

Compiladora

Leonor Arfuch

# Identidades, sujetos y subjetividades

**Autores**

Leonor Arfuch

Gisela Catanzaro

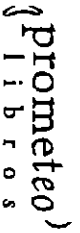
Paola Di Cori

Mario Pecheny

Régine Robin

Leticia Sabsay

Graciela Silvestri

 Prometeo  
Libros

Identidades, sujetos y subjetividades / Leonor Arfuch... [et al.] ;  
compilado por Leonor Arfuch - 2a ed. - Buenos Aires : Prometeo  
Libros, 2005.

198 p. ; 21x15 cm.

ISBN 987-574-053-5

1. Sociología de la Cultura. 2. Identidades.  
3. Subjetividad. I. Arfuch, Leonor, comp.  
CDD 306

## Segunda Edición

© Arfuch, Catanzaro, Di Cori, Pecheny, Robin, Sabsay, Silvestri, 2002

© De esta edición, Prometeo Libros, 2005

Av. Corrientes 1916 (C1045AAO), Ciudad de Buenos Aires

Tel.: (54 11) 4952-4486/8923 - Fax: (54 11) 4953-1165

e-mail: [info@prometeolibros.com](mailto:info@prometeolibros.com)

[www.prometeolibros.com](http://www.prometeolibros.com)

Diseño y diagramación: Carol-Go S.A.

Diseño de tapa: R&S

ISBN: 987-574-053-5

Hecho el depósito que marca la ley 11.723

Prohibida su reproducción total o parcial

Derechos reservados

Impreso por Carol-Go S.A. en octubre de 2005

Maipú 474 | 1º B | (C1006ACD) | Buenos Aires | Argentina

Tel. (54-11) 5031-1947

[carolgo@carolgo.com.ar](mailto:carolgo@carolgo.com.ar)

# Índice

Noticia sobre los autores .....	11
Introducción .....	13
<b>PARTE I. TEORÍAS</b>	
<i>Leonor Arfuch</i> .....	21
<i>Regine Robin</i> .....	45
<i>Gisela Catanzaro</i> .....	59
<b>PARTE II. ESPACIO URBANO, MEMORIA, IDENTIDAD</b>	
<i>Paola Di Cori</i> .....	91
<i>Graciela Silvestri</i> .....	113
<b>PARTE III. NARRATIVAS DE LA DIFERENCIA</b>	
<i>Mario Pecheny</i> .....	131
<i>Leticia Sabsay</i> .....	155
La representación mediática de la identidad travesti de la identidad en el contexto de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires .....	171
Bibliografía general .....	193

## Materia e identidad: el objeto perdido

Apuntes para una problematización materialista de la identidad.

*Gisela Catanzaro*

*"La seguridad de ser portador de la verdad es vertiginosa. Es por sí misma violencia"*

*M. Merleau Ponty: "Las aventuras de la dialéctica"*

*"Tal vez las cosas a nuestro alrededor deban su inmovilidad a nuestra certidumbre de que son ellas y no otras, a la inmovilidad de nuestro pensamiento ante ellas."*

*M. Proust: "En busca del tiempo perdido"*

A comienzos del recientemente pasado siglo, G. Simmel se preguntaba por los cambios que las formas de abstracción propias de las relaciones sociales metropolitanas producían sobre las capacidades perceptivas de los sujetos y sus procesos de subjetivación. Unos años más tarde, la vertiginosa transformación de algo aparentemente tan carente de misterio, algo tan "natural" e inmutable como el aparato sensorial, se constituía en una de las preocupaciones recurrentes de Martínez Estrada quien, en La cabeza de Goliat, insinuaba ya una cierta desconfianza –lindante con el esparto– frente a los avances de una turbia analogía que empezaba a impregnar o "embrutecer" la percepción homogeneizando sujetos y experiencias. Además de reclamar las incumbencias de esta ensayística sociológica, la revolución sensorial en curso por aquel entonces, sus promesas y penumbas, poblaron las páginas y los sueños de la literatura de la época que osciló entre ver en el creciente impersonalismo, la abstracción y la racionalización una promesa de libertad frente al despotismo de la concreción pueblerina, y sospechar en las nuevas tendencias el avance de un mucho más aterrador Sistema Total cuya desencarnada y desapasionada sombra ya se derramaba, igualándolas, sobre lo que antaño fueran diferencias cuali-

tativas incommensurables. Hoy por nuestra parte, nos preguntamos ¿cuál es la impronta que la actual revolución espacial—globalización e internet mediante—y el nuevo giro en las formas de abstracción características de este momento multinacional y financiero del capitalismo, está dejando sobre las capacidades perceptivas de los sujetos y sus procesos de subjetivación. Al igual que para nuestros antecesores, el planteo de este problema teórico se ve urgido por la premura de una preocupación eminentemente política, en este caso: ¿sueña la "postmodernidad" con ser también una postespacialidad con pretensiones de post-materialidad? Si así fuera ¿qué papel ocupa esa "materialidad" alegremente abandonada en el argumento de la fantasía que viene sosteniendo nuestra modernidad, y qué consecuencias tendría esta "liberación de las constricciones y determinaciones" en la construcción del sujeto político? Por último, ¿es aquella dudosamente novedosa "desmaterialización" un atributo verdaderamente post?

Una de las desventajas con la que pareceríamos correr en relación a nuestros padres teóricos en cuanto a la comprobación de los cambios producidos es que aquello que constituía su "superficie de inscripción", el cuerpo, es precisamente uno de los elementos en vías de virtualización. Al igual que el espacio situado, que retenía la impronta de una historia única, pero cuyas particularidades y localismos constituían, a la vez, un obstáculo para un desplazamiento verdaderamente equivalente y universal, las marcas y determinaciones de las que (entre otras cosas) se compone un cuerpo parecen hoy poder ser abandonadas, junto con él, en beneficio de la mayor movilidad descorporizada y sin ataduras de un omnicompreensivo sentido. En estas coordenadas pueden inscribirse no sólo el análisis de la desmaterialización presupuesta en las nuevas formas de comunicación viables por la Web (que aparentemente ya no conectaría cuerpos sino terminales) sino incluso algunas políticas de identidad rupturistas cuyas esperanzas de emancipación se cifran en la recientemente conquistada "liberación" de la tiranía de la determinación biológica y que confían en las potencialidades de una ilimitada (e indeterminada) capacidad de invención de la identidad sexual, étnica, etc.

En todos estos casos, la equivalenciación concomitante a la abstracción de las especificidades y particularismos cuyas amenazas de homogeneización atormentaron a pensadores de otras épocas, parece ser hoy mayoritariamente leída en el sentido de una garantía de proliferación de lo diverso y de una libertad aporomáticamente definida como indeterminación. Esta peculiaridad de la época nos induce a interrogarnos, retomando una hipótesis de Jameson<sup>35</sup>, sobre el entorpecimiento ideológico que

convierte la universalización finalmente conquistada de una única forma, la forma mercanca, en la encarnación y la garantía de la multiplicidad y la diferencia. A nivel teórico este entorpecimiento se expresa en la asociación inmediata de todo análisis concreto e histórico, situado y "material", que desconfié de las promesas emancipatorias de la virtualización en curso, con el determinismo objetivista que pretendió deducir el futuro de el pasado y el sentido de el mundo, y que así dictaminó en la práctica el fin tanto de la política como del sujeto definidos por su capacidad de trascendencia de lo dado. Contrariamente, en nombre de este sujeto y oponiéndose al despotismo de la determinación objetiva, el nuevo giro cultural<sup>36</sup> cree poder enarbolar los derechos de la invención optando por el sujeto en detrimento del objeto y deshaciéndose, junto con éste, de toda referencia a la dimensión de la materia, en lugar de emprender una lucha por una redefinición no idealista de su concepto. Esta es la tarea que, siguiendo pensamientos dispersos pero perseverantes y potentes tales como el de Adorno, Sartre, Bloch y Lukács, nos proponemos iniciar a continuación.

### "El contenido de la forma"

La pregunta por la relación entre el sujeto y el objeto, el cuerpo, el espacio y lo que en ellos sucede, evoca otra pregunta más antigua o general sobre la relación entre la forma y el contenido y, desde nuestro punto de vista, vuelve a llamar la atención sobre la dolorosa actualidad de la lucha entre idealismos y materialismos en la cual, pese al realismo pragmático y sin ilusiones que marca el tono de la época, los primeros "no han dejado de vencer". El espacio ciertamente no es el receptáculo en el que se suceden los acontecimientos (es decir, donde "tendría lugar" la acción) como si estos "hechos" y aquella "superficie de inscripción" fueran compartimentos estancos, plenamente constituidos y, sobre todo, mutuamente indiferentes que sólo interactúan a posteriori.<sup>37</sup>

Es la puesta en forma de la materia lo que la particulariza; de allí el énfasis en la forma de manifestación como verdad del objeto en lugar de simple apariencia de una esencia anterior o más profunda. Pero la afli-

<sup>36</sup> Op. cit.

<sup>37</sup> La crítica a la mutua ajenanidad entre individuo y sociedad, interior y exterior, sujeto y objeto, así como otras tantas polaridades puras, puede rastrear en la crítica a la indiferencia de la forma en relación al contenido (postulada por el racionalismo formalista) que realiza formalmente Lukács. Ver "La cosificación y la conciencia del proletariado" p. 35 y sgtes., en *Historia y conciencia de clase* Buenos Aires, Hyspamérica, 1985.

<sup>35</sup> Jameson, F., *El giro cultural*. Ed. Manantial, Buenos Aires, 1999.

mación del carácter no apriorístico, relacional, conformativo y significativo tanto de su interacción como de aquella que se entabla entre las polaridades sujeto/objeto, cuerpo/experiencia, forma/contentido, pareciera a veces dejar a ambos términos en el aire, como flotantes indeterminados carentes de pesantez que, cumpliendo un destino dudoso, no dejan de desvanecerse en el aire. Todo sucede como si la crítica a la rotunda conclusividad de lo objetivo "dado" naturalizado, la crítica al "culto del hecho" en que se encaramaron el positivismo y el determinismo economicista, fuera sólo posible contraponiéndoles una subjetividad o actividad puras y definidas (luego de haber operado una feroz simplificación de este concepto) exclusivamente como "significación". Como si, en otras palabras, la reconducción de los cosificados productos del espíritu a un continuo proceso de producción de sentido habilitara la posibilidad de eliminar "la materia" en tanto tal del análisis. Cuando esta "descosificación"—deklaradamente o no—moviliza semejante conjunto de presupuestos, parecería alegrarse demasiado rápido de poder liberar lo plural, el exceso del contenido (y, en fin, de la materia en relación al concepto), de la homogeneizante ley de la contradicción, sin que se hayan conmovido—no obstante—el imperio de la identidad y de la "coacción espiritualizada"<sup>58</sup>, para pasar a celebrar el reino de la libertad soberana "en medio de lo oprimido". Es precisamente como resistencia frente a este falso avance de la diversidad que, según Adorno, la dialéctica todavía tiene algo que aportar. Porque no alcanza con descartar la forma lógica de la contradicción como si fuera el capricho de un método (el dialéctico) que se la impondría desde afuera al mundo dejando de lado la variedad de lo no contradictorio, de lo simplemente distinto. La contradicción es la denuncia de la falsedad de la identidad plena que nuestro mundo presume haber alcanzado. En palabras de Adorno: "Mientras la conciencia tenga que tender por su forma [idealista] a la unidad, es decir, mientras mida lo que no le es idéntico con su pretensión de totalidad, lo distinto tendrá que parecer divergente, disonante, negativo. Esto es lo que la dialéctica reprocha a la conciencia como una contradicción". La contradicción surge como el índice de lo que "hay de falso en la identidad, en la adecuación de lo concebido con el concepto... El nombre de dialéctica

<sup>58</sup> Entendemos que en Dialéctica negativa Adorno llama "coacción espiritualizada" al recorte del exceso cualitativo y material del objeto que el pensamiento idealista y la práctica mercantil realizan para consumar, respectivamente, la omnipotencia del concepto (que según el idealismo debe abarcar por completo a los casos que sólo serían sus encarnaciones accidentales) y la universalidad del valor. Cfr. Adorno, T., *Dialéctica negativa*. Madrid, Taurus, 1975.

comienza diciendo sólo que los objetos son más que su concepto, que contradicen la norma tradicional de la adecuación". Por eso, lejos de encarnar a aquel pensamiento regresivo que quiere contener a todo el ser bajo una única ley, la dialéctica negativa busca ser "la conciencia consecuente de la diferencia". Pero consecuente indica que no sueña con que alcance con postular un mundo plural y diverso para que éste exista sino que es más bien necesario construir y pensar uno más allá del imperio de la identidad y la homogeneidad total inherentes al imperio de la lógica equivalencial y que obligan a lo diferente a mostrarse como contradictorio. "Dialéctica es el desgarrón entre sujeto y objeto, que se ha abierto paso hasta la conciencia; por eso no la puede eludir el sujeto, y surca todo lo que éste piensa, incluso lo exterior a él. Pero el fin de la dialéctica sería la reconciliación. Esta emanciparía lo que no es idéntico, lo rescataría de la coacción espiritualizada, señalaría por primera vez una pluralidad de lo distinto sobre la que la dialéctica no tiene poder alguno."<sup>59</sup>

Nuestro punto de partida teórico es que cierta dimensión de la corporalidad, la ciudad y el espacio en general (junto con muchas otras cosas) son configuraciones históricas, formas de las relaciones sociales, que presentan la peculiaridad de haberse autonomizado de la dinámica en que fueron producidas y cristalizado en una entidad aparentemente consumada, eterna, y con una legalidad propia a la cual sólo resta someterse. La afirmación del carácter intrínsecamente dialógico e histórico de lo social permite, por el contrario, reconducir esta cosiedad naturalizada al proceso de su constitución subvirtiendo las perplejidades de aquello que, de otro modo, aparecería como una misteriosa e inmutable cosa-en-sí. El problema radica en que cuando esta crítica se traduce en un mero cambio de énfasis que se conforma con poner en los sujetos y sus capacidades inventivas o en las potencialidades del sentido todo aquello que le quita a la cosa, la magia no desaparece, porque se vuelve a plantear—omiténdola—una dimensión ajena al pensamiento, impenetrable o desechable, una nueva cosa-en-sí de la cual ya no es posible hablar: la dimensión de la materia. Es decir que el precio a pagar por la descosificación de aquello que pretendía hacerse presente como inocente y siempre-ya-sido dato, parecería ser en muchas ocasiones el de perder todo rastro de su materialidad, como si ésta fuera una condena ineluctable a los límites finitos de la cosa, concebida por el pensamiento racional-formalista como puro obstáculo, y, a nivel de la teoría "crítica"<sup>60</sup>, como un arcaísmo dinosaurialemente torpe.

<sup>59</sup> Op. cit. p. 15.

<sup>60</sup> O mejor, como proponeremos a continuación, oportunamente "convertida".

Planteadas la cuestión en los términos terroristas de la opción formalista (que supone un abismo entre el contenido y la forma, el objeto y el sujeto, etc.) nos vemos arrojados a la exigencia de hacer nuestros votos en uno u otro sentido, es decir, de pronunciarnos por el sentido o por la materia y llegado el caso —mea culpa mediante— de “convertirnos”. Suscribir un dogma con la misma ligereza con que abandonamos el anterior. Pero si un resio de negatividad va a impulsar todavía al pensamiento a ser algo más que un mero acto de fe, a ese primer gesto de rechazar los términos de una opción maniquea puede seguir el de intentar pensar críticamente qué “materias” exigen seguir siendo interrogadas por y post giro lingüístico y luego de la consagración del lenguaje como la “morada del Ser”. Sería poco sincero negar que este risorgimento de la “cuestión materia” que nos proponemos pretende ejercer cierta resistencia al omnipotente y llamativamente facilitado avance del “todo es sentido” que decreta el fin del debate antes de que este empiece y, sin embargo y paralelamente, resulta igualmente redundante afirmar que no se trata de devolver sus fueros a aquel materialismo determinista e idealista,<sup>61</sup> el de la “realidad real”, que se hiciera el distraído ante los aportes del psicoanálisis, la lingüística o el arte autónomo (que probablemente hubieran conmovido su dogmatismo idealista), y así pretendió acallar la crítica con un gesto no menos totalitario. La resistencia a la que aludíamos pretendería, más bien, restituir la incomodidad de lo que, al menos —como sugerimos— para nuestra época, hay en la materia y sólo en la materia (aunque no en cualquiera), de insoportable y disruptivo: su irreductible exceso en relación al concepto y la unidad, a lo que ha llegado a ser, a la identidad.

### Lukács, discípulo de Simmel... y lector de Marx

La problematización de la “cuestión materia” que proponíamos resulta tanto más necesaria por cuanto una operación paradigmática del muy moderno proceso de racionalización parece haber sido la de sacar los

<sup>61</sup> Es idealista en tanto presupone desde el vamos la identidad de la cosa consigo misma y con el concepto recayendo, por consiguiente, en la operación formalista de volver a éste indiferente en relación al contenido. A este respecto, aunque en este caso concreto dirigiendo sus dardos no contra las tendencias “empiristas” sino contra su otra cara, las racionalistas, dice Adorno, “El sistema, la forma de exposición de una totalidad fuera de la cual no hay nada, absolutiza el pensamiento frente a todos sus contenidos y volatiliza el contenido en pensamientos: es idealista antes de argumentar en favor del idealismo”. Op. cit., p. 32.

cuerpos de escena (y con ellos toda materialidad cualitativa, incluida la espacialidad concreta, situada) en un desplazamiento que, sin embargo, no sólo disió mucho de representar el fin de la poesía en forma de esos cuerpos y de la materia en general sino que, precisamente, instauró un proceso de formato de todo lo existente como elemento de una serie, componente fungible de un sistema formal de diferencias equivalentes.<sup>62</sup> Haciendo énfasis en esta lógica formalista y sistémica, un discípulo de Simmel y lector de Marx, G. Lukács, analizaba la génesis del proceso de cosificación que pudre desde adentro a nuestras sociedades, a partir de los fenómenos paralelos y que se dan contemporáneamente: la universalización de la forma mercanca y la universalización de la razón como método de conocimiento válido para la comprensión de todo el ser. Siguiendo a Marx, Lukács afirma que<sup>63</sup> lejos de constituir un fenómeno exclusivamente económico, la mercanca es una forma que, en el capitalismo, estructura todas las manifestaciones de la vida, imponiendo la ley de la commensurabilidad de todo con todo, el principio de la equivalencia formal de todas las cosas, así como la necesidad y legalidad correspondientes a ese mundo objetivo que hace propio lo que es en realidad producto de la acción humana históricamente situada. A diferencia de momentos anteriores en que la mercantil era una entre muchas formas de interacción, la universalización que experimenta en el capitalismo hace que se convierta en la forma configuradora de la totalidad de la experiencia homogeneizando las que fueran especificidades de las relaciones sociales en las distintas esferas de la praxis y expresándose, a nivel del pensamiento, en la universalización del formalismo racionalista como único método racional de comprensión de la realidad. De este modo, homogeneización, divisibilidad y commensurabilidad se constituyen, como vuelve a enfatizar Jameson en una bellísimo pasaje, en los gestos privilegiados de ambos movimientos y del capitalismo en tanto tal:

apoderarse de un paisaje y aplanarlo, redistribuirlo en una cuadrícula de parcelas idénticas y exponerlo a la dinámica de un mercado que ahora reorganiza el espacio en términos de un valor idéntico. El desarrollo del capitalismo distribuye luego ese valor de la manera

<sup>62</sup> El oxímoron se justifica debido a que se trata de diferencias dentro de un sistema que se distingue de otros por su capacidad de hacer commensurable todo con todo. El carácter diferencial de los elementos que lo componen queda resringido, por lo tanto, a una homogeneidad cualitativa más original que ha de quedar presupuesta en la diferenciación.

<sup>63</sup> Lukács, op. cit.

más desigual, por cierto, hasta que al fin, en su momento postmoderno, la pura especulación, en cuanto algo así como el triunfo del espíritu sobre la materia, la liberación de la forma del valor de cualquiera de sus anteriores contenidos concretos o terrenales, reina entonces suprema y devasta las mismas ciudades y campiñas que había creado en el proceso de su desarrollo previo. Pero todas esas formas ulteriores de violencia y homogeneidad abstractas se derivan del parcelamiento inicial, que vuelve a trasladar al espacio mismo la forma monetaria y la lógica de la producción de mercancías para el mercado.<sup>64</sup>

Los límites a la racionalidad que la lógica sistémica y equivalencial encuentran, se hallan –no obstante– contenidos en su misma postulación. En efecto, la forma equivalencial debe pasar necesariamente por alto tanto las particularidades materiales de los productos (que de valor de uso concretos y materiales que eran pasan a contar únicamente como abstracto, equivalente, universal y cuantificable valor) como las del trabajo que les da origen (que se transforma en homogéneo e incualificable “gasto de músculos, nervios y cerebro”). Pero entonces, el principio del sistema que rige el método racionalista hallará en los fenómenos únicamente aquellas conexiones lógicas y formales que él mismo presupuso descartando como fuentes de error y terror (porque en tanto quedan inexplicados e incomprensibles amenazan la existencia del sistema en tanto tal) los contenidos concretos no deducibles formalmente. Así es como el más racionalista de los mundos posibles crea su fantasmagoría, y el imperio de la equivalencia su Otro incommensurable. Así es como, mediante un continuo e inquebrantable trabajo de aplanadora, el sistema, además de los productos en serie que llamamos “diferencias equivalentes” o falsas, no cesa de producir restos, otros inasimilables e insoportables que, por su misma lógica, es incapaz de comprender como fruto de su cruzada homogeneizadora y espiritualizante. En esta línea de lectura se podría, tal vez, considerar como una especie de “retorno de lo reprimido”, retorno del objeto ausente del discurso de la modernidad/postmodernidad el actual fervor por El físico (siempre Uno, siempre igual a sí mismo aún en su constante transformación) como una revancha de “lo corporal” que no cuestiona, sin embargo, el carácter homogéneo y para nada disruptivo –en general– de esos cuerpos que parecen

volver al primer plano ya vaciados. Pero también deben considerarse entre aquellos objetos–restos todas las diferencias no equivalentes que – como vimos con Adorno– sólo pueden manifestarse como contradicción, como emergencia del antagonismo, puesto que exceden la lógica que aporta identidad al sistema, la de la commensurabilidad de todos sus elementos, y que irrumpen con toda su bárbara materialidad bruta en nuestra “civilizada y espiritual” escena contemporánea. Cuando su diferencia no es metabolizable, incorporable al menú internacional de comidas tradicionales, la diferencia no equivalente pasa a ser inmediatamente sinónimo de caos, mera corporización del conflicto irracional en tanto tal y así se le arrebatan por otra vía las peculiaridades que resistieron al efecto aplanadora de la globalización puesto que quedan subsumidas bajo el abstracto manto de “la maldad” que las iguala.

### Qué materia

...el mundo físico se vuelve un campo puramente pasivo para la actividad humana, y el mundo social existente suministra sólo el terreno en el que la humanidad ha de organizar sus relaciones con libertad y según la razón... La voluntad y la acción, separadas del contenido y la realidad, se quedan pura y simplemente en punto muerto.

Ernst Bloch

Se plantea entonces el problema de establecer cuál es la dimensión de esa materialidad (ninguneada pero sintomáticamente presente) que queremos considerar. No se trata, ciertamente, de “la materialidad del leño del bosque” (Bloch) como objeto externo, pasivo, incualificado y manipulable, como una cuestión “física”, porque es precisamente aquel proceso de abstracción el que convirtió a los cuerpos y al espacio en un problema físico, de la ubicación de materialidades domesticadas en superficies homogéneas, y a los cuales opuso la actividad del sujeto. También se trata de la materialidad “más real” del mundo autosuficiente de las probetas de “Matrix”<sup>65</sup> contrapuesto a un mundo de ilusión del que eventualmente se podría prescindir para instaurar finalmente el imperio reconciliado y transparente de la cosa consigo misma. Podríamos aventu-

<sup>64</sup> Jameson, op. cit. (El subrayado es nuestro).

<sup>65</sup> Nos referimos a la película de ciencia ficción que retoma el ya clásico tema de la realidad como ilusión generalizada proyectada por las máquinas, quienes, en el mundo real/Real oculto detrás de la ficción en la que los hombres viven, los cultivan en probetas para convertirlos en energía de la cual alimentarse.

rar que, en los términos de Ernst Bloch, estas dos posibilidades (la de la materia como positividad finita, ya sea circunscripta en los límites de una legalidad aporética, o como referente/garante de la crítica de la ideología concebida como falsa ilusión) son deudoras de una tradición filosófica centrada en la unicidad, finitud e identidad apriorística del Ser, en contraposición a la cual es posible rastrear y agrupar como "¿Z-querda aristotélica"<sup>66</sup> a los dispersos pero recurrentes intentos por recuperar la pluralidad cualitativa y el carácter activo y abierto (no en el sentido de indeterminado sino de definido por la posibilidad como categoría del ser) de la materia.

La primera tradición (cuyos logros —como vimos con Lukács— pueden medirse al compás de los avances en el proceso de racionalización y el predominio de la racionalidad hegemónica en tanto consiguió imponer la suficiencia del concepto en relación a la cosa, la plenitud de la identidad como la verdad de un ser aporético y ya constituido, en las versiones simétricas del racionalismo y el empirismo<sup>67</sup>). Esta tradición, idealista, ha tendido a concebir la potencia, el aún-no<sup>68</sup> la posibilidad, como "lo espiritual", "imaterial" y a oponerle "la materia" definida como "lo existente". La crítica a esta posición, precisamente desde una perspectiva materialista, permite realizar una virtual inversión de términos para postular a aquella dimensión de la posibilidad como lo propiamente material, por excesivo y cualitativo, en relación a toda "coacción espiritualizada" que pretendiera aferrarlo de una vez. En este sentido, "entregarse al objeto" tal como propone Adorno en la *Dialéctica Negativa* consistiría en vulnerar la unidad del propio pensamiento exponiendo el concepto a aquello que le es heterogéneo:

"La dialéctica idealista y materialista coinciden en leer el ente como el texto de su devenir. Ciertamente en el idealismo la historia interna de la inmediatez la justifica como escalón del concepto, mientras que el materialismo toma esa historia como medida de la falsedad de los conceptos, sobre todo para lo que existe inmediatamente, pero no sólo para ello. La dialéctica negativa entaña en sus endurecidos objetos aquella posibilidad que les robó su realidad, pero sigue transparentándose en cada uno de ellos. Sin embargo, ni siquiera un esfuerzo extremo por expresar en palabras la historia detenida en las cosas puede lograr que esas palabras dejen de ser conceptos. Su precisión es un sucedáneo de la misma cosa y ésta nunca llega a hacerse del todo presente; entre las palabras y lo que conjuran se abre un vacío."<sup>69</sup>

### Marxismo y psicoanálisis

Si nos propusiéramos leer la definición del materialismo que nos da Adorno a través del concepto de dialéctica negativa con una hermenéutica de la yuxtaposición (más que una práctica de desentrañamiento de su "contenido oculto") el procedimiento adecuado consistiría en rodearla de otros textos con los que podría dialogar. Y una de esas enriquecedoras "charlas" podría establecerse con dos tradiciones que, por distintos motivos y a veces contradictoriamente, mantuvieron relaciones de amor u odio (pero en ningún caso relaciones evidentes) con lo que aquí se intenta definir como "perspectiva materialista": el psicoanálisis y el marxismo. En cuanto a qué puede haber de materialista en las posturas del psicoanálisis, cabe traer a colación un comentario de Badiou sobre las tesis lacanianas en relación a la verdad:

- 1) Hay verdad, tesis por medio de la cual Lacan elimina el axioma de la sofística.
- 2) Una verdad está siempre en parte a la zaga de lo que se dice de ella, y sólo puede ser semidicha. Con ello Lacan, independientemente de la importancia que atribuye al lenguaje, elimina cualquier equivalencia entre el pensamiento y el recurso del lenguaje como tal.
- 3) No hay criterio de verdad. Pues la verdad es menos un juicio que una operación. Se mantiene en el registro de la causa del sujeto y

<sup>66</sup> Así la denomina Francisco J. Martínez, "Materialismo y marxismo en Ernst Bloch", *Revista Antropos* N° 146/7, Madrid, 1993.

<sup>67</sup> Dado el énfasis que pone en las peculiaridades físicas del objeto percibido, puede parecer incorrecto incluir al empirismo en la tradición del idealismo y, sin embargo, el abordaje del fenómeno como identidad conclusa, finita y comensurable, establece a priori su adecuación al concepto y la plenitud de su identidad tomando a estos (identidad y concepto) invulnerables, indiferentes a la variación y apertura de los contenidos y, por lo tanto, ideas puras y plenas en sí mismas.

<sup>68</sup> Cfr. Manuel Vasco Jiménez, "La ontología de Bloch" en *Revista Antropos* N° 146/7, Madrid, 1993.

<sup>69</sup> Adorno, op. cit. p. 58.



puede, además—por ello existe el psicoanálisis—, maquinari su sufrimiento. Esta falta de cualquier criterio, que sustrae la verdad al principio de adecuación o asimismo de certeza, da al pensamiento de Lacan su toque escéptico. Pues se dirá también que, representando la verdad como proceso estructurado y no como revelación primitiva, le da su toque dialéctico.<sup>70</sup>

Lo que se desprende de estos principios básicos del psicoanálisis en relación a nuestro problema es, en primer lugar, que una perspectiva materialista no es "más verdadera" porque ponga como fundamento a la materia en lugar de la idea. En todo caso lo es porque dice que nada puede estar completamente en sus cabales nunca, que lo propio del mundo humano es estar "fuera de quicio" y en disputa con ese estado. Y esto porque mientras que la idea puede ser "dueña de sí misma", puede alcanzar la plenitud, "llegar a Ser", la materia, definida como acabamos de hacerlo, retiene la dimensión de la incompletitud, la potencialidad y la distorsión como un momento constitutivo de toda presencia, al mismo tiempo que revela que ésta sólo puede perfilarse en torno a un exceso, una dimensión "otra" que le es radicalmente heterogénea. Se acerca más a la verdad de aquello que está pensando al postular, a la vez, una vulnerabilidad constitutiva para sí mismo en tanto práctica de pensamiento, en tanto acción específica. Porque cuando es idealista el pensamiento cree que es todopoderoso, no sólo piensa un mundo de presencias sino que él mismo se experimenta como completitud, tiene la certeza de la identidad propia del Amo y el dominio. Por el contrario, un pensamiento verdaderamente materialista sencillamente no podría detenerse a contemplar ni la plenitud de sus objetos ni la suya propia, es una práctica de abasamiento que ni siquiera puede concederse el lujo de perder rigurosidad. En síntesis, "decir que tanto el psicoanálisis como el marxismo son materialismos, es simplemente afirmar que cada uno revela un área en que la conciencia humana no es amo en su propia casa."<sup>71</sup>

El marxismo—el marxismo más fértil—es materialista porque, volviendo al pasaje de Adorno, dice que ni siquiera el gesto—propiamente benjamiano—de intentar adivinar en el objeto "aquella posibilidad que le robó su realidad", puede aportar por fin el concepto adecuado a la plura-

<sup>70</sup> Badiou, A., "Lacan y Platon, ¿Es el matema una idea?" en *Colegio Internacional de filosofía (comp.)*, Lacan con los Filósofos. México, Siglo XXI, 1997. (El subrayado es nuestro).

<sup>71</sup> Jameson, F., *Imaginario y Simbólico en Lacan*, Buenos Aires, Ed. El cielo por asalto, 1995.

lidad activa de la materia si es que persevera en lo que le es propio. Benjamin lo sabía, y por eso la potencia que reclamaba para el materialismo histórico era una "débil fuerza mesiánica" y no la "fuerza fuerte" de la triada Identidad, dominio y autarquía (consagrada por el materialismo vulgar), que busca poner orden al mundo instalando como criterio absoluto precisamente el de la adecuación; unificando el sentido, el tiempo y el espacio.<sup>72</sup>

### Palabra carente, cuerpo sublime

Lo que la palabra dice de la cosa siempre escamotea su todavía—no y así escamotea la cosa que nunca llega a hacerse del todo presente, pero no puede por ello renunciar a ser palabra, callar ante aquello que no se puede decir.<sup>73</sup>

El vacío que entonces se abre entre la palabra y la cosa es cifra de la arbitrariedad del lenguaje pero es también el que delata la persistencia de una ajénidad fundamental, de un exceso en torno al lenguaje que hace posible y congénitamente inadecuado a la palabra: en ningún caso omnipotente y autárquica.<sup>74</sup> Demasiado y demasiado poco, nada, un abis-

<sup>72</sup> En este sentido las citas obligadas son el Hobbes del Leviatan (absolutamente consciente de que el fin de la guerra y en cierto sentido el de la política entendida como pluralidad, dependían de la unificación del Logos, de la institucionalización de palabras claras y distintas, transparentes, que garantizaran una comunicación "racional" despojada de los obstáculos de la polisemia, el malentendido, la retórica y la producción de sentido) y la crítica de Nietzsche en *Genealogía de la Moral*.

<sup>73</sup> En este sentido cfr. la crítica que Adorno le hace a Wittgenstein en la *Dialéctica Negativa* op. cit. p. 18

<sup>74</sup> Aquí se plantea el complejo problema de pensar el grado de realidad/Real de ese exceso que hasta aquí hemos asociado—siguiendo a Bloch, Adorno y, creemos, en una tradición cercana a la sustancia de Spinoza—con la dimensión de la posibilidad de una materia cuantitativa y abierca, y que desde una perspectiva psicoanalítica se podría considerar, inversamente, a partir de la pura nada, como objetivación de un vacío. En el primer caso lo escandaloso sería "lo demasiado" y caótico, en el segundo el vacío más apabullante como huida del cual construimos un mundo. Al impulso inicial de asociar la primera perspectiva con el punto de vista de la realidad (por oposición a la dimensión de lo Real) se opone, sin embargo, el hecho de que precisamente esa dimensión del todavía no que caracterizaría a esa materia subversiva no sería la de la realidad entendida como lo ya existente, como lo que presenta la certeza (imaginaria) de "ser". Pero por otra parte, también nos parece relevante resaltar que en su definición de "Real lacaniano" Zizek recupera como característica precisamente lo huído y contradictorio de este concepto que por un lado es demasiado y por otro nunca existió, que resiste toda significación y por otra parte es lo único que importa, el caso (s)ic en torno al cual existe el sentido. Ver Zizek, S., *El sublime objeto de la ideología*, México, Siglo XXI, 1992.

mo. Pero en ese exceso y en esa falta que funda la necesidad de un siempre renovado esfuerzo de las palabras por abismarse en la cosa, lo que no deja de estar presente es la cosa misma y la falsedad del principio de adecuación. La cosa no deja de estar presente en el lenguaje aunque, aclaremos, épocas como la nuestra pretendan que han logrado minimizar (hasta su desaparición virtual) los "roces" materiales en un universo ya casi totalmente homogéneo. En ese sentido, y aunque a nivel de la coyuntura política represente una práctica guiada por las mejores intenciones (como en el caso de las "minorías" a que nos referíamos al comienzo), la fantasía que asocia inmediatamente desmaterialización con libertad y se apresura a festejar que "todo sea sentido" se ve alentada por la secreta esperanza de haber superado no sólo toda determinación (que en la senda del liberalismo interpreta meramente como límite externo y no como posibilidad immanente) sino de haber conseguido trascender toda traza de impureza, tragedia y conflicto. Pero entonces, precisamente cuando la reconciliación parece haber monopolizado la escena, la persistencia del antagonismo y de la tragedia ineliminable en que es posible el sentido<sup>75</sup>, se manifiestan bajo la forma de (ineplicados, inesperados, "caídos del cielo") brotes (de racismo, fundamentalismo, xenofobia, etc.).

Según Adorno el pensamiento critica en el lenguaje su pretensión de identidad positiva, real, entre la palabra y la cosa, y es por esto que en la disputa entre el descriptivismo y el antidescriptivismo que recupera Zizek<sup>76</sup> el segundo tiene la razón. Muy escuetamente la posición descriptivista se podría definir como aquella que considera al significado de una palabra como la descripción del conjunto de propiedades de la cosa que, a su vez, se hace merecedora de esa nominación en tanto y en cuanto mantenga las características comprendidas en el significado de la palabra en cuestión. Por el contrario, el antidescriptivismo hace énfasis sobre la persistencia de los nombres aún cuando las características que se le atribuyen a las cosas que los portaban hayan cambiado, y explica la nominación definiéndola como una especie de "bautismo primigenio" que aso-

<sup>75</sup> La tragedia a la que nos referimos es aquella insuficiencia crónica de las palabras que es la condena pero también la condición de toda producción de sentido. La inerradicabilidad de esa "insuficiencia" es comúnmente aceptada en la teoría y no parece presentar demasiados problemas. Sin embargo, si desaparece de la escena como problema del pensamiento aquello respecto a lo cual el lenguaje se muestra como "insuficiente", también desaparecen los límites constitutivos en que es posible el sentido (es decir, la "insuficiencia" misma) y éste, como intentaremos demostrar a continuación, se vuelve autárquico.

<sup>76</sup> Zizek, op. cit.

ciaría de un modo relativamente "rígido" la palabra a la cosa independientemente del conjunto de propiedades en juego. Según Zizek, la crítica lacaniana al descriptivismo radicaría en que éste elude la dimensión autorreferencial del lenguaje, la dimensión de "estupidez dogmática del significante" que hace que "esto sea una mesa porque se llama así" y que anuncia la presencia del Otro en el lenguaje. Por su parte, el problema de este antidescriptivismo (que, como veremos, no es el "postestructuralista") es que pretende encontrar el objeto real al cual se asoció el nombre en la realidad, es decir, a nivel del referente, en una positividad definida, en el pasado tal vez, pero positividad al fin. En su crítica al descriptivismo, dice Zizek, el antidescriptivismo descubre lo que no quiere aceptar: que no sólo la nominación no se funda en la descripción de propiedades positivas sino que ni siquiera se funda en una referencia originaria en la realidad y que es posible sólo como objetivación de un vacío.

Lo que se anuncia en este reconocimiento es que aquello que convierte a algo en un objeto sublime, en la figura central que aglutina a un campo ideológico, no es nada del orden de la realidad ni pasada ni presente, no refiere a sus propiedades físicas sino a un "superpoder" que se encarna en ese significante contingentemente: se debe a su "cuerpo sublime". El ejemplo que da Zizek es el de Coke. En un primer análisis podría decirse que "Coke" es un determinado significante que connota una particular imagen de Estados Unidos, es decir, donde un conjunto preexistente de características de esta nación vuelven a aparecer de "otra forma", en la imagen de Coke. Pero ésta recién adquiere el "superpoder" al que nos referíamos antes cuando la relación se invierte y pasa a ser el cuerpo sublime de Coke, aquello que en Coke (gaseosa de color acaramelado, fría y refrescante, etc..) es más que Coke, lo que sostiene una experiencia de Estados Unidos que sólo existe como tal en tanto se reconozca, porque se reconoce como una unidad, en el cuerpo sublime de Coke. Así, el puro significante, en este caso Coke, funciona como aquella palabra a la que las cosas se refieren para reconocerse en su unidad pero ella misma no se podría definir: ¿Qué es Coke? "This is it!" responde el slogan, "it", la mera cosa, la inalcanzable X, el objeto causa de deseo. No es su cuerpo físico, el que existe en la realidad, el conjunto de propiedades que la definen, lo que hace de Coke lo que es sino aquel plus que está en Coke más que Coke y que bien podría cambiar de repente y convertirse en excremento, como dice Zizek, en todo no potable, sin que se alterara la materialidad de su cuerpo sublime.

La principal consecuencia de esta argumentación para una teoría de la ideología (y sobre todo para una crítica del presente en que vivimos),

radica en poner de manifiesto que puesto que el "superpoder" de Coke no reside en sus características físicas, no es definible de antemano como un conjunto de propiedades "reales". Más fundamentalmente, implica que la fascinación que ejerce no se desvanece con una ilustrada "toma de conciencia" o un reconocimiento de lo que Coke es "en realidad".<sup>77</sup> Y esto porque, como ya lo sabía Althusser, es más bien la realidad la que es gracias a Coke, la que cobra consistencia como tal por y a partir de el falso reconocimiento práctico que ella encarna. En una de sus principales tesis, Althusser sostiene<sup>78</sup>, en efecto, que la dimensión fundamental de la ideología se sostiene en la práctica a través de los rituales ideológicos, es decir, en la vida cotidiana a través de los actos más insignificantes y aparentemente sin misterio. Actos que, por su parte, son los que aún más allá de nuestras conciencias (o precisamente sólo más allá de ellas) reproducen nuestra realidad en tanto tal reproduciendo el núcleo de sentido que las organiza (en este caso Coke y su sublimidad). En otras palabras, a nivel de la conciencia "sabemos perfectamente" que Coke es una simple gaseosa, que a temperatura ambiente es asquerosa y que no tiene ningún superpoder. Confrontados con esta demostración "desmitificante" estamos perfectamente dispuestos a decir que es obvio y ya lo sabíamos. El problema es que a nivel de las prácticas actuamos como si este no fuera el caso. Al igual que en relación a la mercancía, a la que tratamos como encarnación del valor (como si éste existiera "en sí", más allá de los cuerpos particulares en los que "se encarna"), somos presos del fetichismo en la práctica, no a nivel de nuestras conciencias.

Todo lo antedicho implica, por supuesto, que no alcanza con "correr los velos" ideológicos para liberar a las conciencias de la mentira ideológica tal como sigue pretendiendo cierto paradigma de la transparencia. Pero también representa un exceso en relación a aquella conciencia crítica que hoy declara el fin de las ideologías y se considera "más allá de toda ilusión": ella cree no creer en nada pero "las cosas creen por ellos". Su ilusión es doble, y el gesto materialista del psicoanálisis radicaría en disolver esa imagen de conciencia desencantada y segura de su pragmatisismo sin ilusión poniendo en escena la fantasía ideológica que estructura su práctica, la fascinación por ese cuerpo sublime que en sí mismo no es nada pero en torno al cual tiene sentido todo lo demás.

<sup>77</sup> Lo cual no implica en absoluto que haya dejado de ejercer ese poder y que nos encontremos en una era postideológica, como pretenden muchos.

<sup>78</sup> Althusser, L., *Ideología y Aparatos Ideológicos del Estado*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1988.

Contrariamente, si bien la versión postestructuralista del antidescriptivismo va un paso más allá que sus interlocutores no sólo al reconocer el momento laiológico del lenguaje, sino también al superar la confusión realidad/real y abandonar la búsqueda de la fuente del poder del significante en cuestión en sus propiedades físicas, corre el peligro de perder en el mismo momento la Cosa: al enfatizar únicamente el momento autorreferencial del lenguaje, pasa por alto que su movimiento no es circular y sobre sí mismo sino elíptico y en torno al exceso o al vacío que quiere conjurar. La absoluta supresión de esa distancia, que es la supresión de la dimensión de la Cosa, vuelve a atarpar a la producción de sentido en las redes de la fantasía autárquica, de un sentido que parecería no requerir nada más que a sí mismo y así, aunque lúdico y contingente, se vuelve invulnerable en su (aunque no declarada si presupuesta) omnipotencia. Una lectura más materialista de las consecuencias de la "radical contingencia de la nominación" enfatizaría, en cambio, que: a) no somos libres de inventar cualquier nombre para las cosas porque de todas formas cualquiera será igualmente arbitrario, sino que nos vemos urgidos a hacerlo constantemente porque lo que resiste la simbolización resulta insoportable y b) que esa distancia que se abre con la Cosa preside toda producción de sentido. Pero sin perder de vista, fundamentalmente, que todo ese proceso de significación se da, existe, en torno a la fascinación por aquel cuerpo sublime, cuerpo incorruptible, inmune a las modificaciones temporales, en torno al cual se organiza la dimensión más fundamental de la ideología.

Si el sentido sólo gira en torno de sí mismo, si la identidad es invención en caída libre y el lenguaje pura arbitrariedad autorreferencial ¿no volvemos a afirmar aquella indiferencia de la forma respecto del contenido que caracterizó al pensamiento racional-formalista y le permitió reconducir lo múltiple de la materia a la unicidad de la idea? Ante esta pregunta ciertamente puede objetarse que aquellos presupuestos buscan, precisamente, teorizar la pluralidad de lo existente. Sin embargo, resulta sintomático que una época viva como posibilidad y diversidad cualitativa la consumación de los presupuestos identitarios y homogeneizantes que guiaron a la modernidad en su proyecto político (aunque, como acortarian Adorno y Horkheimer, una vez despojada de su dialéctica). Hoy vivimos la consumación de aquellos procesos de universalización de la forma mercancia y racionalización que analizábamos a partir del texto de Lukács. Vivimos, por lo tanto, no sólo en un mundo "comensurable" sino, sobre todo, en uno que ha alcanzado dicha comensurabilidad "espiritualizándose", abandonando su cuerpo marcado y con él la di-

mención de su materialidad en el triple sentido de singularidad (diferencia real), multiplicidad irreducible a la unidad (por contraposición a la idea que es la única que posee desde el comienzo la plenitud y pureza de la identidad), y exceso en relación a toda simbolización y a todo presente. Por consiguiente, no sólo no asistimos a la era de la mayor diversidad sino que vivimos bajo el imperio de una homogeneidad inusitada que se expresa en la proliferación de identidades (diferencias equivalentes). La presunta liberación de lo obstaculizante—pero también potencial—de la materia, que a nivel del espacio funda la "fantasía tecnológica" de una comunicación "sin roces" para habilitar el surgimiento de lo múltiple, ¿no celebra el Muchos precisamente cuando ha logrado domesticar el exceso material destrándolo como residuo del universal triunfo del Uno transmisible en y por la Web?<sup>79</sup> Tal vez ahora la indiferencia del concepto, la "coacción espiritualizada" se llame "pluralismo" pero no deja por ello de ser indiferencia, fantasía ideológica de "significación libre de fricción", es decir, anulación de la tensión entre lo que ha llegado a ser positividad y lo que, como antagonismo inerradicable, como exceso de la materia, amenaza y habilita toda producción de sentido.

No hay fuera de la ideología—decía Althusser—pero dentro de la ideología no todo es ideología.<sup>80</sup> Y en nuestro contexto la frase pide a gritos una paráfrasis con "el sentido" y "el lenguaje" que nos ayudaría a eludir el terrorismo de la opción entre el sujeto y el objeto a la que nos referíamos antes. Porque sin intentar retornar mediante el siempre edificante "por detrás o por debajo de" a lo Otro de la significación como si fuera su origen o su fundamento tranquilizador (operación—por otra parte—típica de la búsqueda genética que Althusser tanto detestaba),<sup>81</sup>

<sup>79</sup> Zizek interpreta los festejos al "capitalismo libre de fricción" como exponentes de la fantasía social que subyace en la ideología del capitalismo del ciberespacio concebido como un medio de intercambio completamente transparente, etéreo, en el que desaparecen hasta los últimos rastros de la inercia material. Y la cuestión fundamental—agrega—es que "la fricción de la que nos libramos en esa fantasía de un capitalismo libre de fricción no se refiere solamente a la realidad de los obstáculos materiales que sostienen cualquier proceso de intercambio, sino, sobre todo, a lo Real de los antagonismos sociales traumáticos a las relaciones de poder y a todo aquello que marca con un sesgo patológico el espacio de intercambio social". Zizek, S.: "Multiculturalismo o la lógica cultural del capitalismo multinacional" en Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo, Buenos Aires, Paidós, 1998.

<sup>80</sup> Althusser, op. cit.

<sup>81</sup> Al tema de la explicación "debeladora" a nivel de los contenidos (siempre "ocultos") nos referiremos a continuación. Por el momento baste con decir que en su búsqueda de "lo profundo oculto tras la forma" perpetúa la confianza idealista en una positividad última, ya dada, que se rellejaría, deformadamente o no, en el mundo fenoménico, la superestructura, el texto del sueño, el valor, etc...

esta formulación nos impide, al mismo tiempo, pensar a la significación como un proceso autosuficiente que manipula exclusivamente elementos homogéneos (significantes), para recordarnos tanto que dentro de la significación hay un resto no significable que la hace posible, como que no todos los significantes son iguales, que hay significantes que en un momento determinado juegan un papel paradójico que excede la lógica diferencial.<sup>82</sup> Con otras palabras: estamos en y somos por el lenguaje pero dentro del lenguaje no todo es lenguaje. Y esta frase (escandalosa desde que pasó a considerarse "de buen tono" compactar y aplanar la complejidad de lo humano en un tranquilizador "todo es sentido") se puede enunciar sin recaer inelucablemente en la pobreza de afirmaciones instrumentalistas tales como "lo que no es lenguaje se expresa en él" ni tampoco en ideas fundamentalistas o causalistas del tipo: "hay un conflicto, antagonismo o ser que, si bien sólo puede aparecer en el lenguaje, funciona como su causa u origen". Lo que dentro del lenguaje lo excede sería aquello que le roba su omnipotencia, que resiste cierto pantlogismo en el que algunas corrientes heredadas del giro lingüístico quisieron arrojarlo. En el lenguaje, no a nivel de los contenidos, sino en su forma, en su mera existencia, se expresa el conflicto entre lo que se puede decir y lo que, dentro del lenguaje, lo excede. Ese exceso fue, más allá de las arbitrarias fronteras disciplinarias, el verdadero tema de autores materialistas tales como Shakespeare, Maquiavelo, Spinoza, Marx, Proust o Lacan (cuya teoría psicoanalítica materialista empieza diciendo que no hay más allá

<sup>82</sup> En el libro ya citado (El sublime objeto de la ideología), Zizek define como utópica la "creencia en la posibilidad de una universalidad sin su síntoma, sin el punto de excepción que funciona como su negación interna". El síntoma, en estos términos vendría a ser el elemento particular que subvierte su propio fundamento universal, la excepción a la regla, aquello que arruina su universalidad pero que al mismo tiempo la hace posible y que, en lugar de ser considerado como un elemento patológico eventualmente "corregible" o "extermo", debe ser visto como una negación estrictamente interna a la lógica del universal. Según Lacan, dice Zizek, Marx inventó el síntoma al describir una fisura, una asimetría que desmiente el universalismo de las libertades burguesas. Dentro de ellas se inclina, por necesidad estructural, la libertad del obrero de vender su fuerza de trabajo; pero esta libertad era paradójica puesto que su misma realización supone que el obrero pierda su libertad y así se constituya como el caso (insustituible e ineliminable dentro de los límites del capitalismo) que niega la universalidad del principio. Para la lógica de los significantes que venimos analizando esta presencia del "significante paradójico" representa un punto de inflexión dentro del campo al que pertenece que rompe su contigüidad con todos los otros significantes y lo resalta como algo más que "otro" diferencia, entre tantos, dentro del sistema. En nuestra opinión es esa presencia paradójica la que no es tenida en cuenta en las interpretaciones actuales de la política como el mero juego de identidades diferenciales.

del lenguaje). En "Materialismo y revolución" Sartre expresa lo angustiante de esa experiencia del exceso del siguiente modo:

La muerte, la desocupación, la represión de una huelga... poseen sin duda una significación, pero conservan sobre todo un fondo de opacidad irracional... después de descifrar las significaciones de las cosas, queda un residuo inasimilable, que es la alteridad, la irracionalidad, la opacidad de lo real, y es ese residuo lo que, en última instancia, soloca, aplasta.<sup>63</sup>

Pero ¿cómo pensar ese "residuo" cuando nuestro deambular en torno a la pregunta de qué decimos cuando decimos "significación" parecería arrojarnos a una nueva variante de la opción "materia-lenguaje" esta vez bajo la forma "existencia bruta" vs. "sentido", o, mejor, "facticidad" vs. "libertad"? ¿Es acaso exceso de objeto o de sujeto? ¿El plus proviene del proyecto aportado por la subjetividad como parecería sugerirse en *El Ser y la Nada* o de la materia en el sentido de Bloch, para quien su forma humana no sería más que un Modo? Si bien no en flagrante contradicción como las primeras polaridades, estas dos últimas alternativas siguen manteniendo una disputa nada desestimable. Pero, por otra parte, el mismo giro sartraano da una vuelta de tuerca más a la unilateralidad que parecía estar planteando: si no hubiera resistencia no habría libertad porque ésta consiste en la posibilidad de ser el proyecto que me define en-el-mundo. Recíprocamente, esa resistencia objetiva sólo es tal a la luz de ese mismo proyecto:

... En realidad, no hay oposición entre estas dos exigencias de la acción, a saber, que el agente sea libre y que el mundo en el cual actúa esté determinado... la libertad es una estructura del acto humano, el determinismo es una ley del mundo... Para explicar la realidad como resistencia que ha de ser domada por el trabajo es preciso que tal resistencia sea vivida por una subjetividad que procure ver-certa. La naturaleza concebida como pura objetividad es justamente todo lo contrario de la idea, pero, precisamente por ello, se transfor-ma en idea: es la pura idea de objetividad... Es la subjetividad humana la que descubre la adversidad de lo real en y por el proyecto de

trascenderla hacia lo porvenir. Para que sea fácil o difícil escalar una colina, es preciso que nos hayamos propuesto llegar a la cima. Tanto el idealismo como el materialismo hacen desvanecer lo real, el uno porque suprime la cosa, el otro porque suprime la subjetividad. Para que la realidad se descubra, es menester que un hombre juehe contra ella; en suma, el realismo del revolucionario exige tanto la existencia del mundo como la de la subjetividad y, más aún, exige tal correlación de ambas que no se pueda concebir una subjetividad al margen del mundo ni un mundo que no sea iluminado por el esfuerzo de una subjetividad. El máximo de realidad, el máximo de resistencia se obtendrá si se supone que el hombre está, por definición, en-situación-en-el-mundo y que realiza el difícil aprendizaje de lo real definiéndose en su relación con él.

El "máximo de realidad" no se halla —como es obvio— en el idealismo de la voluntad, pero tampoco —como no lo es menos— en el del "propio mundo" en el que se sacude el materialismo idealista. Uno suprime la cosa y el otro la subjetividad, dice Sartre, pero sobre todo, ambos coinciden en disolver la tensión misma para reconducirla a los dominios del tranquilizante Uno. Es por esto que no alcanza con quedarse esperando que, una vez postulado, ese irreductible exceso de contenido haga estallar la unidad como si el carácter fallado de lo humano y la inerradicabilidad del antagonismo fueran una garantía de dinamismo en sí mismos. Es necesario —como diría Benjamin— "leer las asillas de tiempo mesiánico". El pasado debe ser convocado y redimido por el presente para convertirse en pasado revolucionario, ninguno lo es en-sí aunque tampoco cualquiera pueda llegar a serlo. Es indispensable un "esfuerzo del pensamiento por abismarse en la cosa", porque de otra forma no surge el tan mentado "exceso" aunque su represión sí "haga síntoma". De nada sirve, en otras palabras, el esfuerzo por desarmar aquella coacción espiritualizada a la que nos referíamos al comienzo, con todas sus garantías de identidad plena y ya constituida, si eso nos arroja en el nuevo idealismo, esta vez, además, determinista (aunque agiornado), de confiar cómodamente en que el exceso de Real garantizará ineluctablemente el cambio. Lo obstaculizante de la materia no es la verdadera y cruda realidad sobre la que se monta la ficción del sentido, pero tampoco aquello que en su movimiento inercial hará estallar necesaria y autónomamente la coacción a la unidad impuesta sobre la materia por el concepto.

<sup>63</sup> Sartre, J.P., "Materialismo y revolución" en *La república del Silencio*. Buenos Aires Losada, p. 132.

## Operación materia

A modo de reconfiguración de los problemas bosquejados, sería interesante intentar aproximar, por una parte, posibles procedimientos críticos que permitirían eludir la feichista antinomia planteada entre la materia y el sentido o el contenido y la forma, para abordar una perspectiva seriamente materialista y, por otra, aproximarnos más concretamente a la problemática de la identidad. En cuanto al primer punto, nos resultó particularmente sugerente la lectura que hace Žizek de la operación crítica efectuada por Marx y Freud en relación al análisis de la mercancía y de los sueños respectivamente. Según él lo revolucionario de ambos métodos analíticos reside en la doble operación deconstructiva que realizan. En el caso de Freud, el primer movimiento consiste en concebir al sueño como un fenómeno significativo en lugar de una simple confusión sin sentido (como se lo pensaba hasta entonces), un texto que transmite un mensaje reprimido que debe ser descubierto mediante un procedimiento de interpretación. Pero a la operación de "develamiento" debe seguir el desvanecimiento de la fascinación por este núcleo oculto de significación, por este contenido encubierto tras la forma del sueño, para que se haga posible enfocar la atención sobre la forma misma, sobre el trabajo del sueño en tanto tal como el mecanismo portador/productor del "misterio". Entonces se hace patente que no es un tipo privilegiado de contenido lo que transforma a algo en un sueño sino aquel trabajo que le da una forma determinada (en este caso la forma del sueño) a algo que en-sí no era nada especial.<sup>84</sup> Paralelamente, el procedimiento marxiano comenzaría rompiendo la apariencia según la cual el valor de una mercancía es un fenómeno azaroso poniendo de manifiesto la determinación del mismo por el tiempo de trabajo empleado en su producción, pero sólo para—inmediatamente—eludir la fascinación feichista del contenido oculto tras la forma que sigue sin explicarnos por qué y sólo en esta época el trabajo asume la forma valor:

<sup>84</sup> No es un contenido privilegiado lo que transforma a algo en un sueño del mismo modo en que no eran las características físicas, "reales", las que aportaban a un cuerpo su carácter sublime. Es lo que se hace con él, la red de relaciones en la que entra a jugar y el modo en que lo hace, la operación. Pero, enfatizaría Althusser, sin que ese mecanismo o proceso de "puesta en forma", como lo llamamos anteriormente, pueda distinguirse del efecto que produce. Y esto porque de otro modo se generaría la falsa imagen de una materia prima pura que sólo a posteriori es formatada por una máquina "externa a" e "independiente de" ella tanto como de sus productos.

La economía política ha analizado, es cierto, el valor y la magnitud del valor, aunque incompletamente, y ha descubierto el contenido oculto de esas formas. Pero nunca se ha preguntado por qué este contenido toma esa forma, por qué el trabajo se manifiesta en el valor, y la medida del trabajo, según su duración, en la magnitud del valor de su producto.<sup>85</sup>

En relación al problema de la "fantasía identitaria", se podría sugerir, paralelamente, que tal vez no alcanza con historizar lo que se presenta como algo—en-sí para tornarlo inteligible en tanto texto(s) de su devenir sino que, evitando el feichismo del contenido que se conformaría con el hallazgo de una última positividad real que le permitiera "dar cuenta de" lo que se halla en la superficie, debería considerar el proceso por el cual aquella pluralidad es transformada en una unidad, porque—en términos políticos y en el mejor de los casos—nuestra sociedad sólo puede concebir a los sujetos en términos de identidades más o menos cartesianas (con el agravante postmoderno, como veremos, de no considerarlos ni siquiera esto). Esta coacción a la unidad, evidente en la afirmación de la identidad como "esencia" parecería desvanecerse con la pragmática concepción del sujeto no ya como aquello que estaba prescripto en el origen, sus propiedades, sino como lo que hace<sup>86</sup> y que presume de desustancializar al yo para "verbalizarlo", es decir, pasa a definirlo a partir del conjunto de sus acciones y no ya como algo en-sí. Anulada la trascendencia que garantizaría la identidad más allá y por encima de toda praxis, la definición accionalista del sujeto enfatizaría el carácter fundacional de su práctica. No es lo mismo, no obstante, definir al sujeto como la suma de sus acciones que como sujeto de la acción. Lo que tenemos en el primer caso es, como mucho, una variante del sujeto de conciencia e intención y su ética de la responsabilidad burguesa<sup>87</sup> cuya capacidad constituyente se

<sup>85</sup> Marx, K., *El capital*. Buenos Aires, Biblioteca Nueva, 1946, libro 1, cap. 1, p. 56.

<sup>86</sup> La omnipresencia de esta tendencia pragmática es verificable, una vez más, en el lenguaje (y particularmente en el inglés) donde el sujeto gramatical se transforma en una "er" más de la actividad que realiza y que lo define. Así, por ejemplo: *worker, employer, etc...*. Este problema de la unidimensionalidad de un lenguaje homogeneizado y pragmático ha sido tratado hace ya muchos años por Marcuse quien también trae a colación la posición de Humboldt a la que nos referimos a continuación. Ver Marcuse, H.: *El hombre unidimensional* (particularmente el capítulo "El cierre del universo del discurso"), México, Ed. J. Mortiz, 1968.

<sup>87</sup> El sujeto burgués que se responsabiliza del mundo en tanto él lo ha producido pero que, al mismo tiempo, limita su responsabilidad a las consecuencias de aquellos actos propios y así se desentiende de una responsabilidad ampliada, frente al mundo y la fortuna que caracteriza a otras épocas. A ese respecto, consultar: J. Ribeiro, R., *La última razón de los reyes*, Buenos Aires, Colihue, 1998.

halla ya cosificada en el conjunto de acciones en que se cristalizó. Que el número y diversidad de esos actos aumente, que la actividad del sujeto se vea hoy disparada por la supuesta multiplicación de las esferas en las que participa y en las que cumple "distintos roles" (padre, empleado, estudiante, etc.), no significa necesariamente que la unicidad de aquel sujeto centrado se vea vulnerada por la irrupción de la multiplicidad; y menos aún cuando todas aquellas esferas se ven homogeneizadas por la universalización final de la forma mercanca. Si la definiéramos en oposición al centrado imperio del Uno esa multiplicidad se revelaría, de hecho, como falsa en tanto el multifacético sujeto en cuestión nunca es más que la finita actividad que es cada vez, que nunca es exceso de esa realidad siempre unitaria, es decir, nunca es trascendencia. Suma de actos síidos en lugar de potencia de ser (o, mejor, Ser como potencia), sólo es orden cronológico sucesivo desde un pasado, nunca iluminación retrospectiva desde un futuro. Y es precisamente por este escamoteo de la dimensión potencial y utópica propia de lo humano que Humboldt criticaba al mismo tiempo la concepción del sujeto gramatical como preexistiendo a sus predicados y aquella que lo igualaba a la finitud de cada uno de ellos robándole, en ambos casos, la "gracia" de ser aquello que todavía no es. Si en su dogmatismo empechinado la primera posición constituye un blanco demasiado fácil aún para el liberalismo, puede argumentarse que la segunda se alega demasiado rápido de renunciar a la trascendencia en lugar de reclamar para la immanencia los derechos de aquella.

### El escándalo de lo múltiple

A partir de los desarrollos precedentes y sin pretensiones de exhaustividad, se podría proponer que una problematización materialista de la cuestión de la identidad reclamaría:

- 1) No descartar a la identidad como una falsa problemática o un arcaísmo moderno sino presentarla como un fenómeno problemático y deficiente a partir de su proceso de producción. Esto implicaría enfatizar que toda identidad es el intento siempre renovado e inacabable de "poner en sentido" y "totalizar significativamente" la experiencia humana tanto individual como colectiva. Supondría también resaltar que dicha totalización (imposible pero inevitable) sigue siendo imprescindible en una posmodernidad que cree estar más allá de ella únicamente porque ha consumado una totalización antes incompleta. En este sentido la reproblematicación de la identidad como una tarea del presente es ya un gesto crítico frente a la supuesta "muerte

del sujeto" para la cual ésta no representa un problema puesto que ha naturalizado su estado actual.

- 2) Subrayar que dicho proceso de significación se perfila sobre un fondo de sinsentido y en torno a la fascinación por un cuerpo sublime que trasciende el ámbito del análisis del discurso y la problemática del sentido pero no por ser "más realista" sino por introducir la dimensión del goce. De allí la relevancia de la indagación sobre la instancia objéctica que necesariamente queda excluida si, apriorísticamente, circunscribimos este problema político (puesto que toda producción identitaria constituye una política de la identidad) a la esfera de la significación (entendida como desprecupado y autorreferencial giro del sentido sobre sí mismo).

Pero volviendo a nuestra pregunta fundante ¿Qué es lo que se expresa en aquella reducción a la unidad? ¿Por qué la materia concebida como activa, plural, potencial y cualitativa resulta insoponible y debe ser domesticada en el Uno? ¿Qué es lo que hace sintoma? En esta vuelta al origen llegamos a una de las intuiciones que orientaron nuestra búsqueda: ¿existe alguna relación entre la filosófica pero sobre todo políticamente obliterada materialidad, entre su "borramiento de la escena" consagrado por la última reconfiguración del modo de producción capitalista, entre esa negación de la dimensión del Objeto, de la materialidad, y la Real e insoponible instancia del objeto en el sujeto, la dimensión de La Cosa, lo que resiste a la simbolización, el antagonismo que emerge como resto y causa de toda simbolización, de todo gesto identitario? Frente a la tenadora asimilación término a término de estas dos apariciones de "lo cósmico",<sup>88</sup> proponemos una más modesta pero también menos mediatista relación entre los términos: la dimensión de la materialidad, con toda la multiplicidad (real) y el exceso que conlleva si se la define como potencia, no es en-sí lo insoponible-Real (que, por definición, no se

<sup>88</sup> Además de resultar sospechosamente fácil, esa asimilación de la materia (tal como hemos intentado definirla) con la instancia de lo Real lacaniano es, desde un punto de vista psicoanalítico, incorrecta puesto que antes que como lo Real mismo, el mundo, la realidad, pueden comprenderse como la huida imaginaria, ideológica, desde esta dimensión, haciéndose presencia sólo como "objetivación de un vacío". Sin embargo, como ya remarkamos en una nota anterior, nuestra materia indomesticada y la dimensión de lo Real presentarían la común característica de representar un escándalo atroz, maléfico e inasimilable al menos para nuestra cultura judeo-cristiana-capitalista. Una civilización para la cual la materialidad, en tanto tal encarna el escándalo, el antagonismo, la inadecuación constitutiva que la experiencia ideológica viene a saldar, normalizar, y que iguala—como vimos—materia a finito, acabado, pleno.

puede definir) pero, debido a las peculiaridades del proceso de abstracción que caracterizó a la modernidad occidental, si constituye una figura privilegiada del antagonismo y lo inasimilable en una sociedad identitaria regida por el principio de la commensurabilidad y el universal triunfo del Uno: el sistema capitalista. En este sentido, el actual festejo de la diversidad que corresponde a esta etapa globalizada del capital no puede interpretarse más que como la consumación de ese pavor frente a la multiplicidad, frente a eso que Negri llama "la potencia de la multitud", que es potencia de "muchos" y no de "mucho", potencia de las singularidades y las diferencias.<sup>89</sup>

En uno de los gestos privilegiados de la postmodernidad, a la postulación de la identidad como la preexistencia de la esencia sobre la existencia se opuso la multiplicación de existencias que, en su despiadada autorreferencialidad y armoniosa omnipotencia, lograron desentenderse de todo otro que arruinara su autosuficiencia lúdica. Así consagraron, una vez más, el estado de cosas existente, es decir, el triunfo de la equivalencia universal, triunfo del más espiritual de los fantasmas: el valor, Uno por antonomasia.<sup>90</sup>

Como dice Merleau Ponty: "si simplemente somos lo que inventamos ser, todos los posibles se hallan a igual distancia"<sup>91</sup>, nos convertimos en los abstractos y desancrados sujetos con que soñó el racionalismo y que opuso, como libertad absoluta, a las marcas, los otros, la historia y, en definitiva, a "la situación", como sinónimo de determinación y límite. Pero ¿qué sujeto que no sea una mera idea puede definirse de esta forma al margen de su ser-con-otros-en-el-mundo? ¿Qué otra cosa que sujeto del idealismo puede ser este sujeto monológico, puro y eterno? "El sentido de mi porvenir no surge por decreto sino que es la verdad de mi experiencia, y sólo puedo comunicarla contando la historia que me hizo llegar a ser esta verdad".<sup>92</sup>

Sobre la primera "espiritualización" que en paralelo habían operado el esencialismo identitario y el valor como inmaterialidad común de las mercancías, se sobreimprimen hoy las aún más espiritualizadas<sup>93</sup>

<sup>89</sup> Negri, T., *El poder constituyente*, Madrid, Ed. Libertarias, 1994.

<sup>90</sup> Sobre la cuestión del avance de la espiritualización en nuestro mundo material, ver el ensayo de Gröner, E.: "La servilleta de Picasso y la sabiduría de Asdrúbal" en la Revista El Ojo Mochó, N° 12/13, 1998.

<sup>91</sup> Merleau Ponty, M., *Las aventuras de la dialéctica*, Buenos Aires, Ed. Lawlatán, 1957.

<sup>92</sup> Op. cit., p. 220.

<sup>93</sup> Puesto que carecen de los "roces" y las "fricciones" materiales que, en su avance hacia la universalidad, aquellas todavía tenían que enfrentar.

"invención(es) del yo" y la "virtual" y planetaria globalización. En aquel primer movimiento, lo obstaculizante de lo concreto y cualificado de las singularidades (personas de carne y hueso y valores de uso de los productos de trabajos cualitativamente diversos, respectivamente), lo obstaculizante para el imperio absoluto del Uno, era reprimido en su común subsunción a una universalidad (ciudadanía, valor, etc.) pero esa operación de domesticación de lo múltiple, cualitativo, singular, delataba el horror frente al cual se estaba reaccionando y así, en cierto sentido y aún contra su voluntad, se ponía en escena el conflicto que estaba teniendo lugar.

Hoy, el permiso a cierta "invención identitaria" light, que ya no parece conmover a muchos, elimina incluso esos roces con la materialidad puesto que su circulación a través de distintas "etiquetas" renuncia por adelantado a la preensión (propia de la tragedia de la tensión hacia la identidad) de ser algo más que ella misma. Es clínica porque se cree más allá de toda ilusión. Sabe que no hay un referente en la realidad que garantice su estabilidad. Sabe que esa y su identidad en tanto tal dependen de la puesta-en-sentido, del acolchado del campo ideológico producido por la simbolización hegemónica, por la aparición de ese significante amo, designante rígido, que cierra el campo y detenga el deslizamiento metonímico del sentido. Lo sabe y lo acepta porque el reconocimiento de la radical contingencia de la nominación parece darle el salvoconducto hacia la libertad total que se apresura a declarar como una realidad del presente. Parece asegurarse que puesto que entre lo real y los modos de su simbolización no hay adecuación, necesidad, ni acuerdo posibles, todas las significaciones son igualmente válidas, que "todos los posibles se hallan a igual distancia". Lo que parece olvidar en el mismo momento en que reconoce todo esto que a la teoría le ha llevado tanto esfuerzo concebir, es que si bien no está en el nivel de la realidad, del referente, el correlativo objetivo del designante rígido, la Cosa del gran Amo que fija el sentido, sigue existiendo como un supuesto en nuestras prácticas y que es precisamente esa insostenible presencia/ausencia, falta/plus la que obliga la marcha forzada del mecanicismo. Olvida, en otra palabras, que si acuase de buena fe, sólo podría considerarse inventivo y libre de las constricciones de la materia, de la determinación por lo objetivo, al precio de reconocerse como constitutivamente sujeto a la sublimidad de ese cuerpo, al escándalo de la Cosa, que no desaparece por el simple hecho de que hayamos decidido ignorarlo y proclamarnos autores incondicionados de nuestro destino. Olvida que por aquello mismo por lo que es pura invención (porque no hay una referencia, un conjunto de propie-



dades positivas en la realidad, que garantice su identidad) nunca puede llegar a realizarse plenamente como tal. Nunca puede llegar a ser o ser nada más que una conciencia cuya verdad es inventarse. Que es libre de inventarse y de toda referencia en la realidad sólo porque está condenada—como diría Sartre—, porque permanece presa del deseo y que, por lo tanto, la dimensión de la Cosa, del antagonismo, del objeto, sigue siendo constitutiva de su identidad precisamente como aquel imposible frente al cual toda identidad, toda historia, toda fantasía de plenitud del ser, toda realidad, viene a ser un intento de resolución.

Con la ilusión propia de la razón crítica, la ilusión de estar más allá de toda ilusión, de ser un irónico y desapegado inventor de identidades múltiples, con la negación de la dimensión fundamental de la ideología que existe en nuestras prácticas y se organiza en torno a un cuerpo sublime que resiste la disolución interpretativa, la ilusión es doble. Al igual que con la consagración "universal" (pese a algún que otro sintomático brote neonazi, nacionalista, etc...) del "pluralismo", se niega que se lo niega y la identidad deviene puro espíritu, Uno absoluto. Y sin embargo—como diría Adorno— justamente cuando, luego del largo camino recorrido, un pequeño esfuerzo podría permitirnos pensar al imposible gesto identitario como aquella elipse a la que nos referíamos antes, no puro movimiento autorreferencial del sentido, sino giro en torno a un OBJETO que, como lo Real, siempre es un exceso o una falta, el antagonismo y la imposibilidad frente a la cual el gesto identitario quiere oponer un Yo finalmente "posible".

### Referencias bibliográficas

- Adorno, T., *La dialéctica negativa* Madrid, Taurus, 1975.
- Althusser, L., *Ideología y Aparatos Ideológicos del Estado*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1988.
- Badou, A., "Lacan y Platon: ¿Es el matema una idea?" en *Colegio Internacional de Filosofía* (comp.) *Lacan con los filósofos*, México, Siglo, XXI, 1997.
- Hobbes, T., *Leviatán*, Editora Nacional, 1979.
- Jameson, F., *Imaginario y Simbólico en Lacan*, Buenos Aires, Ed. El cielo por asalto, 1995.
- Jameson, F., *El giro cultural*, Buenos Aires, Ed. Manantial, 1999.
- Lukács, G., *Historia y conciencia de clase*, Buenos Aires, Hyspamérica, 1985.
- Marcuse, H., *El hombre unidimensional*, México, Ed. J. Moritz, 1968.
- Martínez, F. J., "Materialismo y marxismo en Ernst Bloch", *Revista Antropos* N° 146/7, Madrid, 1993.
- Marx, K., *El capital*, Buenos Aires, Biblioteca Nueva, 1946.
- Merleau Ponty, M., *Las aventuras de la dialéctica*, Buenos Aires, Ed. Leviatán, 1957.

- Negri, T., *El poder constituyente*, Madrid, Ed. libertarias, 1994.
- Nietzsche, F., *Genealogía de la Moral*, Madrid, Alianza, 1987.
- Ribeiro, R., *La última razón de los reyes*, Buenos Aires, Colihue, 1998.
- Sartre, J.P., "Materialismo y revolución" en *La República del Silencio*, Buenos Aires, Losada, 1968.
- Vasco Jiménez, M., "La ontología de Bloch" en *Revista Antropos* N° 146/7, Madrid, 1993.
- Zizek, S., *El sublime objeto de la ideología*, México, Siglo XXI, 1992.
- Zizek, S., "Multiculturalismo o la lógica cultural del capitalismo multinacional" en *Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*, Buenos Aires, Paidós, 1998.