

## La reelaboración hegeliano-lacanianana del materialismo dialéctico según Slavoj Žižek

Jorge León Casero<sup>1</sup>

Recibido: 12 de febrero de 2020 / Aceptado: 4 de mayo de 2020

**Resumen.** A diferencia de la gran mayoría de autores que han aplicado la teoría lacanianana a la disciplina filosófica en las últimas décadas, el empleo que Slavoj Žižek ha hecho de ella no debería enmarcarse dentro de los horizontes establecidos por el post-estructuralismo, la posmodernidad o la deconstrucción en tanto que ataques contra los grandes discursos filosóficos de la metafísica y la modernidad, sino como un intento, bastante conservador en el fondo, de volver a situar la Filosofía como disciplina fundada en la Verdad. Para lograrlo Žižek reconceptualiza la (ciencia de la) Verdad a partir de una nueva reelaboración hegeliano-lacanianana del materialismo dialéctico que desarrolla los planteamientos del primer Althusser de un modo divergente al realizado por Badiou. Este artículo expone las principales aportaciones realizadas por el filósofo esloveno al materialismo dialéctico, considerándolas como un abandono del materialismo histórico (en el que supuestamente debería basarse el materialismo dialéctico) y un retorno al idealismo absoluto de Hegel.

**Palabras clave:** materialismo dialéctico; idealismo absoluto; estructuralismo, negatividad; acontecimiento; teoría del conocimiento; ontología; mecánica cuántica; Hegel; Lacan.

### [en] The Lacanian-Hegelian reworking of dialectical materialism according to Slavoj Žižek

**Abstract.** Unlike the vast majority of authors who have applied Lacanian theory to philosophical discipline in recent decades, the use of this theory by Slavoj Žižek is not framed within the horizons established by post-structuralism, postmodernity or deconstruction, understood as attacks against the great philosophical discourses of metaphysics and modernity. His approach is an attempt, quite conservative in the end, to reposition Philosophy as a discipline founded on Truth. To achieve this, Žižek reconceptualizes the (science of) Truth from a new Lacanian-Hegelian reworking of dialectical materialism that develops the approaches of the first Althusser in a different way to Badiou. This article presents the main contributions of the Slovenian philosopher to dialectical materialism and argues that they amount to an abandonment of historical materialism (on which supposedly dialectical materialism should be based) and a return to Hegel's absolute idealism.

**Keywords:** dialectical materialism; absolute idealism; negativity; structuralism; negativity; event; epistemology; ontology; quantum mechanics; Hegel, Lacan.

**Sumario:** 1. Introducción: El materialismo dialéctico como proyecto de refundación de la Filosofía en la idea de Verdad; 2. La lectura žižekiana de la negatividad en Hegel; 3. La lectura žižekiana de la negatividad en Lacan; 4. La formulación žižekiana del materialismo dialéctico; 5. Conclusiones: El carácter psicossomático de la ideología en la filosofía de Slavoj Žižek; 6. Referencias bibliográficas.

<sup>1</sup> Departamento de Filosofía, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Zaragoza  
jleon@unizar.es

**Cómo citar:** León Casero, J. (2020) “La reelaboración hegeliano-lacaniana del materialismo dialéctico según Slavoj Žižek”, en *Logos. Anales del Seminario de Metafísica* 53, 225-246.

## 1. Introducción: El materialismo dialéctico como proyecto de refundación de la Filosofía en la idea de Verdad

En una de sus primeras obras publicadas en inglés a comienzos de los noventa, Žižek hace suyo el proyecto de refundación de la Filosofía proclamado por Alain Badiou<sup>2</sup>, con el objetivo de volver a situarla en una posición capaz de refutar a los “nuevos sofistas”, identificando a estos últimos con los principales defensores de una “teoría postmoderna” descrita como “una mezcla de neopragmatismo y deconstrucción”<sup>3</sup>. Según Žižek, el auténtico objetivo al que en realidad estarían atacando estos nuevos sofistas no sería tanto la modernidad o la metafísica como la Filosofía misma, en lo que constituiría el tercer gran ataque de la historia al que la disciplina filosófica debe enfrentarse tras los realizados por los sofistas griegos y los empiristas modernos.

Concretamente, mientras que el primer ataque fue respondido por la obra de Platón y el segundo por la refundación trascendental de la filosofía realizada por Kant<sup>4</sup>, Žižek considera que el tercero deberá hacerse a partir de una lectura de la obra de Lacan, debido a que este “acepta la idea central ‘deconstruccionista’ de la contingencia radical, pero la vuelve contra sí misma, al usarla para afirmar su compromiso con la Verdad como contingente”<sup>5</sup>.

En todos los casos, “la solución ofrecida no es una vuelta a la postura tradicional, sino un nuevo gesto fundacional que derrota a los sofistas en su propio juego, es decir, que supera el relativismo de los sofistas con su propia radicalización (Platón acepta el procedimiento argumentativo de los sofistas [y] Kant acepta la forma en que Hume sepulta la metafísica tradicional)”<sup>6</sup>. Del mismo modo, Žižek acepta la crítica derrideana a la filosofía trascendental de Husserl y Heidegger<sup>7</sup>, y pretende volver a fundamentar la Filosofía en la Verdad mediante una concepción de esta última basada en la negatividad de lo objetivo (Hegel) y lo Real (Lacan).

Del primero toma la noción de absoluto como universalidad concreta, la cual interpreta como el continuo proceso de inscripción de la (libre) subjetividad en el mundo objetivo de los hechos materiales. Ello le permite mantener una noción ontológica de lo sustancial que incluye tanto lo objetivo como lo subjetivo, y que

<sup>2</sup> Cfr. Badiou, A.: *Manifiesto por la filosofía*, Madrid, Cátedra, 1990.

<sup>3</sup> Žižek, S.: *La permanencia en lo negativo*, Buenos Aires, Godot, 2016, p. 27. Publicado originalmente en 1993.

<sup>4</sup> Žižek concibe la sofística griega como una forma de relativismo lingüístico que fue utilizado para enfrentarse a la “naturalidad” de las costumbres tradicionales, afirmando que “los sofistas destruyeron la unidad mítica de palabras y cosas [...] y la filosofía [fundada como disciplina por Platón] solo puede entenderse adecuadamente como una reacción a esto; como un intento de cerrar la fractura que abrieron los sofistas”. Žižek, S.: *Menos que nada. Hegel y la sombra del materialismo dialéctico*, Akal, Madrid, 2015, p. 92. Por su parte, el empirismo de Hume es descrito como un ataque directo contra la metafísica racionalista leibniziano-wolffiana, siendo en este caso Kant aquel que refundaría nuevamente la Filosofía bajo la forma del idealismo trascendental, con la explícita intención de salvaguardar una vez más la Verdad (científica), aunque para ello hubiera de modificarse profundamente la conceptualización de la misma.

<sup>5</sup> Žižek, S.: *La permanencia en lo negativo, op. cit.*, p. 28.

<sup>6</sup> *Ibidem.*, p. 27.

<sup>7</sup> Cfr. Derrida, J.: *La voix et le phénomène*, Paris, Presses Universitaires de France, 1967. Y también Derrida, J.: *De l'esprit (Heidegger et la question)*, Paris, Éditions Galilée, 1987.

precisamente por ello sería capaz de permanecer abierta al cambio histórico. Del segundo toma la concepción de lo Real como una brecha en la estructura del orden simbólico que impide su cierre armónico o completa consistencia lógica. Esta brecha de lo simbólico en la que consiste la negatividad de lo Real funcionaría del mismo modo que una formación traumática a nivel psicoanalítico. Es decir, como un conflicto o antagonismo primigenio imposible de ser simbolizado directamente, y cuyas distintas proyecciones y desplazamientos genera el mismo orden simbólico desde el que únicamente puede ser percibido como un vacío, una ausencia o, en términos derrideanos, un “archi-pasado”. Esto es, como “un pasado que no ha sido nunca presente”<sup>8</sup>.

Una vez establecida esta ontología idealista y psicoanalítica de la negatividad en sus primeras obras, Žižek acudirá progresivamente a los trabajos del primer Althusser con el objetivo de continuar su concepción de un materialismo dialéctico en tanto que teoría de la producción del conocimiento que vaya más allá del simple establecimiento de sus “condiciones formales atemporales (Descartes, Husserl) [o] de sus formas *a priori* (Kant)”<sup>9</sup>. Frente a este tipo de enfoques, tanto Althusser como Žižek consideran que lo que debe explicar una teoría del conocimiento es el proceso fáctico e histórico de su producción, y construir a partir de dicho proceso un concepto de Verdad adecuado al mismo. Desde esta perspectiva, propia del materialismo dialéctico, lo que debe ser evitado a toda cosa es el modo habitual de proceder típico de la filosofía moderna consistente en establecer *a priori* un determinado concepto de Verdad desligado de la práctica material por la que se construye efectivamente el conocimiento científico, y construir a partir de dicho concepto una teoría del conocimiento que desarrolle las condiciones de posibilidad del mismo.

En este sentido, la concepción althusseriana del materialismo dialéctico de la que parte Žižek debe ser claramente distinguida del tipo de materialismo dialéctico propio de la Tercera Internacional –el *Diamat*– definido por Stalin<sup>10</sup>. En este último caso, el materialismo dialéctico era concebido como la aplicación de unas leyes “dialécticas” consideradas como eternas al ámbito de lo natural, mientras que el materialismo histórico las extendía al ámbito de lo social<sup>11</sup>. En cambio, en el caso de Althusser “el materialismo dialéctico no está por encima de las ciencias, [puesto que] no es sino la teoría de su práctica científica”<sup>12</sup>. Según el filósofo francés, el objeto del materialismo dialéctico coincidiría con “lo que Engels llama ‘la historia del pensamiento’ o lo que Lenin llama la historia del ‘paso de la ignorancia al conocimiento’, o lo que nosotros podemos llamar la historia de la producción de

<sup>8</sup> Derrida, J.: *La diseminación*, Madrid, Fundamentos, 2007, p. 509. En la terminología habitualmente empleada por Derrida, esta paradójica estructura temporal del archi-pasado será denominada “huella” con el objetivo de recalcar su aspecto efectivamente experiencial. En este sentido, Derrida define la huella como “una experiencia de la diferencia temporal de un pasado sin presente pasado”. Derrida, J.: *Papel Máquina*, Madrid, Trotta, 2003, p. 329.

<sup>9</sup> Althusser, L.: “Materialismo histórico y materialismo dialéctico”, en A. Badiou y L. Althusser, *Materialismo histórico y materialismo dialéctico*, México D.F., Pasado y presente, 1969, p. 48.

<sup>10</sup> Cfr. Stalin, J.: “Sobre el materialismo dialéctico y el materialismo histórico”, en J. Stalin, *Obras escogidas*, Tirana, Nentori, 1979, pp. 266-282.

<sup>11</sup> Según la tradición oficial del *Diamat*, estas leyes de la dialéctica habrían sido definidas por Engels en su *Anti-Dühring*, y serían 1. La ley de la unidad y lucha de contrarios. 2. La ley de los cambios cuantitativos en cualitativos y 3. La ley de la negación de la negación. Cfr. Engels, F.: *Anti-Dühring. La revolución de la ciencia por el señor Eugen Dühring*, Madrid, Fundación Federico Engels, 2014.

<sup>12</sup> Althusser, L.: “Materialismo histórico y materialismo dialéctico”, *op. cit.*, p. 61.

conocimientos [...] la ‘teoría del conocimiento’, entendida de esta manera, constituye el corazón de la filosofía marxista<sup>13</sup>.

Es precisamente en este punto donde las concepciones de Althusser y Žižek se separan. El primero articuló su proyecto de construcción del materialismo dialéctico como la paciente tarea de construir los conceptos fundamentales del mismo a partir de un análisis sistemático del materialismo histórico desplegado por Marx en *El Capital*, que estuviera en sintonía con las principales obras de Engels y Lenin que intentaron hacer lo propio.<sup>14</sup> En cambio, el segundo tratará de desarrollarlo a partir de una rearticulación hegeliano-lacianiana del conocimiento objetivo que lo alejará considerablemente de la vinculación directa que Althusser trató de establecer con el materialismo histórico. Esto es, con el conocimiento teórico de los modos y procesos sociales de (re)producción material. Una elección que ha llevado a gran parte de sus intérpretes a considerar que su supuesta reelaboración del materialismo dialéctico no sería nada más que una simple vuelta a Hegel que en el fondo no estaría añadiendo nada nuevo<sup>15</sup>.

Del mismo modo, este alejamiento del materialismo histórico que Žižek efectúa en su concepción del materialismo dialéctico debe ser cuidadosamente distinguido del propio que ya inició Alain Badiou a finales de los sesenta. En este último caso, la toma de distancia respecto al materialismo histórico se realizó porque el filósofo francés consideró que antes de proceder al análisis del mismo era preciso desarrollar “una disciplina formal previa, que estaríamos tentados de llamar teoría de los conjuntos históricos, [basada en] la matemática de los conjuntos, [y que funcione como] distribuidor de los lugares y definidor de las funciones”<sup>16</sup> que caracterizan la estructura económica que predetermina el desarrollo de los procesos materiales de producción. Según Badiou, únicamente después de que esta estructura lógico-formal haya sido definida, podrían irse “incorporando progresivamente los conceptos fundamentales del materialismo histórico”<sup>17</sup> en la construcción de un materialismo dialéctico auténticamente científico.

Dicho claramente, la postura de Badiou mantiene que “en el materialismo dialéctico, el momento de la teoría ‘pura’ de los conjuntos históricamente representables debe

<sup>13</sup> Althusser, L.: *La filosofía como arma para la revolución*, México D. F., Siglo XXI, 1974, pp. 29-30. Por su parte, “el objeto del materialismo histórico está constituido por los modos de producción, su constitución y sus transformaciones”. *Ibidem.*, p. 29.

<sup>14</sup> Cfr. Engels, F.: *Anti-Dühring*, op. cit. Engels, F.: *Dialéctica de la naturaleza*, Madrid, Akal, 2017. Lenin, V. I.: *Materialismo y empiriocriticismo*, Madrid, Ayuso, 1974. Lenin, V. I.: *Cuadernos filosóficos*, Buenos Aires, Estudio, 1963.

<sup>15</sup> Cfr. Pippin, R.: “De volta a Hegel?: Sobre menos que nada, de Slavoj Žižek”, *Novos Estudos CEBRAP*, 98 (33), 2014, pp. 163-182. A este respecto, algunos autores han llegado a considerar la obra žižekiana como “el último programa materialista del viejo idealismo alemán”. Binetti, M. J.: “La avanzada material del viejo idealismo”, *Pensamiento*, 75 (283), 2019, p. 701. doi: <http://dx.doi.org/10.14422/pen.v75.i284.y.2019.007>. Idealista o no, lo que no puede ser negado es que el empleo que Žižek realiza de la obra de Hegel incluye como un elemento fundamental de su propia filosofía los pasajes más teológicos de aquella, incidiendo en aquellos donde se vincula el dogma cristiano-trinitario de la Encarnación con la noción hegeliana de Absoluto como universalidad concreta. Punto este que algunos autores han utilizado para vincular el materialismo dialéctico desarrollado por el filósofo esloveno con la apología que Alain Badiou realizó de San Pablo como primer militante de la historia. Cfr. Muinel Paz, E.: “El Pablo de Žižek”, *Res Publica: revista de historia de las ideas políticas*, 21 (2), 2018, pp. 353-368. Badiou, A.: *San Pablo. La fundación del universalismo*, Barcelona, Anthropos, 1999.

<sup>16</sup> Badiou, A.: “El (re)comienzo del materialismo dialéctico”, en A. Badiou y L. Althusser, *Materialismo histórico y materialismo dialéctico*, México D.F., Pasado y presente, 1969, pp. 30-31.

<sup>17</sup> *Ibidem.*, p. 33

preceder a la teoría de las estructuras históricas”<sup>18</sup>. En este caso, el materialismo dialéctico no debe ser deducido directamente del conocimiento científico producido por el materialismo histórico, sino que debe ser previamente fundado a partir de una teoría formal “pura” que se acerca sintomáticamente tanto a la versión jerárquica del *Diamat* como al platonismo característico de la posterior obra de Badiou<sup>19</sup>. Es precisamente frente a este tipo de re-conceptualización del proyecto althusseriano que Žižek va a desarrollar su propuesta de materialismo dialéctico.

Según el filósofo esloveno, el error de Badiou consiste en que su introducción de la teoría de conjuntos es realizada de un modo tal que positiviza excesivamente la noción del Acontecimiento, concibiendo la Verdad como una relación de adhesión puramente subjetiva al mismo. Debido a ello, el materialismo dialéctico desarrollado por Badiou sería incapaz de asumir las posiciones de los “nuevos sofistas” dentro de su propia filosofía y “derrotarles en su propio juego”, limitándose a desarrollar una posición autónoma directamente enfrentada a los mismos de forma externa. Por el contrario, el materialismo dialéctico de Žižek tratará de introducir el tipo de negatividad analizada en las obras de Hegel y Lacan como forma de asumir la contingencia radical declarada por los “nuevos sofistas” en el proceso de construcción de lo que entendemos por conocimiento objetivo, fundamentando su propia concepción de la Verdad en dicho tipo de negatividad.

En el primer caso nos encontramos ante un idealismo matemático coincidente con el discurso científico-formalista propio de autores como Mario Bunge. En el segundo en cambio ante un idealismo hegeliano-laciano que según Žižek puede ser propuesto como teoría del conocimiento subyacente a la mecánica cuántica. En ambos casos, el recurso a la ciencia se hace, no desde las ciencias sociales (historia, economía y sociología primordialmente) propias del materialismo histórico como era el caso de Althusser, sino desde la teoría producida directamente por ciencias altamente formalizadas como son la matemática en Badiou y la física cuántica en Žižek. Desde este punto de vista, la progresiva deriva que el materialismo dialéctico ha experimentado hacia el idealismo (platónico en Badiou y hegeliano-laciano en Žižek), encontraría su explicación no tanto por una falta de atención a los procesos teóricos de producción del conocimiento objetivo –cuestión que tanto Badiou como Žižek desarrollan de forma pormenorizada– sino por la completa falta de atención que prestan al modo en que la praxis social y los modos de (re)producción material condicionan dichos procesos de producción del conocimiento.

La refundación de la Filosofía en un concepto contingente y sociosimbólico de Verdad repite paso por paso la tradición idealista a la que, al menos en teoría, el materialismo dialéctico pretendía oponerse. Allí donde el marxismo propio del materialismo histórico veía fuerzas productivas sin significado que actúan con una lógica independiente de lo que nosotros creamos de ellas, la reelaboración žižekiana del materialismo dialéctico vuelve a verlo todo en clave de relaciones que hay que interpretar porque es precisamente lo que nosotros creamos lo que determina el funcionamiento del mundo material<sup>20</sup>. Debido a ello, consideramos necesario

<sup>18</sup> *Ibidem.*, p. 33.

<sup>19</sup> Cfr. Badiou, A.: *El Ser y el Acontecimiento*, Buenos Aires, Manantial, 1999.

<sup>20</sup> Ante esta situación, algunos autores han comenzado a proponer una nueva reivindicación del materialismo histórico como antídoto necesario contra el nuevo auge idealista que ha invadido el marxismo más académico. Cfr. Rendueles, C.: *En bruto: Una reivindicación del materialismo histórico*, Madrid, Los Libros de la Catarata, 2016.

proceder a un análisis exhaustivo del modo en que dicha deriva idealista ha terminado por desvirtuar completamente el proyecto originalmente concebido por Althusser. Para ello, estructuraremos el resto del artículo en tres apartados.

En el primero analizaremos el modo en que el filósofo esloveno conceptualiza la noción de conocimiento objetivo a partir de Hegel. En el segundo mostraremos el modo en que complementa dicha noción de objetividad con la concepción lacaniana de lo Real, proyectando dicha concepción, de forma cuanto menos polémica y pobremente justificada, sobre la ontología platónica y la mecánica cuántica. Por último, dedicaremos el tercer apartado a analizar su re-configuración del materialismo dialéctico, concluyendo el artículo con la necesidad de eliminar todo rastro de hegelianismo en favor de un nuevo tipo de materialismo maquínico que no reduzca la noción de Verdad a simple efecto psicossomático y/o socio-simbólico.

## 2. La lectura žižekiana de la negatividad en Hegel

Aunque Žižek reconoce que “Descartes fue el primero en introducir una fisura en el universo ontológicamente coherente”<sup>21</sup> mediante la dualidad entre *res cogitans* y *res extensa*, el hecho de que recurriera inmediatamente a la idea de Dios para fundamentar nuevamente la positividad y estabilidad del mundo hace que ubique en Kant –y no en Descartes– el origen de la negatividad propia de la filosofía moderna<sup>22</sup>. Concretamente, afirma Žižek que la concepción hegeliana de lo nouménico es análoga al modo en que Lacan entiende lo Real. Es decir, no como una entidad positiva incognoscible, sino como una negatividad o “brecha” en las facultades gnoseológicas de los seres humanos que en el caso de la filosofía kantiana quedaría evidenciada en las antinomias de la razón pura. Según Žižek, esta brecha no es algo accidental, sino que debe ser postulada necesariamente por el acto de conocimiento que intenta aprehenderse a sí mismo, o a su propia facultad de conocer.

A este respecto, afirma Žižek respecto a la “*Ding an sich* (la cosa en sí, más allá de los fenómenos), [que] esa Cosa no es simplemente una entidad trascendental más allá de nuestra aprehensión, sino algo discernible sólo a través del carácter antinómico irreductible de nuestra experiencia de la realidad”<sup>23</sup>. Este carácter antinómico propio de la filosofía trascendental kantiana se articularía según Žižek no como una simple oposición entre entidades positivas, sino como una especie de “brecha” o “negatividad” que funcionaría como un “efecto de paralaje”. Es decir, como “el aparente desplazamiento de un objeto causado por un cambio en la posición de observación que brinda una nueva línea de visión”<sup>24</sup>. Esto implica afirmar que la relación entre yo trascendental y cosa-en-sí no puede ser concebida ni como una identidad, ni como una diferencia neta (entre entidades positivas). En el primer caso tendríamos un acceso al dominio nouménico que anularía la libertad de la espontaneidad trascendental y “nos convertiría en autómatas sin vida [...]

<sup>21</sup> Žižek, S.: *La permanencia en lo negativo*, op. cit., p. 34.

<sup>22</sup> Aun así, Žižek mantiene la necesidad de “reafirmar al sujeto cartesiano”, entendiéndolo no desde la perspectiva típicamente moderna en tanto que “sujeto pensante autotransparente para sí mismo”, sino como “sujeto del inconsciente” caracterizado por la duda. Žižek, S.: *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política*, Buenos Aires, Paidós, 2001, p. 10.

<sup>23</sup> Žižek, S.: *Violencia en Acto. Conferencias en Buenos Aires*, Buenos Aires, Paidós, 2004, p. 15.

<sup>24</sup> Žižek, S.: *Visión de Paralaje*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2006, p. 25.

en ‘máquinas pensantes’<sup>25</sup>. En el segundo en cambio anularíamos según Žižek la diferencia entre epistemología y ontología, algo impensable dentro de la filosofía kantiana. Desde este punto de vista, mantiene Žižek que la libertad “persiste solamente en un espacio ENTRE lo fenomenal y lo noumenal. Por ende, no es que Kant simplemente limite la causalidad al campo fenomenal con el fin de poder afirmar que, en el nivel noumenal, somos agentes autónomos libres: solamente somos libres en la medida en que nuestro horizonte es el de lo fenomenal, en la medida en que el campo noumenal nos resulta inaccesible”<sup>26</sup>.

Una vez planteado el problema de la negatividad como efecto de paralaje, afirma Žižek que el paso de Kant a Hegel puede ser concebido de dos modos diferentes, incompatibles entre sí. En la primera versión, la posición kantiana sería el único modo de mantener la brecha o negatividad de la finitud abierta mediante el postulado de la limitación del conocimiento dada por el esquematismo trascendental, pero permitiendo el acceso a lo nouménico a través de la negatividad propia de lo sublime. En este caso, la reelaboración hegeliana anularía la negatividad abierta por Kant y volvería a una metafísica precrítica que, aunque fuese desde una posición idealista, seguiría sin diferenciar entre fenómeno y noumeno, pues en última instancia estaría sustancializando la subjetividad misma. Frente a esta postura, Žižek opta por la segunda versión, entendiéndola como una radicalización del intento kantiano por destruir la metafísica.

En esta versión, el concepto de noumeno en tanto que entidad positiva inaccesible al conocimiento es concebido como un residuo propio de la metafísica realista que Kant no se atrevió a eliminar, siendo Hegel el que eliminaría todo rastro de metafísica positiva al considerar la cosa-en-sí como un efecto de paralaje generado por el propio proceso de conocimiento. Desde este punto de vista, “lo que Kant no ve es que *das Ding* es un espejismo invocado por el objeto trascendental [...] Un fantasma”<sup>27</sup>. Según Žižek, esta disolución de la cosa-en-sí no quiere decir que lo real sean los fenómenos que pensamos, sino que el acto subjetivo de conocer forma parte de la misma objetividad de las cosas. No podemos situarnos fuera de la realidad que observamos como si de un narrador omnisciente se tratara, porque “el proceso del conocimiento no es algo externo al objeto sino que determina inherentemente su condición”<sup>28</sup>.

El problema es que nunca somos capaces de ver nuestro propio acto de conocer en aquello que estamos conociendo. Lo único que podemos percibir es la negatividad en forma de límite, mancha, punto ciego o curvatura del espacio perceptivo. Ahora bien, precisamente “esta superficie-estructura ‘curva’ es la estructura del sujeto”<sup>29</sup>. El sujeto se concibe, pues, como algo completamente a-sustancial: una pura postulación generada precisamente en la búsqueda de un presupuesto puro independiente de toda actividad cognoscitiva<sup>30</sup>. A este respecto, tanto la cosa-en-sí como el sujeto no son

<sup>25</sup> *Ibidem.*, p. 33.

<sup>26</sup> Žižek, S.: *Violencia en Acto*, op. cit., p. 19.

<sup>27</sup> Žižek, S.: *La permanencia en lo negativo*, op. cit., p. 72.

<sup>28</sup> *Ibidem.*, p. 54.

<sup>29</sup> Žižek, S.: *Las metástasis del Goce. Seis ensayos sobre la mujer y la causalidad*, Buenos Aires, Paidós, 2003, p. 54.

<sup>30</sup> Esta interpretación de Hegel que conlleva eliminar radicalmente la noción de un sujeto sustancializado que regiría teleológicamente el proceso objetivo de lo real, coincidiría con la noción althusseriana de un “proceso sin sujeto” como aquello que Marx toma de Hegel. Según Althusser, “esta categoría de proceso sin sujeto que ciertamente es preciso arrancar a la teleología hegeliana, representa sin duda la más alta deuda teórica que liga

nada más que el efecto de paralaje del proceso de conocimiento. No es que tengamos dos “esferas [objeto y sujeto] divididas por un límite; solo tenemos la realidad y su límite, el abismo, el vacío en torno al cual está estructurada”<sup>31</sup>. El sujeto es, pues “la ‘postulación’ de una X indeterminada [...] un ‘gesto sintético vacío’ que no agrega a la cosa nada positivo [...] es el acto de la simbolización en su forma más elemental”<sup>32</sup>.

Según Žižek, el hecho de que la subjetividad propia del proceso de conocimiento sea algo que forma parte del objeto nos obliga a reconocer que “siempre carecemos de una varilla de medición que nos garantice el contacto con la Cosa en sí”<sup>33</sup>. Debido a esto, la teoría del conocimiento hegeliana es directamente proyectada como la gnoseología propia de la mecánica cuántica, pues ambas mantendrían una misma noción de objetividad<sup>34</sup>. Concretamente, Žižek comenta el famoso experimento en el que se hicieron pasar electrones uno a uno por una doble rendija, y daban lugar a un patrón de interferencia de ondas en el que la única explicación posible era que el mismo electrón-onda pasaba por las dos rendijas a la vez e interfería consigo mismo. Dado que ello contradecía la teoría corpuscular de la materia, se dispuso un dispositivo de medición en las rendijas con el objetivo de averiguar por qué rendija concreta pasaba el electrón-corpúsculo, obteniendo que en este caso ya no se comportaba como un electrón-onda sino como un electrón-partícula que únicamente pasaba por una rendija. En otras palabras, cuando la materia no era medida (observada) tenía un determinado comportamiento, pero cuando era medida (observada), se comportaba de manera esencialmente diferente.

La reflexión en la que incide Žižek, es que más allá de la dualidad onda-corpúsculo de la materia, el punto clave para una teoría “cuántica” del conocimiento radica en que “podemos usar las rendijas como instrumento para medir el flujo de partículas, o podemos utilizar el flujo de partículas como instrumento para medir la propiedad de las rendijas. Lo que no podemos hacer es medir directamente el aparato de medición”<sup>35</sup>. Filosofía hegeliana y mecánica cuántica compartirían, según él, el presupuesto básico de que el aparato de medición —ya sea conciencia o materia— forma parte ineludible del objeto observado, y únicamente podemos percibirlo como punto ciego o efecto de curvatura que impide afirmar una objetividad independiente del acto cognoscitivo ya que “la realidad siempre involucra nuestra mirada”<sup>36</sup>.

a Marx con Hegel”. Citado en Albiac, G.: *Louis Althusser. Cuestiones de leninismo*, Bilbao, Zero, 1976, p. 59.

<sup>31</sup> Žižek, S.: *La permanencia en lo negativo*, op. cit., p. 192.

<sup>32</sup> *Ibidem.*, p. 246. Según Žižek, esta estructura propia de la subjetividad hegeliana en tanto que postulación de una X indeterminada por efecto del proceso mismo del acto de conocimiento sería homóloga a la que daría lugar al Capital en tanto que valor generado por el mismo proceso especulativo. A este respecto, comenta Žižek que “fue ya Adorno quien, en sus *Tres estudios sobre Hegel*, caracterizó críticamente el sistema hegeliano en términos ‘financieros’ como un sistema que vive de un crédito que nunca puede pagar”. Žižek, S.: *Violencia en Acto*, op. cit., p. 27.

<sup>33</sup> Žižek, S.: *La permanencia en lo negativo*, op. cit., p. 48.

<sup>34</sup> A su vez, esta proyección que Žižek realiza de la filosofía hegeliana sobre la mecánica cuántica ha sido recientemente relacionada con el tipo de psicoanálisis desarrollado por Jung. Cfr. Gullatz, S. y Gildersleeve, M.: “Freedom and the psychoanalytic ontology of quantum physics”, *Journal of Analytical Psychology*, 63 (1), 2018, pp. 85-105. doi: <http://dx.doi.org/10.1111/1468-5922.12381>

<sup>35</sup> Žižek, S.: *Menos que nada*, op. cit., p. 1014.

<sup>36</sup> Žižek, S.: *El espinoso sujeto*, op. cit., p. 88. Si bien en el caso de Žižek esta inclusión del aparato de medida en el objeto observado es interpretada como la auténtica objetividad científica del conocimiento, y por tanto, al igual que en Althusser, como una gnoseología completamente anti-humanista, algunas lecturas recientes del materialismo dialéctico opinan por el contrario que ello implica una “petición de principio humanista”, al conllevar que la definición de realidad u objetividad presente en este tipo de materialismo dialéctico se da siempre a escala del ser humano, que mide todas las cosas con su actividad práctica. Cfr. Esquinas Algaba,

Este tipo de inclusión de la subjetividad en la objetividad concreta influye en el modo en que Žižek concibe la contradicción hegeliana, pues esta última no funcionaría como un elemento positivo de signo contrario –la contradicción no se produce entre dos entidades positivas– sino como la negatividad o diferencia mínima de cada objeto consigo mismo tal y como ocurría en el caso de la naturaleza onda-corpúsculo del electrón. Desde este punto de vista, la “síntesis no afirma la identidad de los extremos [...] sino su diferencia en cuanto tal: lo que ‘vincula’ los elementos de una red significativa es su diferencia misma”<sup>37</sup>. A su vez, esta no-coincidencia constitutiva de la cosa consigo misma “provee la llave para la central categoría hegeliana de ‘universalidad concreta’ [debido a que] la universalidad no es [entendida como] el continente neutro de formaciones particulares, su medida común, el pasivo telón de fondo en el que los individuos libran sus batallas, sino [como] su batalla misma”<sup>38</sup>.

En este punto, Žižek prepara ya el camino para una concepción del materialismo dialéctico que conciba la lucha de clases como esa batalla –conflicto, antagonismo– que imposibilita la concepción de una universalidad abstracta tal y como es mantenida por el liberalismo o las ciencias sociales positivas, y la sustituya por una lógica abierta del no-*Todo*, como propia de la universalidad concreta. Dicha lógica coincidiría según Žižek con el funcionamiento de los juicios indefinidos, que el autor esloveno explica con su conocido ejemplo de los zombis o no-muertos. Así, mientras que el juicio positivo sería “esta persona está muerta” y el negativo “esta persona no está muerta”, el indefinido sería “esta persona está no-muerta”. Es decir, que ni está viva, ni está muerta.

La virtud de los juicios indefinidos según Žižek consiste en que visibilizan la batalla por la exclusión de aquello que impide conformarse a la realidad de un modo armónico. Esta batalla adquiere connotaciones claramente socio-políticas si utilizamos el ejemplo de la “humanidad”, empleado por la ideología liberal como concepto universal que, al menos en teoría, no excluiría a nadie. En este caso, el juicio positivo sería “este ser vivo es humano”, el negativo “este ser vivo no es humano” (es un animal o una planta), mientras que el indefinido pasaría a ser “este ser vivo es no-humano” (o “in-humano”). En este caso, el juicio indefinido conlleva tomar conciencia de que hay seres humanos a los que se excluye de un concepto que se presenta a sí mismo como universal (el género humano).

Este mismo tipo de lógica que define la universalidad concreta hegeliana se encontraría en la base de la concepción, típicamente marxista-leninista, que afirma que “toda Filosofía expresa una posición de clase”<sup>39</sup> dado que es imposible que exista una universalidad abstracta válida para todos, que no ocupe ninguna posición y que no excluya ningún elemento. Por el contrario, “la universalidad real ‘aparece’ (se hace realmente existente) como experiencia de la negatividad, de la inadecuación a sí”<sup>40</sup> de los conceptos expresados por los juicios indefinidos.

---

J. R.: *La idea de materia en el materialismo dialéctico*, Tesis doctoral dirigida por Gustavo Bueno Sánchez, Universidad de Oviedo, 2015.

<sup>37</sup> Žižek, S.: *La permanencia en lo negativo*, *op. cit.*, p. 204.

<sup>38</sup> Žižek, S.: *Visión de Paralelo*, *op. cit.*, p. 46.

<sup>39</sup> Althusser, L.: “Lenin frente a Hegel”, *Ideas y Valores*, 35-37, 1970, p. 4.

<sup>40</sup> Žižek, S.: *Menos que nada*, *op. cit.*, p. 402.

### 3. La lectura žižekiana de la negatividad en Lacan

En opinión tanto de Althusser como de Badiou, toda auténtica refundación de la filosofía es precedida de una ruptura científica que establece de manera práctica los conceptos que posteriormente la filosofía produce de forma reflexiva y teórica. De este modo, Platón basó su filosofía en la geometría, Descartes en la mecánica, Leibniz en el cálculo diferencial, Husserl en la lógica matemática moderna y Marx en la historia<sup>41</sup>. Con este esquema en mente, Žižek identifica la mecánica cuántica como la revolución científica a partir de la cual volver a refundar la Filosofía en general, y el materialismo dialéctico en particular, si bien para poder explicarlo recurrirá al concepto de “lo Real” propio del psicoanálisis lacaniano como forma de llevar un paso más allá la negatividad propia de la filosofía hegeliana.

Este recurso al psicoanálisis lacaniano se debe a que, según Žižek, el tipo de negatividad “constitutiva de la ‘realidad’ no es epistemológica en su dimensión fundamental, sino que pertenece a la lógica paradójica del deseo”<sup>42</sup>, razón por la cual considera que únicamente “Lacan logra el crítico proyecto kantiano al complementarlo con una cuarta crítica, la ‘crítica del deseo puro’, [como] el fundamento de las primeras tres críticas”<sup>43</sup>. A este respecto, es importante no confundir el placer con el goce (*jouissance*), ni el deseo con la pulsión.

Mientras que “el placer existe en las coordenadas del equilibrio y la satisfacción, el goce es desestabilizador, traumático y excesivo”<sup>44</sup>. El placer (obtenido) te mantiene siempre en la posición que ocupas dentro de la estructura de relaciones sociosimbólicas que configuran la realidad, mientras que el goce se logra únicamente por salir de ella. Por su parte, respecto al deseo, la concepción lacaniana del mismo mantiene que “su propósito más elemental y fundamental es sostenerse como deseo, en su estado de no-satisfacción”<sup>45</sup>, coincidiendo de este modo con el funcionamiento estructural de lo que Lacan denomina el *objet petit a*. Es decir, con esa X incognoscible presente en cada objeto deseado, y que es lo que a nivel inconsciente siempre buscamos con cada nueva cosa que deseamos, porque el movimiento estructural del deseo lo postula como la verdadera identidad de las cosas más allá de la identidad simbólica que adquieren por la posición que ocupan en la estructura de las relaciones socio-simbólicas. Concretamente, el *objet petit a* es ese “no sé qué, que es en él, más que él mismo”<sup>46</sup>. El correlato libidinal de lo que a nivel gnoseológico fue definido como la “diferencia mínima” de la cosa consigo misma propia de la lectura que Žižek hace de la contradicción hegeliana.

El *objet petit a* es, pues, la negatividad libidinal que garantizaría la identidad simbólica del objeto deseado. Aquello que realmente deseamos, pero que nunca conseguimos aun cuando logremos poseer materialmente el objeto que cae bajo la estructura simbólica de nuestro deseo. En este sentido, su funcionamiento es descrito como el del punto móvil que sostiene toda la estructura simbólica al determinar las posiciones libidinales a partir de las cuales cada sujeto construye su identidad

<sup>41</sup> Posición mantenida por Badiou en Badiou, A.: “El (re)comienzo del materialismo dialéctico”, *op. cit.*, p. 28 y por Althusser en Althusser, L.: “Materialismo histórico y materialismo dialéctico”, *op. cit.*, p. 54.

<sup>42</sup> Žižek, S.: *La permanencia en lo negativo*, *op. cit.*, p. 72.

<sup>43</sup> *Ibidem.*, p. 277.

<sup>44</sup> Žižek, S.: *Arriesgar lo imposible. Conversaciones con Glyn Daly*, Madrid, Trotta, 2006, p. 110.

<sup>45</sup> Žižek, S.: *El espinoso sujeto*, *op. cit.*, p. 319.

<sup>46</sup> *Ibidem.*, p. 402.

simbólica por referencia al gran Otro (la figura lacaniana de la autoridad), pero sin tener nunca una posición fija en la estructura. Del mismo modo que en el caso de la lectura hegeliana la subjetividad o idea de sujeto era generada como límite de la objetividad o “negatividad” en el proceso mismo del acto de conocimiento, *el objet petit a* es generado por el proceso libidinal de deseo que, según Žižek, subyace a todo acto de conocimiento. En este sentido, afirma Žižek que “el objeto a es simultáneamente la pura falta, el vacío en torno del cual gira el deseo y que, como tal, causa el deseo, y el elemento imaginario que oculta ese vacío y lo vuelve invisible mediante su llenado”<sup>47</sup>.

Por su parte, la pulsión hace referencia precisamente al “modo de romper ese círculo [del deseo, pues] la pulsión es presubjetiva/acéfala”<sup>48</sup>. Mientras que el deseo busca lograr una satisfacción placentera mediante el logro de la cosa positiva como forma de acceder a su auténtica identidad más allá de lo simbólico, la pulsión en cambio encuentra un goce en el simple hecho de estar continuamente circulando en torno a esa diferencia mínima de la cosa consigo misma que es imposible de ser simbolizada porque su estructura psicoanalítica coincide con la del trauma en tanto que negatividad imposible de simbolizarse. Deseo y placer siguen la lógica del orden simbólico. Goce y pulsión, en cambio, la de lo Real traumático. La lógica del deseo designa al *objet petit a* como elemento X generado por el movimiento libidinal en el orden de lo simbólico. La pulsión en cambio hace referencia a “un agujero, una fractura en el orden del ser”<sup>49</sup>.

Si en el caso de la filosofía hegeliana esta “fractura en el orden del ser” hacía referencia a la consideración del acto de conocimiento como parte de la objetividad del objeto conocido, en el caso del psicoanálisis lacaniano va a ser concebida como la negatividad propia del orden de lo Real, en tanto que brecha o imposibilidad de cierre armónico de la estructura simbólica. Según Žižek, la incidencia que Lacan realiza en el concepto de lo Real en sus últimos seminarios conllevaría un cambio de paradigma radical en lo referente a la ubicación del principio del placer freudiano. En los seminarios de Lacan más habitualmente comentados por sus recepciones post-estructuralistas –aquellos en los que desarrolla la noción de lo simbólico frente a la de imaginario– el principio del placer se situaba dentro del orden imaginario. Esto es, de aquello que subjetiva e individualmente deseamos de forma espontánea (el significado), mientras que el orden simbólico (la red de relaciones significantes que nos asigna una determinada posición dentro de la estructura social) se conceptualizaba como “más allá del principio del placer”. En este punto Lacan todavía seguía de cerca la concepción freudiana de la cultura como autoridad superyoica sociosimbólica que limita nuestro deseo imaginario.

Frente a esta posible lectura, Žižek prefiere centrarse en los últimos seminarios de Lacan donde es el orden simbólico el que alberga el principio del placer en tanto que construcción social del deseo que reproduce el funcionamiento estructural del *statu quo* al configurarse siempre por referencia a lo que el Gran Otro espera de mí. ¿Qué deseo en realidad? Agradar al Gran Otro<sup>50</sup>. En esta lectura, el “más allá del principio

<sup>47</sup> Žižek, S.: *Las metástasis del Goce*, op. cit., p. 266.

<sup>48</sup> Žižek, S.: *El espinoso sujeto*, op. cit., p. 320.

<sup>49</sup> Žižek, S.: *Menos que nada*, op. cit., p. 550.

<sup>50</sup> Según Žižek este tipo de construcción social del deseo mantendría la misma estructura psicoanalítica que la histeria, que basa toda la construcción de la propia identidad en la pregunta ¿qué quiere realmente el Otro de mí?, imposible de ser respondida con certeza. Cfr. Žižek, S.: *El sublime objeto de la ideología*, México D. F.,

del placer” es situado en el ámbito de lo Real, en tanto que negatividad traumática que se resiste a toda posible simbolización. Entendido bajo este paradigma traumático, “lo Real es, pues, lo X negado que causa que nuestra visión de la realidad se deforme de manera anamórfica”<sup>51</sup>.

Una vez aquí, el filósofo esloveno relaciona esta deformación anamórfica propia de lo Real –además de con la noción hegeliana de subjetividad en tanto que curvatura del espacio perceptivo– con la conocida concepción lacaniana de la Verdad en tanto que “estructurada como una ficción”, la cual utiliza de forma directa en su polémica interpretación del Parménides platónico. A este respecto, el punto clave de la lectura žižekiana consiste en mantener que, también para Platón, “hay más verdad en la apariencia que en lo que se esconde tras ella, [debido a que] las Ideas no son la realidad oculta debajo de las apariencias. [...] Las Ideas no son más que la forma misma de la apariencia. [...] Lo suprasensible es la apariencia como apariencia”<sup>52</sup>.

Cuando Žižek afirma que “se trata, simplemente, de que Platón realmente dice lo que piensa”<sup>53</sup> se está refiriendo a que las ideas están ya en (las apariencias de) el lenguaje, funcionando al modo de esa “diferencia mínima” con la que había identificado la contradicción hegeliana y el *objet petit a* que estructura nuestro deseo. Las Ideas platónicas serían, pues, la negatividad de lo que se dice, hasta el punto de que “lo que se muestra como un análisis introductorio de las herramientas necesarias para aprehender la Cosa, ya es la Cosa”<sup>54</sup>. Esta negatividad de la Idea es desarrollada por Žižek mediante un arriesgado paralelismo entre su crítica a la “henología platónica” (*to hen* = el Uno) y su también arriesgada interpretación del campo de Higgs como fenómeno físico paradigmático de la negatividad ontológica en la que basar su materialismo dialéctico.

Respecto a la negatividad platónica, Žižek afirma que “*ouden* es una negación fáctica, algo que no es pero podría haber sido; *meden* es, por el contrario, algo que en principio no puede ser [...] *meden* es *med'hen*, la negación de *hen* (uno): no-uno [...] *Den* por lo tanto es no-nada sin ‘no’, no una cosa [...] una espectral nada-que-aparece-como-algo [...] *den* es el ‘pasajero ciego’ de toda ontología [...] ‘lo Real radical’ [...] el *den* como el resultado de la ‘sustracción tras la negación’ [...] No puede ser dialectizado precisamente en la medida en que no es una negación de la negación asumida y subsumida, sino una sustracción tras la negación”<sup>55</sup>.

Esta negatividad de la Idea platónica como sustracción tras la negación debe leerse en continuidad con su lectura del campo de Higgs como “menos que nada”. Concretamente, en un campo de Higgs, “cuanta más masa tomamos de un sistema, tanto más rebajamos su energía, hasta que alcanzamos el estado de vacío en el cual la energía es cero. Sin embargo, hay fenómenos que nos impulsan a postular la hipótesis de que tiene que haber algo (alguna sustancia) que no podemos sacarle a un sistema dado sin ELEVAR la energía del sistema. Ese ‘algo’ se llama ‘campo de Higgs’ [...] Ese ‘algo’ que aparece es ‘algo’ que contiene MENOS energía que nada; en suma, lo que tenemos aquí es la versión física de cómo ‘algo aparece de la nada’”<sup>56</sup>.

Siglo XXI, 1992, pp. 154-160.

<sup>51</sup> Žižek, S.: *El títere y el enano. El núcleo perverso del cristianismo*, Buenos Aires, Paidós, 2005, pp. 104-105.

<sup>52</sup> Žižek, S.: *Menos que nada*, op. cit., p. 42.

<sup>53</sup> *Ibidem.*, p. 61.

<sup>54</sup> *Ibidem.*, p. 62.

<sup>55</sup> *Ibidem.*, p. 72. Según Žižek, nuestra habitual concepción de la obra platónica estaría completamente tergiversada por “la posterior recepción de Demócrito [en la que] *den* se convierte en un Uno positivo”. *Ibidem.*, p. 73.

<sup>56</sup> Žižek, S.: *El títere y el enano*, op. cit., pp. 129-130.

Una vez aquí, Žižek afirma que la negatividad propia de la subjetividad gnoseológica (Hegel) y libidinal (Lacan) se encuentra en el origen tanto de la Filosofía *qua* disciplina, como de la concepción de la objetividad científica desarrollada por la mecánica cuántica. A este respecto, la lectura que Žižek hace de esta última rechaza interpretar los fenómenos cuánticos mediante el paradigma probabilista que todavía postula un nómeno positivo e independiente del acto de conocimiento que resultaría alterado por su observación, dado que ello todavía estaría inmerso dentro de una concepción kantiana de la realidad. Según Žižek, tanto el *den* platónico como la negatividad del campo de Higgs harían referencia a “un Real que no puede ser experimentado como realidad”<sup>57</sup>, de modo que también en mecánica cuántica, “la realidad no es plenamente ella misma, sino que está des-centrada con respecto a sí misma”<sup>58</sup>.

En último lugar, Žižek identifica el tipo de negatividad hegeliano-lacanianiana “encontrada” en el platonismo y la mecánica cuántica con el funcionamiento del capital (como objet petit a) y la lucha de clases (como antagonismo traumático imposible de simbolizar propio de lo Real). En lo referente al primer punto, la cuestión clave radica en desligar completamente el funcionamiento del capitalismo de cualquier relación con la producción material de las cosas expuesta en el Libro I de *El Capital*, e identificarlo, de manera cuanto menos problemática, con la lógica de la circulación expuesta en el Libro II, pues según Žižek la esencia del capitalismo radica únicamente en el procedimiento de autovaloración del capital por su misma circulación. Al contrario que Marx, Lenin y Althusser, Žižek identifica el origen del capitalismo no en la producción, sino en la especulación. Concretamente, en el proceso por el cual un valor inmaterial (dinero) de revaloriza a sí mismo, convirtiéndose en capital, por su simple movimiento. Rige aquí una lógica de creación retroactiva (*causa sui*) que sigue paso a paso tanto la lógica libidinal del deseo como *objet petit a* que se postula a sí mismo mediante su propio movimiento, como la concepción de la subjetividad hegeliana en tanto que negatividad o curvatura del espacio perceptivo generada por el propio acto de conocimiento.

El materialismo dialéctico exige incluir la dimensión fantasmática del deseo en el interior de todo proceso de producción. A este respecto, no es que el deseo sea producido por las fuerzas materiales al servicio del capitalismo, sino que dichas fuerzas materiales o propulsoras no pueden ser concebidas como algo independiente de la lógica libidinal subjetiva. Lo que propulsa toda la maquinaria capitalista – las fuerzas productivas a las que se refería Marx en su famoso Prólogo de 1859 a la *Contribución a la Crítica de la Economía Política*–, es identificado por Žižek con “la com-pulsión impersonal de continuar el interminable movimiento circular de autorreproducción expandida [que se produce cuando] la circulación del dinero como capital se convierte en un fin en sí mismo”<sup>59</sup>.

---

<sup>57</sup> Žižek, S.: *Menos que nada*, op. cit., p. 1004.

<sup>58</sup> *Ibidem.*, p. 1001. A este respecto, resulta conveniente resaltar que al igual que Žižek, también Lenin desarrolló sus propias interpretaciones de la física de su momento mediante el comentario a las obras de Ernst Mach y Hermann von Helmholtz desde el punto de vista del materialismo dialéctico, si bien las tergiversaciones y malinterpretaciones a las que dio lugar –posteriormente puestas de relevancia por Jiří Marek– deberían hacernos ser precavidos respecto a la interpretación hegeliano-lacanianiana que Žižek quiere hacer de algunos pocos fenómenos estudiados por la mecánica cuántica que ha escogido al azar. Cfr. Marek, J.: “Lenin’s relationship to the ideas of physicists”, *Studies in Soviet Thought*, 17, 1977, pp. 63-80. doi: <http://dx.doi.org/10.1007/BF01045696>

<sup>59</sup> Žižek, S.: *Menos que nada*, op. cit., p. 550.

En lo referente al segundo punto, Žižek concibe el antagonismo inherente a la lucha de clases no como un conflicto histórico concreto situado en el ámbito de la realidad simbólica material, sino como un trauma archi-originario de carácter colectivo situado en el ámbito de lo Real, el cual sería imposible de simbolizarse unívocamente por una única lucha, ya fuera esta de clase, género, raza o medioambiental. Según el filósofo esloveno, esta imposibilidad de simbolización unívoca no implica incurrir en un relativismo gnoseológico o cultural, sino que únicamente conlleva tener que modificar nuestra concepción de la Verdad, renunciando a su positividad en favor de la negatividad propia de lo traumático. Para explicarlo, Žižek recurre al ejemplo comentado por Lévi-Strauss en el que dos grupos distintos pertenecientes a la tribu de los winnebago dibujan el plano de su aldea a instancia del antropólogo francés, pero sin ningún tipo de concordancia con la distribución material de los edificios: Uno de los grupos dibuja la aldea como un círculo dentro de otro, mientras que el otro grupo lo hace como un círculo separado en dos partes por una línea divisoria.

Según Žižek, lo fundamental aquí es que estas “dos percepciones ‘relativas’ implican una referencia oculta a una constante: no la disposición objetiva, existente de las construcciones, sino un núcleo traumático, un antagonismo fundamental que los habitantes de la aldea no podían simbolizar [...] Las dos percepciones del plano son, sencillamente, dos esfuerzos mutuamente excluyentes por afrontar ese antagonismo traumático, por curar su herida mediante la imposición de una estructura simbólica equilibrada. Aquí podemos ver en qué sentido preciso interviene lo Real a través de la anamorfosis. Primero tenemos la disposición ‘verdadera’, ‘objetiva’ de las casas y luego sus dos simbolizaciones diferentes: ambas deforman de manera anamórfica la disposición realmente existente. Sin embargo, aquí lo ‘Real’ no es la disposición realmente existente, sino el centro traumático del antagonismo social que deforma la visión”<sup>60</sup>.

#### 4. La formulación žižekiana del materialismo dialéctico

La profunda influencia de Hegel en la elaboración del marxismo-leninismo en general y del materialismo dialéctico en particular es algo ampliamente reconocido por la mayor parte de intelectuales marxistas del siglo XX. A este respecto, conviene recordar que ya el propio Lenin afirmaba que “en esencia, Hegel tiene toda la razón frente a Kant, [debido a que] el pensamiento que se eleva de lo concreto a lo abstracto no se aleja de la verdad, sino que se acerca a ella. [...] De la percepción viva al pensamiento abstracto, y de este a la práctica: tal es el camino dialéctico del conocimiento de la verdad, del conocimiento de la realidad objetiva”<sup>61</sup>.

Si bien Badiou ya defendía antes que Althusser la profunda influencia de Hegel en el materialismo dialéctico cuando mantenía que este último “difiere mucho menos del saber absoluto de lo que Althusser le concede”<sup>62</sup>, el camino que Althusser realizó durante los sesenta y setenta de Marx a Lenin le llevó a concebir la Idea Absoluta de Hegel, de forma muy similar al modo en que lo hace Žižek, como “no siendo

<sup>60</sup> Žižek, S.: *El títere y el enano*, *op. cit.*, pp. 104-105.

<sup>61</sup> Lenin, V. I.: *Cuadernos filosóficos*, Buenos Aires, Estudio, 1963, p. 165. Citado en Althusser, L.: “Lenin frente a Hegel”, *op. cit.*, p. 8.

<sup>62</sup> Badiou, A.: “El (re)comienzo del materialismo dialéctico”, *op. cit.*, pp. 29-30.

nada distinto al movimiento del proceso, [pues] lo que es absoluto es el proceso sin sujeto”<sup>63</sup>. A este respecto, afirma Althusser que “la negación categórica de la cosa en sí, y su contra partida: la existencia de la esencia en el fenómeno”<sup>64</sup> conlleva dos consecuencias de radical importancia para el materialismo dialéctico: La eliminación de la categoría de sujeto y la liberación de la práctica científica de los esquemas formalistas propias de las teorías del conocimiento desarrolladas por la filosofía moderna.

Ahora bien, pese a esta reconocida influencia de la obra de Hegel en la conformación del materialismo dialéctico, la diferencia crucial que separa a Žižek de las concepciones desarrolladas por Lenin y Althusser radica en que, tal y como afirma el filósofo esloveno, “tanto Lacan como Hegel son anti-leninistas, porque su problema no es ‘cómo llegar a la realidad objetiva que es independiente de (su correlación con) la subjetividad’, sino cómo la subjetividad se inscribe en la realidad”<sup>65</sup>. En abierta contraposición con Lenin y Althusser, afirma Žižek que “tanto Adorno como Lenin toman aquí el camino equivocado: la manera de afirmar el materialismo no es por vía de aferrarse al mínimo de realidad objetiva fuera de la mediación subjetiva del pensamiento, sino insistiendo en la inherencia absoluta del obstáculo externo que impide al pensamiento lograr la identidad plena consigo mismo”<sup>66</sup>. El *contragolpe absoluto* con el que Žižek pretende refundar el materialismo dialéctico es concebido incluso por él mismo como una simple vuelta a Hegel<sup>67</sup>. Su objetivo no es tanto lograr simbolizar la materia de la forma que mejor se adecúe a su funcionamiento efectivo, sino concebir un “materialismo sin materia, sin el concepto metafísico de materia como una entidad plena sustancial”<sup>68</sup>.

A este respecto, la principal debilidad del materialismo dialéctico desarrollado por Lenin y Althusser respecto al idealismo hegeliano consistiría en que la inclusión del proceso de conocimiento en la objetividad del objeto conocido es concebida desde el horizonte de un acercamiento tendencial a una realidad objetiva independiente del proceso de conocimiento. Para Žižek en cambio, “el materialismo significa que la realidad que veo nunca es ‘total’, no porque una parte importante me eluda, sino porque contiene una mancha, un punto ciego, que señala mi inclusión en ella”<sup>69</sup>. Mientras que el materialismo dialéctico de Althusser se caracteriza por la lógica de

<sup>63</sup> Althusser, L.: “Lenin frente a Hegel”, *op. cit.*, p. 15. Dado que el presente artículo se centra en identificar la reelaboración del materialismo dialéctico que Žižek realiza a partir de su novedosa interpretación de Hegel y Lacan, utilizaremos únicamente las referencias que Lenin, Althusser y Badiou hicieron a la obra de Hegel que nos permitan identificar el punto del desarrollo de sus propuestas teóricas que es retomado por Žižek. La tesis que mantenemos es que la concepción žižekiana del materialismo dialéctico puede ser entendida como un desarrollo alternativo de aquellos momentos en los que tanto Lenin como Althusser y Badiou más se acercaron a la obra de Hegel. Debido a ello, y en aras de no extendernos en exceso, no desarrollaremos aquellas partes del pensamiento de Althusser en las que elaboró su tajante rechazo del hegelianismo, y que impedirían una vinculación más profunda con la obra de Lenin.

<sup>64</sup> *Ibidem.*, p. 8.

<sup>65</sup> Žižek, S.: *Menos que nada*, *op. cit.*, p. 705.

<sup>66</sup> Žižek, S.: *A propósito de Lenin. Política y subjetividad en el capitalismo tardío*, Buenos Aires, Atuel/Parusia, 2004, p. 32.

<sup>67</sup> Esta vuelta a Hegel quedaría avalada por el hecho de que, tal y como han mantenido algunos de los intérpretes de Žižek, “las objeciones de Althusser a la dialéctica hegeliana ya encuentran respuesta en la filosofía de Hegel”. Steimberg, R.: “Althusser y el comienzo absoluto”, *Revista mexicana de ciencias políticas y sociales*, 64 (236), 2019, p. 311.

<sup>68</sup> Žižek, S.: *Contragolpe absoluto. Para una refundación del materialismo dialéctico*, Madrid, Akal, 2016, p. 79.

<sup>69</sup> Žižek, S.: *Visión de Paralaje*, *op. cit.*, p. 26.

la totalidad cerrada como horizonte tendencial, el de Žižek lo hace con la lógica del no-Todo.

Según Žižek, esta lógica del no-Todo estaría presente tanto en el materialismo histórico como en el materialismo dialéctico, pero desde distintos puntos de vista. En el primero, el no-Todo se concibe mediante la inclusión de la conciencia (de clase) como un momento inherente al proceso mismo del ser social. Razón por la cual el conocimiento obtenido por el materialismo histórico no es algo “neutral [respecto] al desarrollo histórico [sino que] implica la posición subjetiva del proletariado”<sup>70</sup>. Ahora bien, esta posición subjetiva del proletariado no debe ser confundida con el antagonismo Real al que se refiere Žižek con la expresión “lucha de clases”, sino que funcionaría dentro del ámbito lo simbólico de una forma homóloga a la descrita por Badiou cuando explicaba el modo en que una coyuntura histórica concreta resulta sobredeterminada estructuralmente (y no fácticamente) por la economía.

Concretamente, tanto Althusser como Badiou y Žižek coinciden en afirmar que el tipo de causalidad ejercido por lo Real en Žižek (lucha de clases), o por lo estructural en Althusser y Badiou (economía), no determina completamente una coyuntura o situación histórica concreta, pues esta postura sería propia de la ideología economicista que cree que siempre y en todo lugar, absolutamente todo es determinado directa y unívocamente por cuestiones económicas o antagónicas. Según Badiou, si bien “es cierto que una instancia económica figura siempre en el todo articulado [...] puede o no ser dominante: depende de la coyuntura. [En este nivel], la instancia económica no tiene ningún privilegio de derecho”<sup>71</sup>. Ahora bien, esto no quiere decir que no exista un “tipo de causalidad [...] totalmente original, [que funcione, a nivel estructural o de lo Real como la] causalidad de una ausencia sobre un todo ya estructurado”<sup>72</sup>. Si bien Badiou afirma acertadamente que en realidad este tipo de “causalidad estructural plantea más problemas de los que resuelve”<sup>73</sup>, tanto Žižek como él mismo van a identificar en dicho tipo de causalidad el punto en torno al cual pivotan sus diferentes concepciones del materialismo dialéctico.

A este respecto, la propuesta de Badiou es descrita acertadamente por el propio Žižek como la paradójica afirmación de un “materialismo con una Idea, una afirmación de la Idea eterna fuera del espacio del idealismo”<sup>74</sup>. Desde este punto de vista, la cuestión básica que diferencia al materialismo del idealismo ya no son los dos principios del materialismo propuestos por Althusser<sup>75</sup>, sino el hecho de que “en contraste con el idealismo, cuyo problema es cómo explicar la realidad finita temporal si nuestro punto de partida es el orden eterno de las Ideas, el problema del materialismo es cómo explicar el ascenso de una Idea eterna a partir de la actividad de la gente atrapada en una situación histórica finita”<sup>76</sup>. El término con el que tanto Badiou como Žižek denominan esta (emergencia de la) Idea es “Acontecimiento”.

Badiou entiende el Acontecimiento de forma positiva como “una ocurrencia impredecible, no-dialéctica y contingente, ‘salida de la nada’, un milagro materialista

<sup>70</sup> Žižek, S.: *La permanencia en lo negativo*, op. cit., p. 237.

<sup>71</sup> Badiou, A.: “El (re)comienzo del materialismo dialéctico”, op. cit., p. 25.

<sup>72</sup> *Ibidem.*, p. 26.

<sup>73</sup> *Ibidem.*, p. 30.

<sup>74</sup> Žižek, S.: *Contragolpe absoluto*, op. cit., p. 79.

<sup>75</sup> “1. Primacía del ser sobre su pensamiento [y] 2. Distinción entre lo real (el ser) y su pensamiento”. Althusser, L.: “Materialismo histórico y materialismo dialéctico”, op. cit., p. 51.

<sup>76</sup> Žižek, S.: *Contragolpe absoluto*, op. cit., p. 79.

en lo real, alrededor del cual el movimiento dialéctico continúa operando pero que persiste como su presuposición o causa no-asumible<sup>77</sup>. Žižek en cambio lo considera un efecto retroactivo postulado por el propio movimiento dialéctico en tanto que límite o negatividad del mismo, repitiendo la estructura propia de la subjetividad hegeliana y lo Real lacaniano. En esta ocasión, lo describe directamente como un proceso no únicamente retroactivo, sino también autopoietico: “El Acontecimiento engendra consecuencias que constituyen la realidad efectiva del Acontecimiento, es decir, que retroactivamente postulan su propia causa, de modo que el Acontecimiento es su propia causa, o más bien su propio resultado”<sup>78</sup>.

La otra gran diferencia existente entre los planteamientos de Badiou y Žižek es que en el primer caso el Acontecimiento es entendido como una actuación efectiva en el mundo, mientras que la negatividad inherente a la ontología de Žižek le lleva a concebirlo como “un cambio del planteamiento a través del cual percibimos el mundo y nos relacionamos con él”<sup>79</sup>. En terminología lacaniana, este cambio de planteamiento conlleva “atravesar la fantasía” que articula nuestra percepción sociosimbólica del mundo como una estructura estable y coherente, de modo que nos demos cuenta del carácter socialmente construido de nuestros deseos, y nos atrevamos a seguir las lógicas de la pulsión y el goce, pues se supone que es únicamente a través de las mismas como podríamos apreciar la negatividad de lo Real y “la falta en el Otro”.

Atravesar la fantasía supone por tanto cambiar la perspectiva de la plena positividad de la realidad simbólica por la brecha de la negatividad de lo Real, y darse cuenta con ello de que la figura de autoridad lacaniana por excelencia –el gran Otro– está en realidad “vacía”. Que no es más que un determinado lugar o posición en una estructura de relaciones simbólicas que no se corresponde en ningún momento con la realidad material que parece simbolizar, destruyendo con ello el fundamento místico de la autoridad generada por la fuerza de la costumbre. A este respecto, afirma Žižek que del mismo modo que un acceso directo y plenamente positivo al noúmeno anularía nuestra libertad y “nos convertiría en autómatas sin vida [...] en ‘máquinas pensantes’”<sup>80</sup>, el postulado de una estructura simbólica plenamente positiva y cerrada conllevaría una sociedad completamente totalitaria que no dejaría espacio alguno para la libertad, pues “sin esta falta en el Otro, el Otro sería una estructura cerrada y la única posibilidad abierta al sujeto sería su radical enajenación en el Otro”<sup>81</sup>. La imposibilidad constitutiva de cierre simbólico –la lógica del no-Todo– es, pues, el fundamento psicoanalítico de la libertad.

Una vez aquí, la (política de la) Verdad que pretende rehabilitar Žižek supone concebir esta del mismo modo que Lacan caracterizaba la esencia de la revolución como una postulación que *ne s'autorise que de lui-même*. Como un acontecimiento negativo generado por el mismo proceso dialéctico de construcción sociosimbólica de la propia subjetividad como parte inherente a la objetividad del objeto. Es en este sentido que Žižek interpreta el aforismo lacaniano que mantiene que la Verdad tiene la estructura de una ficción (simbólica). Al contrario que Badiou, Žižek no la concibe como el acontecimiento-milagro que curva el espacio del ser, sino únicamente como la “curvatura misma del espacio del Ser”<sup>82</sup>.

<sup>77</sup> *Ibidem.*, p. 95.

<sup>78</sup> *Ibidem.*, p. 79.

<sup>79</sup> Žižek, S.: *Acontecimiento*, México D.F., Sexto Piso, 2016, pp. 23-24.

<sup>80</sup> Žižek, S.: *Visión de Paralaje*, *op. cit.*, p. 33.

<sup>81</sup> Žižek, S.: *El sublime objeto de la ideología*, *op. cit.*, 1992, p. 168.

<sup>82</sup> Žižek, S.: *Menos que nada*, *op. cit.*, p. 896.

## 5. Conclusiones: El carácter psicosomático de la ideología en la filosofía de Slavoj Žižek

Según Althusser, el mayor peligro existente para el materialismo dialéctico radicaba en la posibilidad siempre presente de olvidarse de su segundo principio –la distinción entre lo real (el ser) y su pensamiento– y convertirse, bien en un idealismo especulativo que redujera el ser a su conocimiento, bien en un idealismo empirista que redujese el conocimiento a su objeto real. En el caso de Žižek, su obstinada insistencia en prescindir radicalmente de cualquier residuo –metafísico, según él– de una concepción positiva de la materia, inscribe su reformulación del materialismo dialéctico como una forma sutil y psicoanalítica de idealismo subjetivo. A este respecto, tal y como ya ha sido subrayado, su lectura de Hegel y Lacan podrá ayudarnos a replantear en contra de lo habitualmente asumido la primacía que el pensamiento de dichos autores concede a la apertura y el origen frente a la teleología y el carácter cerrado de la totalidad<sup>83</sup>, pero muy dudosamente podrá ayudarnos a desarrollar una concepción del materialismo dialéctico que permanezca dentro de una cosmovisión del mundo basada en la primacía de lo material sobre lo especulativo.

Efectivamente, una concepción de la realidad que considera abiertamente que cada acontecimiento ocurrido en el mundo crea retroactivamente sus propias condiciones de posibilidad debería ser calificada como una proyección de la estructura ontológica del milagro. Concepción esta que iría en contra de cualquier intento de producción del conocimiento que aspire, aunque sea tendencialmente, a un tipo de objetividad que pretenda distinguir lo real no solamente de su pensamiento (objetivo), sino también de la ideología, la fantasía o la imaginación. Distinción esta última completamente eludida en la filosofía de Žižek, pero con un adecuado tratamiento en la obra de Althusser y el primer Badiou.

Concretamente, Badiou consideró que “la ciencia es la práctica productora de conocimientos, cuyos medios de producción son los conceptos; en tanto que la ideología es un sistema de representaciones, cuya función es práctico-social”<sup>84</sup>. Desde este punto de vista, allí donde la práctica científica produce un “efecto de conocimiento” mediante la construcción reglada de un objeto simbólico distinto del objeto material, la ideología en cambio produce un “efecto de reconocimiento y no de conocimiento”<sup>85</sup>. Es decir, que al igual que cualquier efecto de re-conocimiento, la ideología se caracteriza precisamente por generar su propia construcción de un (archi)pasado percibido siempre como “olvidado” pero que postulamos como aquello realmente real porque es precisamente aquello en lo que creemos re-conocernos. En este sentido, la ideología no produce conocimiento conceptual (simbólico) alguno, sino que simplemente “articula *lo vivido*, es decir, no la relación real de los hombres con sus condiciones de existencia, sino *la manera* en que viven los hombres su relación con sus condiciones de existencia”<sup>86</sup>. Es únicamente desde este punto de vista (ideológico) que se generan todos los efectos retroactivos comentados por Žižek en los que el re-conocimiento de lo que uno cree ser (su identidad o

<sup>83</sup> Cfr. McGowan, T.: “The Necessity of an Absolute Misunderstanding: Why Hegel Has So Many Misreaders”, en A. Hamza y F. Ruda (eds.), *Slavoj Žižek and Dialectical Materialism*, Hampshire, Palgrave-Macmillan, 2016, pp. 163-176.

<sup>84</sup> Badiou, A.: “El (re)comienzo del materialismo dialéctico”, *op. cit.*, p. 18.

<sup>85</sup> *Ibidem.*, p. 18.

<sup>86</sup> *Ibidem.*, p. 18.

subjetividad simbólica) crea sus propias condiciones de posibilidad. Lo que Žižek identifica como la estructura propia de lo Real y la Verdad, la filosofía althusseriana lo considera simple ideología.

Al contrario que en la concepción lukácsiana de la ideología, la concepción althusseriana de la misma no tiene nada que ver con su adscripción a un tipo de falsa conciencia (por contraposición a una toma de conciencia “verdadera” en la que consistiría el conocimiento), sino que se la inscribe bajo “la estructura especular de la fantasía [y] lo imaginario”<sup>87</sup>. A este respecto, si bien es cierto que en la filosofía althusseriana existe una relación epistemológica que permite acceder al conocimiento objetivo partiendo del ideológico, ello no quiere decir en modo alguno que el conocimiento objetivo tenga la estructura de una ficción, ni que se identifique con el modo en que se aparecen las cosas en la vida práctica.

Desde este punto de vista, el problema de la propuesta de Žižek es que mantiene en un mismo plano de vida práctica tanto el funcionamiento de la ideología como su noción de conocimiento objetivo. En este caso, la diferencia radicaría únicamente en que la ideología no se situaría en un nivel cognoscitivo o de producción de apariencias, sino en el plano de la acción y la conducta. La ideología según Žižek no depende tanto de si sabemos o no que una apariencia es una apariencia (cuestión de conocimiento), como de si es efectiva o no a la hora de regular nuestras conductas. Para explicarlo, Žižek recurre al ejemplo del dinero: “Cuando los individuos usan el dinero saben muy bien que no tiene nada de mágico, que el dinero es, en su materialidad, simplemente una expresión de las relaciones sociales [...] El problema es que en su propia actividad social, en lo que hacen, las personas *actúan* como si el dinero, en su realidad material, fuera la encarnación inmediata de la riqueza en tanto tal. Son fetichistas en la práctica, no en la teoría”<sup>88</sup>.

La filosofía de Žižek –y con ella su reelaboración del materialismo dialéctico– defiende la eficacia práctica que las apariencias, ficciones o imaginaciones propias de la vida cotidiana (la ideología) ejercen sobre nuestra conducta, y considera que el conocimiento objetivo únicamente puede ser concebido como el “efecto de paralaje” de dichas apariencias, ficciones e imaginaciones. En este sentido, su reelaboración del concepto de Verdad consiste simplemente en saber que esas apariencias influyen efectivamente en nuestra conducta *como si* fueran algo real, aun a pesar de que efectivamente sabemos que son apariencias. La verdad no es, pues, que sepamos simplemente que son apariencias, sino que sepamos que aun sabiendo que son apariencias determinan nuestra conducta del mismo modo que si fueran “realidades”. El problema que Žižek parece olvidar es que si bien esta aproximación a la ideología puede servir para explicar la conducta de los individuos como basada en las creencias de los demás, en modo alguno podría proyectarse directamente sobre el comportamiento de la materia no inteligente.

Desde nuestro punto de vista, si el materialismo dialéctico quiere poder aspirar al estatuto de ontología –o por lo menos de teoría del conocimiento– general, no puede limitarse a modelos explicativos únicamente válidos para las relaciones sociales inter-subjetivas, sino que debe incluir también el proceso de conocimiento no inter-subjetivo mediante el cual se simboliza la materia inerte. Lo cual no implica necesariamente “cosificar” a los sujetos con los que nos interrelacionamos, sino tener

<sup>87</sup> *Ibidem.*, p. 19.

<sup>88</sup> Žižek, S.: *El sublime objeto de la ideología*, op. cit., p. 59.

que aceptar la pluralidad de distintos modos de Verdad en función de los modos, también distintos, de articulación de lo material, y concluir que no toda Verdad –y por tanto tampoco la realidad en su conjunto– puede ser concebida de manera exclusivamente socio-simbólica.

A este respecto, tanto las nociones deleuzianas de “pliegue” o “agenciamiento” que Žižek desatiende en su crítica de la filosofía deleuziana<sup>89</sup>, como las de “recursividad”, “autopoiesis”, “no-trivialidad” o “eigen states” desarrolladas por la cibernética de segundo orden, pueden ser de gran utilidad a la hora de desarrollar una concepción general del materialismo que tenga en cuenta las diferencias y gradaciones entre los sistemas materiales subjetivos (plegados, recursivos y no-triviales) y los no-subjetivos (no-plegados y no-recursivos, o plegados y recursivos pero triviales)<sup>90</sup>. El problema en este caso, es que la radical novedad de los conceptos introducidos respecto a los empleados por el idealismo absoluto hegeliano imposibilitaría la concepción de este tipo de materialismo como “dialéctico”. Del mismo modo, las profundas vinculaciones que la cibernética de segundo orden estableció con la psicología constructivista dificultarían cualquier intento de rearticulación del materialismo con el psicoanálisis lacaniano<sup>91</sup>.

El callejón sin salida del idealismo al que conducen los últimos desarrollos del materialismo dialéctico realizados por Badiou y Žižek nos exigen retomar nuevamente el proyecto althusseriano, pero esta vez en el punto en que trató de eliminar todo rastro de hegelianismo, y desarrollar el tipo de materialismo no-dialéctico de sus posteriores trabajos hacia un spinozismo de carácter deleuziano. Ello nos permitiría comenzar a desarrollar un materialismo de corte maquínico, inmanentista y cibernético que no renuncie a la categoría de materia. Únicamente de este modo lograremos eludir la reducción del conocimiento objetivo a simple efecto psicosomático propio de los planteamientos sociosimbólicos más radicales. Pues no nos olvidemos que estos últimos, al igual que todas las filosofías idealistas criticadas por Marx y Engels, también creen “en inspiraciones, en revelaciones, en redentores y en taumaturgos, y solo depende del grado de su cultura el que esta fe sea una fe tosca, religiosa, o revista una forma culta, filosófica”<sup>92</sup>.

## 6. Referencias bibliográficas

- Albiac, G.: *Louis Althusser. Cuestiones de leninismo*, Bilbao, Zero, 1976.  
 Althusser, L.: *La filosofía como arma para la revolución*, México D. F., Siglo XXI, 1974.  
 Althusser, L.: “Lenin frente a Hegel”, *Ideas y Valores*, 35-37, 1970, pp. 3-16.  
 Althusser, L.: “Materialismo histórico y materialismo dialéctico”, en A. Badiou y L. Althusser, *Materialismo histórico y materialismo dialéctico*, México D.F., Pasado y presente, 1969, pp. 37-64.

<sup>89</sup> Žižek, S.: *Órganos sin cuerpo. Sobre Deleuze y sus consecuencias*, Valencia, Pre-Textos, 2006.

<sup>90</sup> Para una exposición del modo en que puede articularse la cibernética y la filosofía deleuziana desde un punto de vista materialista remitimos a León Casero, J. y Closa Guerrero, I.: “Ontología posthumanista bio-ciberdeleuziana. El agenciamiento hombre máquina como rizoma de plataforma”, *Isegoría*, 63, 2020, pp. 9-28..

<sup>91</sup> Von Foerster, H.: *Las semillas de la cibernética*, Barcelona, Gedisa, 1991.

<sup>92</sup> Marx, K. y Engels, F.: *La ideología alemana. Crítica de la novísima filosofía alemana en las personas de sus representantes Feuerbach, B. Bauer y Stirner, y del socialismo alemán en las de sus diferentes profetas*, Madrid, Akal, 2014, p. 484.

- Badiou, A.: *El Ser y el Acontecimiento*, Buenos Aires, Manantial, 1999.
- Badiou, A.: *San Pablo. La fundación del universalismo*, Barcelona, Anthropos, 1999.
- Badiou, A.: *Manifiesto por la filosofía*, Madrid, Cátedra, 1990.
- Badiou, A.: “El (re)comienzo del materialismo dialéctico”, en A. Badiou y L. Althusser, *Materialismo histórico y materialismo dialéctico*, México D.F., Pasado y presente, 1969, pp. 9-36.
- Binetti, M. J.: “La avanzada material del viejo idealismo”, *Pensamiento*, 75 (283), 2019, pp. 701-716. doi: <http://dx.doi.org/10.14422/pen.v75.i284.y2019.007>
- Derrida, J.: *La diseminación*, Madrid, Fundamentos, 2007.
- Derrida, J.: *Papel Máquina*, Madrid, Trotta, 2003.
- Derrida, J.: *De l'esprit (Heidegger et la question)*, Paris, Éditions Galilée, 1987.
- Derrida, J.: *La voix et le phénomène*, Paris, Presses Universitaires de France, 1967.
- Engels, F.: *Dialéctica de la naturaleza*, Madrid, Akal, 2017.
- Engels, F.: *Anti-Dühring. La revolución de la ciencia por el señor Eugen Dühring*, Madrid, Fundación Federico Engels, 2014.
- Esquinas Algaba, J. R.: *La idea de materia en el materialismo dialéctico*, Tesis doctoral dirigida por Gustavo Bueno Sánchez, Universidad de Oviedo, 2015.
- Gullatz, S. y Gildersleeve, M.: “Freedom and the psychoanalytic ontology of quantum physics”, *Journal of Analytical Psychology*, 63 (1), 2018, pp. 85-105. doi: <http://dx.doi.org/10.1111/1468-5922.12381>
- Lenin, V. I.: *Materialismo y empiriocriticismo*, Madrid, Ayuso, 1974.
- Lenin, V. I.: *Cuadernos filosóficos*, Buenos Aires, Estudio, 1963.
- León Casero, J. y Closa Guerrero, I.: “Ontología posthumanista bio-ciber-deleuziana. El agenciamiento hombre máquina como rizoma de plataforma”, *Isegoría*, 63, 2020, pp. 9-28.
- Marek, J.: “Lenin’s relationship to the ideas of physicists”, *Studies in Soviet Thought*, 17, 1977, pp. 63-80. doi: <http://dx.doi.org/10.1007/BF01045696>
- Marx, K. y Engels, F.: *La ideología alemana. Crítica de la novísima filosofía alemana en las personas de sus representantes Feuerbach, B. Bauer y Stirner, y del socialismo alemán en las de sus diferentes profetas*, Madrid, Akal, 2014.
- McGowan, T.: “The Necessity of an Absolute Misunderstanding: Why Hegel Has So Many Misreaders”, en A. Hamza y F. Ruda (eds.), *Slavoj Žižek and Dialectical Materialism*, Hampshire, Palgrave-Macmillan, 2016, pp. 163-176.
- Muñelo Paz, E.: “El Pablo de Žižek”, *Res Publica: revista de historia de las ideas políticas*, 21 (2), 2018, pp. 353-368. doi: <http://dx.doi.org/10.5209/RPUB.608555>
- Pippin, R.: “De volta a Hegel?: Sobre menos que nada, de Slavoj Žižek”, *Novos Estudos CEBRAP*, 98 (33), 2014, pp. 163-182. doi: <http://dx.doi.org/10.1590/S0101-33002014000100009>
- Rendueles, C.: *En bruto: Una reivindicación del materialismo histórico*, Madrid, Los Libros de la Catarata, 2016.
- Stalin, J.: “Sobre el materialismo dialéctico y el materialismo histórico”, en J. Stalin, *Obras escogidas*, Tirana, Nentori, 1979, pp. 266-282.
- Steimberg, R.: “Althusser y el comienzo absoluto”, *Revista mexicana de ciencias políticas y sociales*, 64 (236), 2019, pp. 311-332. doi: <http://dx.doi.org/10.22201/fcpys.2448492xe.2019.236.63017>
- Von Foerster, H.: *Las semillas de la cibernética*, Barcelona, Gedisa, 1991.
- Žižek, S.: *La permanencia en lo negativo*, Buenos Aires, Godot, 2016.

- Žižek, S.: *Contragolpe absoluto. Para una refundación del materialismo dialéctico*, Madrid, Akal, 2016.
- Žižek, S.: *Acontecimiento*, México D.F., Sexto Piso, 2016.
- Žižek, S.: *Menos que nada. Hegel y la sombra del materialismo dialéctico*, Akal, Madrid, 2015.
- Žižek, S.: *Visión de Paralaje*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2006.
- Žižek, S.: *Arriesgar lo imposible. Conversaciones con Glyn Daly*, Madrid, Trotta, 2006.
- Žižek, S.: *Órganos sin cuerpo. Sobre Deleuze y sus consecuencias*, Valencia, Pre-Textos, 2006.
- Žižek, S.: *El títere y el enano. El núcleo perverso del cristianismo*, Buenos Aires, Paidós, 2005.
- Žižek, S.: *Violencia en Acto. Conferencias en Buenos Aires*, Buenos Aires, Paidós, 2004.
- Žižek, S.: *A propósito de Lenin. Política y subjetividad en el capitalismo tardío*, Buenos Aires, Atuel/Parusia, 2004.
- Žižek, S.: *Las metástasis del Goce. Seis ensayos sobre la mujer y la causalidad*, Buenos Aires, Paidós, 2003.
- Žižek, S.: *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política*, Buenos Aires, Paidós, 2001.
- Žižek, S.: *El sublime objeto de la ideología*, México D. F., Siglo XXI, 1992.