue el uso de las matemáticas en Lacan, que se acusan como faltas de rigor; por eso, pasaremos del barroquismo que Lacan usó para exponer su esquema, a la posición de Žižek de sacar a Lacan del innecesario oscurantismo expositivo y lo tomaré, no como una estructura topológica, sino como un diagrama de conjuntos de Venn que se emplea nada más que para facilitar la exposición y al que puede anexarse un registro más para mejorar la explicación. Pues tiene en cuenta que el uso de algunas nociones matemáticas en Lacan, no tuvo como finalidad lograr una formalización rigurosa, sino la de emplear diversos recursos semióticos para ampliar su fuerza comunicativa

**El Modelo DRVS** hace referencia a dos cambios que, a mi juicio, están sugeridos en la lectura que Žižek hace de Lacan y su modelo **RIS**, pero que no han sido mostrados de manera explícita por él: 1) el reemplazo nominal del registro imaginario por el virtual y 2) la inclusión de lo no registrado, es decir, de lo desconocido en el modelo. Ambas cosas están asociadas a las muchas explicaciones que Žižek ha realizado sobre la naturaleza de lo Real en el psicoanálisis lacaniano; expondré aquello justificando estos cambios, no para transformar la teoría lacaniana, sino para poder hacer un mejor uso de su modelo en el esquema de las ciencias formales.

Al indexar estos cambios encontraremos que el modelo Desconocido-Real-Virtual-Simbólico brinda un mapa semiótico enriquecido de lo que podríamos considerar los topos sensibles y cognoscentes de la experiencia del sujeto, los cuales serán nombrados y explicados por medio de uno de los recursos predilectos de Žižek, el cine de masas, poniendo de relieve que los aportes teóricos de este texto tratan del sujeto en su experiencia más común.

# PRIMERA PARTE

## LA ESFERA GLOBAL

### I. Niveles de lo Inconsciente

#### La paralaje entre neurociencias y psicoanálisis

Una de esas cosas evidentes, pero en la que nunca pensamos y que cuando lo hacemos suele crearnos cierta estupefacción, es reconocer que el cerebro, mientras está vivo, nunca cesa su actividad. Incluso, uno de los criterios más aceptados para definir que una persona está muerta es que se dé un cese irreversible de todas las funciones cerebrales, incluido el tronco encefálico, definición que consta por ejemplo en la Ley de Determinación Uniforme de la Muerte de los Estados Unidos de 1981 (Estatutos revisados de Maine, 1983).

Existen muchas definiciones de lo que es esa actividad cerebral (en muchos casos llamada consciencia), qué la produce y dónde reside; este trabajo tomará algunas de ellas que considera evidentes y que forman una explicación aparentemente coherente de la cuestión:

1) Lo consciente tiene niveles: el nivel más reconocido y que más asombra es el de un estado despierto (con atención intencionada), que puede autorreconocerse, al que se le conoce comúnmente como vigilia. En el sentido de la actividad cerebral, se le asocia con la producción de actividad eléctrica que oscila entre los 25–50 Hz (Llinás, Ribary, Jeanmonod, Kronberg & Partha, 1999, p. 1). Lo que asombra de este estado es que como humanos podemos estar seguros de experimentarlo, pero nos es difícil suponerlo en otros animales, aunque en el Manifiesto de Cambridge del 2012 se estableció que toda la evidencia existente sobre los mecanismos cerebrales que producen la consciencia (aquí le llaman “la consciencia”, nosotros le llamaremos lo consciente) apuntan a que los animales no humanos pueden también experimentarla (The Francis Crick Memorial Conference, s.f.). Por debajo de este nivel tendríamos otro en donde se encuentra toda una cantidad de actividad a la que puede empezar a llamársele inconsciente o de consciencia no atencional (que no está necesariamente asociada con estar dormido); se refiere a todos los procedimientos que ocurren sin que la atención pueda registrarlos como ocurridos (Eagleman, 2011, p. 11). Estas acciones de segundo nivel son posibles gracias a la existencia del mecanismo evolutivo de complejización genómica que crea patrones comportamentales fijos, y por lo tanto podríamos hablar de un tercer nivel de lo consciente no atencional propio de la vida misma como

fenómeno<sup>6</sup>. Siguiendo esa secuencia, podríamos llegar a postular niveles de consciencia, incluso en la materia no orgánica, y de allí la siguiente noción a considerar.

2) Lo consciente es un fenómeno incremental: su manifestación se produce a medida que crece. El físico Max Tegmark (2015) propuso que a la consciencia (él también la llama “la”) podría considerársele un estado de la materia. Su propuesta, que es apenas un planteamiento a desarrollar, se basa en dos postulados extraídos de un manifiesto del neurocientífico Giulio Tononi:

a) Una consciencia tiene que tener un gran repertorio de estados accesibles, es decir, la capacidad de almacenar una gran cantidad de información.

b) Esta información debe estar integrada en un todo unificado, es decir, debe ser casi imposible descomponer el sistema en partes independientes, porque de lo contrario estas partes se experimentarían como entidades conscientes separadas (Tegmark, 2015, p. 2).

Estas dos propiedades pueden cumplirlas numerosos sistemas físicos tanto inorgánicos como orgánicos. En ese sentido, podemos suponer fácilmente, por ejemplo, a una célula como un sistema consciente y a un grupo de células que conformen un microorganismo como un macro sistema consciente de subsiguiente orden. Siguiendo esa lógica, hasta cosas como las instituciones serían conscientes: son capaces de almacenar y procesar grandes cantidades de información y, si separamos una parte de una de ellas, suponiendo la independización de una facultad de una universidad, por ejemplo, ambas pasarían a experimentarse como consciencias distintas. ¿Dónde residiría entonces lo consciente?

3) Lo consciente es una emergencia que reside en toda la unidad que llamamos consciente: en un sentido más rudimentario (pensado solo desde el cerebro), ya John Searle había dicho que la consciencia (también en sus términos) es algo que emerge de materia que se combina, así como el agua surge de la combinación de dos moléculas de hidrógeno y una de oxígeno (Daros, 2000, p. 8). En ese sentido, el nivel de consciencia que llamamos vigilia y al que solemos asignar un estado situado con el nombre de “yo”, es una formación emergente que, en el modelo de Llinás, por ejemplo, no pertenece ni al tálamo ni a la corteza, sino a la relación entre los dos (Llinás, 2002), y en el modelo de Žižek, donde el “yo” es una interface entre el adentro y el afuera (Žižek, 2006, p. 138), no pertenecería ni a las determinaciones externas ni internas: es una pura mediación.

Lo consciente, visto desde esta perspectiva, parece ser una formación que le facilita al ente permanecer y reproducirse; un estado se mantendría consciente mientras pueda permanecer conjunta su información y, al ser capaz de copiar esa información en un estado familiar, estaría prolongando sus características. Entonces, ¿qué condición de los estados conscientes debe

---

<sup>6</sup> Tema de la psicología evolucionista del que nos ocuparemos en el siguiente capítulo.

existir para que tiendan a crecer y propagarse? La respuesta me trae de nuevo al tema del caso: que no es lo consciente sino lo inconsciente.

Vulnerabilidad es el nombre conceptual que, afirmo, debe asignarse a esta condición. En una definición construida muy desde la lógica informática, la Wikipedia en inglés nos dice que vulnerabilidad es “la incapacidad (de un sistema o una unidad) para resistir los efectos de un entorno *hostil*”<sup>7</sup>. La cursiva es mía porque creo que la palabra *hostil* sobra para la definición que necesito, pues un entorno no tiene que ser *hostil* para que un ente sea vulnerable a él; esa palabra deja entrever una consideración negativa de la vulnerabilidad y ello entraría en contradicción con nuestra tesis en la que se considera un rasgo que permite la evolución. Reformularemos la definición así: Vulnerabilidad es la incapacidad (de un sistema o una unidad) para resistir *toda la carga de su entorno*.

Todos los sistemas que conocemos, exceptuando el universo, del que no podemos estar seguros, son más pequeños que el entorno que los contiene; esta sencilla aseveración es todo lo que necesitamos para explicar la existencia de lo inconsciente. Tenemos que la condición de vulnerabilidad es lo que implica la tendencia de los entes a permanecer y propagarse, esto es, que los entes desarrollan lo consciente como reacción ante su vulnerabilidad, necesitan del conocimiento para superar esa condición y, siendo la condición de vulnerabilidad infinitamente permanente, lo consciente es siempre una fuerza inconclusa.

Los sistemas siempre tienen información establecida e información por establecer. La información establecida suele estar protegida y muy afianzada, la información por establecer se encuentra en los límites del sistema, en la frontera de sus contingencias, que es también la más vulnerable. Lo inconsciente no es solamente lo que se ha pasado a un segundo plano, aquello que hace parte de un subsistema interior y que opera protegido de las perturbaciones de la superficie (como es el caso de lo inconsciente cerebral): es también la información fallida que el sistema produce frente al riesgo de su no-supervivencia.

Poco sabemos sobre cómo funciona este procedimiento de producción de información fallida en la materialidad no humana, pero en el seno de nuestra experiencia como especie ya ha habido quienes han pensado en el umbral de la vulnerabilidad. Freud es indudablemente uno de ellos.

David Eagleman hace un recuento de algunos de los autores que pensaron en lo inconsciente cerebral: Tomás de Aquino, quien concluyó que había acciones humanas que no procedían de la reflexión de la razón al meditar sobre cosas simples como el hipo; Leibniz, que postuló a la mente como una combinación de partes accesibles e inaccesibles; Charles Bell, quien descubrió la diferencia entre nervios motores y sensoriales; Herbart, que planteó directamente que somos conscientes de unos pensamientos pero no de otros, o Catell, quien descubrió que no somos capaces de reaccionar igual de rápido a todas las preguntas porque

---

<sup>7</sup> <https://en.wikipedia.org/w/index.php?title=Vulnerability&oldid=818649696>

existe lo mecánico y lo razonado (Eagleman, 2011, p. 15-20). En esa secuencia llega a Freud, mostrando primero su cercanía contemporánea con Darwin y diciéndonos explícitamente que creció con una visión darwiniana del mundo (Eagleman, 2011, p. 15). Resulta muy relevante para lo que se quiere mostrar aquí que Eagleman indique en primera instancia que Freud es un Darwiniano; esto lo introduce enseguida en lo que fue una revolución para la biología con un paralelo en la psicología. Abordaré ese punto en el siguiente capítulo.

Eagleman intenta ser amable con Freud y plantea que el método de utilizar la escucha para indagar sobre los pensamientos “secretos” inconscientes de las personas fue una alternativa a no poder examinar directamente lo que ocurría en el cerebro por los limitantes técnicos de la época (Eagleman, 2011, p. 15).

Con esta manera de verlo, Eagleman pone a Freud como alguien que logró descubrir la ambigüedad de los afectos (reseña brevemente el pasaje en que relata los sentimientos mezclados de admiración, vergüenza y odio hacia su padre) y que sembró la curiosidad sobre el tema de los mecanismos ocultos del cerebro (Eagleman, 2011, p. 15). Es cierto que Freud tuvo en principio un gran interés por encontrar un soporte orgánico para dar asiento a lo encontrado en sus indagaciones interpersonales, pero esto resulta nada más que anecdótico y deja de lado la cuestión más significativa: la diferencia importante entre autores como Santo Tomás, que meditaban en el hipo y otras acciones orgánicas no conscientes, y Freud, es que este lo hizo en la frontera de la vulnerabilidad humana, que no es otra que la de la vida cultural.

A un ser humano se le prepara para la vida: que aprenda un lenguaje y se comunique con otros, adquiera las costumbres de su entorno, conozca sus reglas, entienda su época, encuentre su lugar, etc. Todas estas actividades están sujetas a la vulnerabilidad de la consciencia mucho más que cualquier otras, pues son la superficie de la experiencia humana. Lo común cuando se le pregunta a alguien quién es, dónde vive y qué hace no es que comience dando descripciones físicas específicas, como vivo en un valle de clima cálido, mi tez es blanca y me alimento de frutas; esperamos, más bien, que nos dé coordenadas culturales, como vivo en Colombia, me llamo Juancho y trabajo en educación; lo contundente es que ni siquiera existen descripciones físicas que no sean también culturales, todas están mediadas por un lenguaje, una ligazón afectiva, un acervo de conocimiento y un potencial creativo de expresividad. La diferencia con Freud, entonces, es que él hizo explícito estar haciendo sus indagaciones en el seno de un ambiente cultural; su historia intelectual es la de un hombre que tuvo aspiraciones, amores, dudas, rencillas, temores, proyectos y discursos, como todos, pero que los experimentó en el marco de la inspección constante de su vulnerabilidad; es decir, en el punto donde todo puede ser fallido.

Para seguir aquí, daré un salto hasta Žižek y mostraré la que viene siendo su fórmula para lo inconsciente, que nos está dada por la manera recurrente como lo expone: casi que puede uno tomar un libro de Žižek al azar y encontrar en él una referencia anecdótica sobre un político conservador famoso de la era Bush. A Donald Rumsfeld, cuenta Žižek, un día de marzo de 2003,

en el marco de la presentación de razones que probaban la supuesta existencia de armas de destrucción masiva en Irak, “le dio por hacer un poco de filosofía de aficionado” (Žižek, 2006, p. 115):

“Hay lo conocido que conocemos. Hay cosas que sabemos que sabemos. Hay lo desconocido que conocemos. Es decir, hay cosas que sabemos que no sabemos. Pero hay también lo desconocido que desconocemos. Hay cosas que no sabemos que no sabemos”. Pero se le olvidó añadir un cuarto término, crucial: lo “conocido que desconocemos”, cosas que no sabemos que sabemos, y esto es precisamente el inconsciente freudiano, **“el conocimiento que no se conoce a sí mismo”**, como decía Lacan. Si Rumsfeld piensa que los peligros más importantes en la confrontación con Irak están en “lo desconocido que desconocemos”, las amenazas de Saddam de las que ni siquiera sospechamos lo que pueden ser, lo que debemos replicar es que los peligros más importantes están, por el contrario, en “lo conocido desconocido”, las creencias y presupuestos renegados de cuya presencia en nosotros ni siquiera somos conscientes (Žižek, 2006, p. 116; Žižek, 2008, p. 471).

En este párrafo encontramos que la definición de inconsciente que buscamos, *“el conocimiento que no se conoce a sí mismo”*, nos viene dada por Lacan, pero es el contexto del ejemplo que nos da Žižek el que realmente nos ayuda a entender a qué refiere, porque todos somos un poco como Donald Rumsfeld y filosofamos a medias, el inconsciente se nos esconde inconscientemente. En este párrafo, al inconsciente se le designa “el” y no “lo”, pero empezamos a darnos cuenta de lo trivial de la designación; que le llamemos “el” no implica que pensemos que se trata de un ente concreto, sino que le reconocemos más allá de un contexto particular, de la misma manera que hablamos de *lo conocido* y de *el conocimiento*.

Eagleman juega todo el tiempo con nuestras mentes y tiene pasajes como este:

¿Cuál es la posición de su lengua en la boca?, en cuanto se le formula la pregunta es capaz de responder, pero es de suponer que no es consciente en la respuesta hasta que le preguntan. Por lo general, el cerebro sabe muy pocas cosas; simplemente sabe cómo recuperar los datos. Funciona sobre la base de lo que **necesita-saber**. Cuando uno está consciente no sigue continuamente la posición de la lengua, porque es un dato útil en muy escasas circunstancias (Eagleman, 2011, p. 33).

Si alguien le hubiera dicho a Rumsfeld “oye, te hizo falta una categoría, ¿dónde está lo ‘conocido que desconocemos’?”, es muy probable que la primera sensación de Rumsfeld fuere parecida a la que tenemos cuando Eagleman nos pide que busquemos la posición de nuestra lengua en la boca, porque el mecanismo sobre el que se soporta lo inconsciente cerebral y lo inconsciente freudiano es el mismo. La diferencia está en que Rumsfeld, después de esto, habría tenido que reargumentar cualquier cosa que le devolviera de nuevo seguridad en su planteamiento, como si a la pregunta de Eagleman hubiéramos contestado fanfarronamente: “siempre sé que mi lengua está apretada contra mi paladar”. Como vemos, toda la diferencia es de grado; la pregunta de Eagleman es inofensiva, a lo máximo que puede llegar es a sonrojarnos por ver que nunca estamos al tanto de casi nada, pero la pregunta a Rumsfeld

pudo desencajarlo, al punto de ponerlo irascible y llevarlo a una serie de actuaciones erráticas: mentir, divagar, eludir, ufanarse, burlarse, mostrarse ofendido, en fin... todas aquellas reacciones que en psicoanálisis suelen llamarse sintomáticas y que no son otra cosa que la evidencia de la vulnerabilidad del sujeto.

Hasta aquí cualquier freudiano puede estar pensando que hemos<sup>8</sup> estando eludiendo de todas formas la cuestión más incómoda de su planteamiento: la preponderancia de la sexualidad en lo inconsciente. De cualquier forma, no estamos tan lejos. Ya se ha dicho que lo inconsciente freudiano es la instancia de vulnerabilidad cultural (no se piense con esto que lo es independientemente de lo biológico, porque existe una vulnerabilidad biológica existe una cultural). La sexualidad es crucial en el planteamiento freudiano porque es aquella cosa que más se encuentra en el umbral en el que lo biológico y lo cultural se difuminan, su vulnerabilidad radica en que no puede asumirse nunca solamente como una cuestión biológica ya mecanizada de la que ya estaríamos despreocupados, ni como una cuestión de completo dominio cultural en la que pudiéramos actuar con plena libertad racional e imaginativa.

En *Contragolpe Absoluto* (2014), donde Žižek cuenta de nuevo su anécdota sobre Rumsfeld, hallamos que esta vez la cuestión viene directamente conectada con el motivo de lo sexual. De la mano de su compañera Alenka Zupancic, primero arranca diciendo:

La sexualidad humana no es una excepción respecto a la naturaleza, una dislocación patológica de la sexualidad instintiva natural, sino el punto en el que aparece como tal la dislocación/imposibilidad que pertenece a la copulación sexual. ¿En qué forma? Tanto los humanos como los animales sexuados “no saben”, es decir, ambos carecen de un cimiento instintivo firme y estable de su sexualidad; la diferencia es que los animales no saben que no saben, simplemente están desorientados, en pérdida, mientras que los humanos saben que no saben; registran su no saber y van en busca de saber (esta búsqueda es de lo que trata la “sexualidad infantil”). En hegeliano, podríamos decir que, en el paso de animales sexuados a humanos, el no-saber pasa del En-sí al Para-sí, pasa a su registro reflexivo; pero aquí no estamos hablando de la conciencia, de “devenir conscientes de” nuestro no-saber. Este registro es precisamente inconsciente: “Lo que distingue al animal humano no es que sea consciente, o sabedor de su carencia natural de conocimiento (la falta de conocimiento sexual en la naturaleza), sino que es ‘inconsciente de ella’” (Žižek, 2014, p. 214).

Luego repite la anécdota de Rumsfeld y termina diciéndonos:

Si decimos solo esto, el camino todavía está abierto para alguna suerte de concepto junguiano o New Age del Inconsciente como tesoro secreto, como arca de un profundo conocimiento sobre nosotros mismos, de nuestra verdad más íntima, de modo que el objetivo de la clínica es

---

<sup>8</sup> Es mi costumbre escribir desde la primera persona del plural, pues siempre me siento en compañía con el lector, como si escribir y leer fueran un acto conjunto. No obstante, he estado escribiendo desde la primera persona del singular porque no quiero desresponsabilizarme de lo que estoy planteando. Ya en este punto, si encuentran la tercera persona del plural, saben por qué ocurre; podríamos decir que también hay un juego de paralaje entre estas cosas.

hacer el “viaje hacia el interior” y descubrir el tesoro oculto de una sabiduría enterrada en lo profundo de nosotros. El inconsciente freudiano, por el contrario, no es simplemente un conocimiento no conocido, sino un **conocimiento no conocido sobre el no-conocer**: lo que conocemos inconscientemente es que carecemos de conocimiento sobre la sexualidad, ese hecho traumático que ocultamos con mitos y fantasías acerca de la relación sexual (Žižek, 2014, p. 215).

Esto complica aún más nuestra fórmula, pero no se trata de que huyamos de la complicación, sino de buscar la mayor precisión posible. Primero teníamos que lo inconsciente era **“el conocimiento que no se conoce a sí mismo”**, ahora tenemos que es **“un conocimiento no conocido sobre el no conocer”**. Para llegar a esta resolución más precisa, que en el tercer capítulo trataremos de llevar a un lenguaje formal adscrito a la lógica paraconsistente, fue clave introducir la alusión específica a la cuestión sexual, pues es el terreno vulnerable de índole más común.

Aunque se trata de una definición más precisa, esto no quiere decir que lo tengamos aún claro, por ello voy a tratar de proponer un ejemplo que va sobre una cuestión que ha reaparecido en el debate público: la teoría de la Tierra plana. Resulta asombroso que sea justo en internet donde hallamos que esta teoría aún tiene adeptos y hasta algunos reconocidos (no-científicos) defensores, pues sin el conocimiento de que el planeta es redondo no habría sido posible nunca establecer las conexiones que permiten un desarrollo técnico como la internet. Lo cierto es que, durante un buen tramo de la historia humana, la hipótesis de que la Tierra es plana tenía plena validez epistemológica; la evidencia de primera mano y el sentido común no apuntaban a otra cosa. Tuvieron que realizarse experimentos, construirse argumentos y dar debates culturales para que la idea del globo terráqueo empezara a ser hegemónica como lo es hoy.

¿Por qué hoy existen personas dispuestas a obviar todo lo ya discutido al respecto? Ciertamente, como con la sexualidad, a pesar de que nuestra tendencia inmediata sea la de manifestar que sabemos de sobra que la Tierra es redonda, y como se tiene sexo, ambos saberes son igualmente vacuos, en realidad no sabemos qué forma tiene nuestro planeta, pero olvidamos que no lo sabemos (realmente no lo olvidamos, aunque el verbo suene extraño, lo correcto sería de decir que lo inconscientamos). Si los argumentos de un tierraplanista (como les llaman y se hacen llamar) toman desprevenida a una persona con poca formación científica, la idea de que la Tierra es plana puede empezar a parecerle convincente.

Inconscientamos nuestro no-saber sobre la forma de la Tierra, porque no es ajena la forma en que se construyó el saber sobre su redondez; la aceptamos porque la evidencia que hoy existe para ello llega al nivel de hacerlo obvio, pero lo cierto es que la evidencia inmediata para cualquier ser humano no indicaba otra cosa que la forma plana: nadie caminaba en línea recta hasta verse llegando a un mismo punto, cuando nos subíamos a un punto alto no veíamos más que un horizonte extenderse, quienes viajaban y elaboraban mapas los hacían todos mostrando y constatando en ellos la idea de una Tierra plana, los mitos encajaban con la idea de una Tierra plana, una imagen de una Tierra redonda nos habría hecho pensar

inmediatamente en gente parada boca abajo y esa gente tendría que caerse, nos lo decía el sentido común, no era posible una Tierra redonda desde ningún punto de vista perceptual o teórico inmediato. Todos los que empezaron a dudar de una Tierra plana empezaron creyendo en ella; podemos estar seguros de que nadie pensó espontáneamente “el planeta es redondo, es lo primero que me dicen mis sentidos”. Lo primero que nos dicen los sentidos es que la Tierra es plana, se necesitan procesos deductivos para empezar a pensar que es redonda, y luego de experimentación verificable, para asegurarse de ello.

La idea de una Tierra plana hoy en día es propia de personas paranoicas que han empezado a dudar de todo saber instituido; el hecho de que la idea de la redondez de la Tierra sea un consenso casi unánime, en lugar de debilitar sus convicciones, las refuerza. Para ellos, se trata de uno de tantos ocultamientos, porque los poderes que controlan el mundo han sabido engañarnos y hacernos dudar de nuestro más inmediato sentido común. Pero ello no significa que esas personas hayan hecho consciente lo inconsciente, solamente hicieron síntoma.

La pregunta “¿sabe usted realmente qué forma tiene la Tierra?” es tan inofensiva para el común de nosotros como la de Eagleman sobre la posición de la lengua. No obstante, nos lleva a hacer consciencia de lo esencial: **no sabemos que sabemos que no sabemos**. Cuando lo pensamos, caemos en cuenta: sí, claro, la forma redonda de la Tierra es solo una hipótesis muy contrastada que incluso no es del todo cierta; siendo precisos, sabemos hoy que es más correcto decir que es ovalada y esto podría cambiar con otros datos u otras concepciones geométricas. Lo que quiere decir esto es que la pregunta nos recuerda (así como no es correcto decir que olvidamos, tampoco lo sería decir que recordamos: nos concientiza sería lo apropiado) que ya sabemos que no sabemos, pero que lo hacemos inconsciente.

La forma estándar como se nombra a la especie humana en lenguaje científico es *Homo Sapiens*, que traduce “*homo* que sabe”. Al introducirse la noción de que lo que nos caracteriza entre los homínidos es la consciencia, se empezó a llamarnos *Homo sapiens sapiens*: *homo* que sabe que sabe. Siguiendo esa lógica, podríamos decir que haría falta una consideración socrática en esa definición, pues saber que se sabe resulta simple para la condición curiosa del ser humano. Entonces, deberíamos decir mejor que somos un *homo sapiens no sapiens* (*homo* que sabe que nada sabe), como habría dicho Sócrates. Y si además incluyéramos la noción que aquí acabamos de exponer, deberíamos decir que el ser humano es un *Homo nescius sapiens no sapiens*: *homo* inconsciente de que sabe que no sabe. O, de manera literaria: *homo* inconsciente de ser socrático.

Rumsfeld incluía en su exposición las cosas que sabemos que no sabemos, pero olvidó, según Žižek, las que no sabemos que sabemos y, sin embargo, la cosa más importante que sabemos, como nos lo dijo Sócrates, es que nada sabemos. Otra forma de decirlo sería: **no sabemos que sabemos que existe lo desconocido**- Este no saber no es un simple ignorar, y de ahí la cuestión más física de lo que supone la existencia de lo inconsciente; se trata de una fuerza débil, capaz de formar contenidos, pero no de situarles permanentemente como conscientes. La razón de que denegemos la existencia de lo desconocido es que hacerlo puede resultar muy útil, se

trata del pragmatismo con que actúa el cerebro, como lo planteó Egleman: él actúa sobre la base de lo que necesita-saber, considerar lo desconocido como una impronta implicaría que en cada situación tendríamos que evaluar todos los detalles posibles y los detalles son infinitos, el cerebro hace problemas insolubles solubles porque acota el rango de sus posibilidades, siempre los considera incompletos.

Hasta aquí hemos planteado lo inconsciente como producto del choque del aparato cognoscitivo con el infinito mar de información que le proporciona su entorno, y parece que nada hemos dicho sobre cómo se relaciona esto con la vida emocional del sujeto, pero no es el caso de ninguna manera, cuando hablamos de vulnerabilidad estamos considerando una propiedad sensible de los sistemas. Esta propiedad toma en el sujeto humano el nombre de ansiedad, la relación entre cognición y emoción es también siempre una relación de paralaje.

“La curva de la libertad”, capítulo en *Visión de paralaje* dedicado a la exploración del pensamiento de Hegel en el marco de las ciencias cognitivas, dice literalmente: “En ninguna parte resulta tan clara la brecha que separa al inconsciente de las neurociencias del inconsciente freudiano como a propósito del estatuto de las emociones” (Žižek, 2006b, p. 299).

Que no hay *cogito* sin emoción es ya una realidad muy aceptada en la neuropsicología, en donde se considera que para que exista pensamiento debe existir una emoción que lo desencadene, y se considera, por lo tanto, a las emociones como acciones motoras enhebradas en circuitos químicos que se activan en la interacción con el entorno. Se reconoce también que los pensamientos pueden desencadenar emociones, estas ya de un segundo orden al que solemos llamar sentimientos, y que se manifiestan como emociones anidadas de manera aún más compleja que las que meramente se activan por reacción a estímulos (Žižek, 2006b, p. 285-304). Pero las emociones en el sentido de lo inconsciente sucumben también a la posibilidad de lo fallido. El conocimiento es un acto de goce; en el sentido lacaniano, el goce es un placer/displacer inevitable, uno presente de todas las maneras, tanto en el acercarse a los objetos de conocimiento como en la acción de eludirlos, y si el goce tiene un paralelo en neuropsicología debe ser aquello que se llama excitación, la pura reacción energética de lo sensorio ante la contingencia.

La vulnerabilidad es también el estado latente del goce y se expresa claramente cuando la vemos desde el costado de lo emocional; por ejemplo, cuando una persona se entera repentinamente de la muerte de un ser querido, su asombro ante la noticia puede transmutar rápidamente en otras múltiples reacciones, como dolor profundo, frialdad protectora e incluso risa nerviosa, todas acciones de goce. La fórmula de lo inconsciente como el “conocimiento desconocido” intrínsecamente nos dice también que se trata del goce de apartar de o transmutar en la conciencia la información que nos incomoda.

En *Viviendo en el final de los tiempos*, Žižek indica exactamente la cita en la que Lacan introduce la figura de “conocimiento desconocido”: “El análisis puso de relieve que hay un conocimiento que no es conocido, un conocimiento que está basado en el significante como tal. Jacques

Lacan, *Encore*, Nueva York, Norton, 1998, p. 96” (Žižek, 2010, p. 303). Y agrega que el nombre freudiano para este conocimiento desconocido es *trauma* (Žižek, 2010, p. 303), lo que nos lleva de nuevo a la necesidad de introducir una diferencia entre lo inconsciente freudiano y lo cerebral, pues la dimensión del trauma neuropsicológico y la del trauma psicoanalítico difiere en aspectos importantes. En ese mismo capítulo, Žižek (2010, p. 305) aborda esta distinción en discusión con la filósofa francesa Catherine Malabou, quien en su trabajo *Les nouveaux blessés* hace una crítica a Freud y Lacan, considerándolos incapaces de pensar las intromisiones traumáticas por fuera del marco del significado. Malabou está pensando en los traumas que se presentan como meros impactos externos, sin que medie alguna participación del sujeto, de manera que no puede asociárseles a sentimientos masoquistas, de culpa o de impulso de muerte.

En el pensar de Malabou, todos los casos de lesión cerebral por accidente (para ella es tan accidental ser atropellado por un coche como vivir en un país roto por la guerra) sacan al sujeto de cualquier universo de sentido que pueda ser hermenéuticamente apropiado o integrado (Žižek, 2010, p. 305), y concluye de ese hecho que cuando nos encontramos con estos casos, que solo pueden ser explicados desde el inconsciente cerebral, debemos admitir inmediatamente que el inconsciente libidinal freudiano debe quedar reducido a él, que este es el único inconsciente verdaderamente material (Žižek, 2010, p. 313). Lo que Žižek discute aquí es que la capacidad de goce nunca queda arruinada, ella sobrevive a cualquier muerte:

El inconsciente libidinal es “no muerto, no conoce (no puede representar) su propia muerte, actúa como si fuera inmortal, indestructible: en cambio, nuestro cerebro nunca actúa como si fuera inmortal, el inconsciente cerebral es destructible y se “conoce” (se modela) a sí mismo como tal (Žižek, 2010, p. 313).

Esta diferencia es crucial: lo que hemos venido exponiendo como inconsciente cerebral es aquella capacidad del cerebro de tener un saber que le ayuda a sobrevivir sin que nosotros demos cuenta de ello; es precisamente el que puede ayudarnos a estirar el brazo para agarrarnos de una rama al caer de un precipicio. Pero lo inconsciente freudiano es lo que puede llevar a arrojarnos voluntariamente a un precipicio, porque, como ya hemos dicho, no es el campo de los saberes afianzados, es el de los saberes por afianzar, que pueden resultarnos inútiles, desagradables, ruinosos, hirientes, moleestamente confusos o, incluso, en el más paradójico de los casos, llenos de una obsesiva trascendencia que nos empuja a buscar el más allá de la muerte.

Con la noción de la existencia de lo inconsciente viene una consecuencia que la hace todavía más relevante al ponerle de manifiesto en la idea de una teoría general del sujeto, esto es: el cambio de estatuto de lo que se considera Real.

En la teoría lacaniana se plantea la existencia de registros constitutivos de la subjetividad; hablar de registros implica, en el marco de lo que hemos estado diciendo, que habría maneras distintas de captar información en el sistema sujeto. Lacan, aunque disgrega en tres estos

registros, dice que todos actúan anidados, de manera que no podemos dar cuenta de uno sin relación con los otros. En su planteamiento existen: lo Real, como el campo de los impactos brutos en su dimensión traumática; lo Simbólico, como lo que se recibe a manera de significantes (el todo del lenguaje), y lo Imaginario, como lo que se produce abstractamente en su interior en relación con el impacto de las imágenes externas.

A medida que avancemos iremos realizando transformaciones en este esquema; por el momento, ya está sugerido que lo Desconocido (lo no registrado) será incluido en el modelo, pues, aunque se trate de lo que no ha llegado a ser captado, sí llega a ser especulado, nombrado, intuido, alucinado, simulado, hipotetizado y fantaseado.

Por ahora, vamos a concentrarnos en lo que resulta fundamental para incrustar la noción de inconsciente en el aparato epistémico vivo de sujeto que estamos proponiendo: el estatuto de lo Real. Hemos dicho que lo Real es el impacto bruto que se experimenta como trauma. Este Real difiere radicalmente de lo que en epistemología formal suele considerarse real, en donde se está pensando en la naturaleza fáctica del dato, su consistencia, coherencia, el paso por la prueba de los sentidos y de los instrumentos que amplían y refinan los sentidos, etc. El Real del modelo lacaniano no refiere nunca a datos concretos, sino a la huella difusa y traumática que dejan las cosas que impactan. ¿Por qué traumática? Ya hemos dicho que el sujeto es un sistema vulnerable y ansiógeno; toda relación que establece con su entorno tiene como mínimo el impacto ontológico de enfrentar la disparidad entre ser y mundo. Es necesario agregar aquí que la angustia también tiene un reverso paraláctico. Tomando las posturas de Alan Badiou, Žižek (2006b, p. 296) nos dice que el entusiasmo es también una señal de acceso a lo Real; así que, en bruto, el goce se trata del exceso de energía que produce la proximidad de la cosa.

Lo Real, dice Lacan, nunca puede llegar a expresarse por el lenguaje, lo simbólico es un intento de domeñarle, pero nunca llega a alcanzarle porque su esencia es intraducible. En un intento de ejemplificarle, Žižek (2004) ha dicho que se trata de lo que da miedo en las películas de miedo, pues en ellas hay escenas construidas esperando espantar a todos, pero el miedo que realmente se trasmite no suele estar en ellas, sino en aquello que resuena con los miedos del espectador. De esa forma, en un sentido universal, solo existe el Real de la disparidad constitutiva; toda otra dimensión de lo Real es puramente particular, no es aquello que se hace inconsciente, es la brecha que explica la emergencia de ese tipo de actividad.

Lo real de la ciencia, no obstante, sí tiene un lugar dentro del esquema de Lacan. De eso hablaremos luego, por el momento vale la pena decir que, aunque la vocación de la ciencia es lo desconocido, sí tiene interés de acercarse a lo Real lacaniano; los grandes escudriñamientos en el tejido del cosmos se han encontrado con eso, el hecho de que las diversas interpretaciones de la mecánica cuántica necesiten tener en cuenta al observador, incluso para negar que tenga un papel en ella, implica que se ha dado con un límite que roza lo Real, pues en lugar de un concepto diáfano, tenemos una confusa situación que ha dado lugar a múltiples interpretaciones. Žižek ha encontrado varios paralelismos entre la teoría lacaniana y la más

tradicional de las interpretaciones de la mecánica cuántica (la interpretación de Copenhague), tema que se tratará en el tercer capítulo, confrontándolo con Deutsch, quien apuesta por una interpretación donde el observador no juega rol alguno.

## SUMARIO

Lo consciente y lo inconsciente se expresan en diferentes niveles, que pueden ir desde la materia inorgánica hasta la experiencia humana de la vigilia.

Lo inconsciente cerebral se caracteriza por referir a las acciones mecánicas que realiza el cerebro para mantener su homeostasis, sin que de ello tenga noticia la consciencia atencional.

El sujeto humano es un sistema consciente más pequeño que su entorno, vulnerable en tanto soporta la carga de su huésped.

Lo inconsciente freudiano es la condición de experiencia fallida que experimenta el sujeto en el límite de su vulnerabilidad, brecha donde se cruza lo biológico y lo cultural con su expresión más manifiesta en la sexualidad.

Un **no saber que sabe que no sabe** es una fórmula para lo inconsciente que puede expresarse en un lenguaje formal de lógica paraconsistente.

El goce es un exceso de emoción que opera en las acciones inconscientes como movilizador y transmutador de la información en la conciencia.

Una diferencia clave entre inconsciente cerebral e inconsciente libidinal freudiano es que el primero conoce la mortalidad, mientras que el segundo no.

Lo Real es el registro constitutivo que da cuenta de los impactos traumáticos del sujeto con su entorno y que evidencian su condición en disparidad.

La multiplicidad de interpretaciones de la mecánica cuántica evidencia que, ante la cercanía de la profundidad constitutiva de la realidad, nos encontramos con lo Real de la disparidad.

## II. El primer animal que habla

### Lo Inconsciente en el marco de la psicología evolucionista

Cuando dijimos que lo inconsciente tiene niveles, hacíamos notar que estos niveles pueden multiplicarse a medida que descendemos en la escala de la constitución material del sujeto. Ya explicamos en qué consiste el nivel más superficial que identificamos como inconsciente freudiano, y como soporte de este, en una escala fisiológica, postulamos al inconsciente cerebral, que se trata de la manera en que el cerebro hace eficiente su funcionamiento produciendo mecanicidad. Pero esta mecanicidad proviene también de otro soporte material que le ha moldeado: el de la información genética que consolida, a través de los ciclos evolutivos, los comportamientos que han resultado más aptos.

La psicología evolucionista es el área de estudio que atiende a este nivel explicativo, su historia se remite a Darwin, quien desde el inicio planteó que el mecanismo de la selección natural “explicaba no solo la complejidad del cuerpo de un animal, sino la complejidad de su mente. ‘La psicología debe basarse en un nuevo fundamento’, predijo, como es de todos conocido, al final de *El origen de las especies* (Pinker, 1997, p. 41).

Desde el punto de vista de la psicología evolucionista, existen variedad de comportamientos que se explican por el hecho de que reflejan algún rasgo que ha resultado útil para el propósito evolutivo. ¿Pero cuál es ese propósito? La teoría nos dice que no es otro diferente al de la perpetuación misma de los replicantes (los genes). De esta manera, los genes tendrían una meta autónoma, como lo explica el biólogo Richard Dawkins:

Las personas no diseminan de forma egoísta sus genes, los genes egoístamente se propagan a sí mismos y lo hacen al construir nuestros cerebros. Al hacernos disfrutar de la vida, la salud, el sexo, las amistades y los hijos, los genes es como si compraran un número de lotería que les permitirá estar representados en la generación siguiente, con unas probabilidades que eran favorables en el entorno en que anteriormente habían evolucionado. Nuestras metas son submetas de la meta última que tienen los genes: replicarse a sí mismos. Pero las dos metas son diferentes. En la medida en que se trata de nosotros, las metas que tenemos, ya sean conscientes o inconscientes, no son en absoluto las que tienen los genes, sino que tratan de la salud, los amantes, los hijos y las amistades (Pinker, 1997, p. 67).

En esta lógica, el inconsciente freudiano estaría operando meramente al nivel de las submetas; no obstante, Freud también hizo especulaciones sobre las fuerzas instintivas que nos empujaban a determinados comportamientos. Conceptos como el de *ello* y *libido* nos hacen pensar en eso, pero, ¿cómo se la llevan la psicología evolucionista y Freud? En *Cómo funciona la mente*, libro que Steven Pinker dedica a exponer y defender esta teoría, se cita a Freud en varias ocasiones donde se le muestra como equivocado en diversos puntos. Para adentrarnos en lo inconsciente freudiano a la manera en que lo ha expuesto Žižek, vamos a hacer una revisión de esas ocasiones.

Antes de proceder con ello, hay que agregar que la explicación que da la psicología evolucionista sobre la mente se completa con la teoría computacional. El ADN animal convierte datos físicos en un organismo con un cerebro capaz de transformar información cognoscitiva en una mente. Así lo expone Pinker:

La teoría computacional de la mente resuelve la paradoja mente-cuerpo: afirma que las creencias y los deseos son información, encarnada como configuraciones de símbolos, los cuales son estados físicos de fragmentos de materia, como chips de un ordenador o neuronas en el cerebro, y simbolizan cosas del mundo porque son activados por esas cosas a través de nuestros órganos sensoriales y por lo que hacen una vez que han sido activados. Si los fragmentos de materia que los constituyen se disponen de tal forma que chocan contra fragmentos de materia que se hallan unidos a los músculos, de ello resulta el comportamiento. La teoría computacional de la mente permite, por tanto, mantener las creencias y los deseos en las explicaciones que damos del comportamiento, al tiempo que las enraíza plenamente en el universo físico. Permite al significado ser causa y ser causado (Pinker, 1997, p. 44).

Pinker (1997, p. 46) hace la salvedad de que la teoría computacional de la mente no es lo mismo que la metáfora del ordenador, así esta nos sirva para entender algunos aspectos de la mente (a razón de que ambos incorporan inteligencia humana). La manera en que computa la vida viene siendo estudiada por lo que Maldonado (2016, p. 212) llama la vértebra central de las ciencias de la complejidad, la hypercomputación biológica; esta forma de computación es de una naturaleza completamente diferente a la de la computación convencional. Por el momento, aceptaremos la ayuda de la metáfora del ordenador para ilustrar la relación entre la psicología evolucionista y lo inconsciente freudiano, la relación entre las ciencias de la complejidad y la teoría general del sujeto serán tema del cuarto capítulo.

Entrando en materia, tenemos que Pinker, en primer lugar, expone un caso en que una explicación freudiana sobre un asunto específico se muestra como no satisfactoria:

Un ejemplo interesante de lo que sostenemos es la nueva teoría sobre las náuseas del embarazo (tradicionalmente conocidas como “náuseas matutinas”) que ha presentado la bióloga Margie Profet. Muchas embarazadas se marean y evitan ingerir ciertos alimentos. Si bien esas náuseas se explican como un efecto secundario del cambio hormonal que experimentan, no hay razón para que las hormonas provoquen los mareos y la aversión hacia ciertos alimentos y no así la hiperactividad, la agresividad o los deseos de la carne, por poner solo unos ejemplos. La explicación freudiana, así mismo, es insatisfactoria, ya que, en su caso, las náuseas del embarazo representan la aversión de la mujer hacia su marido y su deseo inconsciente de abortar el feto por vía oral. Profet predijo que las náuseas del embarazo debían comportar cierto beneficio capaz de compensar el coste de una alimentación y una productividad disminuidas. Las náuseas son, en general, una protección contra la ingestión de toxinas: el alimento venenoso es arrojado del estómago antes de que pueda causar mayor daño, de modo que, en el futuro, nuestro apetito por este tipo de alimentos se reduce. Tal vez las náuseas del embarazo permiten proteger a las embarazadas de comer o digerir alimentos con toxinas susceptibles de dañar al feto (Pinker, 1997, p. 61).

Pinker, además, nos cuenta que Profet “ha logrado hacer la síntesis entre centenares de estudios, realizados con independencia unos de otros, y sus propias hipótesis, para sostener su teoría” (Pinker, 1997, p. 62).

Este es claramente un caso en donde la teoría freudiana sucumbe irresponsablemente ante el intento de dar a toda costa una explicación desde sus términos. Aquí, abordar el problema desde el punto de vista del inconsciente genético resultó demostrado como más pertinente y satisfactorio, ¿pero es así en todos los casos?

En segundo lugar, tenemos que Pinker nos muestra que el modelo hidráulico de la mente que Freud recogió y del que hizo base de muchas de sus explicaciones es muy poco consistente con el funcionamiento físico de la mente:

El modelo hidráulico, con su presión psíquica acumulativa y descarga de energía, sus explosiones o su desviación por canales alternativos, se halla en el centro de la teoría freudiana y aparece en docenas de metáforas de nuestro lenguaje cotidiano: hincharse de ira, desfogarse, estallar de presión, depresión, tener la cabeza hirviendo, desahogarse, contener la rabia. Pero incluso las emociones más apasionadas no tienen una correspondencia literal con una acumulación y una descarga de energía (en el sentido en que los físicos hablan de ellas) que deberían producirse en algún punto del cerebro. Intentaré convencer al lector de que, en realidad, el cerebro no opera por presiones internas, sino que más bien las trama como una táctica de negociación, como si fuera un terrorista que lleva los explosivos atados con correas a su cuerpo (Pinker, 1997, p. 97).

Nosotros también rechazaremos esta manera hidráulica de entender el funcionamiento de la mente. Compartimos el modelo computacional que propone la psicología evolucionista, en donde se ve a la mente como el nombre para lo que el cerebro hace: procesar información. Hemos dicho que la vulnerabilidad existe porque los entes soportan una carga excesiva de su entorno, esta es una carga de información y el tratamiento de la información no se reduce a un flujo de llenado y vaciado. La noción aquí expuesta ve al inconsciente como **la debilidad intrínseca de la lógica cuando es operada por un sujeto dentro de la cultura**. Esta noción va en consonancia con la idea de que las emociones se construyen en una trama interna, pues las tramas son susceptibles de fallar en sus múltiples desvíos y de eso se trata nuestra noción: **de la permanencia infinita de la posibilidad del fallo**.

En tercer lugar, Pinker hace un listado de las diferentes formas de entender la consciencia, para llegar a la que se entiende como la capacidad de tener acceso a la información:

Este sentido del término consciencia, sin duda, abarca también la distinción planteada por Freud entre la mente consciente y la inconsciente. Al igual que sucede en el conocimiento de sí, aquí tampoco hay nada de milagroso ni tan siquiera misterioso. En realidad, encontramos análogos evidentes en las máquinas. Mi ordenador tiene acceso a la información sobre si la impresora está en funcionamiento o no (es “consciente” de ello, en este sentido particular) y puede

imprimir un mensaje de error del tipo: *la impresora no responde*. Pero no tiene ningún tipo de acceso a la información de por qué la impresora no funciona; la señal que se transmite a través del cable que une la impresora con el ordenador no incluye la información. El chip en el interior de la impresora, en cambio, sí tiene acceso a esa información (es consciente de ella, en este sentido); los sensores en las diferentes partes de la impresora se alimentan del chip, y este puede activar una luz amarilla si al tóner le falta tinta, y una luz roja si ha habido un atasco de papel (Pinker, 1997, p. 181).

Aquí, Pinker nos muestra que la noción de Freud es analogizable en términos informáticos, y más adelante nos dice también que el funcionamiento cerebral tendría un lenguaje propio e inaccesible a nuestra experiencia consciente al que podríamos llamar *mentalés* (Pinker, 1997, p. 181). Siguiendo la metáfora computacional, podríamos decir, entonces, que el inconsciente cerebral tiene una programación en un lenguaje de fábrica que nosotros no conocemos ni podemos conocer directamente, pero que le permite a la maquinaria desarrollar uno propio que funciona como nuestra interface con el mundo. El *mentalés* es lo que, según Pinker (1994, p. 71), permite que exista pensamiento sin lenguaje, como se ha demostrado en bebés que pueden hacer pequeños cálculos en etapas preverbales. Es también lo que permite desarrollar un lenguaje en un proceso que combina adquisición y creatividad. Pero lo inconsciente freudiano no es este *mentalés*, aunque necesariamente tenga que operar sostenido en él; no es la información de la impresora a la que no puede acceder el sistema operativo. En ese punto es donde la metáfora computacional se nos queda corta, porque todavía estamos pensando en ella en relación con máquinas no sintientes. Para entender cómo funciona lo que hemos descrito como inconsciente freudiano, tenemos que hablar de lo que Pinker llama “la noción más interesante de consciencia”: la consciencia como una *sentiencia*, “en referencia a la experiencia subjetiva, el conocimiento fenoménico, los sentimientos en estado puro, la primera persona del presente del indicativo” (Pinker, 1997, p. 181).

Esta *sentiencia* es otro nombre para el nivel superficial donde hemos dicho que el sujeto experimenta la vulnerabilidad de vivir en la cultura y que Pinker resume así:

El acceso a la conciencia presenta cuatro rasgos distintivos evidentes. Ante todo, somos conscientes, en diversos grados, de un rico dominio de sensaciones: los colores y las formas del mundo que tenemos ante nosotros, los sonidos y olores que, por decirlo así, nos bañan, las presiones y los dolores de la piel, los huesos y los músculos. En segundo lugar, partes de esta información son el foco en que se centra la atención, alternan dentro y fuera de la memoria a corto plazo, y alimentan nuestra cognición deliberativa. En tercer lugar, las sensaciones y los pensamientos van acompañados por un aroma emocional: son agradables o desagradables, interesantes o repelentes, excitantes o calmantes. Por último, un ejecutivo, el “Yo” aparece para efectuar las elecciones y mover las palancas del comportamiento. Cada uno de estos rasgos descartan cierta información en el sistema nervioso, definiendo las autopistas que dan acceso a la conciencia. Y cada una de ellas desempeña un papel claro en la organización adaptativa del pensamiento y la percepción para la toma racional de decisiones y la acción (Pinker, 1997, p. 185).

Cuando Pinker desmenuza todo esto y llega a la nuez del yo sentiente, declara que no tenemos capacidad científica para explicarlo:

Si pudiéramos seguir, en algún momento, la pista de todos los pasos que conducen desde la percepción pasando por el razonamiento y la emoción hasta el comportamiento, la única cosa que la ausencia de una teoría de la sensibilidad dejaría pendiente sería una comprensión de la propia capacidad de sentir o *sentiencia*. Decir que no tenemos ninguna explicación científica de la capacidad de sentir no es lo mismo que decir que esta no exista en absoluto. Estoy tan seguro de que soy sensible como lo estoy de cualquier otra cosa, y apuesto a que el lector siente lo mismo (Pinker, 1997, p. 196).

Resulta asombroso encontrarnos con un argumento así en un libro dedicado a acumular evidencia empírica que explica cómo funciona la mente; lo resalto acá no para desestimarlos, sino como evidencia en favor de la idea de que la superficie de nuestra experiencia es altamente volátil, el “yo” es una formación emergente que se va construyendo como un relato que da consistencia a lo que experimentamos, es una colección de datos que se recupera en parte cada vez que despertamos y que nos sirve para situarnos entre lo otro que no sentimos como nuestro, pero no tiene sede y siempre se constituye con la información que tiene a mano.

Si hemos dicho que lo inconsciente es la incapacidad de hacer permanente y persistente como conocimiento la noción de que **sabemos que nada sabemos**, la *sentiencia* pura es el sentir estar ahí sin ningún conocimiento de por qué sentimos que estamos ahí, pero con toda seguridad de que lo estamos. Es esa nimiedad constitutiva a la que los filósofos existencialistas llamaron *ser* y que no tiene manera de explicarse con respecto a nada porque es el axioma original de cualquier explicación.

En cuarto lugar, Pinker nos recuerda con ironía que, en un sentido evolucionista, Freud estaba más cerca de Lamarck que de Darwin:

El problema que afecta al funcionalismo es el mismo que se planteaba en el caso del lamarckismo. No en el sentido del segundo principio lamarckiano que afirma la herencia de los caracteres adquiridos: las jirafas que alargaron sus cuellos y tuvieron crías de jirafa con cuellos pre-alargados. Todo el mundo sabe cómo zafarse de este principio. (Bien, debiera matizarse que casi todo el mundo, puesto que Freud y Piaget continuaron sosteniéndolo aun cuando hacía ya tiempo que los biólogos habían pasado página) (Pinker, 1997, p. 271).

Tenemos que aceptar que el darwinismo de Freud no consiste en que haya entendido correctamente y adaptado a su teoría el mecanismo de la selección natural; se trata más bien de un darwinismo de espíritu, cuando Freud hace aquella afirmación de que existen tres grandes heridas narcisistas propinadas al ser humano: “la de Copérnico que nos destrona del centro del universo, la de Darwin que nos pone al nivel de los demás seres vivos y la suya que nos dice que el yo ni siquiera manda en su propia casa” (Žižek, 2008, p. 12). Se está ubicando

en un contexto en donde el impacto cultural de las teorías de Darwin le obliga a pensar en consecuencia, pero, ¿agrega Freud realmente algo relevante al pensamiento darwiniano?

Una gran tesis de la teoría evolucionista es que nuestra especie se encuentra adaptada a los que han sido sus nichos cognitivos predominantes, “uno de ellos la sabana africana, donde se desarrolló la mayor parte de nuestra evolución” (Pinker, 1997, p. 482). De ese hecho se desprende que, en nuestro nicho colectivo actual, al que podemos llamar civilización, no vivimos armónicamente adaptados. Nuestros comportamientos más arraigados son los de un animal de las estepas, no los de ciudadanos. Freud parece estar diciéndonos algo muy parecido en *El malestar en la cultura*:

Los grandes saurios se han extinguido, cediendo el lugar a los mamíferos; pero aún vive con nosotros un representante genuino de ese orden: el cocodrilo. Esta analogía puede parecer demasiado remota, y, por otra parte, adolece de que las especies inferiores sobrevivientes no suelen ser las verdaderas antecesoras de las actuales, más evolucionadas. Por regla general, han desaparecido los eslabones intermedios que solo conocemos a través de su reconstrucción. En cambio, en el terreno psíquico la conservación de lo primitivo junto a lo evolucionado a que dio origen es tan frecuente que sería ocioso demostrarla mediante ejemplos (Freud, 1992, p. 69).

Lo que Freud dice en este párrafo es burdo e impreciso a los ojos de la biología actual, pero en esencia indica la misma tesis de la psicología evolucionista: “Es evidente que nuestra mente conserva con predominancia rasgos primitivos”. La civilización es un intento de domoño de esos rasgos primitivos, de eso trata precisamente el libro más popular de Pinker: *Los ángeles que llevamos dentro*. De cómo el avance civilizatorio ha venido contribuyendo a la reducción de los peores indicadores de salvajismo que exhibe nuestra especie: maltrato infantil, maltrato a la mujer, crueldad en el ejercicio del poder, tendencia a declarar la guerra, etc.

La cuestión con Freud, y de ahí su escandaloso protagonismo, es que él no aparece para decirnos que somos animales —ese fue sin duda Darwin—, sino para asumir el rol de animal humano. La pregunta que uno puede suponer que se hizo Freud es: Si soy un animal con ansias animales y capacidad para cubrir mis necesidades con mis fuerzas animales, ¿qué hago viviendo en la cultura? La respuesta que encuentra es inmediata: vivo en la cultura porque de otra manera viviría bajo el imperio de la ley del más fuerte. Ahora bien, ¿por qué hasta ahora nos damos cuenta de ello? Si no hay realidad más inmediata para un humano que su origen familiar, ¿por qué no fuimos capaces de guardar el conocimiento de nuestro origen animal?

Es ahí donde Freud descubre el papel rudimentario del mito, viéndole que ***el primer empeño humano por domesticarse como animal supuso negarse como tal***. Contarnos un origen sobrenatural sobre nosotros mismos era la forma más rápida y efectiva de comenzar un proceso de domesticación, además de ser una manera efectiva de introducir un corpus de prohibiciones que lo garantizaran<sup>9</sup>.

---

<sup>9</sup> Ver “Tótem y tabú” en Freud, S. (1992, Vol. 13).

En la película animada del 2013 *The Croods*, vemos a un papá cavernario contando a sus hijos una breve historia antes de dormir, que básicamente consiste en una anécdota que recuerda los peligros de alejarse de la manada y de la cueva; del mismo modo, podemos imaginar a un sacerdote que cuenta a su tribu una historia que relata un origen de seres celestiales que respetan la norma sagrada de no agredirse entre hermanos.

De todas maneras, no podemos decir simplemente que se trata de una mentira fundante, como si los primeros humanos, tratando de remediar el salvajismo de sus primeras disputas humanas, hubieran decidido ocultar su origen animal contando a su descendencia una historia que les inocentara, pues el paso de nuestro ancestro homínido no humano a humanos propiamente dichos no es todavía claro para la antropología biológica, no tenemos noticia del momento preciso en que los simios desnudos, bípedos y parlanchines se desmarcaron de sus primos. Lo lógico es pensar que, al tratarse la evolución de un proceso tan gradual, no llegamos nunca a darnos cuenta de golpe que nos habíamos convertido en algo distinto a nuestros primos; es muy posible que cuando empezamos a tener la capacidad de contarnos un relato y prolongarlo en el tiempo, ya fuéramos suficientemente distintos a nuestros ancestros como para que nuestro inmediato sentido común nos hiciera pensar en tener un origen especial, de la misma manera en que pensamos que la Tierra es plana.

Así que volvemos a nuestra definición zizekiana: **no sabemos que sabemos que no sabemos** qué somos. Hoy decimos que somos animales conscientes, pero las últimas investigaciones nos dicen que la consciencia puede llegar a extenderse incluso por fuera de los límites de la materia orgánica, como ya vimos en el primer capítulo. Todos los comportamientos que corresponden a las adaptaciones que desarrollamos durante la habitación de los nichos cognitivos precedentes, como lo fue la sabana africana, hacen parte de nuestro inconsciente genético, pero es el inconsciente freudiano el que es capaz de explicar por qué hoy la psicología evolucionista no es un paradigma dominante, pues se trata de un saber que expone parte de nuestra vulnerabilidad. No obstante, no debemos olvidar el orden jerárquico de implicación: la existencia de lo inconsciente genético es lo que explica la existencia de lo inconsciente cerebral y la existencia de este es lo que nos permite evidenciar lo inconsciente freudiano.

En quinto lugar, nos encontramos con que Pinker trae a colación al biólogo Robert Trivers y su naturalización del autoengaño:

Trivers, llevando su teoría de las emociones a su conclusión lógica, señala que, en un mundo habitado por detectores de mentiras vivientes, la mejor estrategia es creerse las propias mentiras. Uno no puede fugarse de sus intenciones ocultas si no piensa que son las suyas propias. En conformidad a su teoría del autoengaño, cuanto mejor se oculta la verdad respecto de sí mismo, mejor se oculta a los demás. Pero la verdad es útil, por tanto, debe quedar consignada en algún lugar de la mente, separada mediante un muro de las otras partes de la mente que interactúan con los demás. Existe una evidente semejanza con la teoría del inconsciente y los mecanismos de defensa del yo —como la represión, la proyección, la

renuncia y la racionalización— sostenida por Freud, aunque la explicación es completamente distinta (Pinker, 1997, p. 540)

Aunque la explicación sea distinta, lo cierto es que no hay momento en que Freud esté rozando más cerca el pensamiento biológico evolucionista que cuando habla de los **mecanismos de defensa**. Aceptemos la tesis de Trivers de que necesitamos el autoengaño para poder sobrevivir y veamos cómo funciona esto en relación con nuestra definición de lo inconsciente, pues los mecanismos de defensa serían la manera en que inconscientamos el saber, la forma como aparece esa categoría extraña que omitió Rumsfeld: lo desconocido conocido.

Para mostrarlo, expondré un listado de cinco de los más básicos mecanismos de defensa que postuló Freud, a la manera que los memoricé para poder detectar lo inconsciente en la vida cotidiana:

## REPRESIÓN

La represión es el más básico de los mecanismos de defensa, porque en últimas todos se reducen a él, ya que todos tienen el objetivo común de no dejar acontecer aquello que nos resulte incómodo. Entonces, ¿existe algo específico a lo que podamos llamar represión?

Reprimir es autocontener, pero cuando hablamos de contención, estamos rememorando de nuevo la teoría hidráulica de la mente que ya acordamos rechazar. Hemos dicho que la mente trata con flujos de información y que el procesamiento de ella no funciona a la manera de unos diques que se abren y se cierran. Tratemos de describirlo en términos informáticos a través de un ejemplo: cuando un recién nacido llora, escuchamos un reclamo, pero no sabemos qué solicita. Puede tratarse de frío, hambre, dolor, soledad, etc.; el protector no tiene más remedio que acudir y atender probando diferentes acciones hasta que el llanto cese. En ese proceder recurrente, existe la posibilidad de que el llanto del bebé no sea atendido con inmediatez, como cuando se despiertan y se descubren solos; si la persona cuidadora no llega inmediatamente, el bebé se enfrenta al hecho de que su llanto no tiene respuesta efectiva, su proceder fracasa, y si la situación persiste, es muy probable que el bebé cese de llorar autónomamente. ¿Por qué habría de cesar de llorar si nada dio respuesta a su demanda? Podríamos decir que lo reprimió.

Sería mucho decir si planteamos que el bebé se está autoengañando, entre otras porque desde el punto de vista de lo inconsciente cerebral nos viene a la cabeza una respuesta que explica lo que ocurre: “El organismo se defiende de morir deshidratado”<sup>10</sup>. Pero el llanto es tal vez la primera acción susceptible de fingirse; el momento en que llantos auténticos pueden pasar a ser llantos ficticios es difuso. Difícilmente, alguien puede recordar en qué momento descubrió que podía fingir un llanto, pues de seguro tiene que ver la *sentencia* repentina de descubrirse llorando. Por esta razón, la represión es el mecanismo de defensa que sostiene a todos los

---

<sup>10</sup> Bonilla, Carlos. Charlas de asesoría.

demás, se encuentra justo en el umbral donde una reacción mecánica del organismo percibe que puede ser deliberada. La emergencia de la represión parece así la misma emergencia de la consciencia: en el momento en que nos descubrimos haciendo algo lo ralentizamos, incluso, lo detenemos y a veces lo cancelamos.

Cuando damos una orden a una computadora y esta demora su acción, es muy probable que intentemos cancelar la orden con algún comando de emergencia. Análogamente, podríamos pensar que el bebé cancela su orden de llanto, detiene a medio camino una acción desencadenada; así es como propongo entender la represión, como cuando experimentamos estar a punto de decirle a alguien algo cariñoso o puntilloso y nos hemos detenido porque a último momento algo hizo reaparecer la vergüenza que nos lo impedía. Suele ser común en estos casos que, a la primera oportunidad, terminemos contando a alguien más o diciendo en voz baja lo que queríamos decir, como el niño que luego de haber cesado su llanto tras una caída lo revive de nuevo ante la presencia de su madre. Žižek lo ejemplifica acudiendo al cine, como suele ser su costumbre:

Al ver la parodia de Guerra y paz que plasmó Woody Allen en la pantalla, la primera asociación que viene a la mente es, desde luego, “Si esto es Tolstoi, ¿dónde está Dostoievski?”. En la película, Dostoievski (el “significante binario” para Tolstoi) permanece “reprimido”, pero reaparece en una conversación hacia la mitad de la película en la que se citan los títulos de todas las novelas principales de Dostoievski: “¿Está ese hombre todavía en el subsuelo?”; “¿Quieres decir, uno de los hermanos Karamazov?”; “¡Sí, ese idiota!”; “Bueno, ¡cometió un crimen y fue castigado por ello!”; “Lo sé, ¡era un jugador que apostaba siempre demasiado fuerte!”, y así sucesivamente. Aquí encontramos el “retorno de lo reprimido”, la serie de significantes que llenan la brecha del significativo binario reprimido, “Dostoievski” (Žižek, 2015, p. 496).

Como vemos, esta represión puede ser perfectamente consciente, pero puede también no serlo, todos sabemos que ante determinadas situaciones nuestros pensamientos y actos se reprimen sin que siquiera nos demos cuenta de ello, como cuando alguien nos dice “te paralizaste mientras estuvo aquí aquella persona”, y nos sorprendemos porque estábamos seguros de haber actuado con total normalidad.

La síntesis lógica de lo que acabamos de exponer en términos de lo que hemos definido como lo inconsciente es que **inconscientemente sabemos que no sabemos** cómo reaccionar ante todas las situaciones; entonces, ocasionalmente cancelamos nuestras reacciones.

## PROYECCIÓN

La proyección se ejemplifica fácilmente con las frases populares: “Un burro hablando de orejas” o “Cuando tienes un martillo todo te parece un clavo”. Para seguir con las metáforas informáticas, vayamos a lo que nos cuenta Žižek sobre uno de los últimos *gadgets* del mercado:

SixthSense. [SextoSentido], desarrollado por Pranav Mistry, un miembro del Fluid Interfaces Group del MIT Media Lab [396], es un *hardware* con una pequeña cámara web que cuelga al cuello, un proyector de bolsillo y un espejo, todos conectados inalámbricamente a un teléfono inteligente que se lleva en el bolsillo formando un práctico dispositivo móvil. El usuario empieza por coger objetos en la mano y hacer gestos; la cámara reconoce y sigue los gestos de la mano del usuario y los objetos físicos utilizando técnicas basadas en la visión por ordenador. El *software* procesa la corriente de datos del video, leyéndola como una serie de instrucciones, y obtiene de internet la información apropiada (textos, imágenes, etc.); el dispositivo proyecta entonces esta información en cualquier superficie física disponible: todas las superficies, paredes y objetos físicos alrededor del portador pueden servir como interfaces. He aquí algunos ejemplos de cómo funciona: en una librería, cojo un libro y lo mantengo frente a mí; inmediatamente veo proyectada en la cubierta del libro sus críticas y su índice de ventas. Si quiero saber la hora, simplemente trazo un círculo en mi muñeca izquierda y el proyector muestra un reloj en mi brazo derecho. Cuando extendiendo los brazos y con los dedos formo un cuadrado, el sistema reconoce este gesto como “enmarcar una escena”, saca una foto y la guarda. (Después puedo manipular las fotos proyectándolas en cualquier pared y dando instrucciones con mis manos, arrastrando las imágenes con las yemas de los dedos, etc.). Camino del aeropuerto, saco mi billete de avión y, por ejemplo, se proyectan en él las palabras “vuelo retrasado 40 minutos”. Mientras leo un periódico, señalo una imagen y se proyectan imágenes o videos que proporcionan más información. Puedo navegar en un mapa desplegado sobre una superficie cercana, utilizar el *zoom*, o recorrerlo mediante movimientos intuitivos de la mano. Si dibujo con el dedo el signo @ se proyecta en cualquier superficie una pantalla virtual de PC con mi cuenta de correo electrónico y puedo mandar mensajes utilizando el teclado virtual. Aquí se puede llegar mucho más lejos, basta pensar cómo semejante dispositivo podría transformar la interacción sexual. (Es suficiente tramar, en esta línea, un sexista sueño masculino; simplemente se mira a una mujer, se hace el adecuado gesto y el dispositivo proyectará una descripción de sus características más relevantes: divorciada, fácil de seducir, le gusta el jazz y Dostoievsky, buena en la felación, etc.). La proyección de información directamente en los objetos reales con los que yo interactúo crea un efecto casi mágico y desconcertante: las cosas aparecen revelando continuamente o más bien emanando su propia interpretación. Lo primero que hay que señalar aquí es que SixthSense no representa realmente una ruptura radical con nuestra experiencia diaria; más bien, escenifica abiertamente lo que siempre sucedió. Es decir, en nuestra experiencia diaria de la realidad, el “gran Otro”, la gruesa textura simbólica del conocimiento, las expectativas, los prejuicios, etc., continuamente rellena las grietas de nuestra percepción. Por ejemplo, cuando un racista occidental ve a un árabe pobre por la calle, ¿no “proyecta” un conjunto de prejuicios y expectativas sobre el árabe y así le “percibe” de una determinada manera? Por esto, SixthSense nos presenta otro caso de la ideología funcionando en la tecnología; el dispositivo imita y materializa el mecanismo ideológico de (no)reconocimiento que sobredetermina nuestras percepciones e interacciones diarias (Žižek, 2012 pp. 346-348).

Según lo anterior, podemos decir que la proyección es la manera como establecemos nuestra comunicación primaria; no hay forma de acercarnos al otro desconocido si no es proyectando sobre él nuestros preconceptos. Es cierto que existe un pensamiento sin lenguaje, como ya hemos mostrado con Pinker, pero el lenguaje cumple innegablemente una función de etiquetado sobre el mundo que luego afecta nuestras ideas sobre él; aquello no es otra cosa que nuestra manera cuasiarbitraria de nombrar las cosas.

De acuerdo con nuestra fórmula, **inconscientamos saber que no sabemos** cómo llamar las cosas, en ocasiones las llamamos recurriendo a las propiedades de lo que somos nosotros y no de lo que las cosas son. Aquí nos vemos cayendo en ese lugar común en donde se puede llegar a pensar que las cosas nunca tienen propiedades intrínsecas, que todas les son dispuestas por nuestra subjetividad, pero esto sería un error, pues si la proyección existe precisamente porque las cosas sí transmiten un conocimiento, su potencial incomodidad es lo que explica que tendamos a evitar adquirirlo arrojando un prejuicio sobre ellas.

#### IDENTIFICACIÓN PROYECTIVA

Si la niña o el niño antes de nombrar recibe un nombre, podríamos decir que aprende a proyectar por contagio; son sus padres, usualmente su madre, quienes le proporcionan un caudal de información signifiante que le anuda a aceptar el lenguaje del otro con todo lo que implica: un lugar afectivo, una distinción, un medio de interacción. ello constituye una trinchera primaria para nuestra vulnerabilidad, pues no nacemos en condiciones de rechazar lo que se proyecta sobre nosotros.

Siguiendo nuestra lógica, **inconscientamos saber que no sabemos** qué somos, es el otro el que nos da un lugar y construye una idea de lo que somos; si persistimos con las analogías informáticas, podríamos verlo como cuando compramos un PC y no podemos usarlo hasta que no esté instalado el sistema operativo que acostumbramos utilizar. Windows, por ejemplo, nos obliga a identificarnos proyectivamente con él, porque siendo usuarios comunes (sin conocimientos sobre programación y *software* libre), solo a través de su interface podemos acceder a las funciones de la máquina.

#### RACIONALIZACIÓN

Se supone que razonar debiera ser una puerta a la verdad de las situaciones y no una manera de eludir los hechos; no obstante, no hay capacidad humana que no tenga doble filo. Al final de su obra cumbre, *Menos que nada* (2015), Žižek nos deja un párrafo estremecedor sobre este doble aspecto de la razón:

En una carta a Einstein, así como en sus *Nuevas conferencias introductorias al psicoanálisis*, Freud propuso como una solución utópica para los problemas insolubles de la humanidad la “dictadura de la razón”; los hombres deberían unirse y juntos subordinar y dominar sus fuerzas inconscientes irracionales. El problema aquí, desde luego, está en la distinción misma entre

razón e inconsciente: por un lado, el inconsciente freudiano es “racional”, discursivo, y no tiene nada que ver con un reservorio de oscuros instintos primitivos; por otro lado, la razón está para Freud siempre cerca de la “racionalización”, es decir, intenta encontrar (falsas) razones para defender una causa cuya auténtica naturaleza está oculta o es denegada. La intersección entre razón y pulsión se entiende mejor si reparamos en que Freud usa una misma expresión para ambas: la voz de la razón o de la pulsión a menudo está silenciada; es lenta, pero persiste eternamente. Esta intersección es nuestra única esperanza (Žižek, 2015, p. 843).

Primero aprovechemos para dejar claro que ese reservorio de instintos primitivos que no es el inconsciente freudiano es lo que sí es el inconsciente genético que estudia la psicología evolucionista. Dejando esto claro, atendamos al concepto más problemático del edificio teórico de Žižek: la pulsión.

En sus traducciones de Freud, hubo quienes tradujeron el alemán *trieb* como *instinto*. Esto fue reprochado por quienes inmediatamente se percataron de que ello contradecía de lleno lo que Freud quería decir con pulsión, pero Žižek radicaliza a Freud y entonces nos encontramos con esto:

Freud definía el *Trieb* (la pulsión) como un concepto-límite situado entre la biología y la psicología, o entre naturaleza y cultura —una fuerza natural conocida solo a través de sus representantes psíquicos—. Pero deberíamos dar un paso más y leer a Freud de manera más radical: la pulsión es natural, pero es lo natural fuera de quicio, distorsionado o deformado por la cultura; es cultura en su estado natural. Esta es la razón de que la pulsión sea una especie de centro imaginario, o punto de encuentro, entre psicoanálisis y neurociencias cognitivas: la paradoja del bucle autopropulsado sobre el que se fundamenta todo el edificio freudiano y al que las neurociencias se aproximan mediante fórmulas metafóricas, sin ser capaces de definirlo con precisión. Debido a su estatuto intermedio, la insistencia de la pulsión es “inmortal”, un impulso “no-muerto” que insiste más allá de la vida y la muerte (Žižek, 2015, p. 461).

Esto quiere decir que la vulnerabilidad del sujeto existe primordialmente con respecto a sí mismo; es el tener que soportar la energía excesiva que es, que al mismo tiempo le posee y que no conoce la muerte. Esa energía es la fuerza misma de la razón, capaz de dar explicaciones coherentes a todo, pero capaz también de trabajar en pro de una causa autodestructiva.

En la lógica de nuestra fórmula, **inconscientamos saber que no sabemos** razonar, somos capaces de la lógica, pero eso no nos faculta enseguida para la sensatez; si queremos iluminar nuestras vidas bajo la luz de la razón, estamos obligados a aceptar que la lógica es falible, que hay más de una lógica y que el pensamiento siempre se encuentra limitado por la fáctica accesibilidad de los datos. El doctor en Ciencias Sociales Carlos Bolívar Bonilla, quien asesoró este trabajo, me hizo notar que aquí olvidé hacer ejemplos o analogías con la computación, y me aporta uno que resulta idóneo: el caso en que los computadores, en uso y defensa de su lógica, al reducir el mundo a sus razones, nos corrigen (mal) un texto: *o sea por ósea; Habermas por haber más*.

## COMPENSACIÓN

Es tan vasto el espectro de las facultades humanas, que ninguno de nosotros tiene ni la más remota posibilidad de abarcar el potencial de nuestra especie. Existe, además, un principio económico básico que nos dice que no hay oportunidad sin costo; nuestro *stock* genético trae consigo limitaciones, el contexto de desarrollo de nuestra infancia las multiplica; crecer significa que logramos desarrollar algunas facultades en detrimento de un infinito número de potenciales.

No obstante, las exigencias del medio son igualmente vastas; si, por ejemplo, un niño de tres años no habla, no camina ni va solo al baño, desata una gran preocupación. Existe la posibilidad de que sea un discapacitado y eso se le convierte en una potencial carga que limitará también las capacidades de sus responsables. Bajo esas condiciones de vulnerabilidad, nuestra psique desarrolla un mecanismo para elaborar prótesis que llamamos compensación. Esto es muy fácil de observar a un nivel de inconsciente cerebral, como cuando en un invidente se agudiza el sentido del oído para compensar su incapacidad de ver; sin embargo, con lo inconsciente freudiano no es tan evidente. Veremos, pues, que la compensación nos brinda una muy buena oportunidad para mostrar en qué difiere un acto consciente de un acto inconsciente en el sentido freudiano y de uno de inconsciente cerebral.

Los actos de compensación consciente son aquellos en donde la vergüenza ha sido vencida, como cuando un hombre que se ha quedado sin cabello usa una peluca evidente porque no le gusta verse así, él sabe que todos saben que lleva peluca, pues esta no tiene ninguna apariencia de pelo real. Si ese mismo hombre intentara fingir que todavía tiene pelo con una peluca menos evidente, ¿entraría en el umbral del inconsciente freudiano? No necesariamente. Solo cuando el engaño se constituye en autoengaño, entramos en el terreno freudiano; por eso ya hemos usado aquí la palabra inconsciente como verbo. Podríamos decir sin problemas que el autoengaño es la acción de inconscientar el engaño.

Nos damos cuenta enseguida que la acción de olvidar y de inconscientar nos resultan muy parecidas, y establecer una distinción entre ellas no es nada fácil; esto se debe a que la diferencia radica en otro concepto problemático: "la voluntad". El olvido no es voluntario, lo inconsciente casi que sí, y este casi es lo que lo hace tan incómodo para las neurociencias. Muchas de las investigaciones actuales sobre el cerebro se han venido concentrando en la cuestión de la actividad eléctrica, ya es prácticamente un conceso decir que la actividad consciente se presenta en el pico de los 40Hz. Por debajo se habla de estados de relajación, meditación, somnolencia y sueño; sería entonces lógico pensar que la acción del autoengaño se presenta en un pico de actividad eléctrica intermedia en donde lo voluntario apenas asoma. Trivers nos dice que vivimos en un mundo de detectores de mentiras vivientes y que por eso usamos el autoengaño, pues si no nos ocultamos a nosotros nuestras mentiras, ellas serán evidentes. El ejemplo del peluquín nos sirve mucho para entenderlo, porque todos sabemos lo falso que se ve; la mayoría de personas que lo usan y que no quieren que sea evidente inconscientan que lo hacen para proteger su dignidad, pues resulta muy difícil de encubrir.

En el sentido de nuestra fórmula, **inconscientamos saber que no sabemos** qué facultades tenemos, pues son de naturaleza contingente. Cada edad nos sorprende con virtudes que aparecen, capacidades que se truncan y una incapacidad de actualizar ambas cosas instantáneamente; la compensación se mueve entre lo que podíamos, lo que podemos y lo que podríamos.

La última mención de Freud en el trabajo de Pinker tiene que ver con lo que le dio mayor reconocimiento, su teoría de la sexualidad, en particular la idea del complejo de Edipo:

La teoría del conflicto entre padres e hijos es una alternativa a dos ideas populares. Una es el complejo de Edipo desarrollado por Freud, es decir, la hipótesis de que los muchachos tienen un deseo inconsciente de acostarse con sus madres y matar a sus padres, y por tanto tienen miedo de que sus padres les castren. (De forma semejante, en el complejo de Electra, las niñas pequeñas desean acostarse con sus padres.) En realidad, hay un hecho que debe ser explicado. En todas las culturas, los niños son a veces posesivos con sus madres y fríos con el esposo de su madre. El conflicto entre padres e hijos ofrece una explicación clara. El interés que papá tiene por mamá distrae la atención que esta dispensa al niño y, lo que aún es peor, supone la amenaza de crear un hermanito o una hermanita. Puede muy bien darse el caso de que los niños hayan desarrollado tácticas para posponer ese triste día logrando, por ejemplo, que el interés de su madre por las relaciones sexuales disminuya y mantenga alejado al padre del niño. Sería, en este sentido, una extensión clara del conflicto del destete. La teoría explica la razón por la cual los llamados sentimientos edípicos son tan comunes en las niñas como en los niños, y evita la idea extravagante de que los niños pequeños quieren copular con sus madres (Pinker, 1997, p. 572).

Pinker pasa por alto la borrosa distinción entre afecto y sexualidad que caracteriza a la especie humana. El hecho de que exista un conflicto afectivo en la relación entre padres e hijos implica que el desarrollo sexual se verá supeditado a este. Los bebés humanos nacen en tal grado de vulnerabilidad que, para lograr la autonomía y la independencia necesarios para ejercer una vida sexual, se produce una gesta épica que se da contra la fuerza de los afectos que se desarrollan entre unos y otros; de eso va no solo el Edipo, sino la historia de cuanta novela conocemos. El deseo, si no se forma, sí se transforma indudablemente en el teatro de la relación filial, y son infinitas las variedades que puede tomar ese desarrollo. Esta complicación merece que entremos de una vez en el problema de la distinción entre deseo y pulsión que plantea Žižek:

Es crucial no confundir el deseo con la pulsión: la pulsión no es un anhelo infinito por la Cosa que se fija en un objeto parcial; la "pulsión" es esta fijación misma, en la que reside la dimensión "muerta" de toda pulsión. La pulsión no es un impulso universal hacia la Cosa incestuosa que se encuentra detenido o retenido; es el freno mismo, un freno al instinto. Su movimiento básico no es el de trascender a todos los objetos particulares yendo hacia el vacío de la Cosa, sino que es el hecho de que nuestra libido quede "atascada" en un objeto particular, condenada a circular a su alrededor para siempre. El concepto de la "pura pulsión de muerte" es por tanto en última instancia un pseudoconcepto: un intento de pensar el más allá de las pulsiones dentro

del horizonte de las pulsiones. Más que definir el vacío de la negatividad alrededor del cual circulan las pulsiones como la pulsión de muerte “pura”, sería más apropiado postular una negatividad/imposibilidad que precede a la distinción misma entre pulsión y deseo, y concebir la pulsión y el deseo como los dos modos de lidiar con este impasse ontológico (Žižek, 2016, p. 217).

En este pasaje más bien críptico encontramos varias cosas: primero, nos dice que no confundamos pulsión con deseo, que esta no es un anhelo infinito por la Cosa, debemos entender de esto que el Deseo sí es un anhelo infinito por la Cosa, es esa su característica; segundo, la pulsión no es un impulso universal hacia la cosa incestuosa, sino el freno al instinto que no consigue apagarse nunca y que se condena a girar siempre sobre la misma cosa, y, tercero, nos deja claro que la Cosa es un vacío, es la pura negatividad de la que hemos venido hablando en nuestra fórmula, que en el fondo no sabemos, no hay conocimiento.

Pero lo anterior todavía nos deja dudas sobre la distinción entre deseo y pulsión. Acá tenemos otro pasaje en donde parece quedar más claro: “Hay una no relación entre deseo y su objeto, el deseo tiene que ver con la brecha que lo separa para siempre de su objeto, trata del objeto ausente/carente; la pulsión, por el contrario, toma la falta misma como objeto, encontrando satisfacción en el movimiento circular de no lograr la satisfacción” (Žižek, 2016, p. 385).

Ello nos muestra lo extremadamente familiares que son y por qué no podemos más que concebirlos en una relación de paralaje: **la pulsión es el goce siempre satisfecho que produce tener un deseo que nunca se satisface**. Teniendo esta fórmula, es necesario que pensemos cómo se produce el deseo bajo la lógica de lo inconsciente, es decir, como producto de la fuerza del autoengaño. Todos sabemos, por experiencia propia, que para cumplir su característica de anhelo perpetuo, el deseo debe concebirse a sí mismo como posible, él necesita al menos la ilusión de la posibilidad para poder sostenerse como pulsión, por más que al cumplirse solo descubra que no se satisface; esto lo relaciona inmediatamente con nuestra capacidad predictiva, que es la manera como somos capaces de advertir las posibilidades de que algo acontezca; entonces, el deseo-pulsión está también relacionado paralácticamente con la predicción.

Pongamos un ejemplo: en un certamen político electoral solemos tomar nuestra decisión con base en al menos dos variables, nuestras preferencias y las preferencias de la mayoría. Si estas dos cosas coinciden, nuestra decisión es fácil y no llega a problematizarse, pero si no, nos vemos obligados a apostar, buscar un punto medio entre ambas cosas a fin de maximizar nuestra satisfacción y minimizar nuestra insatisfacción, pero nuestra apuesta se vuelve del mismo modo un factor de incidencia y contribuye a aumentar el clima de favorabilidad y desfavorabilidad de las opciones en competencia. En ese sentido, lo que creemos que va a pasar se solapa con lo que queremos que pase. El neurofisiólogo Rodolfo Llinás nos dice que el cerebro evolucionó porque necesitó anticipar movimientos (predecir) (Llinás, 2002, p. 119); otra manera de decirlo es que lo hizo porque empezó a desear, y no es que el deseo motivara

el cálculo o que el cálculo estableciera la posibilidad de que emergieran deseos, es que la mensurabilidad es siempre una sensibilidad, la *sentiencia* es también un caer en cuenta.

He dicho en la introducción que Pinker y Žižek parecen dos caras de una moneda, los dos son personajes reconocidos, pero no en los mismos espacios académicos, son casi inexistentes los lugares comunes en donde pudiéramos encontrarlos al menos teniendo un debate; no obstante, Žižek, quién es más popular en círculos informales que Pinker, sí ha citado en algunas ocasiones su trabajo y casi siempre ha sido para reforzar un argumento propio. En uno de los escritos de más clara intención política de Žižek (*Problemas en el paraíso*, 2016), aparece una cita donde controvierte la tesis más controvertida de Pinker, exponiendo el texto con el que se promociona el libro:

Lo creamos o no, es posible que estemos viviendo la época más pacífica de nuestra especie. En su nueva obra, apasionante y polémica, el escritor superventas y colaborador del New York Times, Steven Pinker, nos muestra que, a pesar de las incesantes noticias acerca de las guerras, crímenes y terrorismo, en realidad la violencia ha declinado durante varios periodos de la historia. Este ambicioso libro desmiente los mitos acerca de la violencia inherente de la humanidad y el curso de la modernidad, y prosigue la exploración, por parte de Pinker, de la esencia de la naturaleza humana, entremezclando psicología e historia para ofrecer un extraordinario retrato de un mundo cada vez más ilustrado (citado en Žižek, 2016, pp. 28-29).

En la argumentación que sigue a esta cita, Žižek dice que, con algunas salvedades, más o menos se puede aceptar esta tesis, pero su reproche va en la dirección de señalar que, lejos de suponer que se avecinen tiempos tranquilos, ese es un escenario en donde las condiciones para una revuelta se hacen más propicias: “La gente no se rebela cuando ‘las cosas están realmente mal’, sino cuando sus expectativas se ven defraudadas” (Žižek, 2016, p. 30).

¿Por qué se pueden defraudar las expectativas de la gente si estamos objetivamente viviendo mejores tiempos? Esto tiene que ver claramente con el solapamiento, como ya hemos dicho, que se da entre el deseo y la predicción. Para entenderlo tomemos el ejemplo del 8 de marzo de 2018: desde 1975 se conmemora oficialmente esa fecha como el Día Internacional de la Mujer, todos los años hemos visto crecer de manera paulatina un mayor activismo alrededor de esa fecha (protestas en las calles, debates mediáticos, actos institucionales, etc.), hasta llegar al 2018 en donde hubo una protesta masiva que llevó a millones de mujeres en todo el mundo a participar, precedida del movimiento #MeToo, que impulsó a las mujeres a hacer públicas denuncias sobre casos de acoso y maltrato, cuyas denuncias despertaron una indignación masiva inusitada, pues las mujeres jóvenes lo vieron como si tratara de una amenaza en plena vigencia, “nos están matando”, dijeron, cómo si se acabara de desatar un plan de exterminio, pero lo cierto —y de ahí que también se tratara de una oportunidad de hacer pedagogía para el movimiento feminista— es que la humanidad pareciera haber fundado la civilización sobre un plan de vejación sistemática de la mujer. Según las estadísticas de Pinker, la violencia contra la mujer, al igual que todas las violencias, no ha hecho más que disminuir a lo largo del tiempo, pero esto quiere decir que, cuando miramos hacia atrás, no hacen más que aumentar.

Pinker y Žižek comparten un tono irónico que los equipara: el primero sabe muy bien que los buenos tiempos que vivimos solo son buenos a la luz de un pasado devastador, su libro no intenta convencernos tanto de lo bien que nos va como de lo mal que nos ha ido; el segundo nos dice que hay problemas en el paraíso y que vivimos en el final de los tiempos, pero son nombres para situaciones que ve como positivas, generadoras de las condiciones de una revuelta emancipadora en pro de una sociedad más justa. Pinker pareciera pedirnos que no dejemos de quejar, pero eso está muy lejos de su intención: nos dice explícitamente que su objetivo es que nos demos cuenta de lo que hemos estado haciendo bien para hacerlo más y mejor, y una de esas cosas es quejarnos. Žižek, por su parte, parece que nos invitara a quejarnos, pero nos advierte que la mejor manera de quejarnos es casi que no hacer nada, abstenernos de alegatos sobre la necesidad de cambios y participar entusiasmada y modestamente en los acontecimientos que se dan en democracia.

## SUMARIO

La psicología evolucionista centra sus explicaciones en la idea de que la mente se ha forjado adaptativamente a través de su paso por diferentes nichos cognitivos. Desde el punto de vista de la teoría general del sujeto que aquí se plantea, a esto le llamamos inconsciente genético.

El modelo computacional de la mente es el que mejor se adapta a la formulación de inconsciente como fuerza de denegación de una falta de conocimiento constitutiva.

La consciencia como *sentiencia*, capacidad de experimentar la existencia, es el nivel de superficie en donde se evidencia el fenómeno de lo inconsciente freudiano.

En un sentido alegórico, podríamos decir que Freud es el primer animal que habla, en tanto que partió de la noticia darwiniana de la animalidad humana para asumir pensar desde el rol de animal humano.

La existencia de lo inconsciente genético es lo que explica la existencia de lo inconsciente cerebral y la existencia de este es lo que nos permite evidenciar lo inconsciente freudiano.

La capacidad de autoengaño es un concepto homólogo a la función inconsciente, lo inconsciente es un fenómeno casi voluntario que puede evidenciarse en la operación de los mecanismos psíquicos de defensa.

El sueño de la ilustración de establecer un imperio de la razón solo es paradójicamente posible como una domesticación de la racionalización.

Pulsión, deseo y predicción son diferentes modos paralácticos de ver la manera en que el sujeto lidia con el vacío constitutivo de conocimiento.

El optimismo de Pinker y el pesimismo de Žižek, en relación de paralaje, funcionan como señuelo dialéctico del momento histórico que vivimos; aunque a primer vistazo Pinker pareciera sugerirnos adoptar una postura política conservadora y Žižek una radicalmente revolucionaria, existe un núcleo revolucionario en el trabajo de Pinker que nos invita a proseguir con las transformaciones modernas que han dado lugar a sociedades más justas, y un apaciguamiento conservador en la posición de Žižek que nos convoca a buscar los cambios en el marco de la democracia.

### **III. El infinito como herida narcisista**

#### **Lo Inconsciente como categoría epistemológica**

Como vimos, las teorías que sustentan a la psicología evolucionista son la selección natural de replicantes y la teoría computacional de la mente. En el modelo físico de David Deutsch, ambos principios son igual de preponderantes, solo que un sentido mucho más extendido, en su modelo la selección natural de replicantes no explica únicamente la evolución de la vida, sino del conocimiento como componente del universo, y la computabilidad no es solo una propiedad de la mente, sino el procedimiento físico con que se crea conocimiento. Deutsch integra estas teorías poniéndolas sobre el mismo esquema filosófico. Uno de sus grandes talentos es la capacidad para sintetizar ideas complejas en enunciados lógicos, esto es lo que hace con la epistemología evolutiva de Karl Popper, en la que basa su teoría, y cuya esencia describe así:

La fuente real de nuestras teorías es la conjetura, y la fuente real de nuestro conocimiento es la conjetura combinada con la crítica. Creamos teorías reorganizando, combinando y modificando las ideas existentes e introduciendo otras nuevas con la intención de mejorarlas. El rol del experimento y la observación es elegir entre teorías existentes, no ser la fuente de nuevas teorías. Interpretamos la experiencia mediante teorías explicativas, pero las explicaciones verdaderas no son obvias. El falibilismo implica no buscar el respaldo de las autoridades, sino admitir que siempre podemos estar equivocados y tratar de corregir los errores. Hacemos esto buscando buenas explicaciones —explicaciones que son difíciles de modificar en el sentido de que cambiar los detalles echaría a perder la explicación—. Este, y no la comprobación experimental, fue el factor decisivo de la revolución científica, y también en el progreso único, rápido y sostenido en otros campos que han participado de la ilustración (Deutsch, 2011, pp. 45-46).

Este mismo principio epistemológico fue el que en su momento esgrimiera Popper para arremeter contra el psicoanálisis. Desde su punto de vista, el planteamiento de Freud no

cumplía el criterio de falibilidad, y cualquier crítica que se le hiciera podía ser contestada con el argumento de tratarse de una resistencia; por lo tanto, la teoría perdía su estatus de conjetura y se convertía en dogma. Hemos visto en el capítulo anterior que los psicoanalistas sí han tenido la pretensión de explicar todo bajo su óptica llegando a niveles absurdos, como lo fue el caso de las náuseas en el embarazo. Pero también vimos qué, si llevamos sus postulados a un terreno más modesto en donde la crítica y la comparación en lugar de destruirle o confirmarle en todo sentido le examinen sin prejuicio, pueden extraerse de él grandes valores conceptuales con potencial de enriquecer a la ciencia en general. Por eso, hemos dicho que nuestra idea de lo inconsciente puede formularse en términos de lógica paraconsistente, que tiene como característica ser capaz de tolerar la inconsistencia (Maldonado, 2006, p. 150). Un subtipo de la lógica paraconsistente es precisamente la lógica difusa (Maldonado, 2006, p. 150), en la cual son permitidas categorías de valor intermedio (casi, masomenos, parcialmente, etc.). Es claro que la teoría freudiana no es capaz de cumplir a cabalidad el criterio de falibilidad que exige el falsacionismo de Popper, pero esta demostración de inconsistencia no llega a trivializar su teoría. Hemos demostrado que, al menos su concepto más potente, el de inconsciente, tiene mucha vigencia explicativa, ha logrado colonizar parte del lenguaje de las neurociencias, puede verse a la luz de la psicología evolucionista y demuestra un poder original que le merece incluso esa distinción particular que hemos venido proponiendo.

Carlos Maldonado data la irrupción de las lógicas no clásicas entre las que se cuenta la paraconsistente, alrededor de la década de los cincuenta en el siglo XX. Lo llama el momento en que el pensamiento occidental comienza a tomarse en serio las paradojas y las contradicciones (Maldonado, 2006, p. 148). Ya Freud lo había dicho un poco antes: “La incapacidad de tolerar la ambigüedad es la raíz de todas las neurosis”. Esto muestra que su pensamiento nos ayuda incluso a entender la tensión entre las lógicas clásicas que no toleran la ambigüedad y las lógicas no clásicas que sí lo hacen.

Inconscientar no es una acción que tenga sinónimo válido: no es olvidar, no es ocultar. Para definirle debemos usar frases que contengan más de un elemento. Una posibilidad sería decir que se trata de el enrarecimiento de contenidos psíquicos para proteger la psique de saberse en ignorancia; la palabra enrarecer por sí sola no podría servirnos como sinónimo, porque debe tratarse del enrarecimiento de contenidos psíquicos para proteger la psique de saberse en ignorancia, no más, no menos.

Aventurándonos a plantear nuestra fórmula de lo inconsciente con la notación usual en lógica formal, donde el símbolo  $\neg$  denota negación, podríamos decir que  $\neg C$  expresa el no conocimiento constitutivo y que  $C$  ( $\neg C$ ) expresa el conocimiento de un no conocimiento constitutivo. Como lo que nos dice Žižek: lo inconsciente es lo desconocido conocido, las cosas que no sabemos que sabemos, entre las que se encuentra el mayor saber de todos “que nada sabemos”. Entonces, la denegación del conocimiento de un no conocimiento constitutivo es

una expresión candidata para verse como una fórmula del inconsciente, que tomaría la forma  $\neg[C(\neg C)]$ . El problema que tiene esta expresión es que la denegación de un conocimiento no equivale a ignorar.

Hemos dicho que inconscientar no es olvidar, mucho menos ignorar, sino más bien enrarecer un contenido; por eso, sería válido que introduyéramos un nuevo símbolo que denotara el movimiento físico que ocurre en la mente cuando la acción de inconscientar acontece. Como esta acción se encuentra tan cerca físicamente de la de una denegación consciente, propongo utilizar el signo  $\neg$ ; entonces, tendríamos que una expresión válida para designar concretamente lo inconsciente sería  $\neg[C(\neg C)]$ . Para que sea claro que no estamos incurriendo en una tautología, la acción de inconscientar  $\neg$  es una acción de inconsciente cerebral, una acción de inhibición mecánica fuera del umbral atencional, pero cuando esta acción opera para inhibir el conocimiento del no conocimiento, entonces tenemos una operación inconsciente en el sentido freudiano.

**Tabla 1. Fórmula de lo inconsciente**

$\neg$	Negación
<b>C</b>	Conocimiento
$\neg C$	No conocer
<b>C</b> ( $\neg C$ )	Conocer que no se conoce
$\neg$	Inconscientar (en el sentido de las neurociencias)
$\neg [C(\neg C)]$	Inconscientar: conocer que no se conoce (lo inconsciente freudiano)

Fuente: Elaboración propia.

Pensemos como ejemplo en la persona que asegura que la Tierra es plana. En ese caso, **C** sería la forma de la Tierra,  $\neg C$  el no conocimiento de la forma de la Tierra **C**( $\neg C$ ) el conocimiento del desconocimiento de la forma de la Tierra, como lo vería cualquier científico que reconoce la forma ovalada de la Tierra como la más satisfactoria de las teorías que responde a nuestro desconocimiento de la forma de la tierra,  $\neg [C(\neg C)]$  en este caso expresaría la idea de “creer hoy que la Tierra es plana”, porque es el enrarecimiento que encubre el no conocimiento de la forma de la Tierra.

Ahora, ¿qué hace paraconsistente a esta formulación lógica? La clave está en que el operador  $\neg$  es un operador difuso. Si el pico de actividad eléctrica que caracteriza al estado consciente de atención sostenida ronda los 40Hz, esto quiere decir que por debajo de esta actividad hay un conjunto infinito de posibles estados de consciencia débil, en donde se encuentran la relajación meditativa, la hipnagogia, la somnolencia y el sueño. Esto hace que la detección de lo inconsciente difícilmente pueda considerarse un arte preciso, es una acción intuitiva que produce resultados paraconsistentes, o sea, resultados que tienen un grado de verdad, el suficiente para ser considerados no triviales.

Ya hemos mostrado entonces cómo, recurriendo a una ampliación de la misma epistemología popperiana que trivializaba el psicoanálisis, podemos revalidarle como una conjetura que aún produce buenas explicaciones en el sentido de Deutsch. Ahora bien, él utiliza el criterio popperiano no solo para cimentar la validez explicativa de las teorías evolucionista y computacional, sino también para apostar firmemente por una de las múltiples interpretaciones de la teoría cuántica de la que dice literalmente: “es la teoría de la física del multiverso” (Deutsch, 1999, p. 60).

Actualmente, las interpretaciones de la teoría cuántica son casi innumerables, esto se debe a que el descubrimiento de la naturaleza cuántica de la materia fue de un terreno de observación infinitamente paralítico. Si el principio de incertidumbre nos dice que no existe ninguna posición ni velocidad determinadas para una partícula, solo una nube infinita de posibles estados accesibles, quiere decir con esto que lo que ocurre con nuestros actos de medición admite múltiples perspectivas.

Žižek nos recuerda que al principio de incertidumbre de Heisenberg le acompañó el principio de complementariedad de Bohr:

Aquí debemos tener en cuenta la sutil diferencia entre el principio de incertidumbre de Heisenberg y el principio de complementariedad de Bohr, la diferencia entre la incompletitud meramente epistemológica y la plenamente ontológica: mientras que la idea de Heisenberg es que no podemos establecer la posición y momento simultáneos de una partícula porque el acto de medición mismo interviene en la realidad medida y perturba sus coordenadas, el punto crucial para Bohr es uno mucho más fuerte, y tiene que ver con la naturaleza misma de la realidad; las partículas en sí mismas no tienen una posición y momento determinados, de modo que deberíamos abandonar el concepto estándar de “realidad objetiva” poblada por cosas equipadas con un conjunto de propiedades plenamente determinado (Žižek, año, p. 773-774).

El postulado de Bohr es la base de la interpretación de Copenhague, que fuere aceptada en principio por la comunidad de físicos como el canon con el que tendría que lidiar cualquier otra interpretación. Desde ese punto de vista, una observación lleva al colapso de la función de onda (el cúmulo de posibles estados de la partícula) y constituye un estado determinado. En la interpretación de los muchos mundos que defiende Deutsch, mientras la función de onda colapsa con una medición particular en nuestro universo, se desatan otras infinitas historias con diferentes mediciones en otras instancias que en principio fueron llamadas “universos paralelos”.

Esta es la opinión de Deutsch sobre la interpretación de Copenhague:

Idea que facilita evadirse de las implicaciones de la teoría cuántica en la naturaleza de la realidad. Supone que, en los momentos de observación, el resultado en uno de los universos se convierte en real, y que los demás universos —incluyendo los que contribuyeron al resultado— nunca existieron. De acuerdo con semejante concepción de la realidad, no cabe

preguntarse qué ocurre en ella en los intervalos entre las observaciones conscientes (Deutsch, 1999, p. 349).

El fenómeno que, según Deutsch, es suficiente prueba de la existencia de universos paralelos<sup>11</sup> es el que llama *Interferencia cuántica*. En su primer libro, *La estructura de la realidad*, basándose en experimentos que analizan el comportamiento cuántico de la luz, dice que se trata del “efecto de una partícula de un universo sobre su contrapartida de otro. La interferencia entre fotones es la responsable de que las sombras no se limiten a ser meras siluetas de los obstáculos que las producen y presenten mucha mayor complejidad” (Deutsch, 1999, p. 60). Uno de esos experimentos muestra, sin adentrarnos demasiado en él, que, bajo ciertas condiciones, el patrón de comportamiento de las sombras que produce un fotón cambia sin que podamos explicarlo más que por la intervención de algo idéntico, pero perfectamente independiente de él. En *El comienzo del infinito* dirá sobre la interferencia cuántica: son “fenómenos causados por instancias no fungibles de un objeto multiversal que se convierte en fungible (Deutsch, 2011, p. 341). El autor explica que el término fungible es utilizado por él para referirse a elementos físicos perfectamente intercambiables, en el sentido de no diferir absolutamente en nada.

Sorprende que Deutsch diga que la interpretación de Copenhague facilite evadirse de las implicaciones de la teoría cuántica en la naturaleza de la realidad, cuando otros físicos que trabajan detectando interferencias cuánticas, como Anton Zeilinger, han dicho que “la búsqueda de interpretaciones diferentes a la interpretación de Copenhague está motivada muy a menudo por el intento de eludir sus consecuencias radicales, es decir, un acto de represión cognitiva por parte de sus impulsores (Deutsch, citado en Žižek, 2012, p. 767).

Viene aquí nuestra pregunta: ¿Qué es más doloroso y dificultoso de asumir: el vacío ontológico y epistemológico que subyace a la interpretación de Copenhague o la existencia de un multiverso infinito? Para responderlo, hagamos los siguientes paralelos: hemos visto que la noción de inconsciente que se esboza en Freud es subsidiaría del viejo principio socrático de saber que nada se sabe; podríamos decir que el pensador griego propinó también una herida narcisista a la humanidad, una de orden epistemológico; Freud habría hecho de esto una problemática psíquica. En el mundo de las matemáticas, antes de que se postularan los principios de la teoría cuántica, George Cantor y su estudio del infinito ya había generado una conmoción similar a la de cuestiones como el principio de complementariedad, o la posibilidad de muchos mundos. Deutsch nos cuenta que:

Los descubrimientos de Cantor encontraron una sañuda oposición entre sus contemporáneos, incluidos la mayoría de matemáticos de su tiempo y también muchos científicos, filósofos y – teólogos. Las objeciones religiosas, irónicamente, se basaban en efecto en el principio de

---

<sup>11</sup> Deutsch (1999, p. 59) nos dice que esta forma de llamarlos es engañosa, pues no se trata de instancias perfectamente autónomas.

mediocridad. Caracterizaban los intentos de entender y trabajar con el infinito como una intrusión en las prerrogativas de Dios (Deutsch, 2011, pp. 193-194).

Y resume el infinito matemático de Cantor como “la conclusión de que un conjunto es infinito solo si puede establecer una correspondencia biunívoca con una parte de sí mismo (Deutsch, 2011, p. 223). Esto quiere decir que, desde Cantor, algo es realmente infinito solo si sus partes a su vez son también infinitas.

Podríamos pensar entonces que, así como Freud problematizó el postulado socrático, la teoría cuántica problematizó la idea matemática de Cantor. Lo que molesta a los físicos promotores de la teoría del multiverso es que la interpretación de Copenhague no da espacio para que preexista algo al acto de medición, porque consideran necesario que haya cosas ahí afuera antes de que sean medidas, pero las evidencias de la existencia de un multiverso —las interferencias— solo pueden ser captadas en el acto de medición, antes de ello no hay noticia del multiverso. Solo cuando se forma una historia es que podemos notar sus reversos especulares afectándola, ya que una historia es una actualización vigente de cosas que ocurrieron, estos reversos especulares nos pueden igualmente parecer como existentes desde donde date la historia, pero ello no quiere decir que lo sean.

Lo que nos dice la interpretación de Copenhague no es que nada exista, sino que la medición es la que produce todas las condiciones de lo que hemos de concebir como existente. Si las mediciones nos indican, a su vez, que en la medición participan interferencias provenientes de reversos especulares de la instancia medida, entonces podríamos plantear una compatibilidad entre la interpretación de los muchos mundos y la interpretación de Copenhague. La simple diferencia entre llamar a la teoría como de los muchos mundos o del multiverso cambia significativamente su relación con la interpretación de Copenhague, pues en ella hay una única historia, pero nos damos cuenta enseguida que podemos ver a esa historia como un conjunto de historias anidadas a través de interferencias.

Para cerrar nuestra doble analogía, volvamos a términos coloquiales: saber que se sabe nada equivale a saber que existe el infinito, así que otra forma de ver lo inconsciente es como la manera en que lidiamos con la existencia del infinito y su incomodidad intrínseca. Respondiendo a la pregunta que habíamos hecho: no es necesario evitar la incómoda interpretación de Copenhague para postular la incómoda interpretación de los muchos mundos, pues entre ambas pueden ofrecernos el reto de tener que enfrentar, no solo el hecho de que nada está previamente determinado, sino el de que, al acaecer una determinación, esta viene acompañada de infinitas instancias especulares que le interfieren.

Žižek insiste mucho en que en la interpretación de Bohr

no implica un relativismo subjetivista: la objetividad se mantiene, pero ya no significa que el resultado de la observación nos diga algo acerca de la realidad del objeto observado previa al acto de medición; más bien significa que cuando repetimos el mismo acto de medición bajo las

mismas condiciones (el mismo entrelazamiento de objeto y aparato), obtendremos el mismo resultado, de modo que no hay referencia a un observador particular. La lectura subjetivista o idealista de la física cuántica (“la mente crea la realidad, no hay realidad independiente de nuestras mentes”) es por lo tanto patentemente falsa: la auténtica consecuencia de la física cuántica es la opuesta, y nos obliga a pensar el modo en que nuestro conocimiento de la realidad está incluido en la propia realidad. La lección de Bohr por lo tanto no es que la realidad sea subjetiva, sino que nosotros —los sujetos observantes— somos parte de la realidad que observamos (Žižek, 2012, p. 780).

Carlos Bolívar Bonilla cita en sus clases un poema de William Ospina en el que se da una conversación hipotética entre Einstein y el místico Tagore. La manera en que concluye ilustra lo paradójico de la idea del “misticismo cuántico”:

### **Diálogo de dos extranjeros que toman café en un salón de Berkeley**

-¿Es verdad, señor Einstein, que ustedes, los científicos, creen en un mundo fuera de la conciencia humana?

-Hay una realidad más allá de nosotros. Toda verdad humana solo deriva de ella.

-Ah, no diga usted eso. Yo solo puedo hablar de lo que he percibido.

-Señor Tagore, escúcheme: la suma de los ángulos interiores de un triángulo sería igual a dos rectos, aunque no hubiese humanos.

-¿Y quién puede probar semejante supuesto?

-La razón, pues sus leyes imperan para todos. Budistas, musulmanes, pielesrojas, albinos... nadie puede evadir los axiomas del mundo.

-Solo porque aquí hay hombres son verdad esas cosas.

-¿Afirma usted entonces que, si no hubiera humanos, el Apolo de Belvedere dejaría de ser bello?

-Sí, señor, eso digo.

-Pues yo pienso otra cosa. Aunque todos muriéramos, y el sueño de la especie se borrara, fuera de nuestras mentes persistiría el mundo, y el mármol, ya invisible, guardaría su belleza.

-Entonces, señor Einstein, usted es mucho más religioso que yo (Ospina, 2008, contraportada).

La conclusión de Bohr es a su manera plenamente aceptada por Deutsch, pues en su modelo nosotros los observadores estamos incluidos como *Constructores Universales*, entes creadores de conocimiento capaces de “hacer que cualquier materia prima experimente cualquier transformación física posible, dada la información adecuada”. Lo que implica también que “no

somos sostenidos por nuestros entornos, sino que nos sostenemos nosotros mismos creando conocimiento” (Deutsch, 2011, pp. 94-95).

Lo anterior evidencia radicalmente la vulnerabilidad que nos caracteriza, pues como hemos dicho nuestra condición ontológica es la de saber que carecemos de conocimiento, pero aquí se nos dice que requerimos de conocimientos para poder sostenernos, así que nos vemos abocados a crearlo. Deutsch (2011, pp. 94-95) plantea que no fue hasta que comenzamos a vencer el “parroquialismo (confundir la apariencia con la realidad, o las regularidades locales con leyes universales)” que avanzamos en la senda de nuestra supervivencia como especie. En seguida nos podemos dar cuenta de que ese parroquialismo funciona en numerosos casos como una formación inconsciente a la manera en que nosotros le hemos descrito. Lo inconsciente es entonces también el funcionamiento débil de nuestra creatividad, cuando en lugar de crear conocimiento, crea formaciones que encubren su incapacidad para lograrlo.

Žižek encuentra que existen notables semejanzas entre los fenómenos que se evidencian en física cuántica y la experiencia del sentido común que ha inspeccionado el psicoanálisis, aquí una de ellas:

Dentro del orden simbólico, la posibilidad como tal posee una realidad efectiva por sí misma; es decir, produce efectos reales; por ejemplo, la autoridad del padre es fundamentalmente virtual, una amenaza de violencia. De un modo similar, en el universo cuántico la trayectoria real de una partícula solo puede explicarse si uno tiene en cuenta todas sus trayectorias posibles dentro de su función de onda. En ambos casos, la actualización efectiva no abole simplemente la previa panoplia de posibilidades: lo que podría haber ocurrido continúa teniendo un eco en lo que ocurre realmente, como su trasfondo virtual (Žižek, 2012, p. 770).

Nos damos cuenta aquí que, desde el punto de vista de la interpretación del multiverso, también existen este tipo de semejanzas. En el primer experimento que describe Deutsch para hablar de las interferencias que evidencian la existencia de más de una historia ocurriendo al mismo tiempo, nombra al fotón paralelo (que hipotéticamente interactúa con el del experimento sin que se le pueda detectar directamente), como fotón fantasma. Esto lo propone solo de manera ilustrativa, pues en seguida hace la salvedad de que el fotón es tan tangible como el que vemos en nuestra historia; no obstante, esto nos hace pensar en seguida en lo que en teoría psicoanalista se llama fantasma o fantasía: el marco que dota al deseo de una estructura de sentido operando de forma inconsciente.

En un sentido fantasmático, lo ocurrido siempre tiene un potencial infinito de narrativas. Un ejemplo son las múltiples maneras como podemos contar (establecer que ocurrió) un encuentro amoroso: azar, destino, romance, necesidad, cortejo, obligación, etc. En algún momento se impone uno de estos modos fantasmáticos de verlo, pero los demás le acompañan siempre como posibles correlatos especulares y hasta le interfieren. Deutsch no estaría de acuerdo con que dijéramos que los demás universos del multiverso son solo las versiones posibles que no llegaron a ser del nuestro. Para él, estos universos existen fácticamente, no son solo posibilidades; pero, ¿qué tal si el hecho de que podamos

considerarlos como posibilidades se deba al hecho de que existen fácticamente? Aunque se trata de una aseveración muy difícil de probar, lo ya cierto es que hay una teoría fundamentada que considera existente un multiverso compuesto por instancias con historias independientes que no se comunican pero que se interfieren, y que, en nuestra experiencia cotidiana, sobre una historia concebida (fantaseada) existen múltiples versiones posibles que le interfieren. Este tipo de relaciones homólogas son las que llevan a Žižek a decir que “la ‘rareza’ de la física cuántica no es su heterogeneidad radical con respecto a nuestro sentido común, sino más bien su sorprendente semejanza con lo que consideramos específicamente humano” (Žižek, 2012, p. 770).

En la película *Ahora sí, antes no*, de Hong Sang-Soo, se cuentan dos versiones de un encuentro romántico heterosexual sin que medie ningún dispositivo de ciencia ficción que lo justifique; sencillamente, durante la primera mitad de la película se nos muestra una historia con su conclusión y luego se nos cuenta casi exactamente la misma, solo que con algunas ligeras variaciones, una de las cuales hace que el desenlace de ambas historias sea radicalmente distinto: en una de las versiones el hombre (un director de cine) evita contar a la mujer con quien sale (una joven pintora) que está casado, ella termina enterándose por accidente, lo que da lugar a un final trágico en el que ambos se sienten frustrados. En la segunda historia, él cuenta honestamente a la joven que está casado antes de que la cita avance a más, y ello repercute en un final casi feliz en el que ambos personajes se despiden en un tono cordial. La película no hace más, no nos dice si una de las dos historias fue cierta, bien hubiera podido intercambiar el orden de contar las historias y aunque hubiera causado sentimientos diferentes, en el fondo habría dejado las mismas reflexiones. En el sentido de la fantasía y sus reversos especulares, bien podemos imaginarnos al personaje de la primera historia fantaseando la idea de la segunda al preguntarse: ¿Qué habría pasado si le cuento a tiempo que soy casado?, o viceversa, el segundo preguntándose: ¿y si no le hubiera contado que soy casado? Lo que debe señalarse es que sea cual sea la versión en la que nos sintamos viviendo, esta se ve afectada por el sinnúmero de destinos posibles que ocurren en ¿otros universos?

## SUMARIO

Si aplicamos el criterio popperiano del falsacionismo desde un punto de vista de lógica paraconsistente, podemos encontrar valores conceptuales en la teoría freudiana con un importante potencial explicativo.

$\neg[C(\neg C)]$  es una expresión en lenguaje formal que sintetiza la fórmula de lo inconsciente como el enrarecimiento de la consciencia del no conocimiento, en donde  $\neg$  es un operador difuso que denota la actividad inconsciente desde el punto de vista cerebral.

El diverso número de interpretaciones de la mecánica cuántica la evidencian como un campo de paralaje.

La idea de lo infinito perturba nuestro narcisismo en tanto que nos enfrenta a lo limitado de nuestro conocimiento.

Puede establecerse al menos una compatibilidad entre la interpretación de la mecánica cuántica del multiverso y la de Copenhague, si vemos al conjunto de historias del multiverso como una historia de historias anidadas y si consideramos al vacío de indeterminación y al infinito en multiplicación, en relación de paralaje.

Lo inconsciente es también el funcionamiento débil de nuestra creatividad, cuando en lugar de crear conocimiento, crea formaciones que encubren su incapacidad para lograrlo.

El mecanismo psíquico de la fantasía opera de un modo homólogo a como funciona la física del multiverso.

## SEGUNDA PARTE

### LA ESFERA LOCAL

#### IV. El sujeto de la complejidad

##### Lo inconsciente como propiedad de los sistemas complejos

Hasta ahora hemos hablado de lo inconsciente en relación con las neurociencias, la psicología evolucionista y la manera epistemológica en que podemos considerarle para adaptarle a las ideas vanguardistas en física sobre la estructura de la realidad. ¿Empezamos con esto a esbozar una teoría general del sujeto? Hemos dicho que el sujeto es el nombre para aquello que somos en el mundo, como partes que le integran y le habitan ¿Qué somos quiénes? Los humanos, en primer sentido, pues en el momento en que esto se escribe no existe noticia de que otra especie terrestre o extraterrestre tenga posibilidades de leerle.

Entonces, una teoría general del sujeto es una teoría de la especie, es por eso que hemos partido de la noción de que somos un organismo biológico en evolución. También agregamos a esto que tenemos una historia cultural que incluye a las filosofías, teologías, cosmologías, ideologías y ciencias que han intentado dar respuesta a la pregunta sobre el sujeto. Asumimos como central la idea de lo inconsciente, porque nuestra especie se hace llamar *homo sapiens*, como si el saber fuera su emblema, hemos mostrado que lo *sapiens* está problematizado por la existencia de lo inconsciente, al que ya hemos descrito como la evidencia de que ese “saber” es volátil, frágil y en muchos casos engañoso.

La ciencia es la actividad humana que actualmente produce más saber sobre el sujeto, pero la ciencia atraviesa actualmente una transformación paradigmática en toda regla. Esa transformación tiene que ver con la emergencia de la idea de la complejidad, un significado que pasó de ser un adjetivo que describía los fenómenos abigarrados, confusos, extraños y de magnitudes difíciles de tratar, a un sustantivo que describe a los sistemas que exhiben ciertos tipos de comportamientos.

Bajo la óptica clásica, el empeño científico consistía en hacer de los fenómenos adjetivados como complejos fenómenos simples que pudieran estandarizarse, formalizarse y explicarse en sencillos términos de relaciones causa-efecto. Este tipo de explicaciones a las que hoy se califica de reduccionistas llegaron a brindar satisfacción momentánea, pero no lo pudieron hacer por un tiempo infinitamente prolongado, pues todo lo que obviaban terminaba por

socavar su eficacia. A medida que el mundo se fue ensanchando política, económica, social y culturalmente, la sensación de no poder explicar las cosas recurriendo a simplificarlas fue cada vez más acuciante.

De esa manera, en diferentes ámbitos del saber empezaron a desarrollarse enfoques que procuraban abarcar en lugar de reducir, de ahí vienen ideas como el holismo y el enfoque sistémico. Pero ampliar el espectro que compone un fenómeno y estudiar sus múltiples relaciones no garantiza que se puedan extraer explicaciones satisfactorias sobre él; fue necesario que los filósofos, lógicos y matemáticos comenzaran a vislumbrar los fenómenos de una manera no tradicional, no buscando en ellos regularidad, constancia, continuidad, linealidad, etc., sino encontrando maneras de describir lo irregular, variable, discontinuo y no-lineal.

La filosofía de la ciencia hoy se debate sobre estas cuestiones, maneras clásicas de explicar los fenómenos aún conviven con las cada vez más desarrolladas ciencias de la complejidad. ¿Qué podría tener que ver lo inconsciente con este asunto? Si lo inconsciente freudiano es  $\neg [C(-C)]$  la inconscientización cerebral del conocimiento de nuestro desconocimiento, ¿no es la dificultad de asumir la noción de complejidad un ejemplo de cómo opera lo inconsciente? El reduccionismo parece una de las formas como actúa la racionalización que describimos en el segundo capítulo; ante el hecho de no ser capaces de crear una manera de entender ciertos fenómenos, hacemos de ellos cosas comprensibles bajo la luz de ideas básicas que nos brindan la sensación de seguridad. Aceptar la preponderancia de la complejidad implicaría reconocer un riesgo intrínseco a la existencia misma.

Lo que nos muestra la fórmula de lo inconsciente es que la complejidad, en lugar de ser un acaecimiento vanguardista, es la evidencia más inmediata de nuestra existencia. Con lo primero que nos encontramos es con que somos seres ávidos de conocimiento en un mar de extrañezas. Pero claro, esto no es más que una sensación, nuestros primeros conocimientos no describen la complejidad, más bien la reducen, como ya vimos con la idea de la Tierra plana. La idea de la complejidad solo puede comenzar a aparecer como un intento de vencer el impulso inconsciente.

El hecho de que aparezca en nosotros ese impulso equivale a la emergencia misma de la consciencia, por eso hemos dicho que es un fenómeno incremental. Como especie, hoy somos más conscientes que hace mil años, por lo menos en tanto que más y mejor informados. La existencia de lo inconsciente freudiano es la evidencia de que esa avidez no llega nunca a una victoria definitiva, siempre está a medio camino y todos sus logros son parciales.

Complejidad, entonces, bien puede ser un nombre para el reto que la consciencia tiene ante sí; nos hacemos más conscientes entre más capaces de asimilar complejidad. En ese sentido, una teoría general de la complejidad es un marco ineludible para concebir una teoría general del sujeto: las posibilidades y límites de la primera lo serán también de la segunda.

Carlos Maldonado, en calidad de complejólogo, escribe un texto titulado *Exploración de una teoría general de la complejidad* (TGC), donde expone en qué sentido es posible y deseable una TGC y cuáles, hipotéticamente, pudieran ser sus rasgos característicos. Si examinamos esos rasgos bajo la lupa del pensamiento de Žižek, nuestro proveedor de la fórmula de lo inconsciente, podemos dar cuenta de cómo una TGC allana el camino para una teoría general del sujeto.

Los rasgos que enuncia Maldonado son los siguientes:

- i) Es una teoría incompleta e imperfecta: la incompletud debe ser entendida en el sentido del teorema (en rigor los dos teoremas) de K. Gödel que acusa o evita el carácter tautológico de una teoría; y la imperfección hace referencia al hecho de que los fenómenos caracterizados por complejidad creciente son esencialmente inestables. Ello, sin embargo, no debe significar, en manera alguna, que la complejidad sea fea. Por el contrario, los fenómenos y sistemas complejos son altamente simétricos; solo que se trata de una simetría que no termina en el tiempo (Maldonado, 2009, pp. 131-132).

En *Visión de paralaje*, Žižek cita al respecto de la incompletud de Gödel al matemático John Casti: “Dentro de todo sistema lógico se pueden hacer afirmaciones que no pueden ser probadas o refutadas valiéndose de las del sistema; si se mira al sistema desde afuera, **puede** ser completado” pero añade que desde nuestra experiencia subjetiva hay una extraña complicación de esto, pues aquí, “adentro” es de algún modo “afuera” (Žižek, 2006, pp. 285-286). La explicación que ofrece Žižek refiere al hecho de que el “yo” no puede fijarse como una cuestión interior (la sensación interna de ser) o exterior (la personalidad que exhibimos), sino como una interface que media entre dentro y fuera. De esa manera, así como una TGC sería incompleta e imperfecta, el Sujeto y la teoría que lo formule son asimismo incompletos e imperfectos, en tanto que este nunca llega a ser un ente realizado. Ello no implica, como dice Maldonado, que el sujeto sea “feo”; ya había dicho Freud que es el narcisismo y su cristalización (la negación de la complejidad) lo que impide al sujeto desarrollarse eróticamente.

- ii) Es una teoría indecible e inacabada: la indecibilidad debe ser entendida en el sentido de A. Turing en cuanto que no tiene una única solución. En relación estrecha con ello, el inacabamiento hace referencia a que la complejidad es, en general, ciencia de la vida; es decir, de sistemas vivos o que exhiben vida. Un referente claro de esta última idea son las estructuras disipativas, que permiten comprender mejor que los sistemas vivos son un caso particular de los sistemas físicos, salvo que por la física no hay que entender ya, en absoluto, a la mecánica clásica o relativista, sino la “nueva física” en la que el concepto de “estructura disipativa” atraviesa y constituye a la vez ambas instancias, superando, así, el dualismo física-biología (Maldonado, 2009, p. 132).

El concepto de estructura disipativa no sólo es capaz de superar el dualismo física-biología, sino a su vez el dualismo psicología-biología. El cerebro y el psiquismo que produce son ambas estructuras autoorganizadas que operan alejadas del equilibrio; ya habíamos dicho que somos

un sistema vulnerable y ansioso, esto se debe a que somos un sistema en disipación, la vulnerabilidad es equivalente a la propiedad de ser sistemas abiertos y caóticos, la consciencia del flujo constante de información es a lo que llamamos conocimiento, pero la consciencia no nos lleva a un reposo. Vimos que Pulsión/Deseo son nombres para ese empuje que evidencia la falta característica de un sistema que se experimenta como inacabado y que también es indecible a la manera en que lo dice Maldonado (de no tener una única solución), pues el llamado objeto  $a$  en el que se atasca la pulsión y hacia el que se propulsa en una búsqueda incesante el deseo, es un objeto abstracto que producen las circunstancias particulares de cada sujeto.

- iii) Es una teoría evolutiva: la de la evolución es, hasta la fecha, la mejor teoría que se ocupa de procesos y dinámicas. Ahora bien, dado que la teoría de la evolución es una teoría inacabada e incompleta, existen, de parte de la complejidad, diversos ensayos, varios de ellos muy fructíferos, por complementarla. El más exitoso es la teoría de la autoorganización, que, por lo demás, se encuentra en la base de la ciencia de las conexiones (*science of connections*) desarrollada por D. Watts, S. Strogatz y L. Barabasi, notablemente (Maldonado, 2009, p. 132).

Ya se ha mostrado cómo la teoría evolucionista subyace a los planteamientos freudianos. También se ha planteado que el incremento de la consciencia en todos sus niveles es un producto evolutivo. Aquí vale la pena señalar que un átomo, una célula humana o un órgano puedan considerarse conscientes (en el sentido de sostener una configuración informática) no nos dice nada sobre si estos entes experimentan también la *sentiencia* (sensación de ser). Tiene algún sentido pensar que solo hasta que la evolución de la materia desarrolló masas encefálicas animales, creó la posibilidad de *sentiencia*, pero en estricto sentido, sin evidencias claras de cómo aquello es capaz de producirse, no podemos negar la posibilidad de que en cada nivel microscópico los entes individuales experimenten “ser”. Diversos autores han hecho notar en esto una semejanza con el pensamiento animista propio de culturas aborígenes, uno de ellos fue el maestro insigne de la Universidad Surcolombiana Antonio Iriarte, quien vio en aquello la señal de una ética cósmica: que nace de sentirse parte del universo, entendido como un todo orgánico, inabarcable, vivo y dotado de consciencia, en el cual el daño que infligimos a alguna de sus partes afecta la salud de todo el organismo (Iriarte, 2002, pp. 189-190). Es propicio dar cuenta de que esta manera de pensar también suele dotar al universo y sus partes de malignidades intrínsecas, idea germen de que algunas cosas se consideren inescrutables, cosa que puede verse como una tara que impide el conocimiento pormenorizado de todos los fenómenos.

Esto tiene relación con lo anterior, pues el descubrimiento de la autoorganización equivale a que se ha observado que tanto sistemas orgánicos como inorgánicos exhiben comportamientos autónomos en donde las partes se sincronizan produciendo acciones coherentes con su estabilidad, crecimiento y reproducción. Para considerarles conscientes en todo estricto sentido, solo haría falta que nos lo comunicasen, pero que no lo hagan no quiere decir que no lo sean, pues bien pueden estar estableciendo una comunicación entre sus pares

que no se reduzca a un sistema de señales (como ya también se ha observado por ejemplo en plantas), sino que contenga esa sensación subjetiva estupefacta a la que estamos llamando *sentiencia*.

La consciencia propiamente humana evoluciona culturalmente; cultura es un nombre para la *sentiencia* colectiva, es como un grupo humano se dice a sí mismo “somos”. Es en el nivel cultural en donde se evidencia lo inconsciente freudiano, ergo la evolución cultural se produce como su superación constante. La emergencia de la educación tiene que ver todo con ese asunto, y de ahí que Freud dijera que es una de las tareas imposibles.

Este pronunciamiento de Freud no es nada más que retórica, pues su empeño teórico tuvo un propósito pedagógico sin lugar a dudas y puede resumirse así: un momento cultural implica un principio de realidad (normas, reglas y costumbres) que nos amoldan a un orden de las cosas. Rechazarlo, cambiarlo o aceptarlo tiene riesgos y oportunidades; estas normas, reglas y costumbres no se adquieren, ni se aceptan, ni se rechazan ni modifican solamente de maneras deliberadas. En su gran mayoría, aquello ocurre de forma inconsciente, pues desde muy tempranas edades estamos sujetos al principio de realidad. Poder entrar de una manera madura a contribuir en la deliberación sobre la aceptación, cambio, rechazo o modificación del principio de realidad implica que tengamos que hacer esfuerzos para enfrentar la manera inconsciente en que hemos venido aceptando, cambiando o rechazando la realidad.

Cuando un(a) niño(a) comienza a habituarse, repite comportamientos, desarrolla propios y descarta muchos; esas actividades ocurren en simultánea y de manera poco consciente, podemos decir que de forma autoorganizada. La consolidación de este proceso es lo que va construyendo una autonomía consciente con su lastre inconsciente. El mecanismo de la selección natural explica con seguridad por qué unos comportamientos se mantienen, modifican o desaparecen en un sentido filogenético, y la lógica de lo inconsciente completa esta explicación en un sentido ontogenético extendido que incluye la vida cultural.

- iv) No es una teoría de origen disciplinar: así como la ciencia contemporánea se caracteriza, en marcado contraste con la ciencia clásica, por el hecho de que es imposible explicar o abordar un fenómeno sin atender al mismo tiempo a otros o al entorno en el que se inscribe dicho fenómeno, asimismo es imposible una teoría de la complejidad que sea a la manera de las teorías tradicionales, es decir, como teorías disciplinares. Por decir lo menos, tenemos entre manos la posibilidad de una teoría híbrida, algo que constituye a todas luces un escándalo, cuando se la compara con las teorías habituales en la historia (Maldonado, 2009, pp. 133).

En un sentido más radical, Maldonado (2017) ha planteado que el propósito en complejidad es el de indisciplinar el conocimiento. Con esto quiere decir que no hay manera, pensando a la vieja usanza (con áreas disciplinares que se preocupan por domesticar y definir la forma como se tiene que producir conocimiento), en que vayamos a conseguir que se genere una actividad científica creativa capaz de enfrentar el desafío de la complejidad. Maldonado no cita a Freud en su texto, pero difícilmente podemos encontrar un mejor ejemplo de lo que fue un actuar científico indisciplinado. A Freud —ya lo dijimos antes con Alenka Zupancic— le fueron

propinadas duras críticas desde todos los ángulos disciplinares, porque lo suyo ni se atenía al modo en que la biología explicaba las cosas, ni evitaba hablar desde el conocimiento de la naturaleza.

Žižek es hoy un ejemplo extremo de un actuar académico indisciplinado, pues la síntesis que propone entre Hegel y Lacan a muchos les suena como gas sarín (un arma química de fabricación ilegal), en tanto que ambos tienen fama de haber construido sistemas confusos que no dicen nada y que no provocan más que dolor de cabeza, pérdida de tiempo y desperdicio de vida. Estas críticas, aunque virulentas, no deben obviarse. Tal vez el máximo exponente de esta postura sea el filósofo argentino Mario Bunge, para quien Freud no hizo más que timar y perjudicar pacientes con un discurso de curandero, Lacan repetir lo mismo con más charlatanería y Hegel inventar literatura oscura con ilusión de profundidad.

Para Bunge, Žižek no es más que un reinventor de la empresa de Hegel en forma radicalizada y posmoderna. Según él, la razón por la que Žižek y todos los que le anteceden son famosos no es otra que la misma por la que son famosos los magos y predicadores de la televisión, porque engatusan con trucos, efectos y posturas retóricas. La empresa de Bunge contra estos pensadores se parece mucho a la que lleva James Randi, un ilusionista que pasó de hacer trucos a develarlos, un mago que se paseó durante un tiempo por televisiones desenmascarando mentalistas, demostró el fraude de varios evangelistas y creó una fundación que ofrece un millón de dólares (que a la fecha nadie gana) a quien sea capaz de demostrar con pruebas científicas públicas la existencia de un hecho paranormal.

Randi nos enseña que la línea entre el conocimiento indisciplinado y el conocimiento fraudulento puede ser muy delgada, ¿pero está Bunge haciendo lo mismo cuando arremete contra Freud, Lacan, Hegel y Žižek? Lo primero que debe llamarnos la atención es que, a diferencia de los brujos y predicadores, los pensadores atacados por Bunge no recurren a ninguna fuerza paranormal para dar sustento a sus explicaciones, salvo el caso de Hegel que se asumió idealista (que no es precisamente lo que le critica Bunge), todos los demás son reconocidos materialistas; si se tratase de engatusadores, habría que aceptar como mínimo que lo fueron para un público descreído, mucho más difícil de timar que el de las masas creyentes. Lo segundo es que las críticas que más han corroído lo planteado por Hegel, Freud y Lacan provienen de épocas posteriores a ellos en donde era esperable una pérdida de vigencia. La manera en que Bunge contradice a estos autores es tan virulenta, que niega cualquier posibilidad de un conocimiento válido y rescatable en ellos, como si hubiera que desechar, por ejemplo, todo el pensamiento de Newton porque creyó en la alquimia. Tercero, Žižek que es un pensador vigente, que ha tratado precisamente de desempolvar a Hegel, Freud y Lacan; su defensa no se trata de una reivindicación a ultranza, sino de una relectura a la luz del presente ¿Qué pasa en este caso con Bunge? Pues resulta que Žižek le causa tanta repulsión, que no parece haberle leído, lo obvia completamente y no ha atendido en lo mínimo a sus planteamientos, y su argumento es que no merece la pena. Vale anotar que, en *Órganos sin cuerpo*, dedicado a Deleuze —otro de los repudiados por Bunge—, Žižek, quien conoce bien la postura de Bunge, no tiene ningún empacho en citarle para fortalecer un argumento propio

sobre el realismo y la racionalidad. Vemos que la indisciplina teórica que propone Žižek consiste en relacionar lugares epistémicos que ideológicamente se encuentran distantes.

Maldonado ha desarrollado su idea de indisciplina epistemológica en el marco de la idea de Thomas Kuhn de revolución científica (en donde paradigmas dominantes y normalizados son socavados por la organización subversiva de paradigmas transformadores): las ciencias de la complejidad en tanto que indisciplinadas son, por supuesto, ciencias revolucionarias (Maldonado, 2009, p. 12). Pero vale pena anotar la crítica que hace Deutsch a la visión de Kuhn sobre el ámbito científico.

La teoría de Kuhn adolece de un defecto fundamental. Explica la sucesión de un paradigma por otro en términos sociológicos o psicológicos, en vez de relacionarla básicamente con el mérito objetivo de las explicaciones rivales. Y si no se entiende la ciencia como búsqueda de explicaciones, resulta inexplicable el hecho de que descubra sucesivamente nuevas explicaciones, cada una de ellas mejor que la anterior desde un punto de vista objetivo (Deutsch, 1999, p. 330).

Kuhn se equivoca al afirmar que defender un paradigma significa no poder ver los méritos de otro, o ser incapaz de cambiar de paradigma o de comprender dos paradigmas a la vez (Deutsch, 1999, p. 330).

Lo esencial de la crítica de Deutsch es que no cree que el poder que logra una explicación para hacerse dominante resida sencillamente en una fuerza de imposición, sino en su potencial intrínseco, en la fuerza que toma de ser capaz de aclarar con mayor suficiencia un fenómeno. Žižek está mucho más alineado con esa manera de ver el progreso científico que con la manera de Kuhn (que se parece mucho a la de Foucault, en el capítulo seis veremos en detalle la distancia que toma Žižek del filósofo francés), pues podemos ver fácilmente en su empeño argumentativo que él confía en la capacidad de la razón de ofrecer alternativas explicativas capaces de defenderse en debate, solo que admite lo inconsciente como el obstáculo intrínseco a toda explicación, que le impide llegar a ser plena.

Bonilla me hace notar que Kuhn sigue pensando desde el marco disciplinar, su idea está centrada en las pugnas disciplinares, contrariamente a la idea indisciplinar de Maldonado, donde se rechaza el marco de pugnacidad interdisciplinar y se nos invita a crear liberados de la idea de disciplina. Žižek estaría de acuerdo con la necesidad de sustraernos de los marcos habituales, pero lo postularía como un acto de asumir una tensión aún más fuerte, una que perturbe todas las coordenadas del aparato disciplinar.

- v) Es una teoría abierta: no solamente los fenómenos y sistemas complejos son abiertos —lo cual significa el reconocimiento explícito de que, en contraste marcado con lo que sostienen los enfoques sistémicos, no existen ni son posibles los sistemas cerrados o aislados—, sino, justamente por ello, es absolutamente imperativo que la teoría de la complejidad sea

abierta; por tanto, no puede ser en manera alguna concluyente y conclusiva acerca de las dinámicas complejas, sino una teoría en continuo proceso de perfeccionamiento o acabamiento. En este sentido, tenemos entre manos la idea de una teoría general que coincide, plano por plano, con la filosofía, en el mejor y menos dogmático de los sentidos; esto es, la filosofía como búsqueda, reflexión y crítica. Solo que la teoría que buscamos tiene, además y de entrada, un talante al mismo tiempo científico (Maldonado, 2009, p. 133).

Según todo lo que hemos dicho hasta aquí, la idea de que es posible, deseable y necesario purgar a la ciencia de la filosofía parece inocente y poco madura. Ello no impide, sin embargo, que científicos de la talla de Stephen Hawking la hayan promulgado; esto ocurre porque sobre la filosofía recae un estereotipo común: ser el arte de la especulación. Cuando personas como Hawking sentenciaron a la filosofía a los anaqueles, no estaban pensando en ella como *búsqueda, reflexión y crítica*, como dice Maldonado, para ellos estos atributos son los que caracterizan a la ciencia en un sentido estricto, en su lugar piensan en la filosofía como una pre-ciencia con poco rigor y proclive a la fantasía. Este mismo prejuicio lo tuviera Freud en su momento, viendo en Hegel a quien mejor lo representaba:

Al rechazar la filosofía, Freud citaba la descripción irónica que hacía Heinrich Heine del filósofo hegeliano: “Con su gorro de dormir y los jirones de su bata, tapa los agujeros de la estructura del mundo” (el gorro de noche y la bata son, por supuesto, referencias irónicas al conocido retrato de Hegel) (Žižek, 2015, p. 14).

Žižek completa esto mostrándonos que, por lo menos desde Kant, la filosofía poco tiene que ver con rellenar agujeros, sino, por el contrario, con asumir contradicciones:

¿Acaso no descubre Kant una fractura, una serie de antinomias irreparables que surgen en el momento en que queremos captar la realidad como un Todo? Y Hegel, en vez de superar esta fractura, ¿no la radicaliza? El reproche de Hegel a Kant es que es demasiado amable con las cosas: localiza antinomias en la limitación de nuestra razón, en vez de localizarlas en las cosas mismas, esto es, en vez de captar la realidad-en-sí como fracturada y antinómica. Es verdad que se encuentra en Hegel una pulsión sistemática de cubrir todo, de proponer una explicación de todos los fenómenos del universo en su estructura esencial; pero esta pulsión no significa que Hegel se esfuerce por situar cada fenómeno dentro de un edificio global armonioso; al contrario, la clave del análisis dialéctico es demostrar que todo fenómeno —todo cuanto acontece— fracasa a su propia manera, que implica una fractura, un antagonismo, un desequilibrio en el corazón mismo de su esencia. La mirada de Hegel sobre la realidad es la de un aparato de Roentgen que ve en todo lo que está vivo las huellas de su futura muerte (Žižek, 2015, p. 14).

Fractura, antagonismo, desequilibrio... ¿No suena todo eso a atributos de la complejidad? Cuando Hegel invitaba a localizar las antinomias en las cosas mismas, estaba a su modo anunciando la existencia de la complejidad. Pero dicho énfasis sobre la muerte está muy alejado de la manera como se promulga la riqueza de la noción de complejidad, a la que se

muestra como un sinónimo de la vida; fue observando el comportamiento de lo biológico que se hicieron evidentes los atributos de la complejidad. Pero la vida se comporta como se comporta porque tiene a la muerte inscrita, descubrir cómo morirá algo nos revela cómo vive y viceversa, ese motor ambiguo es a lo que también se llama pulsión. Žižek ha repetido insistentemente que la pulsión de “muerte” es la causa ausente en las explicaciones científicas sobre el sujeto, el énfasis fuerte sobre la vida en el paradigma de la complejidad tiene como reverso el mismo señuelo.

- vi) Es una teoría con incertidumbre (de espíritu probabilístico): dado que vivimos en un universo probabilístico (y que, de consuno, la teoría de las probabilidades constituye uno de los núcleos duros de las matemáticas en general —*hard core*—), la teoría sobre dicho universo debe ser necesariamente de índole o espíritu probabilístico. Esta es una idea que aún exigirá en el futuro de mayores y mejores consideraciones (Maldonado, 2009, p. 133).

Cuando dijimos que deseo, predicción y decisión son conceptos en relación de paralaje, nos referíamos al modo en que el sujeto se enfrenta a la realidad de la incertidumbre. El cerebro hace cálculos probabilísticos inconscientes y conscientes, pero ni unos ni otros le permiten tomar decisiones sin margen de error; entre la tozudez de los datos y la inclinación del deseo, hay siempre una negociación. Lo inconsciente freudiano actúa en esa negociación, la vida tiene apuestas fáciles y difíciles, las difíciles no son necesariamente las que implican un cálculo probabilístico más complicado, sino en las que existe una fuerte implicación personal. Si pensamos, por ejemplo, en la posibilidad de tener un(a) hijo(a), la fertilidad y la capacidad económica para asumirlo suelen ser cosas muy fáciles de ponderar, lo que suele poner en duda ese tipo de decisión tiene que ver con lo más incómodo de ponderar: ¿cómo será mi vida después de esto?, ¿me querrá?, ¿le querré?, etc.

El principio de realidad incluye también una temporalidad, todos los escenarios de decisión implican un tiempo finito en el cual las exploraciones, cálculos y deliberaciones deben parar y arrojar un resultado, de no arrojar un resultado la oportunidad expira con la misma consecuencia de haber tomado la decisión de desecharla.

Enfrentándose cada vez más a problemas de mayor complejidad, tiene sentido pensar que el sujeto seguirá evolucionando en pro de mejorar su habilidad inferencial, pero al mismo tiempo encontrará que la posibilidad de incurrir en sesgos de datos, cálculos y diseños persistirá; algunas decisiones empezarán a tornarse fáciles de tomar, pero aparecerán otras de mayor dificultad, pues se tratará de escenarios que implicarán mayor riesgo. La mejora de habilidades probabilísticas va en estricta correlación con la capacidad de atender a nuestras actitudes inconscientes.

- vii) Es una teoría de mundos posibles: el mundo real es tan solo uno de muchos mundos posibles, lingüísticamente hablando. Esto quiere decir, en consonancia con las lógicas no-clásicas, que es posible e incluso necesario pensar en modos distintos del indicativo, por ejemplo, en el modo condicional o en el modo subjuntivo. Podría decirse, igualmente, que pensar en términos complejos equivale a pensar en términos difusos, modales o

polivalentes, pero lo cierto es que la incorporación misma de las lógicas de la relevancia y paraconsistentes, al lado —por así decirlo— de la lógica del tiempo, o la lógica cuántica, también permite expresiones y aproximaciones semejantes a la estrictamente modal. El universo real es solamente un caso —local— de un mundo inmensamente más amplio y rico: el mundo de las posibilidades. Aquí la complejidad se funda en lo mejor del espíritu de las matemáticas contemporáneas y, por lo demás, de la cultura científica contemporánea o de punta, que es altamente contraintuitiva (Maldonado, 2009, p. 133).

El tercer capítulo claramente se inspira en el párrafo anterior, allí no solo planteo una posible formulación paraconsistente que describe el funcionamiento de lo inconsciente freudiano, sino que evidencio la relación de paralaje entre las nociones de multiverso y vacío de indeterminación. No obstante, la noción de inconsciente freudiano es una formulación negativa, implica una limitación y no una posibilidad, pero plantear lo necesario de su consideración tiene la intención de incrementar nuestra capacidad de asumir el infinito.

viii) La arquitectura de la complejidad es precisa, lo cual significa que el estudio de los sistemas caracterizados por inestabilidades, fluctuaciones, emergencias, auto-organización y no-linealidad, por ejemplo, no es algo que haya que tomar como un tema próximo al relativismo. En otras palabras, la teoría general de la complejidad, que exploramos aquí, es con toda seguridad una teoría formal, ya que el rigor —sintáctico, semántico, conceptual, matemático, computacional— no es algo que desechar o menospreciar. La exigencia y la demanda de rigor es un asunto incuestionable y que no admite dilaciones. Solo que se trata de una formalidad diferente a la de la ciencia clásica; dicho en términos filosóficos, distinta del positivismo, el neopositivismo o los criterios de la filosofía de la ciencia clásica que llega hasta K. Popper (Maldonado, 2009, p. 133).

Todo el empeño de este libro consiste en brindar precisión y rigor expositivo a las contribuciones teóricas de Žižek, no se trata de que su trabajo carezca de ello, sino de un ejercicio de traducción, organización y sistematización. Siempre hará falta mucho más rigor, pero creemos que al haber dado tolerancia al criterio falsacionista de Popper, hemos conseguido demostrar, de momento, que una teoría explicativa sobre el sujeto que no incluya la noción de inconsciente freudiano o algo que le reemplace satisfactoriamente no es una buena teoría, pues hemos visto que lo que designa, tiene evidentes implicaciones y que una refinación de sus términos le permite todavía hacer descripciones explicativas con cierto grado de suficiencia.

Desde la perspectiva de la complejidad, la noción de lo inconsciente no debiera entenderse solamente como un tema de estudio para las neurociencias, pues allí no se considera al cerebro como un sistema jerárquicamente preponderante por sobre los otros sistemas orgánicos que configuran la subjetividad. “En el más complejo de todos los sistemas de un organismo, que es el sistema inmunológico, intervienen y está constituido en realidad por tres: el sistema nervioso central, el sistema endocrino y el sistema inmunológico mismo” (Maldonado, 2016, p. 61). Si consideramos, además, los sistemas ecológicos y socioculturales, vemos que no podemos considerar al cerebro como la sede de la subjetividad, ella emerge de la interacción

de múltiples niveles de organización. Maldonado propone también que el estudio de la relación de todos estos niveles bien podría englobarse en lo que hoy se llama Hypercomputación biológica: “estudio acerca de cómo los sistemas vivos procesan información” (Maldonado, 2016, p. 213). Este tipo de computación se caracteriza por reconocer que:

los sistemas vivos ni se reducen ni se pueden comprender con base en normas, mandamientos, preceptos, recetas, planes y estrategias de cualquier tipo, misión, visión o tácticas. De consuno, los sistemas vivos son posibles al costo de, o en proporción directa a, la creatividad, la innovación, el juego, los desafíos y las apuestas, la contingencia y la adaptación (Maldonado, 2016, p. 217).

(...)

En otras palabras, los sistemas vivos son fenómenos sintéticos y sintetizan permanentemente información. La forma básica de los procesos vivos son síntesis: por ejemplo, síntesis de proteínas, síntesis de la imaginación, síntesis de iones, biopolímeros, metabolitos, síntesis de la percepción, el sexo como síntesis, en fin, el juego y la importancia de la intuición, de la imaginación, de mapas y relaciones (Maldonado, 2016, p. 221).

Esto quiere decir que el sujeto humano como sistema vivo se desarrolla como producto del conocimiento que adquiere o deja de adquirir, elabora o deja de elaborar. Lo inconsciente freudiano indica que parte de ese conocimiento se experimenta como inestable, parcial, engañoso, contradictorio y que su asimilación implica estados críticos del organismo, el entorno y el sujeto que emerge de su interacción.

## SUMARIO

La complejidad pasó de ser un adjetivo que describía los fenómenos abigarrados, confusos, extraños y de magnitudes difíciles de tratar, a un sustantivo que describe a los sistemas que exhiben comportamientos de autoorganización, irregularidad, variabilidad, discontinuidad y no-linealidad.

La dificultad de asumir la noción de complejidad ejemplifica como opera la lógica de lo inconsciente.

Una teoría general de la complejidad es un marco ineludible para concebir una teoría general del sujeto, las posibilidades y límites de la primera lo serán también de la segunda.

El sujeto en tanto ente complejo no puede tener una explicación autocompleta.

El sujeto en tanto ente deseante es una estructura disipativa (alejada del equilibrio).

La lógica de lo inconsciente completa la explicación evolucionista en un sentido ontogenético extendido que incluye la vida cultural.

El ejemplo de Žižek nos indica que la indisciplina con que debe construirse una teoría general del sujeto debe radicar en la superación de los prejuicios que separan a los diferentes campos de saber que producen conocimiento sobre el sujeto.

La mejora y desarrollo de habilidades inferenciales va en estricta correlación con la capacidad de reconocer nuestras elaboraciones inconscientes.

Plantear la importancia de la consideración de la noción de inconsciente freudiano tiene la intención de facilitar nuestra apertura al infinito.

Una teoría general del sujeto requiere de todo el rigor explicativo de la ciencia en un sentido amplio, ya que el sujeto es, al mismo tiempo y alternativamente, sistema y subsistema; organismo eléctrico, químico, fisiológico; individuo y colectivo; genético y cultural; biografía e historia; emocional, racional y un ente **vulnerable que experimenta lo inconsciente**.

## V. El alma como grieta encarnada

### El inexorable arribo de la psicología teórica

¿Cómo llamar al sujeto para poder dar cuenta de su complejidad? Esta pareciera ser la pregunta a la que quiere dar respuesta el psicólogo colombiano Juan Diego Lopera cuando propone como objeto de estudio en psicología, de la mano de su maestro Carlos Ramírez, al “alma como cultura encarnada”. Una de las preocupaciones que llevan a Lopera y compañía a realizar esta propuesta es superar la vieja disputa entre objetos de estudio psicológicos aparentemente irreconciliables. En esa tarea han observado que, en gran parte de los discursos sobre el sujeto en psicología, impera el concepto **mente** por sobre el de **psiquismo** proveniente del griego *psyché* (alma). Intentando superar el problema del dualismo cuerpo-alma, estos autores van a recurrir a la figura del *Monismo dialéctico*, en la que se supone “una sola realidad (el alma) que posibilita un diálogo entre dos de sus facetas: lo discursivo (lo espiritual) y lo carnal (la materia, la carne) (Lopera, 2016, p. 143). Esta noción está muy cerca de la perspectiva de paralaje, pero no tiene el énfasis que Žižek quiere darle: el hecho de que el “diálogo” toma la forma de una tensión persistente.

Lopera nos muestra en sus trabajos que la idea de **mente** utilizada en las corrientes cognitivistas, entre las que está la psicología evolucionista de Pinker, tiene una historia que le

familiariza con una visión meramente intelectual del actuar humano; desde su punto de vista, esta noción deja de lado los aspectos no racionales (sensibles, emocionales) propios del comportamiento humano; en cambio, nos dice que la idea de **psiquismo** es capaz de tener en cuenta estos aspectos, sin dejar de lado la acción intelectual (Lopera, 2016, pp. 135-144).

Como una muestra de la forma en que la psicología evolucionista reduce lo emocional a cuestiones lógico racionales, Lopera referencia a Pinker y su libro *Cómo funciona la mente* (trabajado aquí en el capítulo dos):

Steven Pinker adopta la teoría computacional de la mente, y sostiene que los deseos y creencias son información, configuraciones de símbolos encarnados; por tanto, estados físicos de fragmentos de materia (Lopera, 2016, p. 136).

En este caso, Lopera parece estar tomando partido a favor del matemático Roger Penrose, en torno al debate sobre la posibilidad de reproducir computacionalmente en toda regla una consciencia homologable a la de un humano.

Más adelante, Lopera lo confirma citando un argumento de Penrose en contra de esta posibilidad:

Por supuesto que se podría diseñar un robot para que se haga preguntas existenciales: ¿Quién soy? ¿Qué sentido tiene la vida? ¿Qué me depara el futuro?, pero carecería de la sensación o el afecto (angustia, alegría) adherido a estas preguntas, puesto que no posee a su vez el soporte corporal, biológico, que las posibilita (Lopera, 2016, p. 142).

Yendo a lo primero, ¿decir qué creencias y deseos son información, estados físicos de fragmentos de materia, es equivalente a reducir la sensibilidad a la lógica? En otro momento ya habíamos dicho que la ambivalencia entre emoción y cognición puede resolverse con una concepción de paralaje. Que no existe cognición sin emoción es ya un proceso evidente; neurobiólogos como Antonio Damasio han dedicado su trabajo a demostrarlo (1994, p. 276). Su planteamiento se basa en una lógica de causalidad lineal, cuando Damasio critica la máxima de Descartes “pienso luego existo”, lo toma de manera que considera que allí lo que se está diciendo es que el pensamiento es una condición necesaria de la existencia, su prueba es la aseveración de Descartes de que el pensamiento era una actividad ajena al cuerpo. Pero hay otra manera de leer esa sentencia (aparte de lo que Descartes haya querido decir realmente con ella), si tomamos en cuenta la pequeña pausa que da la coma que tiene la frase original en francés: “*Je pense, donc je suis*” “pienso, por lo tanto, soy”, estaría queriendo decir lo contrario, que al darnos cuenta que pensamos, podemos asumir que existimos, puesto que solo entes que existen pueden pensar.

Ahora, pensemos en lo que ni para Lopera ni para Damasio es cierto: la emoción como pensamiento<sup>12</sup>. Subyace a los planteamientos de Lopera y Damasio que las emociones son cuestiones de un suborden inferior al pensamiento (no inferior en el sentido de menos valor, sino en el sentido de ser más básicas), son cuestiones precognitivas, funciones biológicas que moldean la evolución. Pero en contra de esto, ya hemos anotado nosotros varias cosas aquí: 1) la consciencia puede considerarse una propiedad de la materia presente en todos sus niveles; 2) la vida no puede reducirse a procesos computacionales tradicionales, pero demuestra ser capaz de hypercomputar, ya que:

los sistemas vivos no poseen toda la información que necesitan para vivir, y es por esta razón que sintetizan información. En otras palabras, la computación de los sistemas vivos es emergente y autoorganizada. En resumen, los sistemas vivos no solamente escanean el entorno y leen el medioambiente permanentemente, sino además y fundamentalmente, producen nueva información y la introducen en el entorno. Los sistemas vivos son permanentes generadores de nueva información en el medioambiente. En esto exactamente consiste la sintetización (de nueva información) (Maldonado, 2016, p. 215).

¿No es pensar también generar información? La forma como las emociones se han ido moldeando obedece a procesos de cómputo según la hipótesis de la psicología evolucionista. Desde su óptica, por ejemplo, la ira se desata como una respuesta a lo que nos frustra. En un proceso de pasos lógicos, primero debe existir un input de datos que nos informe de un evento frustrante, encontrar que las bayas que guardamos en un árbol fueron devoradas por un animal, por ejemplo, luego deben existir en nosotros medidas que evalúen esa situación como frustrante: creíamos que era un lugar seguro, nos habíamos asegurado de que nadie nos observara, eran bayas difíciles de conseguir; y luego debe existir una reacción acorde con esa frustración: la ira, una manera en la que el cuerpo se calienta, se activa y se dispone agresivamente al enfrentamiento. La emoción, además, está ensamblada en el cuerpo a modo de una serie de circuitos electroquímicos donde viajan transmisores de información. Teniendo en cuenta lo anterior, podríamos decir que las emociones son lógicas de acción que la biología construye. Un biorrobot, no necesariamente un *ciborg* (en el sentido de ser vida con implantes mecánicos), sino un robot construido con base en configuraciones biológicas (en el sentido de comportarse como la vida, ni siquiera es obligatorio que sean orgánicos en el sentido químico), podría perfectamente experimentar lo que concebimos como una consciencia humana.

Podemos, entonces, aceptar que **psiquismo** es un concepto que capta con mayor capacidad la complejidad del actuar humano que el de **mente**, pero debemos considerar a ese psiquismo

---

<sup>12</sup> La filósofa Martha Nussbaum tiene un trabajo prolijo que se basa en la premisa de que “las emociones son evaluaciones o juicios de valor, los cuales atribuyen a las cosas y a las personas que están fuera del control de esa persona una gran importancia para el florecimiento de la misma” (Paisajes del pensamiento, 2008, Paidós, p. 24). Este planteamiento se corresponde con lo que queremos exponer y para profundizar en ello se recomienda el trabajo de Nussbaum. Aquí queremos ofrecer de momento un argumento básico para sentar la idea de que las emociones son lógicas de acción.

como una actividad computacional amplia (en el sentido de más allá de la metáfora del ordenador), pues de otra manera le privaríamos de formas de entenderlo a la luz de los nuevos avances en ciencias de la complejidad.

En un sentido pedagógico, deberíamos también evitar un cliché que se deriva de la consideración del papel protagónico de las emociones en la vida. Esto es, la idea de que existen actitudes carentes de emoción. Es evidente que esto se trata nada más que de un modo retórico; cuando alguien juzga algo como carente de emoción, no quiere decir con ello en un sentido estricto que allí no estuvieran interviniendo las emociones, sino que estas fueron tenues, frías, planas, etc. Pero este cliché lleva consigo el inconveniente de cegar nuestra mirada ante la gama infinita de la coloración emocional, así como no hay límite ni alto ni bajo para la expresión artística, no lo hay para la expresión emocional. Las emociones simples deben tener su lugar, de la misma manera que en el arte lo tienen el minimalismo, la pantomima, la microtonalidad, el haiku ...

Dicho esto, veamos qué otros elementos nos brinda el trabajo de Lopera y compañía. Su idea de *alma como cultura encarnada* se sustenta sobre la base de lo que su compañero Ramírez llama **etiología psíquica**: explicación sobre qué causa, determina e influye los fenómenos psíquicos (Lopera, 2016, p. 145).

Esta etiología está compuesta por tres tipos de factores (biológicos, discursivos y ocasionales) y dos ejes que les atraviesan (lo singular y lo ambiental).

**Tabla 2. Etiología psíquica según Ramírez**

		FACTOR		
		BIOLÓGICO	DISCURSIVO	OCASIONAL
DIMENSIÓN	SINGULAR	Constitucional	subjetivo	Accidental
	ENTORNO	Ecológico	grupal	Circunstancial

Debo este cuadro sintético al profesor Fabio Salazar, quién lo presentará como insumo de trabajo para el comité de currículo del programa de Psicología de la USCO.

Esta manera de resumir el compendio de modos explicativos que puede tener un comportamiento se puede hacer análoga a un listado de seis ángulos científicos desde los que Pinker explica lo mismo: 1) genes, 2) anatomía del cerebro, 3) estado bioquímico, 4) educación familiar, 5) condición social y 6) estímulos que le afectan (Pinker, 1997, p. 79).

**Tabla 3. Ángulos explicativos de los fenómenos psíquicos según Pinker**

		FACTOR		
		BIOLÓGICO	DISCURSIVO	OCASIONAL
DIMENSIÓN	SINGULAR	Genes Anatomía del cerebro	Educación familiar	Estado bioquímico
	ENTORNO	Estímulos que le afectan	Educación familiar	Condición social

Fuente: Pinker, 1997, p. 79.

Como vemos, los ángulos explicativos que expone Pinker son solo algunos casos particulares de los tipos generales que aparecen en el esquema de Lopera, pero nos permiten construir un ejemplo. Para que entendamos cómo funciona, supongamos que necesitamos describir la personalidad de Gabriel García Márquez y tomemos datos desde las seis perspectivas.

#### **Constitucional**

Para evitarnos estudios a un nivel molecular y queriendo saber algo desde la perspectiva singular de sus genes, podríamos realizar un test de personalidad a Rodrigo y Gonzalo García, dos de sus hijos, también a su madre y, a través de un cotejo, tener un acercamiento a posibles rasgos fenotípicos comportamentales del escritor.

#### **Ecológico**

Sabiendo en qué población vivió su infancia, podemos aumentar nuestro conocimiento teniendo en cuenta las características ambientales de ese entorno y un estudio que haya correlacionado esas condiciones con rasgos de personalidad.

#### **Subjetivo**

Gabo dejó una gran cantidad de libros, ensayos, entrevistas y demás de donde podemos conocer el uso que hacía del lenguaje, cómo pensaba, sus miedos y deseos.

#### **Grupal**

Acudiendo a datos de sus biografías, podemos obtener información sobre su entorno familiar, amistades y maneras de relacionarse.

#### **Accidental**

De las biografías podemos extraer datos sobre sus costumbres alimenticias, si fumaba, tomaba, y con qué frecuencia, más los hechos anecdóticos particulares que resalten como relevantes.

### **Circunstancial**

Se pueden examinar los acontecimientos importantes de su entorno cultural en un periodo de edad significativo.

Al cruzar la información de todos estos factores para arrojar una descripción unificada, lo más probable es que nos encontremos con que existe un rasgo preponderante que resalta sobre todos (muy parecido a los atractores extraños que emergen en sistemas caóticos) (Žižek, 2015, p. 557), uno que le caracterizó, dio su rol, fijó su semblante, guio su deseo y hasta pudiera ayudar a entender su muerte; en el caso de Gabo se trató de un cáncer linfático, del que poco se conocen causas que no sean filogenéticas, pero siempre es probable que un mayor conocimiento de la enfermedad descubra actitudes comportamentales asociadas a ello.

Ese hipotético rasgo preponderante sobre el que pareciera haber girado su vida es el que interesa desde el punto de vista de lo inconsciente. Hemos dicho que nuestra vulnerabilidad nos hace arrastrar una marca defensiva que evidencia la manera en que nos enfrentamos a nuestra condición ontológica constitutiva: que sabemos que no sabemos **[C(-C)]**. Esa marca defensiva es la que expresa la fórmula  $\neg$  **[C(-C)]**. Ahora bien, es momento de que completemos este concepto que sintetiza la manera como Žižek concibe la lectura lacaniana de Freud con otro aporte de Lacan. De los tres registros constitutivos de la vida psíquica, hicimos ya una descripción del que se denota como lo Real y dijimos que se trata de aquello que ha impactado el sujeto en su intimidad, pero que nunca llega a ser expresado en lo Simbólico. ¿Qué es, entonces, ese Simbólico incapaz de evidenciar lo Real?

Lo Simbólico es en primera instancia el todo del significado, es por eso que el lenguaje le pertenece, pero lo Simbólico no son las meras lenguas como mecanismo desarrollado para comunicarnos, son el entramado de lenguajes que caracterizan el nicho cultural en que habitamos. Ese entramado de lenguajes está compuesto por nombres, reglas, conceptos, íconos, datos y ficciones. Todas sostenidas por algún tipo de autoridad especular, apodada de varias formas en psicoanálisis, según la perspectiva (nombre del padre, gran Otro, súper Yo, punto de acolchado), un garante del principio cultural de realidad.

Si para Lopera el objeto de la psicología es estudiar el proceso a través del cual la cultura se encarna, desde esta perspectiva se trataría del proceso a través del cual encarnamos el orden Simbólico. Ese orden Simbólico tiene una historia, una que es también la de lo inconsciente; cuando entramos al orden Simbólico, adquirimos lo inconsciente colectivo.

Este inconsciente colectivo no es exactamente del que nos hablara Carl Jung, pues desde su óptica es un él, un cúmulo de datos históricos que reposan enterrados en la memoria colectiva

y que regresan a manera de arquetipos. Desde nuestra mirada, se trata de otra cosa: al llegar a la cultura, esta nos recibe con un cúmulo de conocimientos, en su mayoría frágiles, circunstanciales, parciales, engañosos e inestables. La cultura nos entrega la verdad que puede y nos la entrega impregnada de formaciones inconscientes.

Emergemos en un fragmento, un fragmento que, además, revela los antagonismos de un orden social en curso; por lo tanto, lo que recibimos es una grieta, metafóricamente, una herida kármica. Esa grieta cultural se indexa a la grieta biológica con la que nacemos, originada por el resultado de un proceso adaptativo en un escenario de antagonismos biológicos.

Para Lopera, lo importante de considerar el factor ocasional en la etiología del sujeto es ser fundamento del libre albedrío:

lo contingente, lo fortuito y lo aleatorio, en tanto corresponden tanto a lo que puede suceder o no suceder, indican que los eventos y circunstancias están determinando solo en parte que hay variables libres en cada situación; y por pocas, pequeñas o insignificantes que sean en un momento dado estas variables, son posibilidades para que el sujeto elija desde su propio querer y deseo subjetivo, y no se deje arrastrar por las circunstancias o por los determinantes expuestos por otros (Lopera, 2016, p. 147).

El factor de lo ocasional en Lopera, que toma la forma molar de lo accidental y molecular de lo circunstancial, puede verse sintetizado en la idea de acontecimiento, a la que Žižek dedica un libro en el que nos dice que “un ‘acontecimiento’ puede hacer referencia a un desastre natural devastador o al escándalo más reciente provocado por una celebridad, al triunfo del pueblo o a un cambio político despiadado, a la intensa experiencia de una obra de arte o a una decisión íntima” (Žižek, 2014, p. 15).

Y lo define como algo traumático, perturbador, que parece suceder de repente y que interrumpe el curso normal de las cosas; algo que surge aparentemente de la Nada, sin causas discernibles, una apariencia que no tiene como base nada sólido (Žižek, 2014, p. 16). Esta definición guarda mucha familiaridad con la del concepto de emergencia, de uso frecuente en las descripciones de los sistemas complejos; aquí las características de una emergencia según el economista Jeffrey Goldstein:

(1) novedad radical (características no observadas anteriormente en los sistemas); (2) coherencia o correlación (es decir, totalidades integradas que se mantienen a sí mismas durante un periodo de tiempo); (3) un “nivel” global o macro (es decir, hay alguna propiedad de “integridad”); (4) es el producto de un proceso dinámico (evoluciona), y (5) es “ostensivo” (puede ser percibido) (Corning, 2002).

Nos damos cuenta, entonces, que el concepto de acontecimiento cabe dentro de la noción de emergencia, y encontramos que bien podríamos decir que un acontecimiento es una emergencia narrativa, pero nos percatamos de que perdemos el énfasis de Žižek, pues debe tratarse de una emergencia que irrumpe. A eso se refiere Goldstein cuando dice que una

emergencia es una novedad radical. Entonces, podríamos sintetizarlo así: **un acontecimiento es una emergencia que irrumpe una lógica narrativa.**

Volviendo al sujeto, en él lo contingente, fortuito y aleatorio pueden existir; precisamente porque existe una grieta de ignorancia constitutiva en la naturaleza, el inacabamiento de nuestra biología y de la cultura en que nos inscribimos es lo que garantiza que exista un espacio para la libertad. Aquí una de las mejores maneras en que lo expone Žižek:

la libertad no es ni necesidad aprehendida (la vulgata desde Spinoza hasta Hegel y los marxistas tradicionales) ni necesidad ignorada (la tesis de las ciencias cognitivas y neurológicas: la libertad es una “ilusión del usuario” de nuestra consciencia, que es inconsciente de los procesos bioneuronales que la determinan), sino una Necesidad que es presupuesta y/como desconocida/incognoscible. Sabemos que todo está predeterminado, pero no sabemos lo que está predeterminado en nuestro destino, y es esta incertidumbre la que impulsa nuestra incesante actividad (Žižek, 2015, p. 184).

Aquí es donde nos damos cuenta claramente de que las nociones de inconsciente y pulsión de muerte que defiende Žižek, a pesar de ser del orden de lo negativo, aparecen para brindar una solución satisfactoria al problema de la libertad. Por último, mostremos cómo, recurriendo a un pequeño relato de los hermanos Grimm, Žižek hace de la muerte una amiga bienvenida:

Aquí está el relato más corto de Jacob y Wilhelm Grimm, “El niño testarudo”:

*Érase una vez un niño en extremo obstinado, que jamás hacía lo que le mandaba su madre. Por eso, Dios no estaba contento con él e hizo que enfermara. Y como ningún médico supo acertar el remedio a su dolencia, al poco tiempo estaba tendido sobre su lecho de muerte. Cuando lo bajaron a la sepultura, y lo cubrieron de tierra, volvió a salir su bracito, y aunque lo doblaron poniendo más y más tierra encima, de nada sirvió: siempre volvía a asomar el bracito. Fue preciso que la propia madre fuese a la tumba y le diese unos golpes con su vara; solo entonces se dobló, y el niño pudo descansar bajo la tierra.*

Esta obstinación que persiste incluso más allá de la muerte, ¿no es la libertad —la pulsión de muerte— en su forma más elemental? En vez de condenarla, ¿no deberíamos más bien celebrarla como el último recurso de nuestra resistencia? (Žižek, 2015, p. 88).

La propuesta que nos hace Lopera tiene toda la intención de lograr una integralidad, podríamos decir que sugiere una teoría general del sujeto. Este libro se anima en el mismo sentido y espera poder comunicarse con otras diversas propuestas producidas y por producirse en el mismo campo, ¿cuál es ese campo?

En las investigaciones que produjo este proyecto, encontré que existía un grupo organizado de académicos que trabajan en algo que llaman **psicología teórica**. El psicólogo Richard Pauli lo describió como un campo que debía desarrollarse análogamente a la física teórica (Holzapfel, 1995, p. 39). En ese sentido, tal como en la física, la psicología teórica tendría el estatus de metateoría y recogería todas las contribuciones filosóficas y científicas existentes sobre la idea de sujeto.

Existen ya revistas científicas indexadas y asociaciones prestigiosas de académicos dedicadas a este campo, pero no es necesario acudir a esas instancias para dar valor a nuestros aportes; desde el llamamiento a la indisciplina que nos hace Maldonado, podemos inscribir nuestros planteamientos dentro del buen marco que proporciona el nombre **psicología teórica** y esperar que, con este trabajo, se multiplique el interés por ello.

El enfoque de la psicología teórica no solo abre un nuevo campo de desempeño para los psicólogos, uno que a simple vista parece de orden primordialmente académico, sino que transforma la manera usual que se supone caracteriza a un psicólogo como profesional. De todo psicólogo se espera una mínima perspectiva clínica que le permita hacer valoraciones respecto de la salud psíquica (para ponerlo en términos de Lopera) de las personas; un enfoque teórico amplifica la capacidad de ofrecer al sujeto una comprensión compleja de la situación psicológica propia y ajena, relaja la severidad del juicio y dispone al conocimiento, pues cultiva la sabiduría propia de la indagación científica (la búsqueda de buenas y mejores explicaciones) como un principio mismo del bienestar psíquico.

## SUMARIO

El concepto **psiquismo** es mucho más capaz de captar la complejidad del sujeto que el de **mente**; no obstante, este debe ser asumido como incluyendo la capacidad computacional extendida que caracteriza a la vida.

Puede establecerse una relación análoga entre el modelo de factores y ejes constitutivos de lo psíquico de Lopera y Ramírez, y los ángulos explicativos que desde la ciencia dan razón de un comportamiento según Pinker.

Una explicación del psiquismo que tome por base la integración compleja del modelo de factores y ejes de Lopera y Ramírez arrojaría una estructura común (una especie de atractor extraño) que refleja la característica singular del sujeto.

Lo simbólico comprende el entramado de lenguajes que caracterizan el nicho cultural en que habitamos; ese entramado de lenguajes está compuesto por nombres, reglas, conceptos, íconos, datos y ficciones, sostenidos por una autoridad especular garante del principio cultural de realidad.

Lo inconsciente colectivo es, desde la mirada de este trabajo, el cúmulo de conocimientos, en su mayoría frágiles, circunstanciales, parciales, engañosos e inestables, con los que la cultura nos recibe.

El acaecer en el mundo es el encuentro de las grietas biológica y cultural; desde ese punto de vista, haciendo una paráfrasis transformada de la idea de Lopera y Ramírez, podemos decir que *el alma es una grieta encarnada*.

Lo contingente, fortuito y aleatorio pueden existir; precisamente porque existe una grieta de ignorancia constitutiva en la naturaleza, el inacabamiento de nuestra biología y de la cultura en que estamos inscritos es lo que garantiza que exista un espacio para la libertad.

Pulsión de muerte es otro nombre para la libertad.

Este trabajo, como el de Lopera y compañía, pueden considerarse inscritos en el campo de estudio llamado **psicología teórica**.

El enfoque teórico en psicología promueve un carácter profesional que fortalece el trabajo clínico, pues amplifica la capacidad de promover en los sujetos una aptitud científica coherente con el bienestar psíquico.

## **VI. Revoluciones sin gran Otro**

### Las implicaciones políticas de una teoría general del sujeto

De entre todo lo que hemos dicho se pueden ir adivinando las implicaciones políticas del planteamiento de Žižek. Estas implicaciones son las que revisa el filósofo Santiago Castro Gómez en su libro *Revoluciones sin sujeto. Slavoj Žižek y la crítica del historicismo postmoderno*. Antes de entrar a las críticas que hace Castro Gómez al pensamiento del filósofo esloveno, hay que resaltar que en la introducción de su texto lo primero que deja claro por encima de sus reparos es lo mucho que ha aprendido de Žižek y la “admiración por el ‘coraje de la verdad’ que muestra en sus intervenciones” (Castro, 2015, p. 11). Al llamarlo “coraje de la verdad”, Castro hace referencia claramente a la actitud filosófica que promulgó Foucault en el curso dictado en febrero y marzo de 1984, que llevaba el mismo nombre. Con este gesto quiere mostrar a Žižek como más foucaultiano de lo que al parecer el esloveno quisiera. Aquí compartimos ese señalamiento, pues vemos a Žižek como quien vendría a ocupar el espacio cultural allanado por el francés.

Castro Gómez comienza su libro haciendo una descripción de lo que caracteriza a Žižek en el imaginario cultural:

Calificativos como “el Elvis de la teoría cultural” o “el más peligroso filósofo de nuestro tiempo” son estrategias de marketing que acompañan la venta de sus libros y películas. Sus conferencias por todo el mundo son vistas como espectáculos que atraen la atención de multitudes, que hacen fila durante horas para escuchar sus presentaciones. La gente se ríe de sus chistes obscenos, de su extraño performance como conferencista, de su apariencia desenfadada, del divertido acento eslavo con que habla el inglés y de sus repentinos comentarios sobre política, cine, música y literatura. Fuera de los círculos académicos, Žižek es considerado como uno de

los más importantes filósofos de comienzos del siglo XXI y algunos hasta dicen que ha reinventado por completo la profesión (Castro, 2015, p. 5).

Si hubo un intelectual de izquierdas que estuviera a punto de caer en este mismo tipo de descripciones sin duda fue Foucault: el francés es tal vez el más reconocido de entre los pensadores que hicieron parte de la generación que vivió el Mayo del 68, también tenía un estilo peculiarmente desenfadado que fue muy notorio en el famoso debate que tuvo con Chomsky y en otras intervenciones televisivas, Foucault fue el primer gran filósofo de izquierdas de la era de la televisión, en él empezaba a ser comunicante ya no solo su discurso sino su performance cargado de un semblante irónico. Žižek es el primer gran filósofo de izquierdas de la era del internet (en donde el potencial informativo de lo audiovisual se supermultiplicó) y mucho de su atractivo radica en que sus posturas redoblan la apuesta provocativa del francés, lo que le da la apariencia de ser su relevo.

Dicho esto, entremos a revisar la *exégesis crítica* que hace Castro Gómez del pensamiento de Žižek. El colombiano elabora su exposición tomando como base cinco problemas filosóficos que recorren su libro de forma transversal:

la dimensión ontológica del antagonismo, el estatuto negativo de la libertad, la relación entre política y universalidad, el carácter “incompleto” del sujeto y la centralidad de las luchas democráticas. Todo esto sobre el telón de fondo de un “estar de acuerdo” con algunas tesis žižekianas, pero llevándolas hacia un terreno que valore de forma positiva las actuales luchas políticas de la izquierda (Castro, 2015, p. 8).

Castro Gómez ve en las críticas que hace Žižek a las actuales luchas políticas de la izquierda una intención ruin, como si no viera nada bueno en ellas. Estoy seguro de que ello no corresponde a la actitud del esloveno, y veremos que hay varios pasajes que lo prueban. Seguido del párrafo anterior, Castro Gómez resume en qué consiste este trasladar las tesis *žižekianas* a un terreno que valore de forma positiva las luchas de la izquierda:

Aceptaré, por tanto, varias de sus críticas al historicismo posmoderno, pero tratando de evitar el diagnóstico fatídico que conllevan esas críticas: la postulación de unas revoluciones sin sujeto. Intentaré mostrar los límites de este diagnóstico y propondré uno diferente que toma como base los aportes de figuras usualmente “negadas” por el esloveno como Nietzsche, Gramsci, Deleuze y Foucault. El declarado eurocentrismo de su propuesta será contrastado mediante un diálogo crítico con la filosofía política latinoamericana, en particular con los teóricos argentinos Ernesto Laclau y Enrique Dussel. Quisiera de este modo llegar a una mejor comprensión de las luchas decoloniales, feministas, ecologistas y antirracistas que tanto molestan a nuestro filósofo, tomando en cuenta las críticas de varios de los teóricos con los que él mismo dialoga: Rancière, Negri, Habermas, Butler y Badiou (Castro, 2015, p. 8).

Cuando dice “que tanto molestan a nuestro filósofo”, se ve el carácter ruin que Castro Gómez quiere imputar a Žižek. En un capítulo de *Los Simpsons*, titulado “Escenas de lucha de clases en Springfield”, Marge hace un grupo de nuevas amigas gracias a un vestido de Chanel que

consiguió por suerte en una tienda de descuento. La más perspicaz y clasista de las nuevas amigas hace notar a la primera que Marge repite siempre el mismo vestido, con comentarios sarcásticos del tipo “creí que cambiar había pasado de moda”; al final, cuando Marge decide no aparecer en la fiesta que le daría entrada formal a su nuevo club de amigas, la mujer clasista pregunta sorprendida: “¿Habrá tomado en serio mi intento de destruirla?”<sup>13</sup> Este tipo de ruines es la que parece ver Castro Gómez en Žižek, cuando por ejemplo hace eco del apodo con el que algunos llaman al líder zapatista subcomandante Marcos (subcomediante Marcos). El colombiano, a sabiendas de que Žižek hace estas críticas desde dentro (ha estado matriculado desde siempre del lado del pensamiento de izquierda), pareciera querer verlo como si se tratase de un verdadero intento de destrucción y no de una actitud que busca dar sazón a la amistad. El esloveno se expone constantemente al abucheo y de ahí que nunca se le vea tranquilo, pues siempre anota sus mordaces críticas a modo de chiste interno, ropa ensuciada en casa para lavar en casa. Žižek habla de un amor sin piedad (como el único amor verdadero), y como ejemplo está su amistad con Alain Badiou, en la que ambos se muestran admiración, con el aderezo de faltarse seguidamente al respeto.

No obstante, el trabajo de Castro Gómez no se trata de un mero reproche a Žižek por quitar valor a las luchas actuales de la izquierda, sino de dar una respuesta crítica a la propuesta del filósofo. Para hacer honor a ese rigor, vamos a revisar cada uno de los cinco problemas filosóficos que recorren el libro del colombiano:

#### 1) La dimensión ontológica del antagonismo

Castro Gómez expone muy detalladamente las elaboraciones que Žižek acuña desde la diada Lacan-Hegel para postular la existencia de una dimensión no histórica del sujeto (en ese sentido trascendental), que escapa a cualquier determinación cultural y que persiste más allá de cualquier orden del discurso. Ya hemos mostrado nosotros que esa dimensión ontológica tiene la característica de denotar la disparidad constitutiva de la realidad del ente humano (incluso de los demás entes, pero ya hemos dicho que esa discusión excede los intereses de este trabajo). Esa disparidad no es producto de las relaciones de poder, como lo vería Foucault, para quien no existe una determinación exenta de la entelequia que construyen los dispositivos de poder, pues pertenece al seno de la realidad. Luego de exponer aquello, Castro Gómez acude a Nietzsche para decirnos que:

Al hacer de la voluntad del poder la base de su concepción trágica del mundo, Nietzsche mostró que las relaciones de fuerzas son constitutivas de la experiencia humana y no podemos sustraernos a ellas. Es la relacionalidad dinámica de las fuerzas aquello que impide que cualquier subjetividad pueda completarse y que todas nuestras acciones y decisiones sean contingentes. No habría entonces necesidad teórica alguna de remitir el antagonismo a un momento “previo” a las relaciones de fuerza, recurriendo por ejemplo a la figura del sujeto trascendental (Castro, 2015, p. 74).

---

<sup>13</sup> [https://es.wikipedia.org/wiki/Scenes\\_from\\_the\\_Class\\_Struggle\\_in\\_Springfield](https://es.wikipedia.org/wiki/Scenes_from_the_Class_Struggle_in_Springfield)

Todo lo que hemos expuesto en capítulos anteriores supone la existencia de una necesidad teórica para hacer del antagonismo un momento previo a las relaciones de fuerza, porque esa disparidad es la que permite la existencia de esa relacionalidad dinámica de la que habla Nietzsche. Podemos ver fácilmente aquí un problema del tipo: ¿qué fue primero: el huevo o la gallina?, ¿qué fue primero: la disparidad o las relaciones de fuerza? Cabe anotar que el problema del huevo y la gallina, desde el punto de vista darwinista, tiene una solución diáfana a favor del huevo, pues dada la lógica evolutiva, primero apareció la formación ovípara (que tienen reptiles, crustáceos, insectos y peces anteriores a las aves) que la especie gallina; no pudo haber una gallina antes del huevo, a menos de que aceptemos el creacionismo.

Si viéramos la segunda pregunta de un modo muy somero, pareciera que, si aceptáramos que la disparidad precede a la relación de fuerzas, justificaríamos las distribuciones injustas del poder, pues la respuesta al reclamo “tienes poder sobre mí”, sería “porque soy distinto que tú”. Esto refleja cómo la diferencia puede desencadenar un tipo de relación de poder, en este caso de subordinación, pero ese solo es uno de los posibles destinos de la diferencia.

La diferencia puede descubrir la semejanza, pero la semejanza no puede descubrir la diferencia. Es por eso que todas las cosmologías comienzan con una ruptura, llámese explosión, rebote, caída, eclosión, desprendimiento, etc. La disparidad es “trascendental” solo en el sentido en el cual “el término ‘trascendental’ se utiliza en el sentido filosófico estricto de condiciones de posibilidad a priori de nuestra experiencia de la realidad constituida” (Žižek, 2006a, p. 20). Como materialistas, debemos aceptar que el huevo es una condición “trascendental” de la gallina.

## 2) El estatuto negativo de la libertad

Ya hemos visto que Žižek hace de la libertad un sinónimo de pulsión de muerte. Castro Gómez anota que también la hace un sinónimo de “acontecimiento”, en tanto se trata de una ruptura con el orden de las cosas:

En este sentido, el “acto” es una expresión absoluta de libertad, porque al no poder ser explicado como la consecuencia inmediata de algo, suspende por completo la cadena de la causalidad. (...) De nuevo remitiéndose a Schelling, Žižek dice que es gracias a esta decisión libre que la eternidad irrumpe en la historia y hace posible la experiencia de la temporalidad. “La crítica que hay que hacer al historicismo”, nos dice, “es que no logra incluir una referencia a ningún momento traumático de eternidad que se sostenga temporalmente a sí mismo”. S. Žižek, *El frágil absoluto o ¿Por qué merece la pena luchar por el legado cristiano?*, Valencia, Pre-Textos, 2002, p. 126 (Castro, 2015, p. 190).

En ese sentido, un “acto emancipador auténtico” es solo aquel que rompe con el orden de las cosas. Castro Gómez le reprocha a Žižek que, como ejemplo de actos políticos auténticos, reseñe los estallidos de violencia popular que sin motivo claro se han visto durante años recientes en distintos puntos del globo:

Ninguno de los “actos” que Žižek pondera como políticamente significativos (los disturbios en las favelas de Río, las quemaduras de autos en París, las revueltas de 2011 en Londres, etc.) supuso una ruptura con la “fantasía ideológica” del capitalismo, pues antes que impugnar el consumismo y las relaciones de clase que lo sostienen, los amotinados manifestaban querer ser incluidos en esa misma estructura de consumo (Castro, 2015, p. 195).

La ponderación significativa que Žižek da a estos actos no tiene que ver con una exaltación, sino con verlos como productos contingentes que revelan la inexistencia de un horizonte político concreto y la crisis evidente de nuestros sistemas culturales, pero no deja de denunciarles como “*passages à l’acte* (pasajes al acto)<sup>14</sup> en los que la violencia es una admisión implícita de impotencia. (...) El problema de tales disturbios no es la violencia per se, sino el hecho de que no es realmente autoasertiva. En términos nietzscheanos, es reactiva, no activa; es rabia impotente y desesperación bajo el disfraz de un despliegue de fuerza, envidia bajo la máscara de carnaval triunfante (Žižek, 2015, p. 83).

Luego de criticar a Žižek por resaltar como auténticas a las revueltas mencionadas (obviando el todo de su postura), Castro Gómez dice lo siguiente:

Pero sabemos que tanto el caracazo, como los levantamientos violentos de París y Londres no fueron suficientes para debilitar al capitalismo. ¿Qué sugiere Žižek que debemos hacer ahora? ¿Cruzarnos de brazos y esperar con paciencia la llegada del acontecimiento milagroso? Ya lo vimos en la sección anterior, el esloveno dice que hay algo que sí podemos hacer con anticipación: ¡nada! Mientras llega el acontecimiento revolucionario, al que debemos prestar fidelidad retrospectiva (y nada garantiza que algún día llegará), podemos evitar participar en la reproducción ideológica del sistema (Castro, 2015, p. 196).

Luego demerita esta posición calificándola de purista, haciendo referencia al filósofo americano Adrian Johnston, quien dice que “negarse a actuar cuando se abre la oportunidad estratégica para hacerlo, ¿no es un signo de apatía política? Como ya se argumentó antes, el purismo político de Žižek conduce inevitablemente a la inacción. Pareciera, más bien, una invitación a celebrar el fracaso. Tal vez este sea el precio que debe pagar el esloveno por su fidelidad al psicoanálisis políticamente conservador de Lacan. Cfr. A. Johnson, Badiou, Žižek, and Political Transformations, cit., pp. 100-105” (Castro, 2015, p. 197).

Pero, ¿qué estaría pasando si por un lado Žižek promueve que no hagamos nada y por otro hace efectivamente algo? Žižek nos da algunos ejemplos de llamados ante los que bien podríamos contestar: “*Preferiría no hacerlo*”, como hace el personaje Bartleby de la novela de Melville. Uno de ellos es el de *¿Qué actitud tomar ante las injusticias raciales y sexuales que vemos todo el tiempo a nuestro alrededor? ¿No es tiempo de hacer algo más?* (Žižek, 2006b, pp. 465-466). El filósofo nos invita a que no intentemos hacer algo más si no nos apetece, a fin de cuentas, señala que una de las características más relevantes de Bartleby es que no es capaz

---

<sup>14</sup> Un “pasaje al acto” es el nombre lacaniano para la violencia que se produce cuando una demanda no encuentra posibilidades de formularse a través del lenguaje.

de matar una mosca (Žižek, 2006b, p. 466). Así que al menos ya hace algo, es un ejemplo moral. Pero Žižek no es realmente un tipo impávido ante la injusticia; durante el 2013 estuvo intercambiando correspondencia pública con Nadezhda Tolokonnikova, activista feminista apresada por el régimen político de Putin<sup>15</sup>, en la que él mostraba solidaridad con su lucha y contribuía tanto a visibilizarle a ella y sus compañeras, como a dar una justificación a sus actos de protesta y una condena social a sus verdugos. Este es uno de tantos casos en los que Žižek ha participado en la lucha política. ¿Entonces, cuándo no participar?

En la película canadiense *La edad de la ignorancia*, de Denys Arcand, se nos ofrece un ejemplo de cuando no participar es mejor que hacerlo. En ella, un burócrata es reprendido con un memorando por llamar negro a su amigo compañero de trabajo de piel negra. El apunte crítico es que en la película vemos que el único amigo cercano que el hombre negro tiene en la oficina es el burócrata, que le llama negro con naturalidad porque ya ha entrado en el espacio fraternal en donde son usuales los apodosos y las bromas. En ese caso, ante el llamado de no llamar negros a las personas de piel negra, es como si el burócrata contestara: “Preferiría no hacerlo, yo sí soy su amigo y no necesito tratarle con falso respeto”.

En la misma línea, en varios pasajes de su libro, Castro Gómez parece reprochar a Žižek por dar poco o nulo valor a las conquistas democráticas. Creo que este es el punto en el que más yerra el colombiano, pues de existir conquistas de la cultura humana, Žižek piensa que la democracia es indudablemente una de ellas, aquí un pasaje donde lo demuestra del modo más socarrón posible:

Todo el mundo conoce la ocurrencia de Winston Churchill sobre la democracia, habitualmente citada así: “La democracia es el peor sistema posible, exceptuando todos los demás”. Lo que Churchill dijo realmente (en la House of Commons, el 11 de noviembre de 1947) era algo menos paradójico o brillante: “Muchas formas de gobierno han sido probadas y se probarán en este mundo de pecado e infortunio. Nadie pretende que la democracia sea perfecta y tenga todas las respuestas. En verdad, se ha dicho que es la peor forma de gobierno a excepción de todas las demás formas que se han probado en una u otra ocasión”. Podemos expresar mejor la lógica (...) replanteándolo así: “La democracia es el peor de todos los sistemas; sin embargo, comparado con la democracia, cualquier otro sistema es peor”. Si tomamos en consideración todos los sistemas posibles juntos y los evaluamos con respecto a su valor, la democracia es el peor y acaba al final de la lista; pero si comparamos la democracia uno a uno con todos los otros sistemas, es mejor que cualquiera de ellos (Žižek, 2016 p. 337).

Visto de este modo, el quietismo activo de Žižek no consiste en ningún sentido en “esperar”. El acontecimiento fundamental ya ha ocurrido (en un sentido político es la democracia), pero la democracia nunca ha llegado a ocurrir plenamente, siempre ha de actualizarse; todas estas actualizaciones son nuevos acontecimientos que le reformulan. Pero no hacer nada no consiste en esperarlos, sino en conjurarlos (en el sentido de invocar una presencia), pues

---

<sup>15</sup> <https://noticiasdeabajo.wordpress.com/2013/11/17/correspondencia-entre-nadezhda-de-pussy-riot-y-el-filosofo-slavoj-zizek/>

preferir no hacer las cosas ya es democracia en modo pleno, ¿o no es estricta democracia ejercer el derecho de negarnos a actuar?

### 3) La relación entre política y universalidad

Otro aspecto que hace de Žižek un defensor de la democracia es que apela en todo momento a la universalidad como el campo en donde el sujeto goza de plenas dignidades. En un gesto provocador, Žižek se ha declarado eurocéntrico, en el sentido de defender el legado europeo, que desde su punto de vista es la noción de universalidad. En este aspecto concuerda en parte Castro Gómez diciendo:

No necesitamos acusar a Žižek de “imperialista cultural” o de “protofascista eurocéntrico” para cuestionar su defensa de la excepcionalidad europea. De un lado, el esloveno tiene razón al afirmar que sin el gesto de la universalización sería imposible la política emancipatoria. También acierta en criticar el nativismo de aquellos teóricos que postulan una “exterioridad” de las culturas indígenas y afro-descendientes, e incluso de América Latina entera (!) con respecto a la modernidad, a la que califica de ser un fenómeno puramente regional, europeo, particular, del cual necesitamos “descolonizarnos” (Castro, 2015, p. 131).

Sin embargo, no está de acuerdo en que, como parte de la universalidad, Žižek incluya al capitalismo, no en el sentido de espacio global de valores compartidos, sino en el de fuerza capaz de corroer cualquier orden cultural. Castro Gómez ve en Žižek una reificación del poder del capitalismo.

Una cosa es defender la universalidad de la política moderna y criticar a aquellos que la reducen a ser expresión colonialista de una historia particular (argumento con el que concuerdo), y otra cosa muy distinta es decir que el capitalismo se funda en una lógica universal que trasciende las historias locales y que debe ser combatido a través de una universalización anticapitalista que desconoce su constitución hegemónica (argumento que rechazo). Quisiera precisar este punto recurriendo al magnífico libro *Provincializing Europe*, del historiador indio Dipesh Chakrabarty. Allí se critica la propensión de algunos teóricos a entender el capitalismo como una unidad que surge en Europa y se difumina luego por el resto del mundo, subsumiendo en su propia “lógica” las particularidades históricas de todas las culturas que va encontrando en su proceso de expansión (Castro, 2015, p. 132).

Para entrar a discutir esto voy a hacer un pequeño paréntesis, con el fin de explicar mi propia manera de entender el capitalismo en un sentido marxista-lacaniano, que creo subyace a la manera en que el esloveno lo entiende a fondo. Capitalismo en el sentido marxista estricto es un modo de producción, no un mero modo de distribución, ni *per se* una doctrina moral. De esa manera, el mercado no es necesariamente un sinónimo de capitalismo, a diferencia de lo que suelen a veces decir los detractores del anticapitalismo, quienes caricaturizan a los anticapitalistas como aborrecedores de la libertad de comerciar, hacer empresa y querer ganancias. Tampoco es un modo de producción descentralizado en contraposición con el

modo central planificado que practican los estados socialistas; no es la independencia productiva lo que Marx denunció.

El modo de producción capitalista que describió Marx se caracteriza por ser un modo de explotación de personas por personas encubierto en una relación salarial. Esto último sería lo único que le diferenciaría de un modo esclavista de producción en toda regla. Desde el punto de vista únicamente monetario, la explotación consiste en que los salarios son la única fuente de ingreso para un grupo poblacional (de no percibirlos su supervivencia está en juego), de recibirlos estos no alcanzan a compensar la energía de vida que se pone en el trabajo; además, este trabajo produce un valor superlativo (la famosa plusvalía) que se queda el capitalista a cuenta de ser quien detenta el poder (que se expresa en derechos de propiedad) para dominar la relación de producción.

Bajo la descripción anterior, podemos ver fácilmente que con el avance de la democracia, estas condiciones de producción así descritas han cambiado en varios sentidos: un grueso de personas ya no se ven directamente obligadas a emplearse, hay más opciones de empleo y oportunidades de estudio para mejorar la condición laboral; los salarios mínimos suelen permitirles a las personas condiciones que están muy por encima de la subsistencia de una persona de la época de Marx, y existen un mayor número de oportunidades para crear cooperativas, empresas independientes y relaciones justas de producción en donde se benefician múltiples partes. Pero, aún así, sentimos que el capitalismo persiste, ¿por qué?

En *Sobre la violencia* libro (2008), Žižek hace una caracterización de los empresarios vanguardistas que parecen estar alineados con esta superación del capitalismo. Se refiere a personajes como Bill Gates y George Soros a quienes apoda como *Comunistas Liberales*; les describe como personas que, aunque tienen un enfoque caritativo, mantienen condiciones feroces de explotación (maquilas, prácticas de monopolio, especulación) (Žižek, 2009, pp. 22-30). Si estos millonarios ya tienen suficiente y solo quieren más para incrementar su actividad caritativa, ¿por qué siguen manteniendo condiciones de explotación?, ¿por qué no revertir los beneficios en impulsar empresas independientes, mejorar las condiciones de los trabajadores, colectivizar cada vez más su propiedad y no únicamente recibir galardones por financiar fundaciones? Aquí es donde vale la pena incluir la perspectiva lacaniana en la idea de explotación. Hay un chiste esloveno contado por Žižek que lo ejemplifica:

Una bruja le dice a un campesino esloveno: “Te daré lo que quieras, pero te advierto, a tu vecino le daré el doble”. El campesino piensa rápidamente, hasta que una sonrisa astuta se le dibuja en el rostro y le dice: “¡Llévate uno de mis ojos!” (Žižek, 2008, p. 45).

Esta elección envidiosa explica la esencia última de la explotación capitalista; no se trata de ganar *per se*, sino de ganar a expensas. Hay un goce sádico en el corazón del motor del modo de producción que Marx denunció. En ese sentido, el capitalismo es la guerra misma, sin guerra no hay capitalismo porque no hay enemigos, no hay de que quién gozar sádicamente. Si Castro Gómez aceptara esta llana descripción, no tendría por qué estar de acuerdo con la

universalidad de la política moderna y no con la del anticapitalismo, pues la esencia del universalismo político moderno es la tramitación de la hostilidad, que no es otra cosa que luchar contra el capitalismo.

#### 4) El carácter “incompleto” del sujeto

Acudiendo a Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, el colombiano critica la idea de la incompletud ontológica del sujeto, ubicando el carácter incompleto de los sistemas de significación en las condiciones sociohistóricas que lo producen:

Que los sistemas de relaciones de significación sean “abiertos” significa entonces que hay en ellos una especie de “hueco” que no puede llenarse nunca, un espacio de indecibilidad que no puede ser dicho. Aquí se juega, precisamente, la diferencia ontológica en el pensamiento de Laclau y Mouffe. Ya vemos por dónde se marca la distancia entre esta posición y la de Žižek. Mientras que el esloveno coloca al sujeto trascendental como a priori ahistórico que sobredetermina el proceso de simbolización (ese sujeto carente y vacío del que hablamos en capítulos anteriores), Laclau y Mouffe se niegan a realizar una operación análoga. No existe una alienación fundamental, pues la falta que Žižek atribuye erróneamente al sujeto pertenece más bien a la contingencia de todo sistema de significación. Si la “clausura” del sistema es imposible, esto no se debe a la incompletud ontológica del sujeto, como afirma el esloveno, sino a la incompletud significativa de cualquier orden del discurso. Mientras que Žižek ancla su noción de antagonismo en el *Spaltung* original de un sujeto ubicado fuera de la historia, Laclau y Mouffe saben que todo sistema de significación es histórico y contextual (Castro, 2015, p. 263).

En este caso, Castro Gómez parece obviar que la idea de la incompletud que proviene de Gödel se aplica al general de los sistemas lógicos; ningún sistema puede explicarse a sí mismo con suficiencia; el sujeto *homo sapiens* como conjunto de lógicas biológicas y culturales no es una excepción. Esto parece demasiado evidente como para ser obviado por Castro Gómez. En el siguiente pasaje descubrimos de dónde proviene su fallo:

Dicho de otro modo, si convenimos en que eso que Laclau y Mouffe llaman “sistemas de significación”, equivale a lo que Žižek denomina el “orden Simbólico”, tendríamos que reconocer que no existe un único sistema de significación válido para todas las sociedades sino muchos, cada uno con sus propios desplazamientos estructurales que deben ser estudiados en su especificidad. Pero el esloveno habla como si existiera un solo orden simbólico cuya lógica (derivada a priori de categorías psicoanalíticas) es la misma para todas las formaciones sociales. Con lo cual incurre en un reduccionismo psíquico que, ya lo comprobamos, desemboca en su concepción de unas revoluciones sin sujeto (Castro, 2015, p. 264).

Aquí tenemos todo el quid del asunto. Cuando en este trabajo proponemos la necesidad de trabajar en una teoría general del sujeto, es porque somos conscientes de que el gran orden simbólico vigente no puede ser más que concebido como el conjunto de los múltiples órdenes simbólicos actuales (sistemas de significación). Se propone a la categoría psicoanalítica de inconsciente como universalizable, del mismo modo en que son universalizables las ideas de Darwin, Einstein o el mismo Gödel. La universalización no equivale al reduccionismo, sino a la

búsqueda de puntos de encuentro. Las revoluciones que propone Žižek no son unas revoluciones sin sujeto, son revoluciones sin gran otro, esto quiere decir que no apelan a un sistema significante particular, son la lucha por un orden simbólico universal que busca estar mantenido por una figura democrática sin gran otro, que en Žižek lleva el nombre de **comunismo**.

En *Uno y el Universo*, Sábato habla del porvenir de la ignorancia y dice:

Un hombre es capaz de realizar síntesis solo en la medida en que es capaz de elevarse sobre su propio territorio para determinar, a vuelo de pájaro, su situación respecto a los territorios vecinos. Pero a medida que pase el tiempo la vida en cada uno de ellos se va haciendo más complicada, más rica; el lenguaje, que era una variedad dialectal de la lengua madre, se separa, se convierte en algo autónomo y parcialmente incomprensible para el vecino (Sábato, 2003, p. 53).

El comunismo de Žižek es una pista de aterrizaje para el vuelo de esos pájaros.

#### 5) La centralidad de las luchas democráticas

Castro Gómez respondería a lo anterior mostrándonos que Žižek sí apela a un sistema de significación particular, el del comunismo cristiano que él mismo ha reformulado con ayuda de Badiou y que tiene un origen innegablemente europeo. En un pasaje anterior ya hemos visto que el colombiano acepta la defensa del legado europeo en tanto espacio simbólico de las luchas políticas modernas. Los nombres de este legado son la modernidad, la crítica y la democracia.

Por esa razón se opone a la primacía significante que Žižek da al cristianismo y al comunismo, pues el primero deja por fuera a un gran número de sistemas de creencias y el segundo resuena con el eco de una idea no democrática (la dictadura del proletariado). Para responder a esto, veamos la cita comentada en la que Castro Gómez nos cuenta en qué consiste la lectura del cristianismo que hace Žižek:

En la muerte de Cristo se esconde una “teología del abandono”: Dios abandona su posición trascendente, se abandona a sí mismo, para dejarnos un mundo sin Gran Otro, un mundo sin reglas y sin garantías, donde todo es posible. En esto radica la “buena nueva” del cristianismo: no hay un Dios que pueda salvarnos, que pueda garantizar que el bien triunfará sobre el mal, que pueda aliviar el sufrimiento de los hombres. Todo dependerá solamente de nosotros.

Queda claro entonces por qué para Žižek, a diferencia de Badiou, la crucifixión de Cristo y no su Resurrección, es el acontecimiento verdad del cristianismo. Lo que hace que el cristianismo sea una religión superior a todas las demás es que es la única que abre un espacio para la libertad absoluta del hombre. El cristianismo es una religión sin Dios, una religión materialista y atea que le ofrece al hombre la posibilidad de actuar sin garantías, movido únicamente por la fe (Castro, 2015, p. 207).

(...)

Para Žižek, el gran logro del cristianismo fue mostrar que, aunque se obedezca a la Ley, siempre hay algo que impide que el goce sea completo y lleguemos a la plenitud. No obstante, es gracias a esta “falta” inherente a Dios, a la sustancia, al sujeto y al Otro que se hace posible instituir una comunidad fundada en el amor (Castro, 2015, p. 213).

La interpretación de Žižek es casi un juego irónico, gusta del cristianismo porque si hacemos una lectura sagaz de él podemos convertirlo en una religión **atea, materialista y del amor comunitario**. esta interpretación independiente es casi que una nueva doctrina, se caracteriza más por ser una invención particular que por tratarse de la defensa de un legado cultural. No imagina uno fácil a los fieles cristianos asumiendo que con Cristo dios muere definitivamente y que ese es su verdadero acto redentor. Por estas razones, no parece en ningún sentido una formación hecha en pro de excluir a las otras creencias, sino de apoderarse de la fuerza de significación de la religión más popular del planeta, para defender los valores democráticos del secularismo, el laicismo, la cientificidad materialista y la fraternidad.

Respecto a la dictadura del proletariado, Žižek hace una salvedad que Castro Gómez descrea con base en el argumento ya mostrado como erróneo de que el filósofo esloveno celebra los estallidos espontáneos de violencia:

Aquí, hay que repetir descaradamente la lección de Lenin en El Estado y la Revolución: el objetivo de la violencia revolucionaria no es apoderarse del Estado, sino transformarlo, cambiando radicalmente su funcionamiento, su relación con su base, etc. Ahí se encuentra el componente clave de la “dictadura del proletariado”. La única conclusión que se puede extraer de esta perspectiva es que la “dictadura del proletariado” es una clase de (necesario) oxímoron, no una forma de Estado en la que el proletariado es la clase dominante. Podemos hablar de “dictadura del proletariado” solo cuando el propio Estado es transformado radicalmente apoyándose en nuevas formas de participación popular. (S. Žižek, Primero como tragedia, después como farsa, cit., p. 151. 5575\_) (...) Todo esto pudiera sonar a retórica pura, pero no debemos olvidar lo dicho más arriba con respecto a los levantamientos de las favelas (Castro, 2015, p. 217).

Las formas de participación popular de las que habla Žižek no se ejemplifican en los estallidos de violencia que bien denuncia como *pasajes al acto*; son acciones críticas efectivas que se producen en el marco de la democracia, haciendo que “la dictadura del proletariado” no sea realmente una dictadura. Para el esloveno, comunismo es un nombre para la democracia plenamente realizada.

Siguiendo esa idea de mostrar a Žižek como reacio a las luchas democráticas, Castro Gómez va a reprocharle también no haber tenido en cuenta el concepto de hegemonía acuñado por Antonio Gramsci, que desde su punto de vista resulta más eficaz para describir la manera como los movimientos populares pueden disputar el poder, que la propuesta zizekiana de atravesar la fantasía ideológica:

Esto es algo que jamás entendió Žižek: hay poder cuando una voluntad (o conjunto de voluntades) gobierna las acciones de otras voluntades, pero sin buscar necesariamente someterlas a la fuerza, pues esto acabaría con el juego agonístico y restringiría el ejercicio de la libertad (que es la condición misma del juego). Allí donde hay servidumbre no hay voluntad de poder, sino pura y simple dominación. El ejercicio del gobierno, por el contrario, supone dejar actuar al adversario, permitirle ejecutar sus jugadas estratégicas de incitación y provocación. Y cuando a través de esas jugadas el adversario consigue desgobernarse, superar los límites que le ha impuesto la hegemonía, entonces el juego comenzará de nuevo. El poder es el enfrentamiento entre voluntades de distinto signo que buscan hegemonizarse mutuamente (Castro, 2015, p. 239).

Lo que no tiene en cuenta el colombiano en su análisis es que el mecanismo de defensa de la fantasía funciona precisamente como una formación hegemónica que escenifica la agonística de la vida del sujeto. Castro Gómez señala cómo, desde el punto de vista de Žižek, somos “animales ideológicos”, pero es mucho más preciso decir que somos “animales fantaseados”; la ideología no es más que una fantasía reificada, una formada con seguridad por el cúmulo de pequeñas fantasías con las que el sujeto agencia la cotidianidad de su deseo.

La idea de una pugna estratégica entre grupos que se juegan la hegemonía de un espacio de gobernanza es una fantasía; esto no quiere decir que sea una ilusión intrascendente, todo lo contrario. Atravesar la fantasía en el sentido zizekiano equivale a jugar la agonística de su contenido para cambiar sus patrones, eso es precisamente lo que hace cuando atraviesa la fantasía cristiana de la muerte de Cristo como un crimen que nos genera una culpa eterna, para volverle un evento a celebrar.

El mecanismo de la fantasía merece una explicación mucho más elaborada, que será el objeto del último capítulo de este libro, en donde mostraremos el conjunto en donde se intersectan lo Real irrepresentable, El orden Simbólico, La Virtualidad y lo Desconocido.

## SUMARIO

Desde el punto de vista de los roles jugados en el imaginario cultural, podemos ver a Žižek como el intelectual que ocupa actualmente el espacio de influencia que allanó Foucault.

Žižek se adscribe abiertamente dentro del pensamiento político de izquierdas jugando principalmente un papel autocrítico.

Para Žižek, es necesario postular la diferencia mínima como condición ontológica trascendente del sujeto, no como producto de las relaciones de fuerza dadas por las condiciones históricas, pues la diferencia mínima es la condición de posibilidad de esas relaciones de fuerza y sus modos distintos de configuración.

Žižek propone luchar políticamente desde una posición de resistencia más caracterizada por la negación a participar de lo que no compartimos, que por recurrir a la protesta beligerante.

Žižek defiende una lucha universal anticapitalista, en tanto el capitalismo es un sinónimo de la alienación fundamental del sujeto que hace de la guerra un síntoma.

El propósito de trabajar en una teoría general del sujeto consiste en la construcción de un orden simbólico que trascienda las figuras del gran otro que sostienen cada orden simbólico particular, creando una simbiosis de los órdenes preexistentes bajo una figura sin gran otro que bien puede llamarse comunismo.

Atravesar la fantasía ideológica equivale a jugar la dinámica agonística de su contenido para transformar el orden hegemónico que se impone en su relación establecida de patrones.

## TERCERA PARTE

### RESUMEN SEMIÓTICO

#### VII. El Modelo DRVS

##### Síntesis sumarial a modo de mapa cognitivo

El objetivo de este capítulo final es resumir todo lo aquí planteado en un modelo gráfico que nos permita hacer de lo expuesto algo preciso. Acudiré para ello a una transformación de la figura topológica del nudo borromeo que utilizara Lacan para metaforizar su idea de que los registros Real, Simbólico e Imaginario se encuentran entrelazados interdependientemente.

Pero antes de explicar por qué haré una transformación del modo gráfico de exposición, debo decir por qué realizaré una transformación conceptual de los denominados registros Real, Simbólico e Imaginario. En una conferencia grabada en 2003 titulada *Lo real de lo virtual*, Žižek declara que “más importante que la idea de realidad virtual (el reemplazo de lo real por entornos digitales) es la realidad que hay en lo virtual, en el sentido de los efectos de lo virtual sobre lo real”. Para darnos esta explicación, Žižek hace un repaso de los conceptos registros de Lacan, y realiza cruces entre ellos, hablándonos de la existencia de un virtual-simbólico, de un virtual-real, de un virtual imaginario, etc. (Žižek, 2003).

Nosotros ya hemos mencionado aquí lo Real y lo Simbólico, porque para efecto de nuestro esquema estos dos conceptos quedarán inalterados en el sentido en el que ya los concebía Lacan y que permanecen igual en Žižek. Pero en el caso de lo Imaginario, sí vemos necesario realizar un cambio. Para Lacan, lo Imaginario (cuenta la lacaniana Marie Helèn Brousse) no equivale al mundo imaginario (como lo pensara por ejemplo Jung), sino a la dimensión real de la imagen; por ejemplo, al hecho de que la etología descubriera que para que una paloma desarrolle sus órganos sexuales necesite ver a otra paloma (Brousse, 2010). Vemos que Marie Helèn quiere hacer precisamente el mismo énfasis que Žižek: lo virtual como potencia de efectos reales. Esto explica la idea lacaniana de la interdependencia de los registros; nos sería muy difícil entender uno sin recurrir a los otros.

Pero entonces, ¿qué es lo virtual? Žižek (2003) dice que se trata de lo puramente abstracto; como ejemplo de un virtual-imaginario nos menciona el hecho de que cuando hablamos con una persona, abstraemos de ella solo algunas características y obviamos las que nos molestan, parecido a como ya habíamos mostrado que funciona la proyección. ¿Qué lugar tiene lo puramente abstracto en el esquema de Lacan? Ahí es donde entra nuestra transformación, ¿no es acaso la palabra imaginario demasiado estrecha para lo que quiere designar, en el

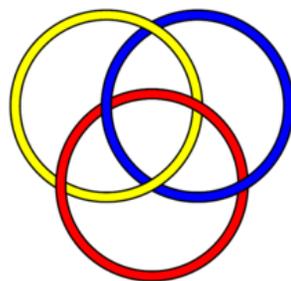
sentido de que remite directamente a la vista? También existen por ejemplo las imágenes acústicas, de las que habló Saussure y por ende también Lacan. Aquí el problema es meramente semiótico, la palabra imagen viene del latín *imago*, que significa copia, la palabra virtual viene de *virtus*, que alude a la fuerza o voluntad para hacer un trabajo, aunque no se realice. En ese sentido, una es un imago y la otra un amago; pero todos sabemos que cuando hablamos de la imaginación, nos referimos al infinito potencial creativo de nuestra capacidad de abstracción.

En el sentido de lo inconsciente cerebral, las imágenes y demás impresiones sensoriales se acuñan en la percepción de un modo interpretativo, nunca vemos la realidad tal cual es (Hoffman, 2015); una capacidad de abstracción no consciente es la que convierte estímulos en patrones y figuras (Hoffman, 2015). Podemos decir, incluso, que la naturaleza, y por ende también la cultura, tienen un campo virtual intrínseco. Pero eso vuelve redundante la idea de un virtual-imaginario.

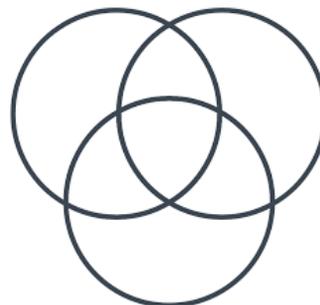
Nuestra cultura tiene un acento fuerte sobre lo visual que se hace innegable, algo que se expresa en la frase común “una imagen vale más que mil palabras”. Si designamos al registro de lo Imaginario como lo Virtual, estaríamos abonando a una comprensión amplia de la idea de lo Imaginario, una que no solo sirve para pensar en los sentidos no visuales, sino también para dar preponderancia a lo abstracto, lo mismo que, como vimos con Deutsch, tiene radical importancia para dar buenas explicaciones sobre el multiverso.

Siguiendo ese orden de ideas, el esquema IRS se convierte en VRS, pero aún nos hace falta una transformación conceptual más. En la fórmula de lo inconsciente que nosotros extrajimos de Žižek, lo desconocido  $\neg C$  juega un papel crucial, el conocimiento de ese desconocimiento  $C(\neg C)$  es lo que explica que se dé el fenómeno de lo inconsciente freudiano  $\neg [C(\neg C)]$ . En el sentido de la idea de los registros lacanianos, lo desconocido no aparece porque se trata precisamente de lo que no se ha registrado, pero el conocimiento de ese desconocimiento  $C(\neg C)$  sí ha sido registrado, y sus formas pueden ser tanto reales como simbólicas o virtuales. Para denotarlas conviene agregar al esquema de Lacan lo Desconocido.

Las ideas nuevas suelen venir de accidentes y aquí un ejemplo de ello. En mi caso, siempre vi la figura del nudo borromeo como si se tratara de un diagrama de conjuntos de Venn, no como una figura topológica.



**Nudo Borromeo**



**Diagrama de Venn**

La diferencia entre estos dos objetos vistos en el plano es muy leve, pero de gran relevancia. El primero es un sistema de cuerdas entrelazadas, solo que como lo vemos en dos dimensiones podemos no percatarnos. Lo importante de que sea un nudo es que tiene la propiedad topológica<sup>16</sup> de no poder desenlazarse sin destruirse y eso se adapta a la idea de interdependencia de los registros que quería subrayar Lacan. Al no darme cuenta de que era la noción de nudo la que garantizaba la interdependencia (el esquema de Venn no supone de entrada que los conjuntos no puedan separarse, solo sirve para mostrar las relaciones que podemos establecer entre ellos), entendí algo diferente: supuse la interdependencia como un concepto anexo al diagrama y vi en él el potencial de la intersección entre los registros como conjuntos, cosa que ya Žižek sugiere con los cruces explicativos de su exposición.

En *Contragolpe absoluto*, Žižek nos dice:

Las tres dimensiones lacanianas están entrelazadas de tal modo que ningún par de dos dimensiones está conectado directamente, sino que se mantienen unidas solo a través de la tercera, de modo que, si quitamos la tercera dimensión, las otras dos también se desconectan —y la clave de todo esto es que no hay relación (directa) entre ninguna de cualesquiera dos dimensiones, puesto que cada una de ellas se relaciona con la otra solo a través de la tercera— (Žižek, 2016, p. 412).

Teniendo en cuenta esto, decidí anexar el no-registro de lo Desconocido al esquema y extraer el potencial conceptual de cada una de las intersecciones; de esta manera se forma un modelo que resume las contribuciones que este texto aporta a la idea de una teoría general del sujeto.

La idea de hablar de lo Desconocido vino a mí debido a dos ideas que me resultaba difícil reconciliar: el real del psicoanálisis y el real de la ciencia. Ya en el primer capítulo se ha dicho en qué consiste esta diferencia: mientras el primero refiere a lo que no puede llegar a expresarse en lo simbólico por tratarse de un goce excesivo para el sujeto (angustia/entusiasmo), el segundo refiere a los hechos verificados que pasan el examen de la lógica y la experimentación. De manera parecida a como me hacía ruido el que lo Imaginario pudiera reducirse a la mera imagen visual, me confrontaba pensar que lo real de la ciencia quedara relegado a ser un contenido formal de lo Simbólico. El paradigma de las ciencias de la complejidad ofrece una idea de la ciencia que no enfatiza en la búsqueda de lo real como su razón protagónica de ser, ya que, aunque para divulgar el conocimiento científico hacen falta los mecanismos simbólicos de producción de verdad que estructuran lo que socialmente conocemos como la realidad. Para que se pueda conseguir ese conocimiento hace falta enfrentarse a la idea de que existe un infinito desconocimiento, un mar de misterio, la actitud científica por antonomasia es la de adentrarse en ese mar, reconocer **C( -C)**.

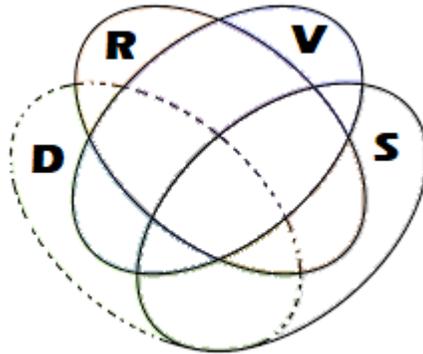
Eso hace de la actitud científica mucho más capaz de enfrentar lo inconsciente que otras actitudes. No es raro por eso que Freud buscara el estatuto científico del psicoanálisis. Pero la

---

<sup>16</sup> Las propiedades topológicas son propiedades de transformación (la topología es el estudio de las propiedades que conserva un objeto al tener transformaciones continuas).

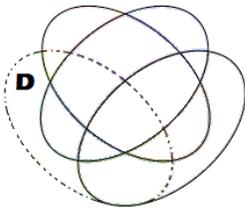
actitud científica de reconocer lo desconocido, verificar datos y obedecer la lógica (como el conjunto de las lógicas) no garantiza *per se* que lo inconsciente sea enfrentado, pues como ya vimos en el capítulo dos, la razón siempre se encuentra cerca de la racionalización. Es por eso que para enfrentar lo inconsciente se necesita una razón reflexiva, es ahí donde el psicoanálisis hizo su contribución.

La manera esquemática de integrar lo inconsciente al nudo borromeo o diagrama de Venn (en un sentido de paralaje, voy a asumir que son de algún modo el mismo objeto) es agregar un tramo de cuerda o conjunto más al esquema. La manera más simétrica de hacerlo, sin que nos quede ninguna relación de conjuntos por expresar, es cambiando los círculos por óvalos e intersecarlos así:



Como el conjunto de lo desconocido refiere a un no-registro, es un conjunto indefinido, le graficamos de un modo punteado. Al hacer estas intersecciones, descubrimos que existen un total de quince posibles definiciones conceptuales extraíbles de este esquema. Como nos ha dicho Žižek, la definición de cada conjunto provendrá de lo que le relaciona con los otros por la propiedad de interdependencia, y por ello todos los conceptos serán ejemplificados a través de obras cinematográficas, pues al tratarse de productos culturales de largo alcance, son idóneos para hablar del sujeto en un sentido general.

### Lo Desconocido



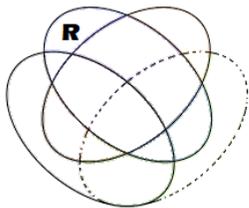
Si existen cosas que no sabemos que sabemos, cosas denegadas (como por ejemplo el cambio climático para los políticos pro capitalistas), existen también cosas que no sabemos que no sabemos, una categoría que Rumsfeld sí mencionó, porque lo Desconocido es más bien algo obvio, deja de serlo solamente cuando se trata del desconocimiento sobre cosas de las que asegurábamos saber mucho. Esta es una de las cosas que retrata la película *Silence* de Martin

Scorsese. Ubicada en el siglo XVII, trata sobre el intento de la Europa católica de evangelizar Japón. En ella el protagonista, un misionero portugués, recibe una carta de su maestro desde Japón en donde declara haber renunciado a la fe, eso lo mueve a buscarle, pues cree profundamente que no hay manera en que su mentor escribiera voluntariamente esa carta.

Al llegar, se enfrenta una y otra vez al hecho de que la resistencia del Japón feudal al cristianismo es decididamente férrea. La capacidad de coacción y el dominio poblacional que tenía el gobierno hacen de ese momento a Japón *una tierra infértil para el cristianismo*, como lo dice uno de los personajes. El espíritu compasivo del protagonista le hace incapaz de imaginar hasta dónde pueden llevar los gobernantes japoneses su convicción de erradicar el cristianismo, pero paulatinamente se da cuenta de que la voluntad de sus captores es tan fuerte como la suya, le torturarán perpetuamente de no mostrar rechazo público a la imagen de Cristo, como lo hicieron con su maestro, a quien descubre doblegado.

*Silence* nos muestra lo trágica que resulta la precocidad con la que las religiones buscan lo universal, el expansionismo religioso solo tuvo éxito en donde logró el suficiente respaldo militar y económico para imponerse a la fuerza; allí donde esto no existió o fue insuficiente, los misioneros se enfrentaron a misiones suicidas. El cristianismo creyó triunfar en Japón porque ignoró que tuviera las fuerzas para defender sus creencias más familiares. Hoy todavía las religiones mayoritarias de la isla son el budismo y el sintoísmo.

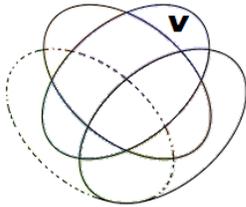
## Lo Real



Ya hemos venido diciendo de qué se trata, no obstante, merece ser redefinido en los términos del esquema propuesto. Lo que hace diferir a lo Real de lo Desconocido es que, aunque de lo real no podamos decir nada, su naturaleza es la de lo que con seguridad ha impactado al sujeto. El real, aunque no pueda ser singularmente simbolizado, tiene varias acepciones generales que ya hemos mencionado: disparidad constitutiva, conocimiento desconocido, pulsión de muerte, brecha de paralaje. La película *The meaning of life* (el sentido de la vida) de los comediantes británicos Monty Python, tal vez sea una de las que más se acerque a dejar entrever lo Real en lo que muestra, no tanto porque sus *sketches* sean grotescos (un profesor enseña educación sexual a jóvenes de bachillerato teniendo sexo en vivo con su esposa; un hombre obeso come literalmente hasta reventar), sino porque no existe una línea clara de conexión entre las escenas, cada una pareciera competir en ser más absurda que la anterior, sin que podamos estar seguros de que lo fue, la regla es la ruptura y la discontinuidad. Lo Real se presiente entre

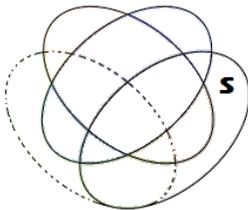
la mezcla de la simpática imagen de un hombre que sale cantando de una nevera, un trasplante de órganos a domicilio y la hoja de un árbol que se suicida.

### Lo Virtual



Si el registro virtual es el de la potencialidad de lo abstracto, quiere decir que de allí proviene lo Simbólico, es el campo productivo, el papel blanco del Word antes de teclear las letras. No hay campo más puro de lo virtual que el del mundo de las finanzas, allí se inscriben diariamente cifras que cambian en sus incrementos, reducciones y traspasos la lógica de cómo se distribuye el poder en el mundo. La película *The Big Short*, de Adam McKay, trata sobre esa rareza del mundo de las operaciones financieras; enmarcada en la crisis del 2008, nos cuenta desde distintos ángulos cómo se fue destapando la crisis y quiénes se beneficiaron y no de ella; el lenguaje económico es tan fidedigno y entreverado, que se recurre a personalidades famosas para que, en momentos específicos de la película, expliquen mirando al público de qué se trata lo de los bonos de deuda, las tasas preferenciales, los fondos de cobertura y demás procesos de los que no llegamos a enterarnos. Pero lo que sí nos queda claro es que, de la desaparición y reaparición de información cifrada, producto de diversos tipos de fraude bancario, emergió una crisis que se propagó como un tsunami, dejando a su paso millones de víctimas que perdieron cosas tan simbólicamente reales como empleos, viviendas y amistades.

### Lo Simbólico



Si el mundo financiero sirve para ejemplificar el campo Virtual, el de la prensa es el mejor para el campo Simbólico. En el mundo de las noticias siempre se pone en juego la posibilidad de que la estructura de reglas, nombres, roles, consensos y disensos que caracteriza al orden simbólico se perpetúe, mute superficialmente o sufra un cambio abrupto. En la película *Spotlight*, de Tom McCarthy, se cuenta la historia de unos periodistas del *Boston Globe* que destaparon un escándalo en el que la Iglesia católica de Massachusetts ocultó un número importante de abusos sexuales perpetrados por distintos sacerdotes de Boston. Con esta película se hace importante ver la diferencia entre la fecha de los hechos que retrata y la fecha de su lanzamiento: las historias de los abusos comenzaron a ser publicadas en el periódico a

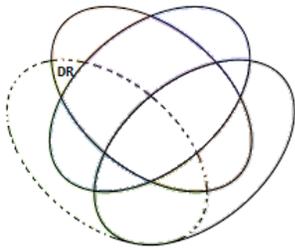
comienzos del año 2002 y la película fue estrenada en 2015, lo que valió para ganar el Óscar a Mejor Película en 2016.

Que ganara la estatuilla no es meramente anecdótico, al tratarse de un documento político que remarca sobre una denuncia pública; que recibiera la distinción más reconocida que puede recibir una película no es trivial, y tampoco el hecho de que para que eso pudiera ocurrir, tuvieron que pasar 13 años desde que se dieron los hechos. Si la película hubiera sido realizada unos años antes, se habría considerado demasiado polémica e incómoda y habría tenido un público minoritario. Todas estas circunstancias sobre el impacto cultural de la película tienen todo que ver con la manera como se estructura el orden simbólico. En la historia que nos cuenta, las investigaciones solo pueden realizarse debido a que al periódico llega un nuevo director, uno que parece tener menos vínculos con los círculos de poder cercanos a la Iglesia católica de Boston y que apuesta por el periodismo audaz; eso muestra que solo con una transformación en el gran Otro, los periodistas pueden sentir un respaldo frente a una tarea que los enfrenta al consenso social. La película también nos muestra que los hechos tardaron en publicarse porque cuando todo estaba listo para ello, ocurrió el atentado del 11 de septiembre, y una perturbación de tal magnitud en el orden simbólico opacaría sin lugar a dudas la noticia. Aunque lo Simbólico no pueda designar lo Real, lo Real es creado por el *impasse* de vivir en un orden simbólico; el hecho de que nuestras designaciones no puedan ser transparentes y que el significado se juegue en un campo de disputas, son la evidencia de lo Real.

¿Por qué considerar las cifras del sistema financiero virtuales y no simbólicas? No es que consideremos a las cifras como virtuales, ellas son tan simbólicas como las palabras. Lo virtual del mundo financiero está en la potencia de actualización, la velocidad en la que cambios abstractos se convierten en cambios concretos. En el mundo de la prensa, a pesar de las noticias diarias, la potencia de actualización es reducida porque está más atrapada en las pautas de lo Simbólico. En *Spotlight*, los periodistas deben convencer a los declarantes del valor de su denuncia, mentir sobre lo que hacen en el trabajo, sortear trampas burocráticas, enfrentar el poder de la Iglesia y de sus influencias. Todo esto para provocar una transformación de lo Simbólico que tiene una trascendencia incierta, pues el mismo campo de significado genera los mecanismos simbólicos reactivos que neutralizan sus efectos.

- A partir de aquí, los conceptos elaborados son producto de las intersecciones entre los conjuntos antes expuestos. Serán notados con la reunión de las letras de los conjuntos que forman el subconjunto y recibirán un nombre característico. La relación entre dos registros se considerará conmutativa; por ejemplo, lo Real + Simbólico se considera equivalente a lo Simbólico + Real.

**Lo Intuitivo (Desconocido + Real)**



¿Qué pasa cuando lo Real nos impacta? De niños aprendemos muchos tipos de bromas al respecto: rozar a alguien por detrás y hacerle pensar que es cualquier cosa espantosa, susurrar un nombre y hacer voltear, fingir que se habla con un amigo frente a otro mientras se le mira para hacerle creer que es objeto de rumores o burlas. A veces también nos sentamos en una cama en la que se ha quedado un alfiler y saltamos pensando que fue un insecto, vemos la sombra de un árbol tras una ventana e imaginamos que es alguien, escuchamos algo que suena como nuestro nombre en la calle y volteamos. En todos estos casos nuestra intuición falla, pero no tiene por qué ocurrir siempre. Lo intuitivo se da cuando de lo desconocido provienen datos borrosos, sensaciones extrañas, percepciones fugaces que toman en la psique la fuerza de lo que llamamos intuición.

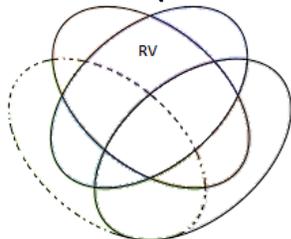
En el mundo de las matemáticas existe una postura filosófica a la que se llama intuicionismo, que considera que el conocimiento matemático se basa en una aprehensión que precede a cualquier lógica (Brouwer, 1975, p. 488). El matemático indio Srinivasa Ramanujan, mucho antes de que se estableciera esta corriente, parecía ya comulgar con ella, cosa que nos cuenta la película sobre su vida *The man who knew infinity*, de Matthew Brown, en donde le escuchamos declarar que las ingeniosas series matemáticas que se le ocurrían provenían de la red de Indra (dios hindú). Pero más común que encontrar la intuición como valoración epistemológica es hacerlo cuando toma la forma del presentimiento.

Ese es uno de los tópicos sobre los que se sostiene *Rosemary's Baby*, de Roman Polansky, película en donde una mujer embarazada es acosada por la sospecha de que los acontecimientos y las personas que rodean su embarazo encubren un secreto oscuro. Lo que hace a esta película una pieza maestra del cine psicológico es que, durante casi toda la trama, nunca llegamos a estar seguros de si las sospechas de la mujer se corresponden con una verdadera confabulación en su contra, o si se trata de una psicosis paranoica. Todas las evidencias que hacen pensar que ella está siendo objeto de una intriga son borrosas: sus vecinos son gente excéntrica (pero ella puede estar siendo una prejuiciosa); recuerda imágenes extrañas de la noche de la cópula (pero pudo ser a causa del licor, o parte de un sueño). A medida que avanza la película, estas cosas se hacen más intensas y como espectadores pensamos que se volvió loca de remate o que definitivamente está metida en algo muy turbio, todo depende de lo empáticos que seamos con su temor. El final de la película es lo que le convierte en un canon del cine de terror, la revelación de lo que en verdad ocurría nos hace repasar lo que presenciamos desde una óptica que confirma nuestros miedos, pero les menosprecia; nuestra particular actitud respecto a las creencias místicas hará que nos

tomemos el final como un presagio aterrador, una broma surrealista o algo en medio de ambas cosas<sup>17</sup>.

Lo intuido nunca llega a poder significarse porque es un fragmento de lo Real, pero a diferencia del Real como tal, que refiere a lo que siempre está ahí como condición de imposibilidad, lo intuido proviene radicalmente de fuera; es por eso que puede ser la señal de un descubrimiento fidedigno. Cuando el Colisionador de Hadrones del CERN detectó el bosón de Higgs (la apodada Partícula de Dios por tener la propiedad de dar masa a la materia), los físicos encargados intuyeron que se trataba del Higgs por los primeros datos que arrojó una de las colisiones, pero solo hasta que se evaluaron y cruzaron los datos de todos los evaluadores implicados, no se pudo asegurar que se trataba de la tan buscada partícula, se tomaron la molestia de hacer todas las revisiones, porque intuyeron estar cerca de un hallazgo.

### Lo Sublime (Real + Virtual)



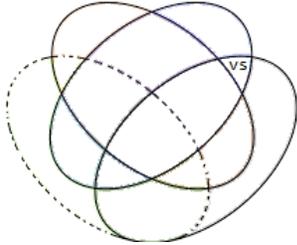
En *Órganos sin cuerpo* (2006, p. 124) Žižek nos dice que lo “*Real imaginario*” corresponde a ese “*algo*” cuya *dimensión sublime brilla en un objeto ordinario*. Ese imaginario es el que ya hemos acordado llamar lo Virtual. Si lo Sublime es entonces un “*algo*” que surge de la yuxtaposición de lo Real y lo Virtual, existen dos formas de ejemplificarlo: una en la que un objeto concreto perturba un campo abstracto y otra en la que algo puramente abstracto brilla entre las cosas concretas. Un ejemplo del primer caso nos viene dado por el mismo Žižek o mejor por Sophie Fiennes, directora de las películas documentales *The Pervert's Guide to Cinema* y *The Pervert's Guide to Ideology*, protagonizados por Žižek; en ambas, el filósofo aparece explicando sus temas y acude al cine como ejemplo y como un tema más de análisis; Fiennes siempre emplea el recurso de buscar o emular la locación en la que ha ocurrido una escena de alguna película e involucra en ella a Žižek, así vemos primero el fragmento real de la película y de pronto irrumpe Žižek, como si hubiera estado protagonizando la escena o figoneando la acción. En *The Pervert's Guide to Cinema* se muestra el fragmento de *Psicosis*, de Hitchcock, en que la protagonista entra a la casa de Norman Bates, baja al sótano y gira una silla para encontrarse con el cadáver de la madre, solo que aquí el que aparece es Žižek, quien luego nos va a contar por qué la madre es un algo obscuro que se esconde en el sótano.

---

<sup>17</sup> Incluso existe la posibilidad de una lectura materialista, que nos dice que lo terrorífico mostrado en la película proviene del acoso social que usualmente vive una mujer en embarazo.

Para el segundo ejemplo es mejor no recurrir a una película en particular, porque se trata de lo sublime experimentado cada vez que vemos aparecer algo de las películas en la "realidad". Como lo que sentiremos cuando por primera vez recibamos una llamada en holograma, viajemos en coche volador o vayamos de vacaciones a Marte.

### Lo Conceptual (Virtual + Simbólico)



Para el filósofo Gilles Deleuze (1993, p. 30), la filosofía es la acción de *sacar* conceptos, *sacar* que en Deleuze equivale a fabricar, así que la filosofía construye conceptos del mismo modo que la ebanistería produce muebles. No hay ninguna intención en Deleuze con esto de demeritar el papel de la filosofía; por lo contrario, quiere resaltar en ella la capacidad de hacer contribuciones, plantearle como escenario creativo en oposición a uno contemplativo. Vimos que lo Intuitivo se formaba por la conjunción de lo Real y lo Desconocido (los dos registros exentos de lo Conceptual), lo contemplativo y lo Intuitivo suelen ser cosas que van juntas. En las corrientes meditativas como el yoga y el zen se suele apelar a la mente no conceptual como un estado a buscar para lograr la calma y conectar con la experiencia directa, fuera de la palabrería memorística y la cavilación constante. Esto nos muestra que meditar y filosofar son actividades distintas no excluyentes, pero habría que aceptar que, mientras la primera descubre, la segunda crea. No por ello debemos pensar que la potencial producción meditativa<sup>18</sup> es más original que la filosófica, las cosas descubiertas y creadas son igualmente novedosas, cosas que antes no estaban; la diferencia estriba en que unas provienen del mundo de la otredad y las otras del ingenio creativo, pero ambas producen conocimiento genuino.

El abordaje de lo meramente Conceptual puede ser aturdidor, demorar mucho en ello le hace un ejercicio soporífero. Tal vez esto es lo que ocurre con la película *Waking Life*, de Richard Linklater. En ella el director quiso mostrarnos una colección de conceptos filosóficos de la mano de diversos profesores, científicos, escritores, actores y periodistas que hablan a un joven que les va encontrando sin que haya una línea narrativa clara en ese transcurso. Todo parece ocurrir en una mezcla de sueños y realidad, lo que le da al director una excusa para pasar de una cátedra a otra inmediatamente. La idea central de la película (que se repite en casi todos los discursos), es la de la apertura a la experiencia, el que la vida puede ser vivida como un sueño lucido en donde todo puede ocurrir y no como una cárcel conformista donde todo ya está dado. Esta misma idea (que no resulta tan original para que tenga que ser tan

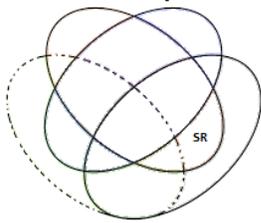
---

<sup>18</sup> Hay que anotar que en principio la meditación, por lo menos en el sentido de las prácticas espirituales como el yoga y el zen, no quiere producir nada más que calma.

reiterada) es abordada en otras películas a través de arcos dramáticos, sin que se nos repita literalmente, como lo hace *Waking Life*.

Lo que justifica a *Waking Life* es que es un trabajo caprichoso y personal. Linklater nos expone ideas que le resultan interesantes del modo más atractivo que encuentra para hacerlo, no puede resultar más o menos profundo o pertinente, todo depende de nuestro bagaje filosófico y nuestro interés ideológico; pero con ello contribuye a que veamos la aventura conceptual como una experiencia digna de ser vivida. A mí la película me resultó muy interesante la primera vez que la vi, incluso llegué a recomendarla, no la repetiría fácilmente, pues me parece que la información que proporciona ha perdido pertinencia; pero sospecho que lo mismo piensa su autor, así que disfrutaría sin problemas de otra entrega con un nuevo abordaje conceptual.

### Lo Racional (Simbólico + Real)

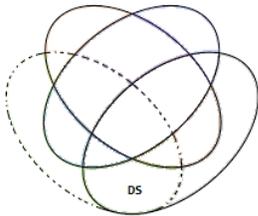


Cuando hablamos de la racionalización, nos damos cuenta de que la razón tiene el poder ambiguo de tanto alumbrar como ensombrecer la psique. También vimos que el elaborar conceptos no es tanto un acto racional como un acto creativo, tampoco es lo Racional un acto intuitivo, porque la razón llega a expresarse en lo Simbólico, no solo a presentirse. La Racional es lo que en el sentido más tradicional está asociado con la lógica y la matemática, tiene que ver con hechos como que un triángulo (un objeto aparentemente Virtual), tenga una lógica interna que indique que en cualquier caso sus ángulos interiores suman  $180^\circ$ . La palabra lógica descende de *logos* (razón), la idea de muchas lógicas implica enseguida la de muchas racionalidades, que son, a su vez, los múltiples sistemas de signos concebidos. El orden simbólico no se llama el orden lógico, porque este no obedece meramente a preceptos racionales.

Mucho de lo que existe en el orden simbólico se caracteriza por ser absurdo y tener una justificación arbitraria, por no estar abierto a la inspección racional, así que lo Racional es esa parte de lo Simbólico que roza lo Real, lo que mejor le trata. Al no poder expresar lo Real a través del lenguaje de modo directo, hemos dicho que se trata de esa misma no coincidencia entre signo y mundo, del hiato perpetuo entre las cosas; cuando hacemos esto, recurrimos a la razón, buscamos al menos hacer una formalización que nos dé cuenta de ello, porque presentimos que existe, que hay un Real es casi un axioma de la vida, como el hecho mismo de sentir ser; así que para poder hacer de esto un conocimiento afianzado, recurrimos a la forma en que cristalizamos conocimientos, construyendo lógica de significado, o lo que es equivalente: procesando información.

Las cuestiones racionales son cuestiones de cifrado y descifrado, por eso existe la racionalización defensiva, porque, así como un hacker puede ser un desmontador de código, también es el mejor constructor de ellos y puede hacerlo de forma tal que resulte un misterio para sí mismo, la forma habitual en la que funciona la racionalización es haciendo pasar encriptaciones por desciframientos y viceversa. La película *Zodiac*, de David Fincher, es un interesante juego desnudo de cómo funciona este asunto; en ella se nos cuenta la historia de un asesino que a finales de los años sesenta aterrorizó San Francisco enviando mensajes encriptados a la prensa en donde indicaba sus atentados perpetuados y a perpetuar, retando con ello a los policías a ser capaces de detenerlo resolviendo su juego. La película nos muestra tres caras de la ambigüedad: el asesino que quiere y no ser descubierto, los policías que quieren atraparlo sin caer en sus juegos y un caricaturista que se entrega de lleno a resolver los misterios del asesino, pero que experimenta la angustia obsesiva de estar perdiendo su vida en ello. Lo genial en esta película es que no está centrada en los códigos que envía el asesino, no se trata del goce de disfrutar entresijos lógicos, va sobre cómo los personajes viven angustiada pero apasionadamente esta situación, incluso rozando delicadamente el límite de la comedia negra (tratándose de un hecho real con víctimas reales), pues suscita sonrisas en nosotros no por hacer parodia de los hechos trágicos, o por permitirnos resolver acertijos, sino por el carisma de personajes que avanzan torpe pero decididamente en la búsqueda de la verdad.

### Lo Nominal (Desconocido + Simbólico)

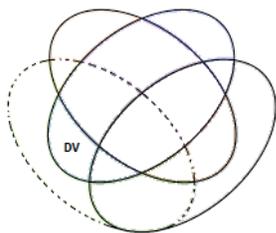


Cuando hablamos de la proyección, decíamos que se trata de cómo solemos etiquetar las cosas con prejuicios que reflejan nuestro desconocimiento sobre ellas. No obstante, existen casos ejemplares en donde nombramos algunas cosas solo para designar que no sabemos nada sobre ellas. Este es el caso de los OVNIS (objetos voladores no identificados) de los cuales solo sabemos que vuelan (o al menos que están en el cielo), todo lo demás que se dice sobre ellos es especulativo y entra en la órbita de otros registros, pero como meras cosas nombradas, reflejan transparentemente lo que Lacan llamó la arbitrariedad del significante (Žižek, 2015, pp. 285-286), el hecho de que el sentido es una imposición.

Entonces, lo Nominal es lo que experimentamos como lo más normal, lo que es así porque así es. Lo religioso está en gran parte soportado por esta lógica simple de poner nombres a lo que no se conoce y contentarse como si tratase de una explicación. La película *La Pasión de Cristo*,

de Mel Gibson, es a la fecha la película religiosa más taquillera de la historia, pero es una cinta con pocos méritos de originalidad; cuenta básicamente lo mismo que relata la Biblia y que ya muchas otras películas anteriores habían contado. Pero no por ello resultó intrascendente, todo lo contrario, logró que un abordaje más espectacular (avances técnicos de gran presupuesto) y más explícito respecto a la violencia de la historia fueran motivadores suficientes para que cantidades masivas de público renovaran su interés por el cristianismo (“La gente estaba deseosa de hablar sobre ella. A raíz de su estreno, en algunas iglesias hubo mayor asistencia a los grupos de discusión en torno a La Pasión que al servicio religioso de los domingos” (Bartunek, 2006). Pero la película no ofreció nada nuevo, no trastocó el mensaje, se limitó a la reiteración. Recordó a la gente el confort momentáneo de tener significantes reificados (Dios, Fe, Sacrificio, Salvación).

### Lo Especulativo (Desconocido + Virtual)

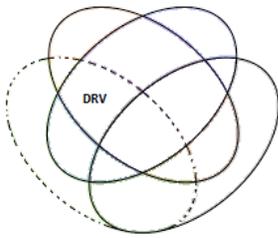


Lo valioso de identificar aisladamente a pesar de su interdependencia lo Especulativo (vale reiterar que toda esta tónica de sub-registros tiene un valor explicativo no denotativo, cada película podría utilizarse para ejemplificar cualquiera de ellos o todos a la vez, es un ejercicio que combina la acción sintética de reunir y la analítica de fragmentar) es que, al hacer diferencia con lo racional, podemos verle como un campo más libre, independiente incluso de lo Real. Lo especulativo refiere a todo lo “imaginable” que en nuestros términos es todo lo “virtualizable”; no puede concebirse un campo de mayor libertad, allí todo puede suponerse. Cuando se entra en modos más refinados de lo especulativo, modos que incluyen lo real y lo simbólico, tenemos que el potencial de lo virtual comienza a ser acotado con restricciones. Más adelante veremos las características de lo **Simulado (Real + Desconocido + Virtual)** y lo **Ilusorio (Desconocido + Virtual+ Simbólico)**; lo Especulativo no es ninguna de estas cosas porque puede abstenerse de normas de formalización o de condiciones de posibilidad, no hay nada que nos impida especular lo absurdo o lo incorrecto.

La comedia serie B *Iron Sky* de Timo Vuorensola, se toma muchas de las licencias propias de lo Especulativo: en ella se nos muestra un mundo donde un grupo de nazis logró huir al lado oscuro de la Luna, allí una joven profesora engañada por los suyos muestra a niños el fragmento de la película *El gran dictador*, en la que Chaplin ha reemplazado a Hitler y ha dado un discurso humanista en su lugar, como si fuera un documento histórico que muestra el reino de amor que defendían los nazis. Con la llegada de un astronauta negro y su celular, los nazis encuentran la posibilidad de regresar a la Tierra a recobrar su plan genuino, pero se encuentran con un Estados Unidos presidido por una mujer tan o más fascista que ellos,

mientras que la joven profesora descubre que ha sido engañada. La mayoría de las críticas sobre la película la consideran una buena idea mal ejecutada, que abusa de tópicos y cae en el humor tonto; pero eso la hace aún más puramente especulativa, ya que ni siquiera hizo caso de los cánones del cine, o del buen gusto.

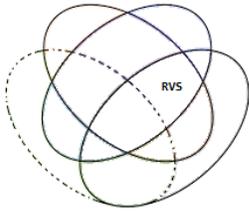
### **Lo Simulado (Desconocido + Real + Virtual)**



Aquí nos encontramos con un matiz diferencial que cambia lo que comúnmente entendemos por simulación: un simulacro suele definirse como la emulación de condiciones reales en entornos virtuales para anticiparnos a situaciones efectivamente reales. Pero para poder construir simulaciones efectivas, debemos considerar todo lo real posible. Las simulaciones se construyen con base en nuestra forma de percibir y en ellas podemos tener experiencias emocionales igual de intensas que por fuera de ellas, lo que les hace no ser equivalentes a una experiencia plenamente auténtica, no es que no incluyan realidad, sino que se corren por fuera de la mirada de algún tipo de gran otro.

El filme *West World*, de Michael Crichton, recientemente llevado a la televisión, trata sobre un futuro en el que los avances en robótica e inteligencia artificial nos permiten construir escenarios culturales simulados. *West World* es un parque temático donde las personas van a vivir la experiencia del Viejo Oeste, son recibidos por robots perfectamente diseñados como personas de la época, que les invitan a buscar tesoros, tener duelos a muerte, acosar mujeres y demás cosas usuales. Lo que ofrece *West World* es un mundo sin consecuencias morales, donde puedes robar, matar, violar y ser impune; un mundo por fuera de la mirada del gran otro moral. Del mismo modo, podríamos imaginar otro parque que se llamara *Paradise World*, donde los robots nos invitaran a recolectar frutas, leer libros, cantar canciones; donde no estuviera permitido hacerles daño y en el que solo fuera posible el sexo consensuado con robots no programados para acceder a la primera, sino para ser seducidos. En este parque podríamos aburrirnos y fracasar más fácilmente que en *West World*, pero nadie lo sabría, estaríamos libres del gran otro a-moral que nos culpa por no conseguir lo que queremos. Podríamos imaginar infinitos parques con variaciones, combinaciones y matices; pero lo que les haría distintos no sería la realidad que fueran capaces de simular, sino el gran otro del que se excluirían: los permisos, los accesos, las reglas y los límites son los que definen un campo simulado.

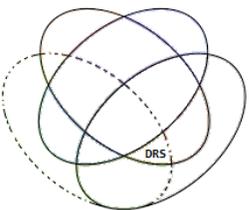
### **Lo Conocido (Real+ Virtual+ Simbólico)**



Si excluimos lo Desconocido, nos quedamos con el esquema lacaniano tradicional, al que por oposición podemos llamar el de lo Conocido. Dijimos que nos interesaba incluir lo Desconocido en el esquema, porque aquello nos permite abordar las aproximaciones que desde lo registrado se construyen de lo que aún no lo ha sido. No es que el esquema lacaniano estuviera exento de la noción de lo Desconocido, le daba por supuesto. De la misma manera en que al ver el nudo Borromeo como un diagrama de conjuntos de Venn supuse la interdependencia entre los registros como algo anexo al esquema. De todas maneras, vale la pena pensar en una película que desarrolle su trama sin que ronde un misterio en ella, una que se mueva dentro de las coordenadas de lo que sabemos y exalte situaciones comunes, una que extraiga su fuerza no de presentarnos algo extraño, sino de enfrentarnos a que ya sabemos que no sabemos.

Se me ocurre que *Gravity*, de Alfonso Cuarón, es un buen ejemplo. Esta *space movie* no lleva más sorpresa que la maestría técnica de su ejecución y el transcurrir accidentado de eventos de la trama, pero estos accidentes, en lugar de tratarse de intrusiones de fuerzas extrañas, son los que previsiblemente pueden ocurrir en la actividad de alto riesgo de estar fuera de órbita, y en las vidas humanas siempre frágiles. La película guarda cierta familiaridad con *Alien*, de Ridley Scott; en ambas, una mujer termina enfrentando a solas el reto de sobrevivir en el espacio, pero en *Alien*, la suboficial Ripley es un personaje ficticio enfrentado a una amenaza ficticia. Una sorpresa de muchos al ver *Alien* por primera vez en 1979 debió ser encontrarse con que “la chica de la película” no fuera un personaje accesorio, sino quien terminara siendo la única tripulante capaz de vencer al bicho y sobrevivir; tal fue el impacto de Ripley, que luego se hicieron tres películas más en donde de entrada ya sabíamos su protagonismo. Cuarón sabe que ya todos han visto *Alien*, por eso lo que cuenta en *Gravity*, haciendo el mejor de los homenajes, es cómo una astronauta tan real como ya las hay (solo hasta 1983 una mujer americana viajó al espacio exterior), se enfrenta a accidentes espaciales tan reales como ya los hay, sumado a los conflictos usuales de una mujer adulta en el mundo actual.

### **Lo Hipotético (Desconocido + Real + Simbólico)**



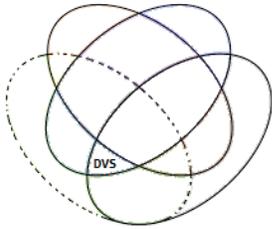
¿Qué pasa si enfrentamos lo Racional (Real + Simbólico) a lo Desconocido? Esto es a lo que se dedican los teóricos en ciencia. A diferencia de las meras especulaciones que pueden aventurarse a lo absurdo y lo impreciso, lo Hipotético es una exploración de lo desconocido que procura seguir dos reglas: 1) tener al menos una manera de probarse y 2) expresarse en un lenguaje al menos comprensible para quienes están en el campo. Cuando el matemático Grigori Perelman resolvió la conjetura de Poincaré, pasando a ser desde entonces el teorema de Poincaré, tuvo que convencer a un grupo numeroso de colegas, mientras eso ocurrió, su demostración tuvo el estatus de una hipótesis. A diferencia de lo Simulado, lo Hipotético no está exento de la mirada del gran otro, se constituye respecto a él, y es por eso que cuando se utilizan simulaciones en el ámbito científico, estas no constituyen inmediatamente una prueba, los instrumentos que las generan deben ser certificados y sus resultados contrastados.

Con *Interstellar*, de Christopher Nolan, se intentó hacer una película de ciencia ficción, que no fuera un dolor de cabeza para científicos quisquillosos que quieren ver en ellas exactitud cuando se habla de lo que se conoce, y probabilidad cuando se habla de lo posible. Para cumplir con ese propósito, Nolan supeditó el guion a los asesores científicos, especialmente Kip Thorne, experto en temas de gravedad, cosa que dio como resultado que la película tuviera simulaciones de agujeros negros que hoy son usadas en laboratorios de astrofísica. De todas maneras, hubo quienes no quedaron contentos: es el caso de algunos críticos que consideraron sensiblero que el amor apareciera como una fuerza cósmica, una variable más en el tejido de la trama científica.

Mi lectura al respecto es que, al introducir la variable emocional como parte de la situación astrofísica, Nolan no tenía más remedio que hacer un tratamiento *kitsch*. En *Cómo funciona la mente*, Pinker nos dice que si queremos entender las emociones que suscita el arte, “tenemos que empezar por las canciones populares, la literatura barata y las pinturas aterciopeladas, y no con Mahler, Eliot y Kandinsky” (Pinker, 1997, p. 669). El argumento de Pinker es que en el arte simple es donde se pueden observar cuestiones básicas, como por qué algunos trazos pictóricos transmiten seguridad y otros miedo, algunas notas musicales causan nostalgia y otras sosiego, o porque unos versos resultan reconfortantes y otros trágicos.

Cuando en *Interstellar* se presenta al amor como una fuerza física, se le reduce a su modo más burdo, a la representación que impera en la mayoría de versos románticos populares, que se expresa en frases como “te amo cada día más, nuestro amor nunca morirá, te extrañaré toda la vida...”. A la luz de una sensibilidad agudizada, incluso la palabra amor puede resultar pueril, pero no es papel de la ciencia evitar lo pueril, ni siquiera lo es del arte, que debe intentar domeñarlo. La idea del amor en la película es la más especulativa de entre todas las ideas hipotéticas que presenta, más que la posibilidad de viajar en el tiempo a través de la manipulación cuántica de la gravedad; el contexto de la película nos obliga a que si queremos criticarle lo hagamos desde el punto de vista de la hipótesis que supone y no como una mancha de “pobre gusto”.

## Lo Ilusorio (Desconocido + Virtual + Simbólico)



La identificación de este subregistro nos permite diferenciar el autoengaño, en donde interviene lo inconsciente, del engaño legítimo. Existen todo tipo de ilusiones perceptuales para todos los canales sensoriales; al estudiarlas, la neurociencia ha descubierto que las cosas no son “reales” en el sentido de como aparecen a nuestros sentidos, siempre estamos haciendo una interpretación Conceptual (Virtual-Simbólica) de estímulos que no son lo que parecen (les desconocemos). En lugar de ser una debilidad, esto es un progreso evolutivo, si el cerebro no resumiera los datos en contextos, no podríamos movernos en el mundo. Pero ello no quiere decir que no nos convenga trascender la ilusión, una mayor claridad sobre lo que percibimos precisa nuestras acciones sobre el mundo, por eso hemos construido tecnologías de todo tipo para amplificar la agudeza de nuestros sentidos.

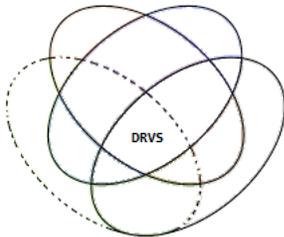
Pero trascender una ilusión implica superar el engaño de los sentidos, cosa que ocurre cada vez que nuestro conocimiento aumenta; lo Real no tiene que ver con aquello, porque refiere a lo que sí conocemos, pero nos es difícil asimilar. Distinguir lo Ilusorio de lo inconsciente no es nada fácil, porque una de las estrategias de autoengaño consiste en encubrir como un fallo perceptual o cognitivo lo que fue un acto casi voluntario. Aquí tenemos que insistir de nuevo en lo mismo: lo inconsciente existe porque entre algo voluntario y algo involuntario hay algo intermedio. Para los vedas, vivimos en una ilusión a la que ellos llaman *maya*, entre esa noción y la de las neurociencias hay plena correspondencia, pero la idea que estamos defendiendo aquí es diferente, no es que vivamos en una ilusión, sino que vivimos en una fantasía que incluye esa ilusión, porque nuestro modo de vivir en el mundo es intermedio, siempre estamos a medio camino entre venir de una especie y convertirnos en otra, nunca experimentamos la plena certeza o el pleno engaño, la fantasía es un puente entre ambas cosas, uno que incluye el papel del deseo.

Lo Fantástico es el nombre que daremos al conjunto que reúne a todos los registros **DRVS**, antes de llegar a él. Ejemplifiquemos con una película lo que podemos considerar específicamente ilusorio. Si uno no llegara a enterarse de que un espacio simulado lo es, no podría experimentar la consecuencia real de este, el estar por fuera de algún gran otro, sino que le viviría con plena eficacia simbólica. Esto es lo que ocurre en *La vita è bella*, de Roberto Benigni. Si existe un tipo de persona a la que podemos hacer creer que un espacio simulado tiene plena legitimidad simbólica (“es real”), es a un infante; la cinta nos muestra cómo, para

proteger a su hijo del horror del fascismo, su padre lo convence de estar viviendo un juego en el que todo lo extraño que ocurre (los militares por todas partes, los gritos, tener que esconderse) hacen parte de él. Eso es legítimamente una ilusión, no podríamos decir que el niño fantaseó la guerra como un juego, eso tal vez intentó hacerlo su padre para hacer su papel más creíble a los ojos del niño, pero él pudo, al menos durante lo recorrido en la película, estar a salvo de la realidad como en los episodios psicóticos, en una perfecta ilusión. Žižek (2016, p. 226) nos dice que esta película hubiera tenido un significado mucho más estremecedor y revelador, más consecuente con su idea de atravesar la fantasía, si “se lleva a cabo un sencillo experimento mental: imaginar la misma película, con un solo cambio; al final, el padre averigua que su hijo sabía todo el rato que estaba en un campo de exterminio, y solo fingía que creía en la historia de su padre para hacerle feliz.

Nos damos cuenta enseguida de que este cambio que propone Žižek haría de la película algo mucho más cercano a como ocurren las cosas cotidianamente entre padres e hijos, en donde ambos fingen consciente e inconscientemente ocupar un lugar en la fantasía del otro. La novela familiar es el escenario fantasmagónico<sup>19</sup> primordial, el lugar donde se teje el nudo por el que pasarán todas las tramas. De esto va la idea del Edipo que tratamos en el segundo capítulo y es la razón por la que la exposición del concepto de lo fantástico hará epílogo a este trabajo.

### **Lo Fantástico (Desconocido + Real + Virtual + Simbólico)**



En el *best seller* de 2015 *Homo Deus*, del historiador Yuval Noah Harari, se nos dice que:

En el siglo XXI creamos más ficciones poderosas y más religiones totalitarias que en ninguna era anterior. Con la ayuda de la biotecnología y los algoritmos informáticos, estas religiones no solo controlarían nuestra existencia, minuto a minuto, sino que además serán capaces de modelar nuestros cuerpos, cerebros y mentes, y de crear mundos virtuales enteros. Diferenciar la ficción de la realidad y la religión de la ciencia será en consecuencia más difícil, pero también más esencial que nunca (Harari, 2016, p. 201).

La respuesta que aquí queremos dar a ese enunciado es que, para poder entender esas ficciones, debemos asumirles como fantasías (formaciones inconscientes). Entre los mecanismos de defensa que concibió Freud, de los que ya mencionamos la represión, la

---

<sup>19</sup> En oposición a fantasmagórico que hace mera referencia a la fantasía del muerto espectral.

proyección, la identificación proyectiva, la racionalización y la compensación, encontramos también la fantasía. A la manera en que lo hicimos en el segundo capítulo, vamos a exponerla bajo la lógica del autoengaño ya formalizada como  $\vdash [C(-C)]$ .

Hemos dicho que el conocimiento del desconocimiento  $C(-C)$  es nuestra condición ontológica, el real imposible de asimilar a plenitud; por esa razón, sobre él opera  $\vdash$  la actividad cerebral de nivel intermedio entre un acto involuntario y uno deliberado. Vayamos a un ejemplo: uno de los rasgos humanos más universales es la celebración de rituales de paso, entre los que se encuentra el cumpleaños, una festividad tan generalizada que la tonada más propagada de la historia es la del *Feliz cumpleaños*, junto con al menos su primer verso:

*Cumpleaños feliz*  
*cumpleaños feliz*  
*cumpleaños, fulanito(a)*  
*cumpleaños feliz*<sup>20</sup>.

La simpleza y universalidad de este verso de origen inglés (como casi todo lo más propagado en el mundo, debido a su supremacía en la época colonial) ejemplifica lo que podríamos considerar una fantasía en su nivel cero. Nos desean felicidad, nuestros seres queridos, en nuestro día especial; la idea de existir en el deseo del otro implica necesariamente suponer que se ocupa un lugar en el orden de los seres, que tenemos un rol, una importancia. Esta idea es de tanta trascendencia para nuestra psique, que nos tiene que ser confirmada. Además, nos desean felicidad, no algo concreto, sino el espacio abierto, nos desean el deseo mismo, en nuestro cumpleaños, un día que nos inscribe en el orden temporal, garantizando que cada cumpleaños tenga un nuevo significado.

Una de las características de la fantasía es que se estructura como una escenificación, así que tiene todo que ver con el paso del tiempo, porque este se compone de momentos, las distintas medidas del tiempo que hemos elaborado culturalmente han incrementado nuestra capacidad de elaborar fantasías. Las cosas que nos ocurren o que hacemos ocurrir siempre se dan en un día, en el desayuno, durante el viaje, en las vacaciones, en los últimos cinco minutos, mientras esperábamos, cuando fuimos niños, en esa cita. Son infinitos los juegos de tiempo, porque son infinitos los momentos fantaseados que podemos concebir. Nos podemos dar cuenta de que en el sentido de lo que habíamos descrito antes, una fantasía es una simulación en donde está presente el gran otro (el entramado simbólico que regula nuestra vida).

El cumpleaños es un día evidentemente fantaseado, pero también lo son todos los demás, hasta los más rutinarios, cansinos o fútiles. La fantasía ideológica que tanto interesa a Žižek es una que logra enmarcar hasta toda una vida, está reificada bajo el nombre de “la causa” y es protagonista en la transformación del orden simbólico, pues las ideologías representan la forma del gran otro bajo la cual nos hemos enculturizado. Por eso, las ideologías tienen su

---

<sup>20</sup> <https://www.eluniverso.com/2013/01/15/1/1378/estas-son-diez-canciones-mas-exitosas-historia.html>

propia visión sobre las superestructuras como el Estado, el modo de producción, la religión, la familia y la nación. En el mundo moderno, estas suelen ubicarse en un mapa cartesiano que cruza el eje izquierda-derecha y el eje conservador-liberal, en donde se supone que todas pueden convivir mientras se mantengan alejadas de los extremos que romperían el marco del mapa, que coincide con la ideología predominante: “la democracia”. Pero la forma en que las personas se ideologizan está lejos de tratarse de una simple elección entre las opciones de un mapa de coordenadas.

Si la ideología es una fantasía inconsciente, esto quiere decir que se construye con base en nuestro conocimiento de lo desconocido **C (¬C)**; nuestros contextos habitados se caracterizan por los conocimientos y desconocimientos que le son propios, así que, por ejemplo, vivir en una provincia suele significar que sabemos poco de las ciudades capitales y su funcionamiento; vivir en un barrio obrero que poco sabemos de los suburbios de los propietarios; vivir en Oriente que poco sabemos de Occidente, ser blanco que poco sabemos de ser negros, ser hombre que poco sabemos de ser mujeres, y así sucesivamente, como suele decir Žižek. Entonces, si por ejemplo somos hombres y entonces sabemos que desconocemos a las mujeres, nuestra fantasía hará un algo de eso, el enrarecimiento inconsciente que notamos  $\hookrightarrow$  **[C(¬C)]**. La manera más corriente en nuestra cultura es concebirlas idealizadamente (como puras, fieles, delicadas, obedientes) y luego les sojuzguemos por no cumplir nuestras expectativas. Los datos estadísticos de violencia y discriminación contra la mujer avalan esa aseveración. Si nuestra fantasía tiene esa forma, lo más probable es que terminemos adscribiéndonos a una ideología que promueva la conservación del “papel tradicional de la mujer”.

Atravesar la fantasía en el sentido Žižekiano implicaría partir del punto sintomático de “creer que existe un papel tradicional de la mujer que deba ser defendido”, y a fuerza de confrontar la inconsistencia de esta noción, llegar de nuevo al punto cierto: “que no sabemos qué es una mujer”, es un significante que llenamos de prejuicios. Llegados a ese punto, nos permeamos al conocimiento y podemos darnos cuenta, entonces, de que las mujeres son muy poco generalizables, comparten con nosotros la vulnerabilidad humana y que se han encontrado históricamente en una posición de poder asimétrica que justifica su rebeldía.

¿Pero cómo es que la idea sintomática llega a ser confrontada? Aquí es donde entra la lógica del materialismo dialéctico que defiende Žižek, a pesar de que existan los opuestos dicotómicos provinciano-ciudadino, negro-blanco, hombre-mujer, etc. Siempre hay un espacio de mediación entre ellos, no vivimos completamente separados, convivimos en un marco de tensión social, por eso Žižek es un defensor de la democracia, porque sabe que es uno de los nombres para el espacio de mediación. Allí se desarrollan los modos de confrontación y por eso no tenemos democracia sin contiendas políticas, medios informativos, academias, deportes, negocios y artes en general.

El cine es uno de los grandes escenarios de confrontación, por eso le hemos elegido como dispositivo cultural idóneo para ejemplificar los aportes teóricos del libro. Para finalizar, vamos

a recurrir de nuevo a una película en donde podamos evidenciar lo fantástico en su modo más básico.

*Kung Fu Hustle*, de Stephen Chow, es una comedia hongkonesa del año 2004 que tuvo un relativo éxito en los cines occidentales. Aunque para muchos resultó una parodia más, hubo personalidades como el comediante Bill Murray (veterano del cine de humor americano) que le elogiaron, diciendo: “Es un logro supremo de la era moderna en términos de comedia (...) debería haber un día de luto para lo comedia estadounidense después de eso”<sup>21</sup>.

*Kung Fu Hustle* es una cinta llena de referencias a otras películas, la televisión y los dibujos animados, pero no es una metapelicula (una película sobre las películas), ni del todo una parodia sobre otras películas (algunos la llamaron versión cómica de *El tigre y el dragón*). Es más bien una genuina película épica de humor. En ella el joven héroe comienza perteneciendo al bando de los malos, pero no por nacimiento, o porque lo hayan reclutado, sino porque es esa su convicción, no tiene duda de que ser malo es lo más divertido y lo que más merece la pena. Para ser un malo legítimo, quiere hacer méritos para entrar a la Banda del Hacha, un grupo de criminales que opera en su localidad. Ya aquí nos empezamos a dar cuenta de que es una comedia de tono constante; no es que tenga momentos cómicos, es que toda la situación está patas arriba; nadie que sea genuinamente malo quiere llegar a ser malo, simplemente lo es, a veces sin siquiera darse cuenta.

Que este personaje quiera llegar a ser malo prueba que no lo es, es inocencia pura, no conoce el mal; sus intentos de ser malvado fracasan miserablemente. No por ello deja de desencadenar una situación: en sus intentos de dañar a cualquiera, la termina liando y provocando que la Banda del Hacha se enfrente a las humildes personas del barrio Orzuelo de Cerdo. Pero aquí de nuevo la película es fiel a su tono: los que parecen personas comunes del barrio (el panadero, el carguero, el sastre amanerado, la cacera gritona y su marido borracho) son viejos maestros del kung fu que viven de incógnito. Así que dan una paliza a la Banda del Hacha. Ante esto, los criminales envían al joven a liberar del sanatorio mental al viejo asesino más loco que alguna vez tuvo el Kung Fu, el espíritu nefasto de la nube roja, también llamado La Bestia.

Mientras eso ocurre, el joven protagonista está cada vez más decepcionado de sí y recuerda el momento en el que decidió “entregarse al mal”: cuando era un niño muy pequeño, un vagabundo le vendió un libro (un folleto barato) donde se encontraban los secretos para ser invencible en el kung fu. Él gastó sus ahorros para adquirir el libro y pasó un tiempo estirando el brazo y abriendo la mano, para practicar el famoso golpe definitivo: la palma de buda. Se supone que esto lo haría invencible, pero cuando llega la oportunidad y quiere defender a una niña a la que molestan niños grandes, su palma de buda no sirve de nada y recibe una golpiza con humillación incluida.

---

<sup>21</sup> <https://www.gq.com/story/bill-murray-dan-fierman-gq-interview?currentPage=2>

Después de ser golpeado por un oficinista a quien intentó asustar, el joven se desquita atacando y robando a una muchacha muda que manejaba un carrito de helados. Por lengua de signos, ella le hace comprender que es la niña que años atrás intentó defender y que no lo ha olvidado, pero el joven rehúsa salir de su papel de villano prefiriendo ignorarla y huir con el dinero de la chica, aunque su conciencia le remuerde. Posteriormente, furioso consigo mismo, insulta a su amigo (un escudero gordo que recuerda a Sancho Panza), lo amenaza para que se separe de él y vuelva a la vida honrada, por lo que queda solo.

Resulta que La Bestia, que sí es en verdad malvada, no como los criminales que no eran más que egocéntricos interesados, desprende un aura tan oscura que el protagonista parece arrepentirse de haberle liberado y en un giro de bando decide atacarle. La Bestia le golpea fuertemente dejándole moribundo, pero los viejos caseros escapan con él salvándole (encarnando figuras paternas), vieron en su coraje y resistencia el más puro espíritu del Kung Fu. Le recuperan con medicina tradicional china y despiertan en él al genio dormido. Cuando La Bestia aparece de nuevo, el joven derrotará a sus secuaces en una danza marcial de movimientos tranquilos y dará el golpe de gracia a La Bestia con la técnica de la palma de buda, ganando su respeto<sup>22</sup>.

Parfraseando a Brecht, Žižek anota que una de las características de la reconciliación hegeliana, que equivale al modo en que la fantasía debe atravesarse, es que “no hay dialéctica sin humor: las inversiones dialécticas están profundamente conectadas con los giros cómicos y los cambios inesperados de perspectiva (Žižek, 2015, p. 497). *Kung fu Hustle* escenifica su conflicto desde un maniqueísmo primario, el bien contra el mal, porque apela a la infancia, al momento en que los conceptos son así de simples. Al final, con un gesto adulto y solemne, el protagonista, después de que la bestia derrotada se postrara ante él, mira a la cámara y arroja a la pantalla de modo suave, rodando de entre sus manos, un punzón del que ha despojado al asesino, pero que abierto tiene la forma de una flor de loto dorada. Con este gesto de romper la cuarta pared, la fantasía cómica se suspende a sí misma, dibujando en nosotros una sonrisa sublime.

## Ensamble sumarial

Hemos dicho que el modelo DRVS sintetiza las elaboraciones de este trabajo, por ello terminaremos haciéndolo explícito. Lo primero sería retomar la noción de paralaje, que, como dijimos, da forma metodológica al recorrido del libro. Lo que se hace crucial con ello es que la síntesis que genera hace homologables muchas de las ideas de los paradigmas observados, que en nuestro caso fueron la postura hegeliano-lacanianiana de Žižek, en contraste con: (las

---

<sup>22</sup> Para resumir la historia me apoyé en la reseña que hace Wikipedia.

neurociencias, la psicología evolucionista, la epistemología popperiana, la noción de complejidad, la psicología filosófica y la teoría política).

Por eso, vimos que lo inconsciente freudiano es un fenómeno posible debido a la existencia de un inconsciente cerebral; que el modo evolucionista de pensar la mente nos permite entender el surgimiento de los síntomas defensivos; que una flexibilización de los planteamientos de Popper nos permiten revalorar lo inconsciente freudiano como noción epistemológica; que la teoría general del sujeto y la teoría general de la complejidad comparten la misma suerte; que los empeños de postular teorías del sujeto pueden agruparse en el marco de una psicología teórica; y que las implicaciones políticas de la propuesta de Žižek pueden fortalecer la tradición crítica.

Pero la paradoja descubre lo homologable tanto como lo irreductible, por eso también vimos que lo inconsciente se mueve en una zona borrosa entre lo voluntario y lo involuntario, en donde la mecanización cerebral y la consciencia culturizada nunca llegan a coincidir plenamente dejando el hiato para la pulsión de muerte; que la evolución puede explicar nuestro devenir, pero no eliminar la incertidumbre que implica seguir en ella; que la teoría cuántica no puede definirse como la impronta de lo subjetivo, ni como la certeza de una realidad independiente de la nuestra; que la complejidad del sujeto incluye las dificultades para asumirse como ente complejo; que no hay un límite claro entre una psicología teórica y una práctica, una deviene en otra y viceversa; que las luchas políticas implican siempre un antagonismo interior que cuestiona la posición propia.

El modelo DRVS es un objeto de paradojas, los registros que le componen pueden hacerse homologables tanto como irreductibles; es por eso que podemos decir cosas ambivalentes, como que lo Real se caracteriza por nunca ser alcanzado por lo Simbólico y evidenciarse en sus inconsistencias. La decisión de introducir lo desconocido en el sistema provino de dar campo a la formulación de lo inconsciente que fuimos acuñando a través de los tres primeros capítulos, si lo inconsciente freudiano es  $\neg[C(\neg C)]$  implica que el conocimiento de lo desconocido debe ser enunciado para comprenderle.

La variación de lo imaginario en lo virtual permite, entre otras cosas, dar puente a la teoría computacional necesaria en los modelos de Deutsch y Pinker, pues la computabilidad intrínseca del universo tiene como característica que los órdenes de código de un nivel obedecen a códigos de un subnivel. Esto quiere decir que a todo campo informático le acompaña un campo virtual de potencialidad. El psiquismo como actividad en lenguaje cultural es posible porque tiene un nivel de subcódigo en *mentales* (el lenguaje propio de la mente del que nos habla Pinker); este es posible porque el sistema nervioso funciona con base en un código de funciones electro-químicas, y este a su vez porque obedece al subcódigo genético.

Con Deutsch vimos que la creación de conocimiento es una impronta física; entablar la relación con lo desconocido nos muestra las diversas maneras como se produce y se vive esa creación: lo Desconocido, lo Real, lo Virtual, lo Simbólico, lo Nominal, lo Racional, lo Especulativo, lo

Conceptual, lo Intuitivo, lo Sublime, lo Simulado, lo Hipotético, lo Ilusorio, lo Conocido y lo Fantástico son algunas de esas maneras. Lo Fantástico es la forma en que podemos ver todo esto anudarse, del mismo modo que el multiverso, pues como vimos en su momento, si el acontecimiento es una emergencia que irrumpe una lógica narrativa y las fantasías son lógicas narrativas, las infinitas bifurcaciones de una historia que produce un acontecimiento son un entramado de mundos posibles que interfieren en la fantasía que se hace con la hegemonía del sujeto.

Ante el acontecimiento molar de vivir en medio de un proceso evolutivo biológico, social y cultural, desarrollamos una fantasía ideológica que toma la forma de una teoría general del sujeto. La idea de que somos un sistema complejo entre sistemas complejos es una teoría del sujeto en ciernes, una en la que para poder tener en cuenta lo Real, se utiliza un esquema simbólico que intenta hacerle justicia: caos, emergencia, autoorganización, no-linealidad son nombres que buscan entablar una relación con lo Real más que definirlo; también es una en la que lo virtual es una potencialidad plenamente reconocida. Maldonado repite con frecuencia que la teoría de la computación es la columna vertebral de las ciencias de la complejidad, y donde el propósito, sin lugar a dudas, es tener un aparato epistémico y técnico adecuado para enfrentar de la manera más eficaz y valiente lo Desconocido.

Para el caso preciso del sujeto, un nombre que toma fuerza para esa fantasía es psicología teórica, en el sentido de ser una narrativa que nos permitiría entender la experiencia humana de ser en el sentido complejo indisciplinar, en tanto que no se ceñiría a los presupuestos tradicionales de la psicología, ni de las ciencias sociales o naturales; abrazaría la filosofía en su sentido más amplio y crearía las condiciones para hacer de la teoría una práctica usual y de la práctica una acción reflexiva.

En un sentido extendido, el modo en que el sujeto afrontaría el mundo sociocultural vigente, desde el punto de vista de la teoría del sujeto aquí expuesta, concita al reconocimiento político de la democracia como sistema que de menos peor manera es capaz de asimilar la idea de lo universal, en la que el comunismo es la fantasía de realización plena que le actualizará perpetuamente.

El modelo DRVS es un esquema teórico que recién se propone en este libro y que aún no se relaciona con experiencias prácticas que se hayan sistematizado. Su postulación permite pensar en proyectos de investigación que produzcan conocimiento en ese sentido y contribuyan a su consistencia.

## REFERENCIAS

Aristizábal, L. (2006). *Análisis del concepto de ecología conceptual. Una aproximación a la comprensión del aprendizaje como cambio conceptual* [Tesis de maestría]. Medellín:

Universidad de Antioquia. Recuperado de [http://tesis.udea.edu.co/dspace/bitstream/10495/7166/1/LuzMejia\\_2006\\_conceptocologia.pdf](http://tesis.udea.edu.co/dspace/bitstream/10495/7166/1/LuzMejia_2006_conceptocologia.pdf)

Bartunek, J. (2006). *La pasión por dentro. Los secretos de "La Pasión de Cristo" vistos por dentro*. Madrid: Vozdepapel.

BBC (15 de enero de 2013). *Estas son las diez canciones más exitosas de la historia*. Recuperado de <https://www.eluniverso.com/2013/01/15/1/1378/estas-son-diez-canciones-mas-exitosas-historia.html>

Bonilla, C. (s.f.). *Sustentación Lakatos*. [Presentación Pttx]. Recuperado de <https://es.scribd.com/presentation/375314331/Exposicion-LAKATOS>

Brouwer, L. (1975) Intuitionism and formalism. *Bulletin of the American mathematical society*, 37 (1), 55-64. Recuperado de <http://math.armstrong.edu/faculty/chang/math/formal.pdf>

Castro, S. (2015). *Revoluciones sin sujeto*. Barcelona: Akal.

Corning, P. (2002). la emergencia de la emergencia. *Revista Complexity*. Vol 7. Pág 18-30

Damasio, A. (1994). *El error de Descartes*. Santiago de Chile: Andrés Bello.

Daros, W. (2000). *John Searle: ¿La conciencia es una emergencia del cerebro?* Recuperado de: <https://williamdaros.files.wordpress.com/2009/08/w-r-daros-john-searle-c2bfla-conciencia-es-una-emergencia.pdf>

Deleuze, G. (1993). *¿Qué es la filosofía?* Barcelona: Anagrama.

Deutsch, D. (2011). *El comienzo del infinito. Explicaciones que transforman el mundo*. Barcelona: Biblioteca Buridán.

\_\_\_\_\_ (1999). *La estructura de la realidad*. Barcelona: Anagrama.

Eagleman, D. (2011) *Incógnito*. Barcelona: Anagrama.

Enciclopedia de Stanford (1997). *Karl Popper*. Recuperado de <https://plato.stanford.edu/archives/win2015/entries/popper/>

Estatutos revisados de Maine (1983). *Determinación de la muerte*. Recuperado de <http://legislature.maine.gov/statutes/22/title22sec2811.html>

Fierman, D. (2010). *Bill Murray is ready to see you now*. Recuperado de <https://www.gq.com/story/bill-murray-dan-fierman-gq-interview?currentPage=2>

Freud, S. (1992a). *Obras completas*, Vol. 13. Buenos Aires: Amorrortu.

- \_\_\_\_\_ (1992b). *Obras completas*, Vol. 21. Buenos Aires: Amorrortu.
- Harari, Y. (2016). *Homo Deus*. Barcelona: Debate.
- \_\_\_\_\_ (2014). *De animales a dioses*. Barcelona: Debate.
- Hawking, S. y Mlodinow, L. (2010). *El gran diseño*. [Trad. David Jou]. Barcelona: Crítica.
- Hoffman, D. (2015). *¿Vemos la realidad tal como es?* [Video en línea]. Recuperado de [https://www.ted.com/talks/donald\\_hoffman\\_do\\_we\\_see\\_reality\\_as\\_it\\_is/transcript?language=es#t-1155267](https://www.ted.com/talks/donald_hoffman_do_we_see_reality_as_it_is/transcript?language=es#t-1155267)
- Icfranada (2010). 1-8 Marie Hélène Brousse - *Cuerpos lacanianos*. [Video en línea]. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=Uq9FNVULsMw>
- Iriarte, A. (2002). *La razón vulnerada*. Neiva: Universidad Surcolombiana.
- Lopera, J. D. (2016). *Sabiduría práctica y salud psíquica*. Bogotá: San Pablo.
- Llinás, R. (2002). *El cerebro y el mito del yo*. Bogotá: Norma.
- Llinás, R.; Ribary, U.; Jeanmonod, D.; Kronberg, E. & Mitra, P. (1999). Thalamocortical dysrhythmia: A neurological and neuropsychiatric syndrome characterized by magnetoencephalography. *Revista Pnas*, 96(26). Recuperado de <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC24801/>
- Maldonado, C. (2017). Educación compleja: Indisciplinar la sociedad. *Revista Educación y Humanismo*, 19(33), 234-252. Recuperado de <http://revistas.unisimon.edu.co/index.php/educacion/article/view/2642/2672>
- \_\_\_\_\_ (2016a). *Complejidad de las ciencias sociales y de otras disciplinas*. Bogotá: Desde Abajo
- \_\_\_\_\_ (2016b). Hypercomputación biológica y comunicación entre los seres vivos. *Revista Simbiótica*, 3(1).
- \_\_\_\_\_ (2009). *Complejidad, revolución científica y teoría*. Bogotá: Universidad del Rosario.
- \_\_\_\_\_ (2006). *Lógicas no clásicas (3)*. Lógicas paraconsistentes. *Revista Zero*, 17, 148-152.
- Nussbaum, M. (2008). *Paisajes del pensamiento*. Buenos Aires: Paidós.
- Ospina, W. (2008). *Poesía*. Bogotá: La Otra Orilla.
- Pinker, S. (1997). *Cómo funciona la mente*. Barcelona: Destino.
- \_\_\_\_\_ (1994). *El instinto del lenguaje*. Madrid: Alianza.

- Raper, S. (2012). Graphing the history of philosophy. Recuperado de <http://www.coppelia.io/2012/06/graphing-the-history-of-philosophy/>
- Sábato, E. (2003). *Uno y el Universo*. Barcelona: Seix Barral.
- Tegmark, M. (2015). *Consciousness as a State of Matter*. Recuperado de <https://arxiv.org/pdf/1401.1219.pdf>
- The Francis Crick Memorial Conference (s.f.). Recuperado de <http://fcmconference.org/img/FCMCPProgram.pdf>
- Wikipedia.org (s.f.). *Scenes from the Class Struggle in Springfield*. Recuperado de [https://es.wikipedia.org/wiki/Scenes\\_from\\_the\\_Class\\_Struggle\\_in\\_Springfield](https://es.wikipedia.org/wiki/Scenes_from_the_Class_Struggle_in_Springfield)
- \_\_\_\_\_ (4 de enero de 2018). *Vulnerabilidad*. Recuperado de <https://en.wikipedia.org/w/index.php?title=Vulnerability&oldid=818649696>
- Wolfgang, H. (1995). *Richard Pauli y su plan para una psicología teórica*. Regensburg: Roderer.
- Žižek, S. (2016a). *Contragolpe absoluto*. Barcelona: Akal.
- \_\_\_\_\_ (2016). *Problemas en el paraíso*. Barcelona: Anagrama.
- \_\_\_\_\_ (2015). *Menos que nada. Hegel y la sombra del materialismo dialéctico*. Barcelona: Akal.
- \_\_\_\_\_ (2014). *Acontecimiento*. Madrid: Sextopiso.
- \_\_\_\_\_ (2010). *Viviendo en el fin de los tiempos*. Barcelona: Akal.
- \_\_\_\_\_ (2009). *Sobre la violencia*. Buenos Aires: Paidós.
- \_\_\_\_\_ (2008a). *Cómo leer a Lacan*. Buenos Aires: Paidós.
- \_\_\_\_\_ (2008b). *En defensa de causas perdidas*. Barcelona: Akal.
- \_\_\_\_\_ (2006a). *Órganos sin cuerpo. Sobre Deleuze y consecuencias*. Valencia: Pretextos.
- \_\_\_\_\_ (2006b). *Visión de paralaje*. México: Fondo de Cultura Económica.
- \_\_\_\_\_ (2004). *La realidad de lo virtual*. [Video en línea]. Recuperado de: <https://www.youtube.com/watch?v=J2ctKrFoZR4>
- Zupancic, A. (2013). *¿Por qué el psicoanálisis?* México: Paradiso.
- <https://noticiasdebajo.wordpress.com/2013/11/17/correspondencia-entre-nadezhda-de-pussy-riot-y-el-filosofo-slavoj-zizek/>