

Lo simbólico y lo imaginario a propósito del hombre. Supuestos para una reflexión sobre la mujer

Ildelfonso Sánchez

Recibido: 22 de enero de 2014 – Aprobado: 18 de marzo de 2014

Resumen

Con el presente artículo, se pretende contribuir al esclarecimiento de la discusión que se desarrolla actualmente en torno a la pregunta por el hombre. En esta discusión, se rechaza la posición radical acerca de la muerte del hombre, fundada en la apreciación foucaultiana de la historia, y de la muerte de la representación en el futuro, para inscribirse, por el contrario, en el horizonte que reclama, como lo hace Sloterdijk, la necesidad de pensar una nueva antropología. Esta posición se afirma más en las argumentaciones sostenidas por Lacan y Žizek, articuladas, por supuesto, en una dinámica diferente a la de la Escuela Crítica y a la de un nihilismo escéptico. Por eso la importancia de recuperar, entre otros, el concepto de universal concreto, de conformidad con la indicación de Žizek de leer a Lacan desde Hegel y viceversa. Se profundiza así el sentido de la historia y la construcción de una subjetividad libre.

Palabras clave: humanismo, simbólico, real, realidad, universal, concreto.

* Magister en Filosofía Latinoamericana de la Universidad Santo Tomás. Dirección postal: Av. Calle 32 No. 13-83, Torre 1-604. Correo electrónico: ildosan4@gmail.com.

The symbolic and the imaginary in regards to man. Assumptions for a study about woman

Ildefonso Sánchez*

Abstract

In this article, we will contribute to make clear the discussion that is currently being carried out around the question for man. In this discussion the radical position on the death of man, founded in Foucault's appreciation of history and death of representation in the future is rejected, to register, however, on the horizon that it is claimed, as does Sloterdijk, the need to think a new anthropology. This position is further stated in the arguments supported by Lacan and Žižek, articulated, of course, in a dynamic different to that of the critical school of criticism and to a skeptical nihilism. Hence the importance of recovering, among others, the concept of concrete universal, in accordance with the indication from Žižek to read Lacan from Hegel and vice versa. And elaborating thus the sense of history and the construction of a free subjectivity.

Keywords: Humanism, symbolic, real, reality, universal, concrete.

* Master of Latin American Philosophy at the Universidad Santo Tomás. Address: Av. Calle 32 No. 13-83, Tower 1-604. Email: ildosan4@gmail.com.

Le symbolique et l'imaginaire à propos de l'homme. Des suppositions pour une réflexion sur la femme

Ildelfonso Sánchez*

Résumé

Le présent l'article, on essaie de contribuer à l'éclaircissement de la discussion qui se développe actuellement autour sur la question sur l'homme. Dans cette discussion se rejette la position radicale sur la mort de l'homme, appuyée sur l'appréciation Foucaultiana de l'histoire et de la mort sur la représentation dans l'avenir, pour s'inscrire, au contraire, sur l'horizon qu'il réclame, comme le fait Sloterdijk, la nécessité de penser une nouvelle anthropologie. Cette position prend appui sur les argumentations soutenues par Lacan et Žižek, articulées, naturellement, dans une dynamique différente à l'école critique et à celle-là d'un nihilisme sceptique. Par cela, l'importance de récupérer entre d'autres, le concept d'universel concrète, en conformité avec l'indication de Žižek, de lire à Lacan à partir de d' Hegel et inversement. On approfondi ainsi, le sens de l'histoire et la construction de la subjectivité libre.

Mots clés: Humanisme, symbolique, réel, réalité universel, concret.

* Magister de Philosophie Latino-américaine de l'Universidad Santo Tomás. Adresse: Av. Calle 32 No. 13-83, La Tour 1-604. Email: ildosan4@gmail.com.

En un texto muy famoso al final de *Las palabras y las cosas*, Foucault (1985) hace una valoración sintética sobre el pasado, presente y futuro de la pregunta por el hombre. Su punto de vista, al tiempo que rompe con los criterios tradicionales que se han formulado acerca de la naturaleza humana, le permite también exponer sus propias conclusiones. Por supuesto, su valoración no puede ser ignorada. Nosotros la tomaremos aquí como punto de partida:

En todo caso, una cosa es cierta: que el hombre no es el problema más antiguo ni el más constante que se haya planteado el saber humano (...) El hombre es una invención cuya fecha reciente muestra con toda facilidad la arqueología de nuestro pensamiento y quizá también su próximo fin. (...) Más adelante expresa que, si las disposiciones de la época de la representación simbólica desaparecen, entonces (...) podría apostarse que el hombre se borraría, como en los límites del mar un rostro en la arena. (Foucault, 1985, p. 375)

Las afirmaciones de Foucault son, por un lado, taxativas, profundas y certeras, si se acepta su marco de referencia, y además contrastan con la sutileza de su metáfora, y por supuesto, con un estilo poético conmovedor que nos recuerda algunas frases lapidarias y concisas del estilo de Nietzsche; y son, por otro lado –y desde otro ángulo–, terroríficas e impactantes, retadoras para la reflexión. De su punto de vista no se concluye solo la disolución y la muerte del hombre, sino que también se pueden extraer y ampliar las conclusiones que sintéticamente él expone para analizar el presente y el destino de las ciencias sociales. Si bien no se puede desconocer la importancia de la genealogía en su forma de arqueología para pensar los problemas señalados, tampoco se pueden ignorar sus inconsistencias y debilidades.

Afortunadamente, las afirmaciones de Foucault, en apariencia precisas e inquestionables, nos dejan un resquicio para seguir pensando en la óptica de la defensa del humanismo. Cabalgaremos sobre su propia duda; el quizá *el hombre desaparecería*, el quizá que *antecede su próximo fin*, descentra el texto y mina la seguridad desde donde se deduce, radicalizando la reflexión y la muerte de Dios, de la historia y de muchas otras defunciones que de manera menos sutil ahora formulan algunos posmodernos, que apuntalan su fortaleza sobre los hombros, el corazón y los presupuestos arqueológicos desde donde el francés interpreta a Nietzsche.

En la época moderna, sin duda, se ha tomado de una manera muy insistente la pregunta por el hombre. Las críticas que sobre ella se han hecho han contribuido a fortalecer y a darle agudeza a las diferentes posturas, pero también es preciso resaltar que han aparecido nuevos, profundos y disímiles puntos de vista, acompañados de fuertes argumentaciones. Sus criterios, sus desarrollos, minan las pretensiones de la metafísica tradicional y reformulan el sentido que de la representación tiene la época de la representación, para darle a la representación misma una continuidad que retoma la representación y la dinamiza, replanteando su origen en el sentido en que la apropiación del concepto de lo real la saca de la búsqueda absoluta y progresiva de la verdad, sin caer en el

relativismo, de las miradas puramente subjetivas de la negación de la verdad que hacen caso omiso de lo real como fuerza activa de las posibilidades del ser.

Con el único fin de centrar la polémica, sin extendernos sistemáticamente en la reflexión histórica buscando sus orígenes, tomaremos como punto de partida las elucubraciones de Ernest Cassirer sobre la relación del hombre con la representación simbólica, y desde allí integraremos los puntos de vista que en Kant y Hegel, entre otros, son relevantes para clarificar el problema de la subjetividad humana y adentrarnos en rumbos diferentes.

En su obra *Antropología filosófica. Introducción a una filosofía de la cultura* (2001), Cassirer no solo formula con claridad la pregunta ¿qué es el hombre?, sino que además aborda su respuesta de forma sistemática y compleja. La reflexión filosófica de Cassirer se vuelve admirable cuando en la *Filosofía de las formas simbólicas* (1979), a partir del mito –no sin controvertir la perspectiva que del símbolo tienen algunos enfoques filosóficos, antropológicos y lingüísticos– toma un rumbo neokantiano sobre la verdad y la dinámica de crecimiento y desarrollo que se inscriben en dicha reflexión. Con un fundamento hermenéutico, Cassirer pasa cuenta, desde el primer al tercer volumen, del enriquecimiento simbólico que va desde el mito hasta la ciencia.

La polémica sobre el concepto de símbolo tiene un antecedente, en el seminario de Davos, que pone el horizonte sobre el cual se realiza la discusión actual acerca del hombre. Sobre esta polémica tercia Ricoeur con Cassirer y Heidegger, separándose y diferenciándose de ambos. En su obra *Freud: una interpretación de la cultura* (1985), pone en claro la relevancia de la obra de Freud para construir, desde la inmanencia, el lugar que le corresponde a una nueva búsqueda que dé cuenta de la pertinencia y el cambio de sentido de los presupuestos desde donde se debe partir. No es extraño, entonces, que después de hacer un pequeño recorrido, llegue este –y casi de una forma abrupta– a una crítica, diferente y polémica definición de “símbolo”.

Una definición demasiado amplia de la *función simbólica* es la que expresa Ricoeur (1985, p. 13), refiriéndose a Cassirer:

La función general de mediación por medio de la cual el espíritu, la conciencia, construye todos sus universos de percepción y de discurso (...) Lo simbólico designa el común denominador de todas las maneras de objetivar, de dar sentido a la realidad (...) Lo simbólico es la mediación universal del espíritu entre nosotros y lo real; lo simbólico quiere expresar ante todo el carácter no inmediato de nuestra aprensión de la realidad.

En oposición a esta definición, Ricoeur (1982, p. 20) reconceptualiza la noción de símbolo y señala:

...el símbolo es el movimiento del sentido primario que nos asimila intencionalmente a lo simbolizado, sin que podamos dominar

intelectualmente la semejanza...Diré que hay símbolo allí donde la experiencia lingüística se presta por su doble sentido o sus sentidos múltiples a un trabajo de interpretación. Lo que suscita este trabajo es una estructura intencional que no consiste en la relación del sentido con la cosa sino una arquitectónica del sentido, es una relación de sentido a sentido.

Por un lado, se diferencia Ricoeur de Cassirer en el origen del símbolo, que no procede de la percepción, sino de una arquitectónica del sentido, cuya base es un sentido primario y no la conciencia; por el otro, socaba la pretendida objetividad y universalidad de una conciencia clara y distinta en la que la objetividad y el acuerdo imparcial estarían garantizados.

¿Qué es el hombre?, se pregunta Cassirer de una forma explícita y se responde: "El hombre es un animal simbólico". Pero ya en su respuesta hay una reflexión mediada por el alcance que tiene su concepto de símbolo.

Suponiendo los nuevos cambios, perspectivas y horizontes sobre los que el símbolo basa su definición, no es extraño que Ricoeur, tercie en la polémica entre el humanismo y el antihumanismo, En la sección VI de su obra *Corrientes de la investigación en las ciencias sociales* (1982), que ocupa poco menos de medio libro y donde amplía sus propios horizontes, cuestiona también otros horizontes y resalta las consecuencias que de la investigación se derivan para la interpretación de lo humano.

La pregunta por el hombre adquiere diferentes formas y modalidades en conformidad con el contexto en que se desarrolla. ¿Quién soy yo?, se pregunta la histórica. ¿Qué es lo que el Otro quiere de mí?, ¿Quién habla?, ¿Qué es la miseria? "El hombre es un tejido de relaciones sociales", expresa Marx (1959) en un contexto. En otro contexto, dice que "el hombre es un ser que produce herramientas en oposición al animal, que solo las usa". Marx parece aludir a la potencia y a la importancia del símbolo concretadas no en el uso de los objetos, sino en la acción de producirlos como actividad de la reflexividad del espíritu que se puede concretar en una vida social humana, que de forma creativa permite transformar la naturaleza y la sociedad.

Esta conceptualización, que entrelaza de forma muy compleja la explicación del trabajo con el desarrollo de la actividad cognoscitiva del hombre, servirá en su obra *El capital* (1959) para encontrar las identidades y las diferencias entre la reproducción simple y la reproducción ampliada, a fin de articularlas a la noción de acumulación de capital y de las relaciones sociales de producción. La manera de responder de Marx parece estar muy cerca de la de Cassirer, y resulta muy difícil, desde el ángulo de una dialéctica positiva y sin recurrir a las nuevas interpretaciones de Hegel, encontrar el camino que, basándose en él y en Lacan, toman pensadores como Zizek para desenmarañar el problema, recurriendo al concepto de plusvalía como categoría básica para articularla con el inconsciente y atarla a la noción lacaniana de *plus de goce*. Este camino es indispensable para

diferenciar el goce animal del goce humano y desenmarañar el vínculo de las pulsiones con la producción de los fantasmas. En todo caso, Marx insiste en una generalización simbólica agrupadora y negadora de las diferencias específicas, para señalar que el hombre, a diferencia del animal, se comporta.

Queremos resaltar, para seguir adelante con nuestra reflexión, que la pregunta por el hombre no tiene que ser necesariamente explícita para que exista una genuina y real preocupación por desenmarañar los problemas que se presentan acerca de su origen, desarrollo y naturaleza. Muchas veces la respuesta y el desarrollo de la argumentación le dejan al lector la pregunta que implícitamente ha sostenido una investigación de fondo.

Toda la obra de Freud, enfocada a resolver problemas específicos en relación con enfermedades concretas que aquejan al hombre en su desarrollo espiritual, sugiere una concepción de lo humano que invierte la mirada predominante que se ha tenido en la filosofía occidental y fija su atención en uno de los tres grandes acontecimientos que, según Sloterdijk (2000), se produjeron en el siglo XIX: *el inconsciente*.

El enriquecimiento y la interpretación que se da sobre la obra de Freud para retomar presupuestos que no se habían tenido en cuenta para abordar la reflexión acerca del hombre, se vuelven explícitos y se soportan ahora de una forma, si no más acuciosa, sí más contextualizada, a la luz de la filosofía, la lingüística y la antropología. La reflexión no solo no ha terminado sino que, al ampliarse, se vuelve al tiempo más profunda y compleja; retomar esta dinámica exige explorar diferentes campos aparentemente antagónicos, donde sus aportes parecían ya como definitivamente concluidos y analizados.

La filosofía idealista, como uno de esos campos, ha sido retomada para repensar problemas específicos y generales. Una discusión profunda acerca del símbolo, su alcance y su relación con la realidad y lo real se lleva a cabo entre Jean Hippolyte, Levi Strauss y Jacques Lacan. Son muchos los filósofos y psicoanalistas serios que no ven en estos diálogos aves de paso por el pensamiento psicoanalítico; por el contrario, ven rocas firmes, soportes duraderos para continuar la indagación de nuevos problemas que aparecen y se miran a la luz del psicoanálisis. El largo tiempo que Lacan compartió con Kojève, Hippolyte y otros, persiste en la reflexión lacaniana y en las tensiones y los caminos que decide tomar el último Lacan.

El polo de referencia en el que la tensión entre lo imaginario y lo simbólico se explicita y se renueva, coloca más allá los límites que Ricoeur había dejado en su reflexión inicial. La relevancia que adquiere el imaginario hace imposible ya una definición, en los presupuestos de una discusión sería que reduzca el hombre a lo simbólico. Esto no quiere decir por supuesto que la reflexión sobre lo simbólico quede sin horizonte en las investigaciones. No en vano, Lacan definía el inconsciente como el lenguaje del Otro. Quiere decir que la investigación se

diversifica, se entrecruza, se amalgama y se diversifica, y amenaza con prolongarse más allá de los límites de la inmediatez.

Este es el problema que muchos filósofos contemporáneos se traen entre manos. Ricoeur toma el toro por los cuernos en textos relativamente recientes, al igual que los deconstruccionistas, en particular Derrida, quien en su obra *Mal de archivo, una impresión freudiana* (1997), basándose en Freud, establece una reflexión sobre el hombre, en conexión con las reflexiones que acerca de la mujer realiza, revisa y actualiza. Esta reflexión sobre la mujer arroja nuevos presupuestos de humanización para la época actual; se trata de la sucinta, profunda y poéticamente encantadora exposición que Derrida elabora en su obra *Espolones: los estilos de Nietzsche* (2002), para clarificar y contextualizar lo que es, por supuesto, una nueva interpretación sobre la dimensión de la mujer en la producción de sentido de individualidad, sociabilidad, emociones, afectos y sentido de mundo.

Ricoeur en su obra *La memoria, la historia y el olvido* (2008), cuya primera impresión se hizo en francés, no solo hace un memorable estudio de voluminosas páginas, cuya referencia a Freud es innegable para entender la reflexión filosófica que nos atraviesa y conmueve, sino que también plantea con mucha claridad el cambio de sentido que se ha producido para abordar cualquier tópico que pretenda dar cuenta de la subjetividad. El problema es que la pregunta se tiene que reformular desde otro ángulo, que produce un giro de 180 grados en la investigación y que a mi manera de ver coloca al psicoanálisis en un lugar privilegiado que antes de Lacan no se había avizorado con tanta claridad.

Ricoeur, en su texto, reconoce el giro que precisa desde dónde se ha venido retomando la pregunta por el hombre, al tiempo que lo descalifica para dar soporte de actualidad a la investigación que hace en su libro *La memoria, la historia y el olvido* (2008, p. 19):

Hemos querido plantear la pregunta ¿qué? antes de la de ¿quién? pese a la tradición filosófica que ha tendido a hacer prevalecer el lado egológico de la experiencia mnemónica. La primacía escogida largo tiempo a la pregunta ¿quién? tuvo como efecto negativo llevar el análisis de los fenómenos nemónicos a un callejón sin salida, puesto que fue preciso tener en cuenta la noción de memoria colectiva (...) El momento de la pregunta ¿qué? a la pregunta ¿quién? se retrasará por un desdoblamiento subjetivo significativo de la primera pregunta entre un aspecto propiamente significativo y otro pragmático.

¿A quién descalifica Ricoeur?, ¿acaso a Kant, Hegel, Nietzsche, Heidegger y Lacan o a otros como el esloveno Slavoj Žižek, que insisten en la pregunta por el *quién*? ¿Acaso a quienes descalifica no es a los que desde el *quién* llegan a la pregunta sobre el *qué*, iluminando y descentrando retroactivamente la pregunta por el *quién* desde los presupuestos, la construcción y el desarrollo de una lógica de la intersubjetividad?

La manera como Lacan formula el problema del Otro no hace posible llegar a la memoria colectiva, sin suspender la fuerza del imaginario y sin tener que recurrir a dos historias afines. Una narración paralela que separa en dos la historia: una es la narración de lo imaginario y otra es la narración de lo simbólico, para fortalecer la posición del símbolo y debilitar el alcance dialéctico de lo imaginario y del sentido.

Dejaremos sin indagar la propuesta de Ricoeur para detenernos un poco más en la posición que, desde el *quién*, se inscribe en la Escuela Crítica para refutar a Lacan y dejarlo preso de lo simbólico, como es el caso de Robert Heim, quien coloca a Lacan como preso de la concepción del símbolo de Cassirer. Dice Heim (1986, p. 169):

La concepción del símbolo de Lacan se encuentra en estrecha afinidad con la de Levi Strauss; en ambos se trata, en última instancia, de aprehender en el momento de la simbolización –preferentemente en consonancia con la filosofía de las formas simbólicas de Cassirer– el constituyente antropogenético fundamental y así avanzar a una ley universal que determine la realidad humana. La función simbólica aparece constituida de manera análoga al lenguaje. La función simbólica es elevada, en forma absoluta, a un hecho irreductible que actúa a priori, a un código universal y lugar de la ley.

Heim sostiene que Lacan se queda preso en la dialéctica del amo y del esclavo de Hegel, y minimiza, si no elimina, el punto de vista de la real filosofía, que ejerce una influencia preponderante en la comprensión acerca del sujeto, que lleva de Lacan a Hegel y a sus predecesores para encontrar una salida en los escollos que se presentan en una nueva mirada de lo humano.

Zizek (2001) sostiene que es Lacan quien desarrolla una nueva formulación del sentido que le permite superar la concepción metafísica tradicional del símbolo, y relativizándolo sin abandonarlo, abre camino a la intersubjetividad como forma de superar la mirada egológica:

Lacan define el espacio simbólico no como objetivo ni subjetivo, sino precisamente como el orden de la intersubjetividad. En consecuencia, nos sentimos tentados a preguntar, en una prolepsis anacrónica, si la candidata perfecta para desempeñarse como esta tercera lógica de la intersubjetividad no es la “lógica del significante” psicoanalítica, que despliega la extraña estructura de la relación del sujeto con el Otro en cuanto su sustancia simbólica, el espacio en el cual interacciona con otros sujetos. ¿No tenemos ya fragmentos de esta lógica en una multitud de dominios y formas? Por ejemplo, la subjetividad (la posición del observador, el pasaje desde la virtualidad cuántica a la existencia real), “la autopoiesis” de la vida, que ya despliega una teleología interna, la concepción lacaniana del “tiempo lógico”, incluso la propia dialéctica intersubjetiva del crimen en Hegel (contra la substancia ética) y su perdón,

la reconciliación del criminal con la comunidad malquistada en la cual Habermas discierne el modelo del proceso comunicacional intersubjetivo. (Zizek, 2001, p. 91)

De esta manera, Zizek muestra cómo Lacan, en su concepción del símbolo, se separa de Cassirer y renuncia a cualquier concepción objetivizante del símbolo, y toma distancia de las miradas estatificantes del símbolo. Por supuesto, no todo está cerrado en este diálogo contemporáneo. Lo que hay son fragmentos de esta lógica en diferentes campos de la ciencia y del arte. Cassirer, por supuesto, no puede dar cuenta del sujeto como productor de símbolos desde la reflexividad del espíritu que se afirma en el sujeto vacío, lo imaginario y la locura, como lo hace Hegel. El hombre, a partir de Lacan, hay que pensarlo como un ser que produce símbolos desde la subjetividad que se afirma inicialmente en el sentido y no en el símbolo.

El hombre sería así un animal que, desde el sentido y lo imaginario, produce símbolos en lucha con el Otro en cuanto que sustancia simbólica y en oposición franca con él. Su posición es diferente a la del Otro que no le permite desde su génesis producir objetos desde donde el Otro lo mira. El sujeto naciente no puede *mirar el objeto sino al sesgo, su mirada al sesgo*, y lo hace desde su génesis, discrepa con la simbología desde donde el Otro pretende imponerle su realidad simbólica. Una ampliación y un punto de apoyo para fundamentar y ampliar la reflexión es la ponencia que presenta Natalia Avtonomova (1967, p. 64), en la que después de hacer un recorrido sobre el concepto de símbolo partiendo de Kant y Hegel, deja a Lacan preso de la concepción del símbolo de Cassirer y de la mirada estructuralista de Levi Strauss, en oposición al punto de vista de Etienne Balibar y de Bertrand Ogilvie, más cercanos a la mirada de Zizek.

Lo que se quiere mostrar es que el legado de Lacan sobre el símbolo y, en consecuencia, sobre la verdad y el lenguaje, se amplía y no ha cesado. En él se retoma no solo la discusión desde la filosofía, sino también los efectos prácticos que tiene la reflexión para la clínica y para aclarar el sentido sobre la cura.

Como se ve desde Kant y el neokantismo, Ricoeur, las corrientes estructuralistas y los seguidores de Habermas tratan de apuntalar la órbita del símbolo, para defender desde su argumentación la universalidad objetivizante.

Se trata, de una vez por todas, de elevar la función simbólica no en forma relativa, sino en “forma absoluta” a un hecho irreductible que actúa a priori, un código universal que da lugar a la ley. Zizek, Alain Badiou, y por supuesto Judith Butler y Barbara Cassin, discrepan de la afiliación de Lacan a Cassirer y al neokantismo. El punto de vista de Lacan, por el contrario, destaca las carencias del símbolo, pone en evidencia la debilidad de este basándose en lo real. Lo real no es para Lacan simbolizable, es la exclusión de lo real, en su construcción de la realidad, lo que le permite decir que *el Otro no existe* y que *su construcción simbólica es imaginaria*. Es esto lo que se quiere demostrar cuando se señala la ambigüedad del símbolo basándose en lo real y en el carácter reflexivo de la

subjetividad, que al producir multiplicidad de sentido, deja la universalidad y la ley que sobre ella se levanta maltrecha, reducida e inestable.

Lo que hace que el hombre sea hombre y que lo define como sujeto es la reflexividad del espíritu y su presencia en él como sujeto de multiplicidad de sentidos en confrontación y en lucha. Es esta reflexividad y multiplicidad de sentidos que lleva hasta la locura en su génesis lo que permite reencontrar al hombre como segunda naturaleza. A este camino apuntan Barbara Cassin y Alain Badiou (2011) cuando destacan la naturaleza animal como verdadera naturaleza simbólica: “El equívoco se halla ligado a la enunciación (...) no hay enunciación animal ¿eh? Y no se psicoanaliza a un perro, y ni siquiera a un gato (...) Los símbolos del lenguaje animal nunca son equívocos; los del lenguaje humano, que los hay en los sonidos de la voz y, más perturbador aún, en las letras (la letra), lo son”.

El comentario de Cassin se hace después de mostrar la diferencia radical que existe en el concepto de sentido elaborado por Aristóteles y en la idea de sentido que expresa Lacan, y tiene como preámbulo la cita de Lacan (1972, citado en Cassin y Badiou, 2011, p. 26) que señala:

Lo real allí no ha de apartarse de una comunicación unívoca de la que igualmente los animales, al darnos el modelo, nos harían sus delfines: en ella se ejerce una función de código mediante la cual se forma le neguentropía de resultados de observación. Más aún, se organizan ahí conductas vitales con símbolos del todo semejantes a los nuestros (elevación de un objeto a rango de significante del amo en el orden del vuelo de migración, simbolismo del pavoneo amoroso o de combate, señales de trabajo, marcas del territorio), con la salvedad de que estos símbolos nunca son equívocos.

Las reflexiones que de manera sistemática Slavoj Zizek elabora para participar, apoyar o refutar las interpretaciones acerca del sujeto, la subjetividad, el hombre o la mujer, son muy importantes para penetrar la discusión filosófica y clínica en el estado actual de lo que se entiende por filosofía. Uno de sus soportes fundamentales es Lacan. No en vano y de una forma sorpresiva, Zizek apoya la definición que ofrece Lacan sobre la filosofía. Si bien su defensa y ubicación de la filosofía en la forma como Lacan la plantea levanta tantas ampollas, en los filósofos y en la filosofía contemporánea, su afirmación de que Lacan es el nuevo Hegel levanta no menos resquemores.

Apoyándose en Hegel y en Lacan, Zizek reformula las interpretaciones que en las miradas clásicas se han venido haciendo sobre Hegel. Zizek amplía el análisis que Lacan sugiere sin profundizar, dejando las puertas abiertas para repensar el problema desde la filosofía.

Un punto que se quiere destacar y que coincide en muchos aspectos con la forma como Ricoeur plantea el problema, es el problema del sujeto. El concepto de sujeto abre el espacio para indagar sobre el hombre y sobre las especificidades de la mujer. A propósito, dice Zizek (2004, p. 111): “Para Lacan, el sujeto es en

última instancia el nombre de ese ‘gesto vacío’ por medio del cual asumimos libremente, lo que se nos impone, lo real de la pulsión de muerte”.

Por un lado, cabe destacar que la manera como Žizek plantea la idea de sujeto que asume y desarrolla, después de citar a Lacan, tiene como referente la libertad y el gesto vacío desde donde el sujeto se constituye; por otro, es preciso destacar que ese ejercicio de constitución pasa por entender que el sujeto ejerce su dinámica constitutiva aceptando que tiene que luchar contra lo que se le impone y que él no escoge. La escogencia de la libertad lo saca y le permite eludir los límites donde la pulsión de muerte lo sepultaría o donde quedaría preso del Otro. De los límites que este Otro establece y que es el referente de la historia del Otro que como sujeto activo debe eludir y transformar para dar lugar a nuevos mapas simbólicos.

Estamos lejos de considerar que el sujeto se construye en una dinámica individual, como si el sujeto se construyera desde un punto de vista narcisista que afirma que todo sujeto se construye desde su propio devenir al margen del Otro o de la fuerza de lo simbólico. El vacío no solo es el referente que permite desarrollar en el sujeto naciente su libertad en oposición al Otro. El vacío también es la carencia, la falta en el Otro que pretende presentarse como un amo absoluto. Un Otro que se apoya en la fuerza de lo simbólico desde donde ejerce su poder y proclama la sumisión del sujeto colonizado para mantener el control y perpetuarse como amo.

El sujeto que reclama su goce, negado por el Otro, busca su posibilidad en aquel espacio vacío que el Otro presenta desde un mapa simbólico opresor, no solo para realizar su goce en condiciones diferentes sino también para vivir con la certeza de que el Otro no existe. Lo que permite el desarrollo de la subjetividad colonizada es el meterse en la fisura simbólica, es ese vacío, o mejor ese agujero negro, expresión de muchas inconsistencias, lo que muestra que lo que reprime el significante amo es la aparición de lo real, que elude todo control simbólico y desde donde se hace posible un nuevo significante en paralaje.

Para hacerlo, insiste en su goce y se apoya en lo imaginario. El imaginario se convierte así en un soporte indispensable para realizar, de una manera no delirante ni fantasmática, el goce que no le está permitido y sin el cual no puede existir como sujeto. No hay entonces sujeto sin goce, aunque el goce no necesariamente implique el sujeto.

El enfoque por el que apuesta Žizek está lejos de explicar al sujeto por la razón soportada en el símbolo como catalizador de la acumulación regresiva y retornante de la verdad. Por supuesto, la idea de hombre que defiende el esloveno está lejos de reducir al hombre a un animal simbólico, o a un animal simbólico que se distingue del animal porque construye herramientas de trabajo o porque se comporta.

Lo importante aquí es que el hombre como sujeto constituye sentido, y no constituye sentido en su génesis elaborando símbolos. Como diría Hegel, el sentido

se constituye como una fuerza que se afirma sobre las otras fuerzas. El hombre construye sentido desde un gesto vacío en condiciones de sumisión, que no se afirman para ejercer la sumisión en el elemento desde donde la sumisión tiene que ser suprimida. Diríamos que lo importante es el lado activo del sujeto que apunta a la dinámica de un nuevo ser, en la que el sujeto se hace posible apostándole a la lógica del no ser. Es el afirmarse en lo real contra la realidad lo que soporta la pulsión de muerte en la cual el sujeto tiene la posibilidad de ejercer la libertad.

Por supuesto, que hagamos énfasis en el lado activo del sujeto no significa que el psicoanálisis lacaniano tenga una posición que considere al hombre como un individuo metido en un cascarón cerrado al margen del tejido de relaciones sociales del Otro, ni que el posicionamiento del Otro no cuente en la construcción del sujeto. El sujeto no está libre de ataduras. Esto parece más claro en Lacan que en Freud. Como lo afirma Jacques-Alain Miller (1998, pp. 50-51), yerno de Lacan y profesor de Žizek:

Esa dependencia hacia el Otro es lo que Lacan sitúa como característico del inconsciente como tal; el inconsciente no es la cosa que uno tiene en la cabeza, sino que supone al Otro, el inconsciente es transindividual. Lacan aplica esta estructura a la metapsicología freudiana, le reprocha a Freud haber construido su esquema del huevo donde supuestamente están el superyó, el ello, el ego, como una cosa del individuo, como una especie de huevo interno en la cabeza. Lacan insiste, por el contrario, en que las representaciones mismas se deben concebir en relación con el Otro, y es por eso que en lugar del huevo freudiano –lo que crítica en el último seminario de Caracas– él finalmente ha elaborado este grafo que aparece en el seminario 5, una trayectoria que incluye, de manera esencial, la instancia del Otro.

Miller (2008) subraya que la palabra que usa Lacan para destacar lo social y sus nexos con lo simbólico es transindividual: “El chiste no se puede entender sin la transindividualidad, establecida por la presencialidad del Otro. El Otro lo reconoce como un chiste de tal manera que se finaliza en el Otro”. El aporte de Lacan sobre la importancia del Otro en la explicación del surgimiento de la subjetividad se profundiza cuando, en una especie de desdoblamiento, muestra que para explicar y dar cuenta de la subjetividad paranoica es preciso entender que no existe subjetividad paranoica sin la existencia de Otro del Otro.

El hombre entonces no es un simple ser arrojado al mundo sin ningún arraigo en lo social y en la historia. El hombre como ser puesto en el mundo nace con un soporte interiorizado de un marco que lo soporta y lo penetra. El marco no es algo externo al hombre, es algo que lo penetra y desde y en donde el hombre se construye. Así se debe entender la famosa frase de Lacan de que *el inconsciente es el lenguaje del Otro*.

Žizek, como Marx, no busca apoyo para fundamentar su punto de vista en el materialismo. Busca apoyo en el idealismo. En esto construye tienda común con

Marx. Se trata de una de las tesis de Feuerbach, en la que Marx expresa la superioridad del idealismo sobre el materialismo en la idea de que es el idealismo el que pone la parte activa en el sujeto. Por supuesto, no hay sujeto sin parte activa.

El sujeto no es solo un efecto, es también causa que se apoya en lo real y en lo imaginario, y desde donde encuentra la falta y el vacío del Otro. El sujeto es pues un sujeto tachado. Como sujeto tachado, se explica su origen y su libertad. El hombre no es una sustancia, se construye como sustancia; no como una sustancia encerrada en los límites de un huevo. Como lo desarrolla Zizek, desde la filosofía y el arte. La libertad del hombre no es una libertad absoluta. Pero tampoco es ausencia total de libertad. Como ser histórico penetrado por el Otro, el hombre rebasa los límites del Otro y construye nuevas posibilidades. La libertad del hombre no se puede entender como una simple satisfacción de las necesidades, sino como una reconstrucción y realización de su deseo. El hombre construye su deseo en una lucha con el Otro que tiene como referente la contradicción y la lucha del amo y del esclavo.

La tesis es formulada de forma abstracta por Marx. Algunos prefieren darle este mérito al idealismo dialéctico hegeliano, otros la extienden a todo el idealismo. Sartre y Zizek indagan por el problema en Kant y Hegel. Zizek, por ejemplo, resalta la importancia de Kant para pensar lo que significa la actividad del sujeto para definir sus posibilidades en el mundo como ser que ejerce la libertad. De Hegel va a retomar la importancia de su pensamiento para comprender el origen del sujeto, su desenvolvimiento y sus posibilidades.

Pero es Kant quien aborda, en la época moderna, el problema de la importancia del sujeto en relación con el determinismo. En una mirada determinista, la posibilidad de la libertad es cancelada. Cuando se concibe al hombre bajo una mirada objetivante y determinista, manejado por una ciencia que tiene un acceso privilegiado a la verdad y en cuyo ámbito cerrado se resuelven todos los problemas humanos, en la medida en que mejoran progresivamente las herramientas conceptuales para erradicar de una forma total el espacio de la infinitud no determinada y de la incertidumbre, más y más se reduce el ámbito de la libertad humana para convertir al hombre en un títere. La solución de Kant, se encaminó a mostrar la existencia de dos mundos: uno fenoménico cognoscible y el otro, un mundo nouménico incognoscible. Concluye Zizek (2001, p. 35):

Kant resuelve las antinomias dinámicas de la razón: ambas proposiciones pueden ser verdaderas, puesto que todos los fenómenos están vinculados causalmente, el hombre como entidad fenoménica no es libre, pero en tanto entidad noumenal, puede actuar moralmente como un agente libre. Lo que desdibuja ese cuadro claro es la comprensión que el propio Kant tiene de las consecuencias de nuestro acceso directo a la escena noumenal, si este acceso existiera, los hombres perderían su libertad moral y su espontaneidad trascendental, se convertirían en títeres inertes.

Es la parte del entendimiento en Kant lo que permite apoyarse en los conceptos y afirmar un mundo de leyes donde el punto de vista subjetivo desaparece, y queda solo el mundo de la constancia de la aplicación objetiva y de la regularidad plena ausente de caos o catástrofe alguna. Pero en ese mundo no se puede ejercer la libertad, ya que es un mundo de lo fenoménico. La libertad, solo posible en un mundo nouménico, solo se da en la imaginación, cuya propiedad es la síntesis que realiza desde las intuiciones múltiples, para unificarlas y ejercer una actividad regulativa. La imaginación resulta así promovida en su función de síntesis, pero limitada en función de su actividad racional y cognoscitiva, y por supuesto, en su actividad disociativa. A tal propósito, señala Hegel (1969, citado en Zizek, 2001, p. 40):

El ser humano es esta noche, esta nada vacía, que lo contiene todo en su simplicidad –una riqueza inagotable de muchas representaciones, múltiples, ninguna de las cuales le pertenece– o está presente. Esta noche, en el interior de la naturaleza que existe aquí –puro yo– en representaciones fantasmagóricas, es noche en su totalidad, donde aquí corre una cabeza ensangrentada –allá otra horrible aparición blanca, que de pronto está aquí, ante él, e inmediatamente desaparece–. Se vislumbra esta noche cuando uno mira a los seres humanos a los ojos –a una noche que se vuelve horrible–.

Hegel, a diferencia de Kant, resaltaría la actividad disociativa y su importancia como un soporte de la síntesis imaginaria. La imaginación, en este juego, no es la “loquita de la casa”, sino una actividad cargada de racionalidad, sin la cual el entendimiento no podría ejercer su papel de elaboración conceptual. Esta operación conceptual no le daría condición de estabilidad simbólica a la realidad, puesto que la realidad construida sobre la que toda simbología se apoya está constantemente amenazada por lo real, en donde se origina un nuevo ser que deja sin soporte los supuestos fundamentales de la realidad construida, que por la fuerza de lo real, ha entrado en su etapa de muerte.

Levantado el soporte de la realidad, lo que se produce es la muerte simbólica. Así, la imaginación se convierte en el falo que, apoyado en lo real, da las posibilidades de nuevas reconstrucciones simbólicas.

A diferencia de Foucault, Zizek ilustra –al igual que una teórica foucaultiana como Butler– la dinámica de los poderes, echando mano de la dialéctica del amo y el esclavo, y de los rastros que deja Lacan en su enriquecimiento del psicoanálisis para dar cuenta del sujeto. *La fenomenología del espíritu* es dejada atrás para recuperar el sentido de lo real, a fin de explorar las obras posteriores a la fenomenología, en consonancia con la cual marcha Lacan en su articulación con la lógica de la intersubjetividad transindividual que deja atrás las bases para la interpretación de lo real.

El papel de la mujer en la construcción de la subjetividad

En las reflexiones que se han venido desarrollando acerca de la construcción de la subjetividad, en la sociología, la filosofía, la antropología y en general en las ciencias humanas contemporáneas, se ha subrayado la idea de que la construcción de la parte activa del sujeto se soporta en la parte negativa de la contradicción. Se trata de resaltar que la gestión de la libertad y la de la transformación de las condiciones que oprimen y niegan la libertad debe proceder de la parte que, soportando la enajenación, busca nuevas posibilidades para la gestación social de su individualidad.

Por supuesto, las obras de Hegel –en especial *La fenomenología del espíritu*– y específicamente en lo referente a la dialéctica del amo y el esclavo, como las de Marx en los tópicos de las relaciones de explotación y de la enajenación, son referentes obligados cuando se trata el problema. Por esta vía transita una estudiosa como Rosi Braidotti (2000, p. 27), a pesar de que se expresa en voz alta como antihegeliana, cuando señala:

A diferencia de las acepciones en que está de moda usar el término, en este libro empleo la palabra *posmoderno* para señalar un momento específico de la historia. Es un momento en el cual las transformaciones profundas del sistema de producción económica están alterando también las estructuras sociales y simbólicas tradicionales. En Occidente, el desplazamiento de la estructura fabril a aquella basada en los servicios y la información implica una redistribución global de la fuerza laboral, por la cual el resto del mundo y especialmente los países en vía de desarrollo suministran la mayor parte de la producción mal pagada y realizada en el exterior. Este cambio conlleva la decadencia de los sistemas sociosimbólicos tradicionales basados en el Estado, la familia y la autoridad masculina (...) En este libro, lo que pretendo es redefinir una teoría materialista transmóvil de la subjetividad feminista que trabaja dentro de los parámetros de la difícil situación posmoderna.

Para desarrollar su análisis sobre la mujer y la importancia destacada del rol que ella desempeña en la redefinición de la desterritorialización nomádica, Braidotti tiene cuidado de no dejarse incluir en las definiciones de posmodernidad que elaboran Lyotard o los deconstruccionistas, entre ellos Derrida. Pareciera ser que no quiere que su reflexión sea presa de las consecuencias de un puro esteticismo individualizante, o de la pérdida de esperanza en la lucha de los que en su mirada defienden el todo vale. Sin dudarlo, elabora una definición de posmodernidad, rescatando la condición de la historia y en ella los momentos y las etapas de un devenir que, en su continuidad y desarrollo, queda reducido a un devenir loco o a un proceso que niega toda causalidad y a lo sumo acepta

las cuasicausas. Lo que intenta es no quedar atada a los supuestos de una mirada bárbara dionisiaca, que con tanta maestría analiza Sloterdijk en su obra *El pensador en escena* (2000).

La apertura del cambio de espacio –en el que la feminidad encuentra sus posibilidades– es el supuesto dialéctico de las fuerzas productivas desde donde todos los valores quedan cuestionados. Es el supuesto de unas nuevas fuerzas productivas vinculadas al servicio y al desarrollo de la informática, lo que altera el sistema productivo. El sujeto oprimido y socavado se convierte así en un efecto, y desarrolla su libertad y su acción en los huecos de territorialización que deja el sistema capitalista en su proceso de transformación, en el cual el sujeto nómádico ejerce su acción y su dinámica.

Es esto anterior lo que hemos querido destacar cuando, apoyándonos en Lacan y Zizek, se destaca que la superioridad del idealismo sobre el materialismo está en que es el idealismo, y no el materialismo, el que hace énfasis en el sujeto como parte activa. El problema está entonces en que el sujeto solo adquiere su superioridad cuando deja de ser efecto y se convierte en causa. Diríamos, usando las palabras de Zizek, que Hegel en este punto no solo *da por detrás* a Deleuze sino a Braidotti también.

Lo que queremos señalar es que el sujeto no es solo un efecto. En las nuevas miradas de la intersubjetividad el sujeto se convierte en causa, y al hacerlo, supera los presupuestos desde donde el amo pretende mantenerse en el poder, negando lo real y defendiendo las bases de opresión que le permiten modificarse para restablecer la realidad y defender su falocentrismo –en la lógica en que Rosi Braidotti usa esta categoría–. El *point de capiton* desde donde el falocentrismo ejerce su dominio general es la propiedad privada, y desde allí, construye su andamiaje simbólico que le permite, al tiempo que convierte a la mujer en su propiedad, ejercer su control y realizar sus modificaciones para darle continuidad a la explotación de los trabajadores y a la supeditación de los flujos emocionales, sociales y políticos a que han sometido a la mujer.

Cabe señalar, sin embargo, que dejar localizado el problema a nivel de las relaciones económicas o sociales, si bien contribuye a afirmarse en una búsqueda de la libertad, deja zonas muy oscuras para dar cuenta de las contradicciones en la vida privada y en la construcción de una mismidad, donde el sujeto no se considere como un simple efecto de las relaciones sociales o de las opresiones que el Otro genera en el papel de significativo amo. En este punto, tiene razón Sloterdijk (2000) cuando señala reiteradamente la importancia de la búsqueda de lo que él denomina “psicología profunda”.

La psicología profunda permite, por un lado, recuperar y repensar los presupuestos de la diferencia señalada por Nietzsche entre la razón diurna, como una razón apolínea presa e inmovilizada por un entramado de símbolos que pretende instaurarse como verdad absoluta, aun a costa de negar la libertad o de reducirla a su mínima expresión, y la razón nocturna; por el otro, permite

aceptar la importancia de lo real, sin quedarse presa de la impotencia de lo bárbaro dionisiaco y habilitando lo dionisiaco para producir una búsqueda de lo nuevo apolíneo. La razón nocturna, que no es una sinrazón, afina sus posibilidades en lo real y no en la realidad constituida inhabilitada por el devenir para dar cuenta de los nuevos acontecimientos.

Es cierto cuando Sloterdijk (2000, p. 172), afianzado en la construcción de una nueva subjetividad, señala la importancia del sujeto para dar cuenta de lo que, según él, serían los tres grandes acontecimientos para la humanidad:

Se ha dicho que las tres decisivas revoluciones acaecidas con el siglo XIX han sido la politización del proletariado, la recuperación de la palabra por parte de las mujeres en el ambiente cultural y el descubrimiento del inconsciente (...) ¿No se trata en cada uno de estos casos de la irrupción de verdades corporales y plurales que gracias a las descargas revolucionarias de la civilización técnica, han sido capaces de desarrollar un nuevo tipo de ecología expresiva?

La psicología profunda no es una psicología cerrada, dedicada a los avatares y a los callejones sin salida de la clínica. Es una antropopsicología. Es una antropología –lejos ya de la posición foucaultiana– que mira al hombre como una estrella fugaz y titilante, como un rostro en la arena que más se demora en aparecer que en ser tragado por las amenazantes olas, un hombre que ni siquiera tiene una tumba en los dinteles movedizos de la terrenalidad. Es una antropología que se cuida no solo de repensar lo femenino, sino que le da un espacio privilegiado al papel de la mujer, al del proletariado y al de la revolución. Una antropología que no niega los aportes de los grandes pensadores del siglo XIX, ni por supuesto, de Freud. En palabras de Sloterdijk (2012, p. 109), en su libro *Has de cambiar tu vida*, señala:

Mientras que el psicoanálisis ha hecho sus construcciones sobre el teorema del retorno de lo reprimido, un análisis de ideas y comportamientos como el que aquí presentamos se basaría en el retorno de lo incomprendido. Fenómenos rotativos de este tipo resultan inevitables siempre que no se haya entendido suficientemente en su especificidad algo que un día estuvo allí y que luego se ocultó, para volver de nuevo a resurgir.

En páginas anteriores, Sloterdijk, no solo señala que es necesario volver atrás para entender, desde las angustias que nos acongojan para construir el futuro, la especificidad de lo que, perdido en la generalidad y en la multiplicidad de respuestas, insiste y vuelve en la forma de un síntoma de una enfermedad no curada, sino que expresa también que esta búsqueda ya ha empezado, en ella no estamos solos. “Por lo demás, los signos de la época apuntan a la revisión y a la regresión” (Sloterdijk, 2012, p. 15).

La herencia de la psicología profunda no se encuentra en un momento anterior de nuestra historia, es condición de la reflexividad del espíritu humano. Es la

reflexividad del espíritu la que permite al sujeto no quedar preso de lo estatuido por las formaciones simbólicas inmediatamente anteriores, y superar el caos y la resistencia de lo real a la simbolización. La lucha que se presenta entre la parte activa del sujeto y su apego a negar lo ya establecido, se encuentra de forma clara en el origen de la tragedia, como la lucha entre Apolo y Dionisos. Este es un problema permanente que regresa e insiste para ser aclarado. La recepción de este problema está retomada en lo que hace referencia a la mujer, en la reinterpretación de la génesis del sujeto y en la lucha entre lo simbólico y lo imaginario planteada por Lacan.

En esta polémica, queremos resaltar las reflexiones invaluable que a propósito hacen Slavoj Zizek y Judith Butler. En ellos aseguramos la continuación de nuestra reflexión e inscribimos los puntos de vista que adelantaremos. Cabe señalar que tanto Butler como Zizek, cada uno desde su perspectiva, hacen una reinterpretación de Hegel y de Nietzsche que culmina en la aceptación de que la interpretación foucaultiana limita la fuerza y la importancia del sujeto al reducirlo a un efecto. La reducción del sujeto a un efecto lo confina al marco de la resistencia, donde su transformación está determinada por el marco del Otro como sujeto y supuesto saber. El sujeto no es solo efecto, como lo señala Hegel. Lo fundamental del sujeto es que solo puede jugar una parte activa en tanto que es causa de sí. El otro aspecto importante es que esta mirada permite separarse de las interpretaciones objetivizantes, positivistas y teleológicas de la historia.

El papel ético-político de la mujer es el de pasar el espejo, todo espejo deja a la mujer convertida en un reflejo del Otro.

En consecuencia de lo anterior, Zizek, apoyándose en Lacan, encuentra que la explicación y la comprensión de la reconstrucción subjetiva de la mujer, al igual que sus apuestas futuras, deben tener en cuenta la confrontación entre lo simbólico y lo imaginario. Sin embargo, la confrontación, en tanto que histórica, muestra que la lucha entre lo simbólico y lo imaginario es dinámica, puesto que lo reprimido retorna y modifica la subjetividad femenina.

En el extenso análisis que Zizek elabora sobre la mujer, hay un primer momento: digamos, el momento del endurecimiento del símbolo, en el que el amo que ejerce el poder simbólico trata a la mujer como cosa. La mujer se pregunta ¿qué es lo que el otro quiere de mí?, y su pregunta la lleva a renunciar a su deseo y a someterse al horizonte del Otro, como forma enajenada de realizar su existencia y renunciar a ella. El momento en que la mujer encuentra su deseo y lo diferencia del deseo del Otro, vacila y opta por defender su existencia. La mujer insiste pero no insiste lo suficiente. El momento de la mujer que insiste. La mujer insiste y atraviesa el espejo, no claudica en su deseo y se proyecta a la construcción del Gran Otro. Es el momento de la transindividualidad, cuando la comunicación con el Otro es posible en la divergencia y en la renuncia recíproca de la propiedad privada sobre el Otro.

Los momentos señalados no tienen para Žižek una continuidad secuencial y progresiva, en la que la transformación de las fuerzas productivas es la causa de la gestación progresiva de los horizontes de la transformación de una nueva subjetividad y de la posibilidad reflexiva para la construcción del nuevo hombre y de la nueva mujer.

Referencias

- Avtonomova, N. (1967). Lacan con Kant: la idea del simbolismo (pp. 65-123). En Biblioteca del Colegio Internacional de Filosofía. *Lacan con los filósofos*. México D.F.: Siglo XXI.
- Braidotti, R. (2000). *Sujetos nómades*. Buenos Aires: Paidós.
- Cassin, B. y Badiou, A. (2011). *No hay relación sexual*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Cassirer, E. (1979). *Filosofía de las formas simbólicas*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- _____. (2001). *Antropología filosófica. Introducción a una filosofía de la cultura*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Derrida, J. (1997). *Mal de archivo, una impresión freudiana*. Madrid: Trotta.
- _____. (2002). *Espolones: los estilos de Nietzsche*. Valencia: Pretextos.
- Foucault, M. (1985). *Las palabras y las cosas*. México D.F.: Siglo XXI.
- Heim, R. (1986). *Teoría crítica del sujeto*. México D.F.: Siglo XXI.
- Marx, K. (1959). *El capital. Crítica a la economía política*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Milller, J-A. (1998). *Estructura desarrollo e historia*. Medellín: Gelbo.
- Peter, S. (2012). *Has de cambiar tu vida*. Valencia: Pretextos.
- Ricoeur, P. (1982). *Corrientes de la investigación en las ciencias sociales*. Madrid: Tecnos.
- _____. (1985). *Freud: una interpretación de la cultura*. México D.F.: Siglo XXI.
- _____. (2008). *La memoria, la historia, el olvido*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Sloterdijk, P. (2000). *El pensador en escena*. Valencia: Pretextos.
- _____. (2012). *Has de cambiar tu vida*. Valencia: Pretextos.

Zizek, S. (2001). *El espinoso sujeto*. Buenos Aires: Paidós.

Zizek, S. (2004). *Mirando al sego*. Buenos Aires: Paidós.