

El fundamento y sus restos. Filosofía, política y tragedia en Eduardo Rinesi y Slavoj Žižek

The foundation and its rests. Philosophy, politics and tragedy in Eduardo Rinesi and Slavoj Žižek

Miguel David Reartes

miguel.reartes@gmail.com

Instituto de Investigaciones en Humanidades y Ciencias Sociales (IdHICS), Comisión de Investigaciones Científicas de la Provincia de Buenos Aires (CIC), Universidad Nacional de La Plata (UNLP), Argentina

Recepción: 01 Junio 2021
 Aprobación: 01 Agosto 2021
 Publicación: 01 Junio 2022

Cita sugerida: Reartes, M. D. (2022). El fundamento y sus restos. Filosofía, política y tragedia en Eduardo Rinesi y Slavoj Žižek. *Revista de Filosofía (La Plata)*, 52(1), e038. <https://doi.org/10.24215/29533392e038>

Resumen: El presente trabajo propone un enfoque comparativo entre en la noción de restos, tal como es conceptualizada por Eduardo Rinesi desde el pensamiento trágico, y los distintos abordajes de la misma presentes en la obra de Slavoj Žižek. En virtud de este recorrido, se indaga cómo ambos autores problematizan el vínculo entre los restos y la pregunta por el fundamento último de lo social, en cuanto piedra angular de las ontologías modernas, para finalmente analizar cómo a partir de estas diferentes aproximaciones es posible pensar lo político como la dimensión de subversión e institución de todo orden.

Palabras clave: Eduardo Rinesi, Slavoj Žižek, Restos, Fundamento, Tragedia.

Abstract: This work proposes a comparative approach between the notion of rests, as conceptualized by Eduardo Rinesi from the tragic thought, and the different approaches to the same notion present in the work of Slavoj Žižek. From this point, it is investigated how both authors problematize the relationship between the rests and the inquiry of the ultimate foundation of the social, as the cornerstone of modern ontologies, to finally analyze how it is possible from these different approaches to think the political, as a dimension of subversion and institution of all social order.

Keywords: Eduardo Rinesi, Slavoj Žižek, Rests, Foundation, Tragedy.

Introducción

Eduardo Rinesi¹ ha llamado la atención sobre una dimensión presente en el discurso del psicoanálisis y en el de diversos autores de la filosofía política. Un registro al que le otorga diferentes nombres: los residuos, las cenizas, los espectros. O, en una palabra que suele resumir estas nociones, los restos. Aquello que es resultado de una derrota, que ha “restado” luego de la consumación de una disputa, y queda así al margen de la realidad y de la historia. Sin embargo, esta es también la dimensión de aquello que no se queda allí yaciendo o descansando —*resting*²—, sino que retorna e irrumpe sobre nuestro orden, dislocando nuestros esquemas. El concepto de restos busca dar cuenta de



EDICIONES
DE LA FAHCE



un límite ontológico, una frontera sobre la cual puede pensarse la condición humana: nunca la realidad es Una, nunca es posible pensar una sutura última del ordenamiento social sin producir alguna clase de resto, cuya “molesta” presencia revela una ausencia constitutiva. Esta noción refleja los límites del proyecto filosófico moderno, una vez que, como ha dicho Lefort (2004), se han derribado los marcadores de certeza que constituían las bases de nuestra concepción del mundo. Testimonio del carácter precario, contingente y en última instancia fallido de todo fundamento positivo sobre lo social; pero, a su vez, condición positiva de nuestra libertad, en tanto que sobre las grietas y resquicios de esta incompletitud es posible pensar otra realidad, otra forma de concebir al mundo. A fin de cuentas, esta imposibilidad es la condición de posibilidad de *lo político*³ en cuanto actividad creadora de sentido, la dimensión instituyente de nuestro orden social.

El presente escrito tiene como objetivo profundizar el debate en torno a esta noción de restos, a través de un trabajo que se estructura en dos grandes apartados. En primer lugar, intentaremos reconstruir el sentido que este concepto adquiere en el pensamiento de Rinesi, mediante un recorrido por su propuesta que buscará articular autores y tópicos clásicos de la teoría política con su abordaje del pensamiento trágico y shakesperiano. Aquí procuramos, a la par que recuperar la especificidad del planteo del filósofo argentino, inscribir su propuesta en términos más amplios, presentando un diálogo entre su noción de restos y otros conceptos propios de la tradición teórica posestructuralista, en cuanto abordajes que confluyen en su impugnación de la idea moderna de fundamento. Esta empresa ya aparece esbozada en el propio Rinesi, quien toma a Derrida y su noción de suplemento como una de sus principales inspiraciones. La recuperación que Rinesi hará del pensamiento trágico nos permitirá distinguir dos dimensiones sobre las que cimienta su abordaje: la lógica del resto y la lógica del desecho, que no obstante pueden analizarse como diferentes perspectivas de un mismo fenómeno. Al mismo tiempo, el camino trazado también nos permitirá desplazarnos del terreno filosófico al político, en tanto la obra de Shakespeare le otorgará al autor claves para pensar una política que asuma la tragedia como condición constitutiva.

En segundo lugar, buscaremos contrastar la perspectiva presentada con el enfoque del filósofo esloveno Slavoj Žižek, para el cual la noción de resto ocupa un lugar central.⁴ Ello conlleva un desafío: crítico del posestructuralismo y enemigo declarado del posmodernismo (de hecho, la división entre ambos conceptos con frecuencia se desdibuja en su pensamiento), una de las grandes preocupaciones de Žižek es restituir la pregunta moderna por el fundamento —que es aquello que, justamente, la noción de Rinesi propone subvertir—. Sin embargo, el autor esloveno plantea una vuelta de tuerca: repensar el sitio del fundamento a la luz de los desarrollos del psicoanálisis lacaniano, en articulación con nuevas lecturas de autores clásicos, como los filósofos del idealismo alemán. De modo que en la primera parte de nuestra exposición analizaremos cómo, a partir de su referencia a un resto indivisible, Žižek propondrá conjugar en una misma definición aquello que en la mirada posestructuralista representa el lugar del exceso insoportable del orden y, al mismo tiempo, el sitio del Centro o principio trascendental que brinda unidad al conjunto de lo social. Veremos, sin embargo, que este no representa el único abordaje que el autor realiza del resto, por lo que en una segunda parte

examinaremos una aproximación alternativa a esta noción, como el remanente espectral sobre el cual se sustenta su noción de *acto* como momento de subversión del orden instituido. Este segundo apartado nos permitirá a su vez interrogarnos por el lugar que ocupa *lo político* en Žižek, cuyo tratamiento revela importantes contrastes con el presentado por Rinesi.

En este sentido, buscaremos construir un contrapunto entre la propuesta esbozada por Rinesi y la perspectiva de Žižek, en relación con sus respectivos abordajes de la noción de resto (o restos), con el objetivo de interrogarnos, a través de este ejercicio, sobre dos grandes debates transversales a este trabajo: 1) de qué manera es posible vincular esta noción a la pregunta sobre el fundamento, en cuanto principio trascendental del Ser y piedra angular de las ontologías modernas; y 2) cómo, en virtud de las diferentes aproximaciones a esta dimensión, es posible pensar *lo político* como la dimensión de subversión/institución de un determinado orden social, donde buscaremos contraponer el “momento shakesperiano” de la política planteado por Rinesi con la perspectiva “revolucionaria” de Žižek presente en su noción de acto.

Al tiempo que indagaremos sobre el resto *en* los diferentes enfoques analizados, intentaremos interrogarnos acerca de cuál podría ser el resto *de* sus propuestas, en pos de analizar así en qué medida los contrapuntos e *impasses* de sus respectivas miradas nos invitan nuevamente a repensar los confines del debate teórico y filosófico, en esta tarea siempre imposible pero a su vez necesaria que es entender nuestra condición humana.

Restos y fundamento en Rinesi: del posestructuralismo al pensamiento trágico

En “Sobre *La difunta ceniza* de Jacques Derrida”, Eduardo Rinesi (2010) analiza el extraño y ambiguo estatus de la noción de resto o de los restos. Según el autor, en Derrida encontramos lo que se puede llamar una “ontología del desvanecimiento o de la aniquilación” (p. 260), en la medida en que existe una reflexión del ser que se realiza en tanto deja de ser, en cuanto se consume o desvanece. Como señalara Heidegger (2016), el ser en cuanto perspectiva de ser arrojados al mundo —el *Dasein*— es el ser-para-la-muerte, un ser cuyo destino manifiesto e ineludible es no-ser, la muerte como marca inscrita en el corazón mismo del ser. Ahora bien, el problema surge en tanto el pasaje de uno al otro no se realiza nunca sin dejar cierto *resto*: un testimonio de aquello que *resta*, que *queda* después de la consumición.

Luego de la combustión, algo queda: las cenizas, que son testimonio de una existencia pasada, algo que ya ha sido. Esta ceniza guarda una relación compleja con el ser, en la medida en que se localiza en un interregno entre el ser y el no-ser: es una presencia que no deja capturarse en la oposición, una existencia viva/no-viva y muerta/no-muerta. Esto es así en tanto en cuanto estos muertos no descansan, no se quedan donde se supone que deberían quedarse. La herencia de todas las generaciones muertas acosa la mente de los vivos como una pesadilla, dijo alguna vez Marx (1998), cuyo pensamiento, señaló Derrida (1998), planteaba una extendida referencia al dominio de la espectralidad. Los espectros, las cenizas, los restos: todas expresiones de aquello que no descansa, pero que además subvierte, desestabiliza continuamente el mundo de los vivos. Nunca el presente es puro presente: nuestra existencia está marcada por su inscripción en la historia,

por los espectros de aquellos que nos antecedieron. Pero sobre todo los espectros de los oprimidos y marginados, de aquellos que han quedado fuera de ese relato. Lo que retorna es aquello que no puede quedarse quieto, y constituye en su propia existencia traumática, un recordatorio constante, una presencia que señala una deuda impaga que atosiga sin descanso la consciencia de los vivos.

Otra metáfora a la que Rinesi (2018) apela es la de los residuos⁵: la basura que producimos, nuestras sobras y desperdicios, que se acumulan a diario en zanjas, pozos y basurales en las afueras de las ciudades. Y por mucho que roguemos que se queden bien lejos, siempre retornan:

(...) como contaminación de las napas subterráneas y por lo tanto del agua que bebemos, como corrupción del aire afectado por las quemadas, como pestes de las alimañas que viven en, entre y de la basura, y que no cesan de rondar, asediar y a menudo invadir nuestras ciudades (p. 14).

El autor menciona a las ratas y a las cucarachas, alimañas que merodean constantemente el lenguaje político de los sectores dominantes como metáfora del desprecio político y social. Pero recordemos que también Marx llamaba ratas al lumpenproletariado, aquello que, precisamente, restaba, quedaba fuera de las matrices de ordenamiento social y por ende constituía una presencia molesta, excesiva respecto al esquema de clases sociales fundamentales.

En estas distintas figuras se advierten las huellas teóricas de la deconstrucción de Jacques Derrida y, en términos más amplios, las del posestructuralismo⁶ como corriente filosófica.⁷ Para Rinesi (2010), las cenizas o los residuos constituyen la huella o, en términos derrideanos, el *suplemento* de lo que alguna vez fue. En la perspectiva de Derrida (1989, 2017), esto conlleva desplazarnos hacia el lenguaje, ya descrito por Heidegger como la “morada del ser” (2001, p. 259). En tanto el ser siempre se encuentra inmerso en el horizonte de la temporalidad, el presente se halla siempre dislocado, constituye una abstracción y una imposibilidad. Lo único capaz de permitirnos captar la sucesión de presentes es la escritura: es la diseminación del texto, con sus desórdenes intrínsecos, sus procedimientos contradictorios, la única constante a lo largo de una historia sin comienzo ni final. En este sentido, la propiedad del lenguaje de repetirse y funcionar en ausencia de su emisor —su iterabilidad— produce siempre un excedente, un suplemento, que constituye un elemento que *suma*, “un adjunto, una instancia subalterna que *tiene-lugar*” (Derrida, 2017, p. 185, destacado en el original). Ello es así porque el suplemento nunca es una mera repetición de “lo Mismo”, pero es tampoco es “lo Otro”: el lenguaje revela, en cada nueva sustitución, la emergencia de un resto que no reproduce meramente el texto dado sino que lo subvierte; pero más aún, subvierte las oposiciones entre lo Uno y lo Otro, entre el adentro y el afuera, mostrando que todo lenguaje está ya contaminado por su propia lectura. El suplemento, en este sentido, constituye el nombre de aquello(s) indecible(s) que habita(n) más allá de los límites impuestos por el pensamiento binario, el *logos*, la totalidad.

En tal sentido los restos encarnan el suplemento del ser, aquellos fantasmas o espectros que revelan su indecibilidad constitutiva y subvierten toda pretensión de síntesis dialéctica. Para Derrida (1989), el suplemento revela que la presencia —el origen, la esencia, lo Real— constituye una mera ficción, un artilugio que esconde un vacío, una ausencia fundante, que el mismo viene a colmar. De este modo se revela como el nombre mismo de la realidad en su devenir radicalmente

excesivo, su naturaleza constitutivamente abierta y descentrada. El giro planteado por el posestructuralismo implica pensar lo social más allá de toda totalidad dialéctica y por fuera del Uno hegeliano⁸ —aquel principio trascendental que otorgaba unidad y fundamento a la realidad y animaba el movimiento de la historia—, situando en el centro de la escena a aquello que resta, que excede y desborda todo intento por enmarcar o fijar la realidad de manera definitiva. Nociones inscritas en diferentes paradigmas ontológicos, tales como el *rizoma* (Deleuze y Guattari, 1985), la *significancia* (Barthes, 1986) o incluso la *episteme* (Foucault, 2008), asumen el desafío de visibilizar lo múltiple, lo indecible y lo esquizo allende lo Uno, buscando trascender ese tropo recurrente de la metafísica tradicional que es el Centro, y sacando a la luz aquello que lo subvierte desde sus propios márgenes, como testimonio de la radical contingencia e indecibilidad sobre la cual se cimienta nuestra realidad; revelando, a través de ese mismo gesto, conflictos y resistencias: aquellas líneas de fuga que apuntan hacia lo otro-posible.⁹

En igual sentido, los restos pueden pensarse como figura plural y no singular, ya que nunca alcanzan una plena identidad consigo mismos, nunca son Uno.¹⁰ Presencia múltiple o, para ser fieles al espíritu deconstructivista de Rinesi, presencia indecible que subvierte las oposiciones entre lo Uno y lo múltiple, ya que el (los) resto(s) es (son) aquello que *está sin estar*, aquello que *fue pero sigue siendo*. Como las cenizas, que encarnan el destino de todo ente, y al mismo tiempo un testimonio viviente que, como una presencia espectral, irrumpe sobre el mundo de los vivos. Como nuestros residuos, aquello que expulsamos y rechazamos de nuestros cuerpos y nuestras vidas, pero que, sin embargo, se las arregla siempre para retornar de alguna manera. Como el lenguaje, que siempre se halla en exceso respecto a *su* lugar. Un mundo que de otra forma tal vez podría comprenderse como un orden cerrado y armónico, un espacio en el que todo ente, toda parcialidad, encontraría *su* lugar en una comunidad plenamente suturada. Pero no: siempre existe un resto, una insondable presencia que atestigua el fracaso de todo sistema en su constitución positiva, y cuya existencia frustrada contribuye a moldear, a dar forma, a ese mismo orden. Fracaso culpable de que la realidad nunca sea una misma, de que la materialidad nunca pueda subordinarse a ningún concepto o Idea.

Rinesi (2011), propone, al mismo tiempo, reflexionar de qué manera a través de estas nociones es posible pensar la política. En este sentido, sugiere que el mundo de la tragedia contiene claves de comprensión que pueden ser útiles para esta tarea. Puesto que la tragedia es, para el autor argentino, un modo de lidiar con el fracaso y el conflicto, ello la emparenta directamente con la política, en la medida en que, para esta última, el conflicto constituye su *prima materia*, su elemento constitutivo. Ello lo lleva a esbozar una estrategia epistemológica y narrativa que denominará pensamiento trágico, que acepta reflexionar sobre el mundo reconociendo el conflicto irreductible sobre el que se sustenta.

En esta línea, Rinesi (2011, 2015, 2019) recupera la obra de William Shakespeare, quien resulta una de sus principales inspiraciones —como también lo era para Derrida—. Shakespeare retrata continuamente un mundo convulsionado, alborotado, en el que los muertos no descansan¹¹ y retornan implorando venganza; en el que los príncipes y los más nobles caen presos de la locura, mientras que bufones, sepultureros y personajes de la más baja estofa se

burlan de la desdicha de sus superiores; en el que los protagonistas se ocultan detrás de disfraces y máscaras, y esconden secretos inescrutables, puesto que nadie es quien dice ser; en el que un halo de inconformidad e impugnación se manifiesta bajo la forma de murmullos y voces que circulan como veneno entre los oídos de los cortesanos; en el que los reinos y las familias se hallan divididos por conflictos irreconciliables, que amenazan desde siempre una paz nunca lograda plenamente. Un mundo, a fin de cuentas, en el que —sentencia Hamlet— el tiempo se halla *fuera de quicio*: no solo el tiempo en cuanto época presente, sino también la propia dimensión de la temporalidad, en la medida en que el tiempo mismo se invierte y se desdibuja en un pasado que retorna, un presente dividido y un futuro ya anunciado. Confusión característica de las obras de Shakespeare, que irrumpen en un momento histórico signado por la contraposición entre sistemas de valores que expresan épocas distintas: una caballerescas, honorífica y feudal, contra una naciente época civil, moderna y burguesa, que comienza a abrirse paso sobre las ruinas de un mundo antiguo en descomposición; conflicto que se expresa entre las generaciones viejas y los jóvenes, otra constante en las obras del escritor inglés.

La tragedia, en particular *Hamlet*, nos habla de un mundo trastornado, desequilibrado, atravesado por el conflicto entre fuerzas opuestas. Y todo conflicto conllevará derrotados, aquellos que quedarán al margen de la historia, restos de ella que pasarán a existir “al costado de la ruta” (Rinesi, 2018, p. 16) —expresión que, según Rinesi,¹² da cuenta del significado etimológico de la idea de derrota, *de-reoute*¹³.. Comprender la historia como *derrotero* implica que la ruta misma debe leerse a partir de lo que queda fuera de ella. En este sentido, la verdad del ser no debe buscarse en ideas abstractas o en nuestras proyecciones idílicas sobre el mundo, ni en una supuesta esencia inteligible que se esconde tras las apariencias, sino allí donde aquella verdad fracasa, el lugar de su derrota. Una verdad que, sin embargo, no cesa de reinscribirse: es encarnada por el silencio de la tercera de las hijas del rey Lear, quien se revela muda, como la muerte; o por el tercer cofre de *El mercader de Venecia*, que resulta elegido por el joven Bassanio, quien ignora los cofres de oro y plata y termina eligiendo el de plomo, gris y mortecino, “casi una urna funeraria” (Rinesi, 2010, p. 260). El sitio de la verdad, no encuentra nada más que cenizas, ese resto que encarna la (im)posibilidad de la muerte: el testimonio de un mundo ontológicamente incompleto, dislocado e indecible.

Sin embargo, su recuperación del pensamiento trágico le permitirá a Rinesi complejizar este lugar fallido, estableciendo una distinción entre la noción de resto, por un lado, y la de desecho, por el otro. Si ambas nociones refieren a una dimensión del orden en el que se manifiesta su fracaso o la imposibilidad de su sutura, representan diferentes facetas de ese fracaso. Dan cuenta de una contraposición entre dos géneros literarios presentes en la obra de Shakespeare: la tragedia y la comedia, *Hamlet* y *El mercader de Venecia*. *Hamlet* expresa el ya señalado conflicto trágico entre dos mundos o dos sistemas de valores en pugna, conflicto que siempre deja un resto que retorna atormentando a los vivos. *El mercader de Venecia*, en cambio, tiene el relato de una comedia, en la medida en que triunfan las generaciones jóvenes: el amor entre Bassanio y Porcia. Rinesi señala, sin embargo, que en realidad la comedia es una forma invertida de tragedia, en tanto en cuanto todo cambia según nos centremos en la perspectiva de los vencedores o los vencidos. Si damos vuelta el espejo, nos queda la desdicha del

amante resignado, Antonio, quien tiene que renunciar al amor de Bassanio, y la miseria de Shylock, quien debe despojarse de su condición judía y de sus riquezas para salvar su vida. Ambos sobreviven, pero desde ese momento no son más que puros desechos: humanos que han quedado reducidos a la nuda vida, sujetos a quienes se les ha cercenado su libra de carne¹⁴, privados para siempre de alcanzar sus metas, aspiraciones y toda promesa de plenitud.

El desecho, sin embargo, es parte de nuestra condición de vivir en sociedad: el vivir en común implica siempre renunciar hasta cierto punto a nuestra propia felicidad, una vez que el sistema, el mundo, los otros, “se fumaron¹⁵ los sueños, las ilusiones, las expectativas que teníamos de ser alguna otra cosa, más cabal, más plena” (Rinesi, 2018, p. 18). Todos y todas en alguna medida fuimos y somos des-hechos. En este sentido, los conceptos de Rinesi tienen más bien como fin contraponer dos lógicas: mientras que la lógica del resto refiere a la dimensión de lo que, como hemos dicho, queda al costado de la ruta y retorna perturbando el sueño de los vivos, la lógica del desecho refiere a la imposibilidad de pensar una completa adecuación entre el todo y las partes, entre nuestra experiencia concreta y parcial, y el hecho de vivir en comunidad. No obstante, resto y desecho nunca se manifiestan como formas puras: nunca se es un puro resto tormentoso, ni tampoco un mero cuerpo desechado. Se trata más bien de dos conceptos límites que dependen de nuestra mirada (o de la decisión de no mirar): en este sentido, el psicoanálisis y la historia pueden ser útiles en la tarea de ver un resto allí donde otros ven un simple desecho (Rinesi, 2018).

Estas nociones o lógicas pueden extrapolarse a un amplio número de autores y registros de análisis: como hemos afirmado, los conceptos reseñados no buscan simplemente iluminar algún aspecto de la realidad, sino que son indicadores de un límite ontológico, testimonios de la imposible clausura final de la realidad. Nos plantean el desafío de pensar una política que asuma la indecibilidad y el conflicto como condiciones irreductibles, pero que al mismo tiempo nos posibilite proyectar algún tipo de orden. Y en el mismo sentido, una política que no se sustente en el olvido y la represión de todo aquello que nos resta, sino que permita llegar a alguna clase de acuerdo con nuestro pasado y sus espectros.

En este punto, Rinesi (2011) esboza lo que él llama el momento shakesperiano del pensamiento político, que supone la dimensión trágica de la política, pero a su vez admite un diálogo con una clave de lectura dialéctica, “que supone que siempre hay ‘una lección’ para aprender de las desgracias de la historia y un modo de no repetir, en el futuro, los errores del pasado” (p. 257). Esta mirada es encarnada por Horacio y Fortinbrás, quienes permitirán relatar la muerte de Hamlet y los demás personajes, pudiendo así extraer las enseñanzas del pasado y —quizás— subsanar sus heridas, enterrar a sus muertos. También aparece luego de la muerte de Romeo y Julieta, a través del acuerdo final entre los Montesco y los Capuleto, quienes finalmente deciden terminar la rivalidad entre ambas familias y, tal vez así, posibilitar que futuros Romeos y Julietas puedan amarse sin tantos problemas. O en las palabras finales de Ludovico, luego del asesinato de Desdémona y el suicidio de Otelio, que “vienen a poner el mundo sobre sus pies, a construir el relato de lo que ocurrió” (Rinesi, 2011, p. 104), pudiendo aprender, para el futuro, las enseñanzas de las desgracias del pasado.

Dicho aprendizaje, sin embargo, resulta una cuestión de perspectiva, que es necesario tomar con cautela. Según el autor, la concepción dialéctica de la

historia disuelve los fantasmas, las muertes y los sufrimientos en una espiral de aprendizaje interminable que continuamente anuncia el mundo por venir. Pero, a fin de cuentas, no existe un porqué que permita justificar las muertes de Romeo y de Julieta, de Desdémona, de Ofelia o incluso de Hamlet: desde su punto de vista, no hay dudas de que “el resto’ -es decir: todo lo que vaya a ocurrir después de su muerte- ‘es silencio” (Rinesi, 2011, p. 103).¹⁶ Por eso el diálogo entre tragedia y dialéctica nunca debería producirse concibiéndolas como tradiciones simétricas, dado que la dialéctica siempre devora, neutraliza la tragedia. Debe abordarse como un diálogo interior al pensamiento trágico, asumiendo el irresoluble antagonismo sobre la cual se funda la política, entre el punto de vista de la Totalidad armónica —el Orden, las instituciones, el poder o, en los términos en los que nos venimos refiriendo, el fundamento— y el de la singularidad disidente —la Revolución, la acción política, el conflicto; en pocas palabras: los restos y los desechos—. ¹⁷ Asumir la tragedia como condición de este diálogo —el cual, según Rinesi, recorre la historia del momento shakesperiano del pensamiento político— debe ser el punto de partida para quien quiera pensar una política sin simplificaciones ni olvidos.

La dualidad del resto žižekiano

El resto indivisible como fundamento

La obra de Žižek aparece íntegramente marcada por la influencia de uno de los “heréticos” del posestructuralismo: Jacques Lacan, quien en los años setenta entabló una serie de debates teóricos con Jacques Derrida y otros autores de dicha corriente.¹⁸ Žižek busca realizar una apropiación filosófica de los conceptos del psicoanalista francés, afirmando que la oposición planteada por Derrida —y, en cierta medida, replicada por autores posestructuralistas como Deleuze, Barthes y Foucault, agrupados por el autor esloveno bajo el rótulo de posmodernos— entre el pensamiento sobre el Centro y la postulación del suplemento, constituye una falsa alternativa. Por el contrario, para Žižek, ambas son dimensiones inescindibles del ser social, implicadas en el proceso dialéctico de institución de la realidad.

La crítica posestructuralista al Centro como principio trascendental de unidad o síntesis de lo social se enmarca en un cuestionamiento más amplio a la metafísica de la presencia que por siglos dominó el corazón de la filosofía occidental. Para algunos de los principales exponentes de esta corriente, la imposibilidad de representar al ser como presencia se justificaba en la ausencia de un significante que pueda simbolizar la realidad como tal, al margen de su referencia al sistema de signos. En tal sentido, autores como Derrida buscaban quebrar la distancia entre el objeto significativo y la lectura interpretativa externa oponiendo la continuidad de un texto literario infinito que siempre era su propia lectura. Según Žižek (2012), este razonamiento se halla en la base del suplemento, el elemento excedente cuya nueva lectura introduce un sentido distintivo. Para el autor esloveno, sin embargo, esto conlleva asumir una discontinuidad entre lo que el discurso *dice* y lo que el discurso *quiere decir*, que está en la base de la nueva interpretación. Por el contrario, como indica Žižek, en la obra de Lacan

el discurso *dice lo que quiere decir*: se estructura como referencia objetiva. No obstante, como veremos, esta referencia no se construye en relación con un objeto positivo, sino en virtud de la propia ausencia del significado.

Si bien los autores posestructuralistas y lacanianos confluyen en la aceptación de una falta constitutiva, se distinguen en el modo en que la conceptualizan. Si para Derrida esta remite a una ausencia de origen que posibilita la infinitud del juego de sustituciones, para Žižek la ausencia aparece positivizada, encarnada simbólicamente como anclaje y referencia de la cadena de signos. Así, el proceso de desplazamiento infinito al que se ve sometido todo intento de representar la realidad encuentra aquí un Centro o eje sobre el cual se sustenta. La diseminación metonímica —el proceso de desplazamiento al que se ve sometida la significación, basado en las relaciones de contigüidad entre signos— se articula en última instancia mediante un corte metafórico, encarnado a través de un significante que representa la propia ausencia del significado.

Para la concepción de este lugar ausente, el autor esloveno plantea una relectura de los filósofos del idealismo alemán que se alejará de la interpretación común que la *doxa* académica estándar hace de ellos. En este sentido, Žižek (2012, 2013) retoma la crítica hegeliana al enfoque de Kant, quien distingue entre el mundo fenoménico de las apariencias y la “Cosa en sí”: el dominio esencial (nouménico) de la realidad. Este último permanece inaccesible a la experiencia humana, y solo es posible experimentar a través de las antinomias de la razón pura: las contradicciones en que incurre la razón al querer pensar lo incondicionado. Según Žižek, la crítica de Hegel a esta noción es que la Cosa en sí no es un registro positivo que encierra una verdad inaccesible sobre el Ser, sino que es, en cambio, la propia realidad fenoménica en su inconsistencia ontológica. En esta línea, las antinomias que según Kant revelaban el límite de la condición humana, constituyen de hecho sus condiciones de posibilidad: solo a través de ellas confrontamos con lo Real de nuestra existencia. La esencia inaccesible del mundo fenoménico es, entonces, su propia condición fallida, su incompletitud ontológica, de modo que el límite o falla que Kant atribuía al sujeto pertenece en realidad al propio mundo nouménico. Tal es, según Žižek (2013), el verdadero sentido de la frase de Hegel: “lo suprasensible es el fenómeno como fenómeno” (p. 119).¹⁹

No obstante, esto no significa que la realidad solo se circunscriba a su pluralidad de manifestaciones parciales y fallidas, ya que *el lugar* de esta Cosa en sí es estructuralmente necesario. Ese lugar, sin embargo, no es un dominio subyacente de la realidad, sino el sitio de un *vacío*, una *Nada* que, en cuanto tal, tiene efectos estructurantes sobre la realidad. Para Žižek (2016), esta nada remite a la distinción que Schelling plantea entre la Existencia y “el impenetrable Ground de la Existencia, lo Real de las pulsiones patológicas” (p. 6). Este constituye un dominio espectral de la realidad, sombrío, impenetrable e inerte, que refiere al orden del Ser antes de ser, a Dios antes de la Creación; un orden sin fondo ni historia que encarna la pura pulsión abstracta, voluntad sin objeto. En este sentido, el devenir del mundo es el devenir de Dios, su autocreación y autorrevelación, a través de un proceso de alienación de sí mismo en el orden del ser y el lenguaje. Para el filósofo esloveno este pasaje es equivalente al paso de lo Real a lo Simbólico del psicoanálisis laciano: una escena de represión y sublimación del núcleo terrorífico de nuestra existencia a través del lenguaje, el

paso de la locura o *hybris* fundamental al mundo social determinado por la cultura y la ley.

Dicho paso, sin embargo, resulta en una existencia dividida, azotada espectralmente por esta dimensión desconocida y monstruosa. De este modo, el núcleo de nuestra vida social se configura como una división traumática inherente al propio orden simbólico, que remite a una dimensión que existe “fuera de la historia”, pero que sin embargo “sostiene al espacio de la historicidad” (Žižek, 2011c, p. 216). Esta negatividad representa el motor de nuestra existencia, en tanto posibilita que nuestro mundo sea ontológicamente incompleto y en consecuencia fallido, permeado por una *falta* inerradicable. Falta que se manifiesta como una brecha o grieta siempre abierta, un límite interno del proceso de simbolización que para el autor adoptará la forma de un *antagonismo* —concepto recuperado de Laclau y Mouffe (2004)— situado en el corazón del Ser: una tensión o conflicto que divide de manera permanente nuestra existencia y posterga eternamente el momento de clausura y reconciliación final. La realidad se constituye a través de los múltiples intentos por traducir a términos simbólicos este antagonismo/trauma fundamental. Este es el fundamento de por qué “la sociedad no existe” (Žižek, 2000, p. 173): la sociedad misma no es sino el constante intento fallido por salvar el irresoluble antagonismo sobre el cual esta se funda.²⁰

El registro lacaniano de lo Real —diferente a la realidad, que siempre tiene una naturaleza simbólica²¹— es el nombre mismo de ese antagonismo. Sin embargo, Žižek (2012) señala que, para Lacan, lo Real no refiere meramente a una dimensión insondable que se sustrae de continuo de nuestra experiencia simbólica. No es algo que nos elude una y otra vez, como afirmaba Kant, sino algo que se manifiesta a través de encuentros traumáticos, como sostuvo Hegel. Como tal, lo Real constituye el nombre de la propia tensión inherente al Uno-Todo hegeliano, su no-coincidencia plena, y en este sentido, carece de consistencia positiva o sustancial propia. Pero al mismo tiempo, esta división se expresa como repetición, como la brecha entre las múltiples perspectivas que hay en él, que se manifiestan como apariciones espectrales que se repiten una y otra vez en diferentes contextos (Žižek, 2011e). Lo Real constituye “*el propio principio de distorsión* de la realidad” (Žižek, 2015, p. 296, destacado en el original), visible en los múltiples fracasos que este engendra.

Esta noción de lo Real se complementa con el abordaje que Žižek realiza de la dialéctica hegeliana: lejos de constituir la garantía de la subordinación de la realidad a una Idea absoluta, la dialéctica representa el devenir de la historia a partir de su propia inconsistencia, que se replica en cada época bajo diferentes formas. Devenir que no expresa sino la negatividad de la propia Idea, de modo que no existen (como sostenía la lectura académica tradicional sobre Hegel) tres momentos, sino solo dos: la forma pura de la reflexividad —es decir, la realidad en su postulación abstracta—, y su negación, en cuanto despliegue de las determinaciones materiales y patológicas —las formas concretas en las que existe dicho primer momento—. Aquí el segundo momento explica ya el devenir del movimiento histórico, y por ende no hay necesidad de un tercer momento de síntesis (Žižek, 2003).²²

El primer momento que Žižek (2011a, 2012) conceptualiza busca encarnar el sitio del Uno hegeliano, el registro de lo universal que subyace a nuestra

existencia siempre parcial y precaria. Retomando nuevamente la crítica de Hegel a Kant, este dominio esencial de la realidad no constituye una instancia más allá de todo pensamiento sino, por el contrario, una reflexión postulada por el propio sujeto, una pura forma de pensamiento. Ello conlleva desplazarnos desde el registro de la “Cosa en sí” hacia la postulación de una “Cosa-de-pensamiento [*Gedankending*]”, cuya constitución sobreviene “mediante la sustracción de todas las determinaciones particulares y concretas de la objetividad que se supone que dependen de nuestra subjetividad” (Žižek, 2012, p. 224), resultando en una pura abstracción. En este sentido, representa el nivel de la universalidad formal por fuera de toda finitud y toda falta, una instancia que solo se revela a través de una aproximación especulativa —aunque, como veremos a continuación, resulta objetiva y material en sus consecuencias—. El vacío o Nada primordial no se manifiesta de un modo directo, sino sublimado en una serie de coordenadas abstractas que otorgan un sentido a nuestra existencia, proporcionando un horizonte de unidad y clausura frente a la infinita dispersión simbólica.

La paradoja a la que Žižek alude es que, aun cuando este registro de unidad y plenitud constituye un presupuesto esencial de toda vida simbólica, este solo puede existir a través del gesto de su propia negación: contaminada por la particularidad y atravesada por la falta. En tanto no puede existir una universalidad neutral que medie entre posiciones particulares, la universalidad abstracta se hallará siempre sobredeterminada por su propio contenido. De modo tal que esta solo existirá a través de lo que Hegel comprende como “universalidad concreta”: la “vida interior” de la universalidad misma, su realidad simbólica y encarnación material y determinada (Žižek, 2011d, p. 314-315) o, en términos kantianos, “patológica” (Žižek, 2011a, p. 102).

¿Cómo es posible concebir este universal concreto? Si, como hemos visto, el orden sociosimbólico se halla constitutivamente flanqueado por un límite interno, la simbolización requiere de la existencia de un “resto indivisible” (Žižek, 2011a, p. 296), un fragmento empírico cuyo propio nombre encarna, *como falta*, al conjunto del orden simbólico, brindando a los elementos del sistema un anclaje o referencia significante común. En ausencia de la universalidad, debe existir un elemento —situado en el límite que separa al orden simbólico de la pura negatividad esencial— que otorgue una presencia objetiva a la falta y, al hacerlo, brinde una existencia espectral y fantasmática a la totalidad. Este elemento —su nombre— se inscribe así como significante Amo del orden, en tanto proporciona el marco formal y trascendental dentro del cual la realidad se manifiesta. En su materialidad, sin embargo, constituye una pura excrecencia, un remanente sin valor alguno. Pero por el sitio que ocupa, este fragmento “colorea la universalidad supuestamente neutral del marco simbólico, y funciona como una especie de cordón umbilical con el que el marco vacío de la forma simbólica queda anclado en su contenido” (Žižek, 2011a, p. 296). Es por ello que, como sostiene Lacan, “la verdad tiene estructura de ficción” (Žižek, 2012, p. 247): esta no consiste en el encuentro con un orden auténtico superior, sino en la paradoja de que la realidad solo puede emerger de una ficción, de un “*apriori* patológico” (2011a, p. 296) que de por sí, no es nada más que un mero residuo de esa misma realidad.

Es así que, para Žižek (2011b), el movimiento de la dialéctica hegeliana, lejos de expresar una sucesión lineal y continua, implica un fenómeno de inversión, a partir del cual la forma pura de la reflexividad solo puede existir a través

de su segundo momento de negación.²³ En este aspecto el autor se remite a la lógica hegeliana de inversión retroactiva de la contingencia en necesidad: existe un elemento que tiene un origen histórico y contingente, y que en su naturaleza positiva es apenas un resto, una presencia residual del orden; sin embargo, este fragmento “plantea sus propios presupuestos, reinscribiendo “sus circunstancias contingentes/externas en una lógica omniabarcadora que puede ser generada desde una matriz conceptual elemental” (p. 227). De modo tal que hay un cortocircuito en el cual lo universal solo puede existir mediante su encarnación por un resto parcial y contingente, cuya propia materialidad ocupa el sitio del Centro o la Cosa imposible, y su nombre deviene así en el fundamento trascendental que retroactivamente configura la forma concreta de la universalidad. Tal como lo expresa el autor esloveno, a través de ello la obra de Lacan propone el desafío de pensar una confluencia entre la perspectiva de la universalidad hegeliana y la predilección posestructuralista por el elemento que la subvierte: “en esta ‘identidad especulativa’ entre el Centro y su suplemento, reside el movimiento ‘hegeliano’ implícito en Lacan” (Žižek, 2016a, p. 170).²⁴

En definitiva, si para los autores posestructuralistas la finitud constituía una condición ontológica que no podía experimentarse sino como reverso negativo de la significación, para Žižek la ausencia de origen se encuentra positivizada en el orden discursivo, a través de un significante que encarna la coherencia fantasmática del orden, situado entre nuestro fallido mundo simbólico y la nada vacía. Sin embargo, esta formación siempre se hallará sobredeterminada por la negatividad inherente al mundo simbólico. De manera tal que, si el posestructuralismo buscaba impugnar lo Uno en aras de lo múltiple, Žižek intentará mostrar que lo múltiple existe en el interior de lo Uno, que la Idea existe en cuanto objeto dividido, y que la historia no es sino el despliegue de esa misma división.

En este punto, el *resto* de Žižek solo puede equipararse al concepto de Rinesi en la medida en que, en ambos casos, se trata de una excrecencia del orden del ser que trasciende el juego de la simbolización, que no puede integrarla como momento parcial y subordinado al interior de una totalidad cerrada. Sin embargo, el resto žižekiano es singular e indivisible en tanto representa el sustrato único y último de la cadena del ser, el eslabón básico y elemental sobre el cual todo el universo simbólico se sostiene y sin el cual este se desmoronaría por completo, confrontando al sujeto con la negatividad en su forma pura (cuestión a abordar en el siguiente apartado). Si para el filósofo esloveno, lo Real constituye el nombre de una división trascendental que se replica en diferentes contextos de la realidad, su dialéctica descansa en el hecho de que este juego de divisiones y apariciones espectrales refiere, en última instancia, a *un* elemento que encarna el grado cero de la división, *un* fragmento de materialidad sobre el cual se sostiene el movimiento de la historia.

De esta manera, si para Rinesi los restos remitían a una dimensión de subversión y descentramiento del orden, Žižek propone una noción de resto que constituye, a su vez, el sitio de su fundamento trascendental. Aquí el resto no constituye un revulsivo del Centro sino que, por el contrario, es el Centro el que —en su fantasmática ausencia— no cesa de inscribirse a través de su paradójico resto.

El resto más allá de la muerte

La indagación realizada no agota las diferentes miradas sobre el resto presentes en el abordaje de Žižek. Si bien en ocasiones este es concebido como encarnación de lo Real en cuanto fundamento ausente de la realidad, en otras refiere a lo Real como aquellas apariciones terroríficas y espectrales que dislocan el horizonte colectivo de la comunidad, situadas en el límite que separa a la universalidad concreta de su forma abstracta e imposible, límite que no puede existir sino como *falta*, un abismo que da cuenta de la negatividad sobre la cual se sostiene todo orden. En este sentido, Žižek (2011a, 2012, 2013) teoriza este espacio como un interregno que se encuentra más allá de la muerte simbólica, diferente a la muerte natural, parte del ciclo biológico de generación y corrupción. Esta “segunda muerte” alude a una dimensión en la cual el sujeto sufre una exclusión radical y pierde su pertenencia al espacio común de la sociedad; una muerte “absoluta” (2013, p. 195) que trasciende al ciclo de la naturaleza, libera al sujeto de sus leyes y abre el camino para la creación política.

Aquí el filósofo esloveno, al igual que Rinesi, se vale de la tragedia para ejemplificar algunas de sus tesis. Una de las obras a las que recurre Žižek (2012, 2017) es *Antígona*, de Sófocles. Como señala, para Antígona, la muerte simbólica es su exclusión del espacio simbólico de la ciudad, lo que la convierte en un cuerpo muerto no muerto, y esta precede a su muerte real: su suicidio. A partir de este caso, Žižek esboza la existencia de un dominio de la realidad que trasciende la muerte natural, en el que el sujeto se ve reducido a una nada, a la mera expresión de un residuo del orden, en tanto ha perdido su lugar en el espacio simbólico. Este constituye un fragmento que es desechado —en sus palabras, un mero “trozo de mierda” (Žižek, 2011a, p. 170)²⁵—, un *resto* de la comunidad que ha perdido sus lazos con ella, y por ende ha sido privado de cumplir sus metas, su destino simbólico. Sin embargo, para el autor, este dominio de la realidad constituye, al mismo tiempo, el sitio de una discontinuidad radical, que suspende el curso normal de los procesos históricos y así abre el horizonte para la creación de nuevas formas *ex nihilo*. En este sentido, el suicidio de Antígona desata una serie de consecuencias impensadas —el suicidio de Hemón, Eurídice y la caída en desgracia de Creonte— que tienen como resultado final la suspensión de la ley simbólica de la ciudad y posibilitan una reestructuración del espacio político. Por eso, lejos de representar una acción de naturaleza particular y limitada, constituye un acto cuyo alcance es universal e infinito.

Aquí tenemos entonces una segunda definición del resto en Žižek, que solo puede expresarse en el elusivo dominio más allá de la muerte simbólica, en el que surgen los espectros que perturban el sueño de los vivos. Žižek (2012) teoriza este dominio como un interregno en el cual emerge algo nuevo, un cuerpo que se sitúa más allá de los ciclos de generación y corrupción, como si estuviera compuesto de otra sustancia: un cuerpo sublime.²⁶ Este lugar “entre las dos muertes” constituye la irrupción del núcleo traumático-real en pleno orden simbólico, que se expresa en determinadas apariciones espectrales —que configuran el *síntoma* del orden, el testimonio de su imposible plenitud— bajo la forma de una monstruosa libido muerta no muerta. La súbita emergencia de una “vida más allá de la muerte”, un objeto indestructible sin soporte en el orden simbólico, nos enfrenta a una “mancha informe” en tanto “pequeño trozo de lo

Real” (Žižek, 2011a, p. 167-168), un resto que ninguna fantasía logra explicar. Es lo que Lacan denomina *plus-de-jouir*, el “excedente de goce”, que como Žižek (2011a) indica, en francés significa tanto “exceso de goce” como también “ya no más goce”, ambigüedad que sirve para expresar la doble naturaleza de este registro como el “exceso que ninguna idealización logra explicar” y como “resto horroroso de la vida sin muerte” (p. 168).

El carácter dual de la dimensión remite a la centralidad asignada por Žižek a la negatividad que se halla en la base de nuestra existencia simbólica. Para el autor, una verdadera transformación solo es posible al precio de confrontar directamente con la experiencia de nuestra muerte absoluta, nuestra exclusión del espacio común de la sociedad. Como él mismo ilustra, luego de la muerte simbólica de Edipo, mensajeros de diferentes ciudades compiten por su favor. Edipo allí pregunta: “¿Solo ahora cuento como algo, cuando estoy reducido a la nada?” (Žižek, 2011a, p. 169). La paradoja es que el sujeto solo es contado, se vuelve “algo”, una vez que ha atravesado este punto cero de la historia, luego de ser privado de todos los rasgos “patológicos” que sostienen su identidad, y se ha reducido a una pura nada. Para el autor esloveno, esta es justamente la fórmula del sujeto barrado lacaniano: una “nada contada como algo” (2011a, p. 169). Para que el sujeto emerja en el nivel de la enunciación, debe quedar reducido a una pura nada, a un residuo excrementicio al nivel del enunciado y de su identidad.

Antígona, luego de ser desterrada de la ciudad; Edipo o el rey Lear, luego de cumplir su destino simbólico, constituyen ejemplos posibles de este resto del orden, de aquel sujeto que en los términos de Rinesi podría comprenderse como un desecho. Pero en términos sociopolíticos, esta dimensión del resto en el pensamiento de Žižek se configura en referencia al sitio de los excluidos, los desposeídos y marginados por el sistema social que conforman su reverso sintomático, el sitio de su falla intrínseca. El principal ejemplo es el trabajador de Marx, que solo se constituye como sujeto histórico en la medida en que ha sido despojado de todos los rasgos que constituían su esencia humana, una vez que se ve obligado a venderse a sí mismo —su fuerza de trabajo— como una mera mercancía, un objeto más. Es por ello que, para Žižek (2010, 2015), el proletariado como categoría política es mucho más que su reducción a simple agente en las relaciones sociales de producción, ya que, por el contrario, este designa a una clase que no posee una localización circunscripta en el orden social. En términos rancièreanos, representa la “parte de ninguna parte” (Žižek, 2015, p. 423): un no-lugar del cuerpo social, un sujeto al que —una vez más— le han cercenado su libra de carne. En este sentido, el proletariado representa a aquellos que “pertenecen al conjunto de la sociedad sin pertenecer a ninguno de sus subconjuntos” (Žižek, 2015, pp. 423-424), aquellos que carecen de ubicación diferencial en el interior de la topografía social y por consiguiente solo pertenecen a la sociedad en su (imposible) existencia universal y abstracta, retomando así el viejo axioma marxista según el cual el proletariado representa la clase universal.²⁷

En suma, Žižek teoriza un espacio más allá de la muerte que constituye el sitio de irrupción de un resto de vida sin muerte, un fragmento de la realidad sin anclaje en el terreno simbólico. Este resto, para Žižek, representa el nombre del sujeto en cuanto negatividad sintomática del orden social. Como hemos visto en el análisis que el autor hace de *Antígona*, este resto posee la doble acepción de ser una excrecencia del orden del ser y, simultáneamente, el exceso que subvierte toda

significación —al igual que el proletariado, hez de la sociedad y, al mismo tiempo, encarnación de la universalidad—. En esta segunda acepción, el sujeto debe comprenderse como el *gesto* que suspende el fundamento trascendental del orden social y confronta directamente con el núcleo negativo de nuestra existencia, aquel dominio preontológico y Real de las pulsiones abstractas de Schelling al que ya hicimos referencia. Inspirado en el pasaje al acto lacaniano, Žižek denomina *acto* ético-político a este gesto, que constituye el momento de subversión radical del orden y cuyo ejemplo paradigmático es el suicidio de Antígona.

El sujeto, en este sentido, no constituye únicamente el vacío más allá de la simbolización, sino, a la vez, el gesto que disloca el horizonte de la comunidad. Este es el sujeto como momento del acto. Si en el orden social el sujeto se encuentra cercenado, sometido a la Ley simbólica que gobierna su ser y dicta su deseo, el acto constituye la instancia en la cual suprime la ley y afirma su propio deseo por fuera del Otro²⁸ (el orden sociosimbólico) como semblante, revelando la nada sobre la que este se sostiene. Así, Žižek (2011a, 2011d, 2012) comprende el acto como el momento de “atravesar el fantasma” —el marco trascendental-formal que sostiene al orden—, en el que el sujeto suspende radicalmente las razones que lo ligan a lo simbólico, sufriendo una “destitución subjetiva” (2011a, p. 284) y quedando reducido a un mero residuo del orden. Este repliegue del espacio simbólico será, precisamente, aquello que permitirá trastocar las fronteras de lo impensado y subvertir los límites impuestos por el contexto histórico. En la medida en que el acto es un acontecimiento que se produce *ex nihilo*, sin ningún sostén, posibilita la borradura total del horizonte simbólico estructurado y la construcción de un orden nuevo. Es en virtud de esta dimensión creadora que el acto constituye la dimensión divina de nuestras vidas, en tanto aquí el sujeto se identifica con el acto primordial y absoluto del creador, colocándose más allá de todas las razones suficientes de lo simbólico y actuando como Dios. En este sentido, constituye un momento de locura²⁹: sus razones pertenecen a un orden distinto de la razón o, más precisamente, el *acto funda sus propias razones*. Este carácter fundacional es lo que define al acto como el momento político por excelencia (Žižek, 2011a).

En cuanto encuentro con lo Real, el acto constituye una instancia de identificación radical con su síntoma, ese otro excepcional espectral cuya propia existencia cuestiona el horizonte de plenitud del orden. Solo es posible interpelar el sitio vacío de la comunidad en el nombre de los que no tienen voz en ella: de este modo, se produce un cortocircuito entre lo particular y lo universal, entre la parte (sin parte) y el Todo, que abre el horizonte hacia lo impensado. De esta forma, a través del acto se produce la transición desde la pura negatividad (“más allá de la muerte”) a la subversión de los propios cimientos del orden, o del resto como mero residuo excrementicio al resto como el revulsivo espectral que proporcionará un nuevo fundamento. Así, el sujeto emerge como el nombre de esta refundación radical, la nada que encarna las esperanzas y anhelos de una comunidad sin exclusiones, y cuyo gesto vacío —el mismo acto— constituye la realización de este orden nuevo, la propia utopía en acto (Žižek, 2012, 2016b). De este modo se expresa, nuevamente, el momento hegeliano de identidad especulativa entre el Centro y su suplemento, en tanto un remanente de la simbolización proporciona un nuevo fundamento, y deviene así en el nuevo

significante Amo. El resto constituye así la promesa y el soporte de un nuevo comienzo, a partir del cual la historia volverá a contarse desde cero.

En este sentido, la muerte absoluta constituye para Žižek el sitio desde el cual pensar la *revolución* —el acto político por excelencia—, tal como la entendía Walter Benjamin: como suspensión del tiempo y creación de un orden nuevo que traerá redención a los muertos de la historia retroactivamente. No como resultado de la evolución histórica —como expresión del progreso humano entendido en términos cerrados y rectilíneos—, sino como un “salto de tigre al pasado” (Žižek, 2012, p. 185), una apropiación de un pasado que ya contiene, como aquello que fracasó, la dimensión del futuro. Este pasado, los restos y desechos que han quedado al costado de la ruta, serán aquellos que la revolución reivindicará. La revolución es, de esta manera, el modo a través del cual la historia no contada se realiza en el futuro. Si bien Žižek da pocas pistas concretas acerca de este futuro, su señalada noción de acto, así como su propia apuesta ideológica —la “hipótesis comunista” (2010, p. 233), que para el autor sigue vigente— suponen la afirmación de que los proyectos ideológicos utópicos de cambio global de la sociedad (y del sistema capitalista) son posibles; que, incluso, la única perspectiva realista en el mundo de hoy, es optar por lo *imposible* (Žižek, 2011d).³⁰

Reflexiones finales

Hemos buscado problematizar la categoría *restos* en la obra de distintos autores del pensamiento filosófico y político. En primer lugar, recuperamos su conceptualización en el trabajo de Rinesi, vinculando esta noción con los autores de la tradición posestructuralista e incorporando su abordaje del pensamiento trágico, que le permite al autor establecer una distinción entre las lógicas del resto y del desecho. En segundo lugar, analizamos dos significados que esta noción adquiere en la obra de Žižek: uno, como el elemento parcial que sostiene la forma vacía de la universalidad, y otro como su reverso espectral, que representa el síntoma del orden y que, al mismo tiempo, le permite introducir su noción de sujeto como el gesto vacío que sostiene el acto ético-político.

Si nos centramos en la primera definición de Žižek, los contrastes con la perspectiva de Rinesi son claros. En este trabajo hemos indagado sus aproximaciones opuestas a la pregunta por el fundamento: si en el abordaje de Rinesi esta pregunta no está ausente, el foco se desplaza hacia el sitio donde la verdad fracasa; aquel sitio esquivo, indecible y plural que fue esbozado por los autores posestructuralistas, y que el autor argentino condensa en su noción de restos. La alternativa “moderna” de Žižek, en cambio, plantea un paso más, y convierte esta negatividad en el nuevo nombre del fundamento trascendental. Sin embargo, si invertimos nuevamente la ecuación, la aspiración moderna por lo ideal/universal se desdibuja por completo en la lección final que nos presenta el filósofo esloveno: detrás de las idealizaciones y ficciones a través de las cuales encubramos nuestra realidad solo existe un trozo de materialidad absurda; no somos otra cosa que una “pura mierda” sublimada. Si corriéramos el velo y descubriéramos el fondo de nuestra realidad solo encontraríamos un mero fragmento de ella, un resto indivisible sobre el que se funda la dialéctica entre el Ser y la Nada, lo Real y lo simbólico, la universalidad abstracta y la concreta, el Centro y su suplemento.

Por otra parte, como hemos sugerido en el trabajo, podríamos trazar un paralelo entre la segunda noción de resto planteada por Žižek y el desecho de Rinesi, en la medida en que allí el primero alude a la posición de un sujeto que ha sido condenado a vivir en los márgenes de la comunidad, resignando todo proyecto y aspiración de realización —lo que Rinesi, en la voz de Shylock, refiere como su libra de carne—. Sin embargo, puede plantearse de igual manera una equivalencia entre esta misma noción y lo que Rinesi originalmente entiende por restos, en tanto este sujeto desecho es a su vez presentado como un revulsivo espectral que retorna y subvierte el mundo de los vivos, y que, en potencia, constituye el sitio de un nuevo fundamento. Esta dualidad podría ser pensada como una cuestión de simple perspectiva, del mismo modo que, para Rinesi, resto y desecho constituyen conceptos límites que dependen de nuestra mirada. Consideramos, no obstante, que este dualismo obedece al sincretismo establecido por Žižek entre el sitio en el que se expresa la finitud del orden y el momento de su repliegue radical. Para el autor esloveno, la negatividad como reverso de la simbolización es una dimensión *necesariamente* subversiva y, al mismo tiempo, el sitio de un nuevo fundamento. El sujeto, como tal, solo puede emerger al precio de verse reducido a su expresión nula y vacía, a una pura nada despojada de todo lazo con la comunidad. Este es el momento en el que, a través del acto, puede reinventar el horizonte simbólico a niveles extremos —y, como hemos visto, el proletariado representa la traducción al terreno sociopolítico de este sujeto reducido a una “nada contada como algo” (Žižek, 2011a, p. 169)—.

Amén de sus disimilitudes, las aproximaciones de Rinesi y Žižek confluyen en su aceptación de un dilema clásico de la tragedia, al cual se refiere el autor argentino: avanzamos solo fracasando, o fracasamos avanzando. La historia no se comprende como una sucesión virtuosa, progresiva y lineal de acontecimientos, sino desde sus propias derrotas, sus grietas y resquicios, a partir de nuestras tensiones, divisiones y conflictos. La tragedia se halla en el corazón del pensamiento de ambos autores, que nos proponen un mundo cuya propia esencia es su condición *fuera de quicio*. Es este sitio fallido, al mismo tiempo, lo que posibilita pensar la política (o *lo político*) en su dimensión conflictiva y creadora de sentido.

Aun así, es en el abordaje de esta última dimensión donde los autores más se distancian. Para Rinesi lo político en su dimensión conflictiva —lo que él denomina el “momento maquiaveliano” (2011, p. 227) del pensamiento político — solo puede tener lugar en el interior de una inexorable e irresoluble tensión (entre Revolución y Orden, acción e institución, conflicto y poder), de modo tal que el momento de la decisión de los protagonistas de la historia siempre aparecerá interrumpido por el pensamiento trágico, por “la obcecada afirmación de una dualidad irreductible” (p. 257). Žižek, en cambio, adopta un rumbo más radical: para que lo político sea operativo es necesario avanzar hasta su expresión vacía, retrotraer la simbolización hasta el paroxismo y confrontar con la pura y vana materialidad. La revolución como acto no se realiza a través de una reconfiguración o desplazamiento de las coordenadas simbólicas de la realidad, sino de una impugnación total al orden que no distingue entre niveles de acción y disputa política: solo a través de la suspensión de la Ley sociosimbólica y el encuentro directo con lo Real será posible abrir el camino hacia lo que él entiende como comunismo.³¹

En este sentido, si el momento shakesperiano sugerido por Rinesi presentaba un diálogo entre tragedia y dialéctica en el interior del terreno planteado por la primera —en otros términos, proponía una clave de lectura que admitía la posibilidad de alguna clase de sutura o cierre sin caer en la tentación racionalista de neutralizar la tragedia como un mero escalón en el camino de la redención final —, en el enfoque de Žižek la dialéctica, aun cuando se proponga como diádica y negativa, devora y subsume su componente trágico. Subrepticamente el autor esloveno nos traslada de la tragedia a la comedia sin escalas, en tanto su idea de acto implica una subversión radical sin miramientos que entraña una promesa de utopía en la que no existirán restos ni desechos —la revolución, afirma, traerá redención a los muertos de la historia de manera retroactiva—. En esta línea, la finitud en cuanto principio trascendental de la realidad y de la historia pierde relevancia y se transmuta en un horizonte absoluto e incondicionado, en el que el espacio más allá de la muerte no representa una instancia de articulación y sutura, sino un sitio en el que repentinamente jugamos a ser Dios. En el universo que el autor propone, no se trata de esbozar un futuro allende la tragedia, sino de invertirla, haciendo del testimonio de los restos y derrotados el relato de los vencedores. En esta tierra prometida los muertos serán por fin enterrados, los ruidos y murmullos se apagarán, el llanto se convertirá en risas, el amor tendrá un final feliz y las nuevas generaciones triunfarán. Y el resto, finalmente, será silencio.

Referencias bibliográficas

- Barthes, R. (1986). *Lo obvio y lo obtuso. Imágenes, gestos, voces*. Barcelona: Paidós.
- Butler, J., Laclau, E. y Žižek, S. (2011). *Contingencia, hegemonía, universalidad. Diálogos contemporáneos de la izquierda*. Buenos Aires: FCE.
- Culler, J. (1984). *Sobre la deconstrucción*. Madrid: Cátedra.
- Deleuze, G. y Guattari, G. (1985). *El Anti Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*. Barcelona: Paidós.
- Derrida, J. (1989). *La escritura y la diferencia*. Barcelona: Anthropos.
- Derrida, J. (1998). *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*. Madrid: Trotta.
- Derrida, J. (2017). *De la gramatología*. Buenos Aires: Frente a la Hoguera.
- Foucault, M. (2008). *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Heidegger, M. (2001). *Hitos*. Madrid: Alianza.
- Heidegger, M. (2016). *El ser y el tiempo*. Buenos Aires: FCE.
- Lacan, J. (1977). Lo simbólico, lo imaginario y lo real. *Revista argentina de psicología*, 22, 11-27. Recuperado de <https://psicopatologia.unlp.com.ar/bibliografia/seminario-lacan/Lo-simbolico-lo-imaginario-y-lo-real.pdf>
- Lacan, J. (2015). *Escritos I*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Laclau, E. y Mouffe, C. (2004). *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Buenos Aires: FCE.
- Lefort, C. (2004). *La incertidumbre democrática. Ensayos sobre lo político*. Barcelona: Anthropos Editorial.
- Marchart, O. (2009). *El pensamiento político posfundacional. La diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau*. Buenos Aires: FCE.

- Marx, K. (1998). *El Dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*. Buenos Aires: Ediciones Libertador.
- Reartes, M. (2019). Objetividad y discurso en las ontologías de Laclau y Žižek: controversias entre la abundancia y la falta. *Cuadernos De H Ideas*, 13(13), e024. Recuperado de <https://doi.org/10.24215/23139048e024>
- Rinesi, E. (2010). Sobre *La difunta ceniza* de Jacques Derrida. *Nombres*, 24. Recuperado de <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/NOMBRES/article/view/2540>
- Rinesi, E. (2011). *Política y tragedia. Hamlet, entre Maquiavelo y Hobbes* (Segunda edición corregida). Buenos Aires: Colihue.
- Rinesi, E. (2015). Notas sobre la tragedia y el mundo de los hombres. *Anacronismo e Irrupción Tragedia, comedia y política*. 5(8), 271-296.
- Rinesi, E. (2018). Restos y Desechos. Notas acerca del tiempo y del espacio. *Teoría Sociourbana*, 1, 13-24. Recuperado de https://issuu.com/ungs1/docs/su_junio_g
- Rinesi, E. (2019). *Restos y Desechos. El estatuto de lo residual en la política*. Buenos Aires: Caterva.
- Tønder, L. y Thomassen, L. (Coord.) (2005). *Radical Democracy: Politics Between Abundance and Lack (Reappraising the Political)*. Manchester: Manchester University Press.
- Žižek, S. (2000). Más allá del análisis del discurso. En B. Ardití (Coord.), *El reverso de la diferencia. Identidad y política* (pp. 169-179). Caracas: Nueva Sociedad.
- Žižek, S. (2003). El espectro de la ideología. En S. Žižek (Coord.), *Ideología. Un mapa de la cuestión* (pp. 7-43). Buenos Aires: FCE.
- Žižek, S. (2005). *La suspensión política de la ética*. Buenos Aires: FCE.
- Žižek, S. (2010). Cómo volver a empezar... desde el principio. En A. Hounie (Coord.), *Sobre la idea del comunismo* (pp. 231-249). Buenos Aires: Paidós.
- Žižek, S. (2011a). *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política*. Buenos Aires: Paidós.
- Žižek, S. (2011b). ¿Lucha de clases o posmodernismo? ¡Sí, por favor! En J. Butler, E. Laclau y S. Žižek (Coord.), *Contingencia, hegemonía, universalidad. Diálogos contemporáneos de la izquierda* (pp. 95-139). Buenos Aires: FCE.
- Žižek, S. (2011c). Da capo senza fine. En J. Butler, E. Laclau y S. Žižek (Coord.), *Contingencia, hegemonía, universalidad. Diálogos contemporáneos de la izquierda* (pp. 215-261). Buenos Aires: FCE.
- Žižek, S. (2011d). Mantener el lugar. En J. Butler, E. Laclau y S. Žižek (Coord.), *Contingencia, hegemonía, universalidad. Diálogos contemporáneos de la izquierda* (pp. 307-327). Buenos Aires: FCE.
- Žižek, S. (2011e). *Visión de paralaje*. Buenos Aires: FCE.
- Žižek, S. (2012). *El sublime objeto de la ideología*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Žižek, S. (2013). *El más sublime de los histéricos*. Buenos Aires: Paidós.
- Žižek, S. (2015). *En defensa de las causas perdidas*. Buenos Aires: Akal.
- Žižek, S. (2016a). *El resto indivisible*. Buenos Aires: Ediciones Godot.
- Žižek, S. (2016b). *Repetir Lenin*. Madrid: Akal.
- Žižek, S. (2017). *Antígona*. Madrid: Akal.

Notas

- 1 Nos referimos a algunos de sus trabajos, entre los que destacamos *Sobre La difunta ceniza de Jacques Derrida* (2010), *Política y tragedia. Hamlet, entre Maquiavelo y Hobbes* (2011), *Notas sobre la tragedia y el mundo de los hombres* (2015) y *Restos y Desechos. Notas acerca del tiempo y del espacio* (2018), *Restos y Desechos. El estatuto de lo residual en la política* (2019), y a su seminario de posgrado dictado en la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de La Plata en diciembre de 2017: "Restos y desechos. Tragedia y filosofía política".
- 2 Rinesi juega con la ambigüedad del significado rest en el idioma inglés, que puede traducirse como resto y a su vez como descansar. Justamente el resto es aquello que "resta pero no descansa", ilustrado en la exhortación de Hamlet al fantasma de su padre: "*rest, rest, perturbed spirit*". En este sentido, para la traducción al inglés del título del presente trabajo hemos optado por el término *rest* en lugar de otros que podrían considerarse más precisos, como *remainder/remains*. Este debate sirve como testimonio del dilema abordado por Rinesi: ninguna traducción de un idioma a otro puede simbolizar de manera lineal y transparente el significado. Por el contrario, toda decisión implicará siempre pensar su propio reverso, aquel "resto" que no puede ser plenamente integrado.
- 3 Comprendemos *lo político* en los términos de Marchart (2009), como la dimensión ontológica de la institución de lo social. Esta se diferencia de *la política*, la cual designa las prácticas ónticas de la política convencional que dan cuenta de los intentos plurales y parciales por fundar la sociedad.
- 4 La obra de Žižek es vasta y se halla en continua renovación, por lo que para la reconstrucción de su pensamiento nos valdremos de una selección de algunos de sus principales textos que consideramos representativos de su trabajo. Entre estos se cuentan (entre paréntesis la fuente citada, entre corchetes la fecha de publicación original): *El sublime objeto de la ideología* ([1989] 2012), *El resto indivisible* ([1996] 2016a), *El espinoso sujeto* ([1999] 2011a), *Repetir Lenin* ([2001] 2016b), *La suspensión política de la ética* ([2005] 2005b), *Visión de paralaje* ([2006] 2011d), *En defensa de las causas perdidas* ([2008] 2015), *El más sublime de los históricos* ([2011] 2013) y *Antígona* (2017), además de otros escritos (artículos, capítulos de libros) que nos permitirán complementar su enfoque teórico, todos detallados en la bibliografía del presente trabajo.
- 5 Esta metáfora se inspira en *La reina del Plata*, de Facundo Suárez, obra que aborda la historia de los modos de tratamiento de los residuos sólidos urbanos en la ciudad de Buenos Aires (Rinesi, 2018).
- 6 Derrida constituye uno de los principales exponentes de la filosofía francesa de las décadas del 60 y 70, comúnmente agrupados en el rótulo "posestructuralismo", en tanto sus trabajos han buscado romper con el paradigma científico planteado por el estructuralismo imperante en su época. La relevancia del trabajo de Derrida ha sido tal que autores como Culler (1984) lo han catalogado como la tendencia mayor del posestructuralismo.
- 7 Aunque, siguiendo el espíritu del autor, esta presencia de la deconstrucción en su abordaje —o, si se quiere, del posestructuralismo— solo puede comprenderse como suplemento: nunca como mera reproducción de una doctrina fija y cerrada, sino como la manifestación siempre incompleta de huellas conceptuales en un texto abierto y en permanente escritura.
- 8 En gran medida, el posestructuralismo nace como un desafío abierto al pensamiento hegeliano, que dominaba la filosofía de su época. Sus lecturas de Hegel son tributarias en alto grado de la interpretación que Kojève e Hyppolite hicieron del filósofo alemán, cuando introdujeron sus enseñanzas en Francia entre las décadas del 30 y el 50. La visión canónica de la academia que vio en Hegel a un panlogicista y al máximo exponente del racionalismo moderno, es en gran parte resultado de esta recepción específica en el pensamiento francés.
- 9 En esta línea, Tønder y Thomassen (2005) han agrupado a este conjunto de autores (Derrida, Deleuze, Barthes, Foucault) en el campo de las "ontologías de la abundancia",

- una orientación teórica que entiende la instancia del descentramiento del ser a partir de un fenómeno de superabundancia o exceso que desborda toda estructura constituida, y que es ontológicamente anterior a toda “falta” de origen. Esta orientación se contrapone a las “ontologías de la falta” —cuyo principal exponente es Jacques Lacan y que comprende a autores como Žižek— que postula la existencia de una falta constitutiva no simbolizable que opera en el corazón de todo sujeto o sistema de significación. Para un desarrollo más elaborado de esta distinción, véase Reartes (2019).
- 10 En el mismo sentido, Rinesi (2010) reflexiona sobre la conjugación singular o plural de la/s ceniza/s, en particular a partir del análisis que Derrida realiza de dicha palabra en francés (*cenire/s*). El añadido de dicha “s” final, que puede analizarse como un suplemento de la palabra “ceniza” (es decir, de su nombre, y por ende, un suplemento del suplemento del suplemento del ser), es solo visible en la escritura, en tanto en francés las dos palabras se pronuncian igual. Esto conduce al autor a reflexionar sobre el tópicos de la diferencia y el interjuego entre la palabra escrita y la hablada, o entre la palabra y la voz. Debate que, añadimos, ha sido uno de los puntales del contrapunto entre Derrida (en su crítica al fonocentrismo y su afirmación de la escritura) y Lacan (en su ponderación del sujeto hablante frente a la palabra muerta).
 - 11 Tal como le pide Hamlet al espectro de su padre: “*Rest, rest, perturbed spirit*”. La referencia que hace Rinesi a la palabra *rest* es crucial: el resto es aquello que, justamente, resta, pero no descansa. Como indica el autor, la historia transcurre entre este *rest* del comienzo y el “*The rest is silence*” del final, en medio de los cuales se habla, todo el tiempo, de restos: “de cadáveres y gusanos que se comen esos cadáveres y de huesos y calaveras que salen de debajo de la tierra... Hamlet es una pieza sobre los restos y sobre el problema teórico del resto: de lo que resta pero no descansa, de lo que resta pero no se queda quieto” (Rinesi, 2018, p. 15).
 - 12 “Diego Tatián observaba, en el curso de la presentación llevada adelante en la UNGS del último libro de Javier Trimboli: ‘sublunar’, que ese es exactamente el sentido etimológico de la idea de ‘derrota’, *de-route*: quedar, ser dejado, al costado de la ruta” (Rinesi, 2018, p. 16).
 - 13 En este sentido, la palabra anticipa su propio suplemento, en la medida en que la derrota contiene en sí misma aquello que la excede, lo que queda por fuera una vez que es consumada. Del mismo modo, la palabra “incendio” contiene en sí misma otro término: “*cenire*”, que significa ceniza, suplemento del fuego (Rinesi, 2010).
 - 14 La expresión proviene del pacto que Shylock firma con Antonio, a través del cual el primero accedía a prestarle dinero a este último a cambio de que, si no pagaba su deuda en tiempo y forma, el prestamista tendría derecho a cortar del cuerpo de Antonio una libra de su carne que él eligiese. La “libra de carne”, en este sentido, funciona como metáfora de aquel sustrato más íntimo de uno mismo, aquello que conforma su razón de ser, aquello que, en cierta medida, Shylock termina entregando para salvar su vida.
 - 15 La expresión “se fumaron” se vincula a otra frase, tomada de una novela de Julian Centeya, “*El vaciadero*”: “todos somos puchos de alguien” (Rinesi, 2018, p. 18).
 - 16 Incluso, como señala Rinesi (2011) siguiendo a Grüner, Fortinbrás no retira realmente los cadáveres, sino que solo los oculta tras bambalinas, para que —como dijera Marx en el 18 Brumario— “sigan oprimiendo como una pesadilla el cerebro de los vivos” (Rinesi, 2011, p. 106).
 - 17 Esta dualidad es conceptualizada por Rinesi (2011) a través de la oposición entre el momento “maquiaveliano” del pensamiento político, comprendido —en los términos de Jacques Rancière— como “toma de la palabra”, que constituye una impugnación tanto del poder en sí como del sistema de clasificaciones sobre el cual se sostiene; frente a su momento hobbesiano, que constituye la instancia de institucionalización o sutura del orden. Dicha oposición entre Revolución y Orden (y esta doble referencia del pensamiento político, que se replica en otros registros bajo diferentes formas) configura la matriz desde la cual el autor desarrolla la irresoluble tensión entre la Totalidad armónica y la singularidad disidente que se halla en el corazón del pensamiento trágico.
 - 18 Žižek (2012) incluso rechaza la pertenencia de Lacan al campo teórico del posestructuralismo, sosteniendo que en la empresa lacaniana existe una apuesta por recuperar el núcleo del proyecto filosófico y político moderno que lo sitúa en las

antípodas de autores considerados por él posmodernos, tales como Derrida, Deleuze o Barthes.

- 19 “¿Qué se oculta detrás del fenómeno? Precisamente el hecho de que no hay nada que ocultar. Lo que está disimulado es el acto de disimulación que no disimula nada. Lo que hay que esconder es que lo suprasensible -la esencia que uno creía entrever- no es otra cosa que el fenómeno como fenómeno” (Žižek, 2013, p. 120).
- 20 Aquí Žižek realizará la transición desde Lacan a Marx —cuestión que, por razones de espacio, no podemos abordar en profundidad— en tanto comprenderá la lucha de clases como la forma simbólica de ese antagonismo, que da lugar a nuestras sociedades contemporáneas (Žižek, 2003, 2011e).
- 21 Žižek incorpora la tríada lacaniana de lo Real, lo Simbólico y lo Imaginario, comprendida bajo la estructura del nudo borromeo. Para Lacan lo Real comprende a aquello que no puede ser simbolizado y solo se manifiesta como obstrucción y distorsión de lo Simbólico -pero que, paradójicamente, constituye el fundamento negativo de la significación-; lo Imaginario se entiende como una instancia primaria de representación del yo basada en imágenes, que introduce una ficción de completitud estructural; y lo Simbólico representa el orden discursivo del lenguaje y la cultura, en el cual se inscribe el sujeto, a partir del cual su existencia adquiere una coherencia relacional basada en signos y organizada a través de procesos de metonimia y metáfora (Lacan, 1977, 2015).
- 22 En una línea similar, Rinesi (2011) plantea la posibilidad de una lectura diádica de la dialéctica, una dialéctica de dos momentos y por ende trunca, negativa y trágica; pero desde su perspectiva, en el pensamiento de Hegel esa posibilidad se encuentra finalmente neutralizada y aniquilada por una dialéctica triádica, plena y consumada.
- 23 Una forma a partir de la cual Žižek (2003) ejemplifica metafóricamente la relación dialéctica es a través del estatuto de “y” como categoría en el pensamiento filosófico. En *El Ser y el Tiempo* de Heidegger, el primero revela el tema fundamental de la filosofía en su universalidad abstracta, mientras que el tiempo constituye el horizonte concreto del sentido del Ser. En *Ideología y Aparatos Ideológicos del Estado* de Althusser, los AIE designan la red concreta de las condiciones materiales de existencia de la Ideología en cuanto tal. O bien, siguiendo a Marx en su análisis del fetichismo, no hay espiritualidad sin el obscuro espectro de la materia espiritualizada.
- 24 A su vez, este razonamiento le permite a Žižek unir a Lacan y Hegel con Marx, afirmando que la noción de abstracción real de Marx designará una entidad que es, términos lacanianos, Real. En este sentido, para el autor el capitalismo constituye una abstracción reflexiva que retroactivamente convierte sus propios postulados contingentes y heterogéneos en una lógica de carácter universal, haciendo de la ley del valor y la contradicción implícita en el intercambio de mercancías el trasfondo universal que regula el marco trascendental-formal de nuestras sociedades (Žižek, 2011b).
- 25 “No hay subjetividad si no media la reducción del ser sustancial positivo del sujeto a la condición de ‘trozo de mierda’ desechable” (Žižek, 2011a, p. 170).
- 26 Žižek (2012) emplea diferentes metáforas para ejemplificar esto: referencias a dibujos animados como Tom y Jerry (en los que el gato padece toda clase de sufrimientos y sin embargo, vuelve siempre a la normalidad), las múltiples vidas de los personajes de los juegos de video, la víctima de Sade en Juliette, y —probablemente el ejemplo más revelador, en virtud de la filiación política del autor esloveno— los comunistas, que, en palabras de Stalin, están “hechos de una materia especial”, en referencia a que en virtud de su lucha abnegada por la causa, los comunistas se encuentran “excluidos del ciclo cotidiano de pasiones y debilidades humanas comunes” (2012, p. 193).
- 27 Si bien para Žižek (2010) esta noción “negativa” del proletariado ya está presente en Marx, propone “radicalizarla hasta un nivel existencial que supera ampliamente la imaginación de Marx”, apuntando a una noción de sujeto proletario “reducido al punto evanescente del *cogito* cartesiano, despojado de su contenido sustancial” (p. 236). Al mismo tiempo, esto le permite contraponer el proletariado a la noción de “pueblo” defendida por Laclau en *La razón populista*, asumiendo el carácter radicalmente exterior y universal del primero frente al carácter interior y parcial del segundo: “*El pueblo es inclusivo, mientras que el proletariado es exclusivo; el pueblo combate a los*

intrusos, a quienes son un obstáculo para su plena autoafirmación, mientras que el proletariado lleva a cabo una lucha que divide al pueblo en su propio núcleo. El pueblo quiere afirmarse, mientras que el proletariado quiere abolirse” (Žižek, 2015, p. 425, destacado en el original).

- 28 Según Žižek, este es el sentido de la fórmula lacaniana de no ceder ante el propio deseo. De tal manera, “no ceder” implica afirmar el deseo más allá de su soporte simbólico, confrontando con el deseo puro, “transfantasmático” que en el psicoanálisis se conoce como “pulsión de muerte”. Por ello, el acto constituye un momento “más allá del Bien’ [la Ley simbólica], en el cual el ser humano encuentra la pulsión de muerte como el límite máximo de la experiencia humana y sufre una ‘destitución subjetiva’ radical, quedando reducido a la condición de resto excrementicio” (Žižek, 2011a, p. 175).
- 29 En este sentido, esta noción de acto se constituye como ejemplo —y bajo la inspiración— de la decisión en el sentido kierkegaardiano, como la instancia de la locura (Žižek, 2011a).
- 30 Žižek (2011c, 2011d) rechaza la postura “antiutópica” “de quienes ‘realistamente’ devalúan todo proyecto global de transformación social como ‘utópico’, es decir, como ensoñación no realista y/o albergue de un potencial ‘totalitario’” (2011d, p. 325). Esta enfática defensa de la política utópica se manifiesta con particular intensidad en el debate que el autor esloveno establece con Butler y Laclau en su obra conjunta *Contingencia, hegemonía, universalidad* (Butler, Laclau, Žižek, 2011), en donde el filósofo llega a afirmar: “La única perspectiva ‘realista’ es fundar una nueva universalidad política optando por lo *imposible*, asumiendo plenamente el lugar de la excepción, sin tabúes, sin normas a priori (‘derechos humanos’, ‘democracia’), cuyo respeto nos impediría también ‘resignificar’ el terror, el ejercicio implacable del poder, el espíritu de sacrificio... si algunos liberales de gran corazón desaprueban esta elección por considerarla *Linkfashismus*, ¡que así sea!” (Žižek, 2011d, p. 327).
- 31 El limitado espacio nos impide profundizar este razonamiento, especialmente visible en el debate que Žižek (2011a) entabla con Judith Butler en *El espinoso sujeto*. Aquí el autor esloveno cuestiona la pretensión posestructuralista de entender los desplazamientos performativos que acontecen en el terreno simbólico como transgresiones al poder instituido. Por el contrario, para Žižek tales prácticas performativas de desplazamiento/reconfiguración no alteran el marco abstracto en el cual estas prácticas se desenvuelven. En tanto la sujeción primaria del sujeto al fantasma fundamental (un “apego apasionado” primordial al orden en su constitución trascendental) constituye el trasfondo incuestionado de esas prácticas, estas acaban siempre sosteniendo al Otro, e incluso son engendradas por aquel. En este sentido el autor afirma que “lo que Lacan llama ‘el Otro’ son las normas simbólicas y *sus transgresiones codificadas*” (p. 282). De modo tal que el fantasma fundamental no es dialectizable: solo es posible atravesarlo.